

TÍTULO

Sujeto, tradición y secularización

TITLE

Subject, tradition and secularization

Agustín Mac Donald

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es situar aquel sujeto que puede leerse o inferirse a partir de la emