

colección

BFV ■ Biblioteca de la Filosofía Verdadera

dirigida por Fabián Ludueña Romandini

colección

BFV ■ Biblioteca de la Filosofía Venidera

Esta colección quiere abarcar en su espíritu obras que, como quería Walter Benjamin, intenten reflejar no tanto a su autor sino más bien a la dinastía a la cual éstas pertenecen. Dinastías que otorgan los instrumentos para una filosofía por-venir donde lo venidero no sea sólo una categoría de lo futuro sino que también abarque lo pasado, suspendiendo la concepción moderna del tiempo cronológico a favor de una impureza temporal en cuyo caudal pueda tener lugar la emergencia de un pensamiento inactual e intempestivo, capaz de mostrar la potencia filosófica oculta en todas las tradiciones del conocimiento. Filosofía, entonces, como el arte de la fabricación de nuevos conceptos, donde la novedad es siempre entendida tomando en cuenta su anacronismo fundamental y su perpetua inclinación a la polémica.

Diseño y composición: Gerardo Miño

Edición: Agosto de 2018

Código IBC: HPS [Filosofía social y política], HRAB [Filosofía de la religión]
Código Thema: QDTS [Filosofía social y política], QRAB [Filosofía de la religión]

ISBN: 978-84-17133-38-2

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

© 2018, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores SL

MIÑO y DÁVILA
EDITORES

Página web: www.minoydavila.com

Facebook: <http://www.facebook.com/MinoyDavila>

Mail producción: produccion@minoydavila.com

Mail administración: info@minoydavila.com

Oficinas: Tacuarí 540

(C1071AAL), Buenos Aires.

tel-fax: (54 11) 4331-1565

DIANA SPERLING

La diferencia

Sobre filiación y avatares
de la ley en Occidente

A Carlos.

A mis hijos.

A mis nietos.

- 13 PRÓLOGO. La ley: separación y distancia
por *Juan Bautista Ritvo*
- 21 Deudas y gracias
- 29 CAPÍTULO I. La tiranía del sentido
- 31 ■ Exilio y escritura
- 35 ■ Metáfora y filiación
- 38 ■ Vivir habrás de vivir...
- 45 CAPÍTULO II. Tiempo y relato
- 46 ■ El heredero como intérprete
- 47 ■ Fabricar la herencia
- 50 ■ ¡Suéltame, pasado!
- 54 ■ Tra(d)ición y filiación
- 56 ■ Inventar la tradición
- 65 ■ Exilio y paternidad
- 81 CAPÍTULO III. Escuchar, leer, partir
- 90 ■ ¿Quién escribe?
- 99 ■ Jaque a Abraham
- 106 ■ Extranjero fuiste... y extranjero serás
- 109 ■ Incesto vs. filiación
- 112 ■ El tiempo de la ley
- 118 ■ Letra y ligadura
- 133 ■ Instituir la carne, cocinar el lazo

| | |
|-----|--|
| 139 | CAPÍTULO IV. De familias y propiedades |
| 139 | ▪ Paternidad como <i>performance</i> |
| 141 | ▪ Políticas maternas |
| 148 | ▪ Falta y resto |
| 149 | ▪ Nuevamente, Abraham... |
| 151 | ▪ Vacío y silencio |
| 159 | ▪ Letra, nombre, padre |
| 162 | ▪ Lo imposible, lo prohibido |
| 163 | ▪ La letra con padre entra |
| 167 | CAPÍTULO V. Nadie sabe lo que puede un texto |
| 177 | ▪ De jardines y pirámides |
| 184 | ▪ La letra es una fiesta |
| 188 | ▪ ¿Texto sagrado? |
| 191 | ▪ Ganarse el pasado |
| 195 | ▪ La cocina de la herencia |
| 196 | ▪ La letra: falta y resto |
| 201 | ▪ D'os es inconsciente... |
| 202 | ▪ Escribir la voz, hablar la letra |
| 204 | ▪ Carne, espíritu y letra |
| 215 | ▪ Letra y música |
| 222 | ▪ El poder del vacío, el vacío de poder |
| 227 | CAPÍTULO VI. Corpus |
| 235 | ▪ Idoletría |
| 239 | ▪ Excurso: Conversaciones leoninas |
| 243 | CAPÍTULO VII. ¿Madre hay una sola? |
| 243 | ▪ Nacer (como) otro |
| 245 | ▪ Para que haya uno, deben ser tres... |
| 253 | ▪ Tecno-compulsión |
| 258 | ▪ Del deseo a la demanda |
| 263 | ▪ Cuentas que cuentan |
| 268 | ▪ Lecturas, otra vez |
| 272 | ▪ Dejad que los dioses huyan de mí... |

| | |
|-----|---|
| 283 | CAPÍTULO VIII. Genocidios de guante blanco |
| 283 | ■ Economía filiatoria |
| 288 | ■ El padre está desnudo |
| 291 | ■ ...Y la serpiente triunfó |
| 297 | ■ Hablamos... |
| 303 | ■ El (otro) libro de los pasajes |
| 304 | ■ Mujeres de ley |
| 315 | CAPÍTULO IX. Ganar la herencia conlleva pérdida |
| 315 | ■ Estanque |
| 323 | ■ Extranjerías |
| 334 | ■ El juego de D'os |
| 337 | BIBLIOGRAFÍA |

LA LEY: separación y distancia ■

por Juan Bautista Ritvo

“El judaísmo contemporáneo vive principalmente del redescubrimiento del carácter antinómico y paradójico de su propia tradición. No hay ninguna «cadena» tradicional, ninguna religión que ligue la sucesión de interpretaciones a un fundamento «sosegado». Ninguna interpretación que dé como resultado la explicación exhaustiva del arca, del Principio. Si algo «establece» esa tradición, es su propia ausencia de fundamento.”

(Massimo Cacciari)

La apuesta de Diana Sperling en este texto consiste en separar la Torá de las encarnaciones más habituales de ella: de la historia empírica e incluso arqueológica; pero también de la religión considerada como dominio de lo sagrado, es decir, de la inmanencia sin distancia y sin diferenciación, de la cual solo puede librarse el creyente gracias al sentido único y absoluto nombrado *Dios* y que Sperling vuelve, conforme a las mejores exégesis, en algo impronunciable: *D'os*.

Sin duda el racionalismo, el materialismo, la ortodoxia, sea judía, sea cristiana, tienen mucho que objetar, y yo no voy a exponer esas razones que parten todas, sin excepción, de que el mundo es un ámbito *comprensible*.

Y lo comprensible siempre reduce y hasta rechaza lo inconmensurable, el origen sin origen, la infinitud más infinita que la infinitud matemática; así se generan, así genera el texto, tres separaciones, entre lo divino y lo humano, entre uno y otro sexo, y entre las generaciones.

Para la religión, para “la religión verdadera” diría Lacan, con un punto de humor, la humanidad es imagen de lo divino, los

sexos pueden unirse y hasta fundirse en la esencia del amor, las generaciones se comunican sin resto a condición de que conserven los restos y el duelo sea el umbral de la madurez, es decir, de la resignación.

La ley de la separación impera en el territorio de lo imposible de poseer: el desierto; es por eso que el exilio no es un estado transitorio sino definitivo, ontológicamente definitivo.

Quien pronuncia estas palabras –exilio y desierto– queda consagrado, en un sentido peculiar del vocablo: queda separado de lo sacro y del horror que es su auténtica composibilidad.

Freud, quien se llevó por delante, al leer la historia de Moisés, el buen sentido metodológico mientras producía un texto que posee una falsa apariencia de unidad –los fragmentos, espléndidos y arbitrarios, se dispersan como cohetes en la noche– quiso saldar su deuda con la espiritualidad judía con medios quizá torpes, pero que encubrían una verdad tan irrefutable como mitigadora de cualquier *extravagancia*, de cualquier *entusiasmo funesto* (la conocida *Schwärmerei* kantiana): lo que funda en el origen viene de lejos y de afuera, inconcebible, aunque concebir lo inconcebible como inconcebible no es declararlo, lisa y llanamente, inconcebible, según reza la lección de Fichte.

Quizá el judaísmo sea una herida incurable.



Es Maimónides¹ quien da una respuesta singularmente judía al encuentro del Sinaí.

La voz de Dios *atruena*; mas el trueno, como el sonido destemplado del Shofar, no admite la división en elementos discretos y comunicables. Aquí aparece la misión de Moisés, que él ejecuta a regañadientes (“¿por qué a mí?” dice este agonista que no se resigna a la heroicidad), la tarea de interpretar y retransmitir la

1 Maimónides, *Guía de Perplejos*, edición de David Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid, 2001, p. 330/331.

Ley, él, que era tartamudo, a diferencia de su hermano, elocuente y dado a las imágenes. De un lado la voz original e insegmentada; del otro, la voz del mandamiento que como don debe ser recibido mediante *una* versión, no *una* cualquiera, pero nunca *una*. Entre ambos mundos, la separación radical.

Se puede argüir: la remisión del texto de ley a la ley que prolifera en interpretaciones, es algo propio de toda textualidad. Pero en el judaísmo esto es no solo sabido; el dispositivo íntegro de la lectura bíblica, la lección que puede transmitir el maestro, está gobernada por tal reconocimiento que obliga a la elipsis, el rodeo, el sin sentido, la ironía, el humor en los cuales el intérprete nunca está del todo seguro de asertar aunque no le tema a la dilucidación dilusiva, es decir, engañosa, porque alguna verdad, finalmente, alcanzará al discípulo lector.

Valga un ejemplo realmente extraordinario, conmovedor.

Cacciari transcribe una historia del Talmud:

“El Señor del Mundo permite a Moisés asistir a una lección de Akiba ben Josef. El gran rabino sabe entender el sentido de las propias coronas y de los rizos de las letras de la Torá. Moisés siente que desfallece frente a tanta sabiduría, sin embargo Akiba afirma que su doctrina le fue consignada a Moisés en el monte Sinaí. Su saber deriva de Moisés, pero Moisés no lo entiende. Moisés le pide entonces al Señor que le muestre la recompensa que espera Akiba. «Y Él dijo: voltéate. Y Moisés se volteó y vio que vendían la carne de R. Akiba en el mercado. Y Moisés dijo: Soberano del mundo, ¡ésa es su recompensa por una enseñanza semejante! Y Él respondió: ¡Cállate! Son mis planes».”²

(Se advertirá: el remate de la anécdota, insólito y tan judío, es digno de Kafka: una salida no solo inesperada, también humorística.)

2 Cacciari, Massimo, “Edmond Jabès en el judaísmo contemporáneo, una huella”, en Revista *Confines*, Buenos Aires, Año 1 N° 2, Noviembre 1995.

¿Se trata de mitos? Con seguridad, podemos contestarle al racionalista clásico; el despliegue de la sabiduría está posibilitado por un relato que instituye un fundamento sin fundamento en el comienzo de las cosas; es imposible prescindir de un primer término que tras su mención queda expulsado por un segundo que, él sí, hará serie. La religión transforma el primer expulsado que subsiste como segundo en un nombre autotransparente: *D'os se vuelve así Dios*. El inconsciente también.

La autora cita oportunamente un texto de Norberto Rabinovich:

“Pero en la situación analítica el lugar de Dios, ese desconocido que envía enigmáticos mensajes al sujeto, es el inconsciente.”

El inconsciente no funciona sin el nombre de Dios; no obstante, cuando tal nombre reduce su potencia a la pura nominación del tetragrama, el inconsciente puede navegar, en la estela de las generaciones, entre el nihilismo y el amor, entre el respeto y la invención.

El parricidio original y fundante se limita –más allá del odio que engrandece al odiado–, a erigir un cenotafio, es decir, una tumba vacía que es, sin embargo, un mojón.



No es por azar que Sperling remita a Kant.

En sus desarrollos se apoya en Rogozinski para mostrar que la clásica oposición tajante de la heteronomía con la autonomía en el territorio de la ética es cuestionable. No hay ética autónoma, y si la hubiera se hundiría irremediabilmente en el nihilismo pasivo.

¿No fue Hegel, lo indica Rogosinski, quien sostuvo que la introducción del Soberano Bien por parte de Kant cuestiona el principio de autonomía?³

3 Rogozinski, Jacob, *Le don de la Loi, Kant et l'énigme de l'éthique*, Collège International de Philosophie, PUF, Paris, 1999, p. 219.

Sperling, en este sentido, hace un distinguo que vale la pena profundizar: no es la autonomía del sujeto sino la de la voluntad la que sostiene el discurso ético kantiano.

Podemos decirlo de otra manera, la que también practica su texto; el salto ético, la decisión, está más allá del conocimiento: la ética comienza allí donde la ontología se resquebraja.

Y aquí aparece el punto decisivo en el cual la perspectiva judía dialoga con Kant: ¿se puede fundar la adhesión a la ley en el amor? Diálogo que toca lo esencial del cristianismo, proclamado religión del amor.

La posición de Kant, difícil de reducir a términos didácticos y simples por la constante problematización a que sometió la encrucijada ética, fulge con la mayor intensidad en el §24 de la segunda parte de la doctrina ética elemental, que pertenece a *La metafísica de las costumbres (Metaphysik der Sitten)*⁴ y que trata de los dos grandes principios de las leyes del deber, la atracción (*Anziehung*) y la repulsión (*Abstossung*). La atracción funda el amor recíproco; la repulsión lo hace con el respeto que los hombres se deben entre sí.

Curioso: que el respeto se funde en el rechazo que conserva las distancias, sin duda por temor ante el odio que suscita la proximidad del prójimo, y que el equilibrio entre ambas fuerzas es difícil, inestable, por no decir literalmente imposible, lo prueba el formidable §46 de la misma sección, en el que muestra cómo el mayor ardor del amor pierde proporcionalmente el respeto; del mismo modo, agregamos por nuestra parte el corolario obligado, que el incremento del respeto ahoga el amor. Dado que ambos momentos son necesarios para la amistad, esta no puede ser más que una idea regulativa, no una experiencia realizable.

Si prolongamos estos términos veremos cómo la ética deja de ser esa disciplina académica y encubridora del hastío cuando no de la cobardía. En cuanto a la lección judía, el lector podrá encontrar, en las referencias a Kant de este libro, múltiples sugerencias.

4 Kant, E., *La metafísica de las costumbres*, Altaya, Madrid, 1996, p. 317. La cercanía con Freud no necesito subrayarla, sobre todo con respecto a la *Ausstossung* freudiana y su significación positiva: la negatividad, una vez más, funda la positividad.

De mi parte, prefiero decir algo enigmático. Arnold Schoenberg escribió, como es sabido, su ópera *Moises und Aron* con escrúpulos que nunca venció y que están tocados por la pregunta: ¿cómo prestar imagen sonora y visual a un mensaje que cuestiona constantemente las imágenes?⁵ En el atolladero, Schoenberg escribió el libreto del último acto, pero renunció a musicalizarlo. El silencio es también una lección, de las más altas.



La Ley es el tema central del libro, que evoca entre otros textos clave, el ensayo de Derrida sobre la *fuerza* de la ley.

¿Cuál es su misteriosa autoridad, invocada por Montaigne, por Pascal?

Sin duda la fuerza inspiradora de heteronomía se dice de varias maneras, digamos para imitar a Aristóteles.

No es la misma la fuerza propia del derecho, su violencia garantizada por el monopolio de la coacción física que asume el Estado moderno, que la que impone el mandato ético.

(En el campo de las costumbres étnicas, hay otra fuerza, sin duda muy temible, que ordena otorgar justicia solo a los miembros de la propia tribu.)

La fuerza ética más que *utópica* –es decir, irrelizable–, quizá sea *atópica*, exilia, al que la obedece, de la polis, al menos en el instante de escuchar la voz inarticulada de la Ley.



Por último, quisiera puntualizar una cierta discrepancia.

Meschonnic, una referencia indudable para Sperling, dice algo que esta cita con aprobación y que creo hay que discutir: que en el

5 Aaron exalta las imágenes; Moisés las invalida aunque por su tartamudez necesite del orador, listo para la puesta en escena.

paganismo se desconoce la distancia entre naturaleza y cultura y por eso rige la fusión de lo sagrado.

Meschonnic, quien ha defendido, frente al furor nacionalista, las peculiaridades heterogéneas de las lenguas, de las culturas, aquí tiene un desliz al que llamaría militante.

En primer lugar, el paganismo es el fantasma de la antigüedad que retorna en el interior del cristianismo, obsesionado por expulsar esa voluptuosidad fúnebre que lo agobia hasta hoy.

La religión griega (y también la romana) no opone, salvo en la ilustración que comienza con los sofistas pero que permanece en el ámbito de la *intelligentsia*, la naturaleza a la cultura sino el mundo *olímpico* al mundo *ctónico*⁶, el primero posee sus jerarquías y Zeus, más allá del humor iconoclasta de los poetas, siempre ha procurado la temperantia, vocablo que emplea Ovidio en sus *Metamorfosis*, obra que no se entiende si se la reduce a la fusión.

El judaísmo, como está en el linde, desde su exilio literal puede (y debe) practicar la justicia con los otros universos, incluso con el cristiano, porque si bien la figura del *cuerpo místico* de Cristo es rechazable por razones que el texto de Sperling despliega, la idea misma de la encarnación tiene visos insoslayables: es el pasaje de lo invisible –el *spiritus* que es sopro y aliento vital– a lo visible, el cuerpo, la figura del cuerpo, siempre vulnerable, siempre tocada por aquello que toca.

6 Burkert, Walter, *Religión griega, arcaica y clásica*, ABADA, editores, Madrid, 2007, p.273.

Deudas y gracias

Este no es solo un libro sobre la filiación: es, más que nada, un libro filiado. La filiación no es su “tema” sino su estructura, su modo mismo de nacimiento y existencia.

Las deudas que aquí afloran son incontables y, por ende, imposibles de registrar con total fidelidad. Si algo caracteriza a la transmisión es lo no sabido: no somos dueños de lo que legamos, ni tampoco tenemos plena conciencia de lo que heredamos. Los hilos de los textos se entremezclan, a veces de manera brumosa, transportando a través del tiempo palabras, voces, letras cuya procedencia se nos ha vuelto oscura e irreconocible, pero cuyos ecos resuenan aquí y allá, entre las páginas de lo que escribo y lo que me escribe.

Mi gratitud es inmensa: para con los autores y pensadores de los que me nutro, a la distancia y desde el pasado, mas también con mis interlocutores actuales. Diálogos fructíferos han promovido muchas de las ideas que aquí despliego. David Kreszes (Z”L), Claudio Glasman, Norberto Rabinovich, Pablo Cúneo, Juan Ritvo, Alberto Silva son algunos de los que me han posibilitado pensar desde otras ópticas y enriquecer mis recorridos.

Muchos amigos y personas cercanas colaboraron para que este libro fuera posible: Marina (Maru) Goralí me ha proporcionado material jurídico invaluable, acompañado de su mirada crítica y su agudeza lectora. Silvia Moos, quien generosamente me facilitó la estadía en su bellísima casa junto al mar donde, en medio del silencio y la soledad, pude avanzar largos tramos en la composición

de mi texto. Buri Abud, el “mensajero de los libros”, y Maricarmen Castany, cuya maleta venía una y otra vez de Europa cargada de volúmenes para mí. Betty Giliberto, mi “hada madrina” de las transcripciones, desgrabando paciente y dedicada mis clases y conferencias, de las cuales extraje buena parte del material que aquí registro. Ana Pirotsky, mi “asesora” en las traducciones del francés, corrigiendo y mejorando páginas enteras. Jana Jeifetz, mi maestra de hebreo, siempre dispuesta a escuchar y resolver mis dudas con su sabiduría y su pasión...

En el verano de 2014 di un breve seminario sobre filiación, donde apunté a una primera formalización y puesta en orden de la pregunta que no dejaba de acuciarme desde tiempo atrás. Incontables recorridos se han sucedido desde entonces: lecturas y escrituras, elaboraciones que –a sabiendas o no– giraban en torno al mismo eje y que fueron complejizando mi pensamiento al respecto. Esos recorridos los hice en gran parte acompañada de –además de los colegas o interlocutores ya mencionados– mis alumnos y lectores, quienes soportaron y auspiciaron, amorosamente, mis vacilaciones, mi “pensar en voz alta”, mis derivas a veces desorganizadas... Su escucha, sus cuestionamientos y sus aportes han alimentado estas páginas en forma invalorable.

Mi marido, sostén ineludible de mi trabajo y de mi vida, con su respeto a mi silencio, a mis períodos de encierro y de retirada de la vida familiar; mis hijos, amores incondicionales y fecundos, cada uno en su maravilla, con sus elecciones y sus características, cuyo crecimiento y desarrollo me muestra día a día la gloria de la sucesión; y mis nietos, flor y fruto de mi existencia, dicha incesante, rostros y nombres de mi felicidad... Ellos, mi familia, los que ponen en acto y a la vista la filiación y a los que no podría estar más agradecida.

Y, finalmente, mis padres: los que, sabiéndolo o no, me dotaron de las palabras, las preguntas y las herramientas para hacer esto que hago, los que me proveyeron de símbolos y lecturas, de escenas y fiestas, de rituales y abrigo. A ellos, que hace tiempo ya han partido, mi gratitud tardía y perenne.

La diferencia

“Deseoso es el que huye de su madre”.

(José Lezama Lima)

El padre quiere matar al hijo que quiere matar al padre.

¿Cómo desanudar este ovillo para permitir que la especie continúe? Desde la aparición del hombre en la Tierra ese drama no ha cesado, ni habrá de cesar: es la estructura misma de lo humano, tal como Freud lo revela. El hijo tiene algo del padre, tanto como el padre contiene al hijo. Tal vez por eso, filicidio y parricidio se entremezclan, se combaten y se implican. Deseos de muerte que, paradójicamente, constituyen la trama de la vida.

El hilo de la filiación, una madeja intrincada. A veces, da puntadas sin hilo. Otras, el hilo se anuda alrededor del cuello, ahorcando. ¿Cómo, pues, sortear los peligros inherentes a tal lazo ambiguo y resbaloso, cómo no permitir que la estructura se vuelva destino?

El nudo en su más mortífera expresión es precisamente eso, el nudo de la tragedia, el núcleo del *pathos* trágico. Es ahí donde el vínculo padre-hijo se vuelve contra sí, como un perro que se muerde la cola, impidiendo que la historia avance, poblando de cadáveres la escena y empapando de sangre las descendencias. “El destino de las estirpes trágicas” es un tema que desvela a Platón en su *Fedro*, texto ocupado y preocupado por dos cuestiones que nos habrán de convocar en estas páginas: la paternidad (¿de los textos, solamente?) y la escritura.

Las obras trágicas ponen a la vista la gravedad del asunto y lo intrincado del laberinto, pero de algún modo quedan enredadas en su propia madeja. Demasiado comprometida con lo mítico y

lo icónico, la tragedia padece –término propio de su vocabulario: proviene de *pathos*– un encierro del que no puede escapar porque carece de las categorías de pensamiento que permitirían un abordaje diferente del problema que allí se denuncia y que, con variantes y matices, no ha cesado de acosar a la humanidad a través de las épocas. De ahí que Legendre exprese su alarma ante la renegación del lazo filiatorio, renegación que llega a su paroxismo con el régimen nazi y se prolonga por distintas vías en la sociedad científico-técnico-gestionaria post hitleriana (Legendre, 1990: 205 y ss; 1998: 339 y ss.)¹.

La tragedia pone en escena el *agon*, lucha a muerte entre dos. Simetría y especularidad son los rasgos agónicos por excelencia: uno contra otro, para que uno viva el otro debe morir. El triunfo de uno será indefectiblemente a costa de la derrota y aniquilación del contrincante. Y lo especular, como su nombre lo indica, transcurre en la dimensión imaginaria. Dimensión que condena al encierro y a la reiteración incesante de lo mismo, como en un enloquecedor laberinto de espejos. Nuestra cultura occidental hereda en gran parte ese paradigma. Si nuestra herencia fuera solo esa, no accederíamos a vías de resolución de tan arduo, ancestral y elemental conflicto: al fin y al cabo, los personajes trágicos se eliminan uno al otro y, a la postre, la Grecia luminosa sucumbe a los avatares de la historia, incapaz de dar cabida a lo diferente, a la alteridad, al movimiento de los tiempos...

Habrà que buscar entonces en una tradición otra² que, si bien afectada por el mismo peligro latente –ya que, como se dijo, es de estructura– se construye alrededor de una experiencia diversa y, por ende, de un repertorio distinto de nociones. Una alteridad –la de tal tradición– no exterior ni exótica, sino integrada –bien o mal,

1 Esta idea es desarrollada por el jurista en buena parte de su producción, y está ejemplarmente expresada en un capítulo de su seminario sobre filiación.

2 Muchos dirigen su mirada a Oriente, en cuyas configuraciones culturales encuentran modos de pensar y estar en el mundo sin los peligros y las trampas de la cultura occidental. Sin duda, se hallarán ahí elementos de sumo provecho, pero mi interés se centra en cómo y desde dónde se forjaron las categorías de pensamiento y las formas de acción de nuestro complejo y mixto Occidente.

admirada y/o repudiada– a nuestro complejo histórico-cultural que llamamos Occidente³. Un conjunto de modos de comprender el mundo, el tiempo, lo divino y lo humano que permiten transitar el mismo complejo estructural por otras vías. Una tradición textual que tramita el problema construyendo una narrativa que, desde el inicio mismo, funciona de referencia para toda la cultura occidental, a la par de las magnas obras griegas (pero, a diferencia de estas, en gran parte renegada). Una cultura donde ese conflicto, insoluble e ineliminable, se hace texto, escena, metáfora: vía de entrada en y de lo simbólico, única forma de instalar la equívocidad, de horadar la supuesta completud de lo imaginario y de disolver el mortífero pegoteo especular.

Si de algo se declaraban orgullosos los griegos era de que, a diferencia de los pueblos bárbaros, ellos no tenían emperador. No dependían de leyes dadas por los dioses, sino que se jactaban de ser autores de su propia legalidad (De Romilly, 2004). Una suerte de autonomía sin contaminación de heteronomía⁴. La democracia helena aparecía así a sus ojos como un estamento superior en todo sentido a los imperios del entorno. Sin embargo, el temprano fin de la cultura griega –ya sus estribaciones helenísticas implicaron la disolución de tal esplendor– pone a la vista algo que los propios protagonistas no podían advertir: que tal vez, esa falta de un gran Otro, una autoridad inapelable y por fuera de toda negociación humana, conllevaba no un “progreso” sino el más grave riesgo de desaparición de su cultura. Será muchos siglos más tarde que el estructuralismo echará luz sobre la cuestión: para que haya dos, es preciso que sean tres. Es menester un tercer término –el casillero vacío, lo llama Deleuze– para que los lugares se distribuyan sin su-

3 Me permito remitir a mi libro *Genealogía del odio* (2007), donde despliego esta contradictoria y rara forma de recepción.

4 Sabemos que, bien leída, la distinción kantiana entre ambas no es una mutua exclusión sino una compleja imbricación: la Ley es dada, viene de otro, y “debe ser acogida en mi voluntad”. La heteronomía funda e impregna la autonomía. Esa excesiva valoración del plano autónomo que erradica lo heterónimo es una de las formas de la ilusión de autoengendramiento y de desconocimiento de la alteridad constitutiva de lo humano.

perponerse, para que los elementos de un conjunto se relacionen y circulen sin eliminarse. Tercer término que sostiene el conjunto en su armazón pero que no pertenece a él. Instalación de la diferencia. Alteridad radical. Única posibilidad de lo simbólico, eso que en su *Moisés* Freud llamó “un progreso en la espiritualidad”.

Vivimos, los humanos, sometidos a la tiranía del sentido. Peor aun, anhelándola⁵. El sentido supone, necesariamente, un sujeto que lo posee, lo conoce y lo administra. Ese sujeto –sea rey, sacerdote, padre o líder– se vuelve nuestro amo ya que de su palabra y su gesto depende que el sentido ingrese a nuestras vidas. Someter-nos a él es a la vez temible y tranquilizador: *alguien* sabe. El dueño del sentido lo será, por tanto, de nuestras decisiones, de nuestros saberes, de nuestro ser. Eso es lo religioso, en el plano que Spinoza llama superstición: llenar con algo –imaginario, claro– el vacío de sentido en que consiste la existencia.

El sentido encarna, pues, en algo o alguien: institución, personaje, objeto o lugar que, así, deviene sagrado. Los monumentos, los templos, las efigies son, en gran medida, sitios de concentración de sentido; es alrededor de esos núcleos que se despliegan los círculos concéntricos de lo sagrado (Colodenco, 2006). Pero la extrema cercanía conlleva peligro: la condensación sacra es de un poder muy superior a lo que cualquier humano puede manejar⁶. Así se configuran las jerarquías: los más altos dignatarios (el soberano o el sacerdote) son quienes están preparados para vérselas

5 Spinoza dice que “los hombres aman su esclavitud como si fuera su libertad”, tal vez porque la libertad arroja a la intemperie, retira toda (imaginaria) garantía y exige responsabilidad.

6 Cercanía y sacrificio son dos términos, en hebreo, que provienen de la misma raíz. Veremos más adelante las implicancias de esta vinculación etimológica y los peligros de un exceso de acercamiento, específicamente en el episodio de la muerte de los hijos de Aharón.

con semejante poder, poder del que de este modo participan en forma directa, y que los inviste de un rango de superioridad en relación al resto del grupo. Son estos dignatarios los encargados de “bajar” el sentido a las masas (como quería Platón del filósofo en la *República*). El poder y lo sagrado “contaminan”, se transmiten por contacto: de ahí la costumbre presente en todas las culturas de tocar en forma reverencial los objetos sacros (y a la vez, el tabú de ese contacto fuera de las ocasiones ritualmente establecidas). El sentido que habita, puro y concentrado, en tales objetos, es propiamente lo sagrado.

Pero el objeto puede ser –y a menudo lo es– un cuerpo. Cristo, el ungido (en hebreo *mashiaj*, término que se traduce por “mesías”), contiene la divinidad en su forma humana. La encarnación⁷ –esa idea que, al decir de Steiner, repugna al pensamiento judío– es de algún modo continuidad de cierta concepción mítico-pagana que entiende que el dios habita allí. Las montañas, los ríos o los árboles son y han sido, para culturas diversas, dioses. De ahí que la Torá ordene al pueblo (salido de Egipto, patria de la idolatría) que al entrar a la tierra prometida debe, antes que nada, “derribar los altares, los monumentos y las *asherot*” (árboles sagrados para los canaanitas). Ese es también el motivo por el cual la primera de las plagas con las que el dios bíblico aflige a Egipto sea convertir el agua en sangre; no el agua de una fuente cualquiera, sino la del Nilo, río que para los egipcios era una deidad y, por tanto, sagrado. Paso a paso, capítulo tras capítulo, el texto bíblico no narra otra cosa que el “desencantamiento” del mundo, en una persistente campaña de destituir lo sagrado (que va siempre, como advirtió Spinoza, unido a la superstición, es decir, lo imaginario). Destituir lo sagrado es vaciar de sentido. O, como veremos, para la especie hablante que somos, separar sentido de sonido.

7 Volveremos sobre las paradojas de la encarnación, especialmente en el cristianismo, y las consecuencias –políticas, religiosas, textuales, jurídicas– que ellas conllevan.

Exilio y escritura

De modo que, para la comprensión de los autores bíblicos, lo sagrado, la magia, el sentido y la dominación van indefectiblemente de la mano. La narrativa que allí encontramos no tiene otro objeto que liberar de tal sumisión. La “gesta de liberación” que forma el núcleo de la historia bíblica es mucho más que la anécdota de la salida de Egipto. O, para decirlo en otros términos, esa anécdota constituye como metáfora (más precisamente, sinécdoque) el carozo mismo de lo desacralizado, a cuyo alrededor se despliegan los círculos concéntricos (y descentrados, valga la paradoja) de la libertad entendida de modo existencial.

Porque desaparecido el poder del sentido único, abatido su supuesto amo, vaciado su santuario, desinvestidas las estructuras que custodiaban ese reservorio, el centro estalla, se fragmenta, se astilla, disemina infinitas posibilidades de creación e interpretación. Pero para que ello ocurra es preciso recorrer aún un largo camino. Algunos hitos solamente, puntos a unir para visualizar algo del diseño que comienza a configurarse en esas páginas.

Moisés acude al llamado de la zarza que lo llama por su nombre. La zarza no es el dios, ni su lugar de residencia ni su representación: tan solo un punto en el espacio que opera de referencia, un “allí” para que el hombre pueda hacerse presente ante el llamado, decir “heme aquí”, la respuesta que Adán no supo dar y que Abraham articuló por primera vez. La voz que emana de la zarza le dice: “quítate tu calzado, porque el lugar que estás pisando es tierra consagrada”. Nadie sabe ni supo nunca cuál fue ese lugar; aun si imaginario –como muchos o casi todos los lugares sagrados de las diversas tradiciones–, a nadie se le ocurrió nunca marcarlo con un mojón, monumento recordatorio o altar, ni indicar en el mapa “aquí Moisés se encontró con D’os”⁸, marcación propicia para

8 Esta notación del nombre divino tiene por función agujerear y descompletar tal nombre, poner en evidencia que no se trata de un dios a la manera mítica, Uno-todo, sino del lugar de la falta; de hecho, es una manera aproximada de transliterar el tetragrama (IHVH), impronunciable e inasible. Si escribo “Dios”

la venta de objetos cúlticos alusivos y otros comercios fetichistas habituales (pero, ¿el comercio no es, de suyo, una forma de fetichismo?). En efecto, tal punto en el espacio tenía carácter de santo (*kadosh*), consagrado⁹, señalado, en el momento y mientras durara ese acontecimiento particular. Una vez concluido este, el lugar volvía a su carácter habitual (que no profano, ya que la categoría de profano se corresponde dualísticamente con la de sagrado, dualismo ausente en este marco).

La zarza, pues, arde pero no se consume. ¿Qué puede significar tan extraño fenómeno? Si seguimos la línea que vengo proponiendo, *la zarza no se consume porque el sentido no se consume*. Del mismo modo que la forma en que D'os se nombra, ante el requerimiento de Moisés: *Ehié asher Ehié*, traducible aproximadamente por “Seré lo que Seré”. En esa expresión, D'os *no es*. Es decir, no tiene carácter de ente, no puede aprehenderse ni poseerse, no es siquiera algo *presente* ante Moisés. Levinas lo resume magistralmente en su análisis de Ex. 33: es el momento en que el líder, cansado de ese pueblo díscolo y contumaz, le pide a D'os una señal, una asistencia concreta. “Déjame ver Tu rostro”, implora, para recuperar fuerzas y la fe en la misión que le ha sido encomendada. La respuesta divina es contundente: “No verás Mi rostro –no puede verMe el hombre y seguir con vida–, sino que verás Mi espalda”. Verás, pues, mi “haber pasado”. El filósofo afirma: D'os es un pasado que nunca fue presente. Solo lo que es presente resulta objeto de posesión: no se puede poseer el pasado, y menos aun el futuro. *D'os se nombra como tiempo*: un flujo que se despliega hacia delante, un porvenir inapresable. Su nombre no es un sustantivo, no es sustancia. Es, simplemente –y nada menos que– el Nombre, ese que se verterá

hablo más de Zeus –que es una de las formas de la palabra “dios” en griego– que del dios bíblico, esa ausencia que dicta la Ley.

- 9 Consagrado implica separado, designado circunstancialmente para un uso o función específica (la copa de *kidush*, por ejemplo); es decir, la consagración es obra humana. En contraposición, lo sagrado lo es por naturaleza, se refiere a la “sustancia” o esencia de la cosa. Así, consagrado es una categoría legal-cultural, mientras que sagrado lo es naturalista. Ver Benveniste, 1983, donde registra la etimología legal del término “santo”: proviene de *sanctus*, sancionado.

Vista parcial del contenido del libro.

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

www.amazon.com
www.bibliotechnia.com
www.interebook.com
www.e-libro.net

MIÑO y DÁVILA
♦ E D I T O R E S ♦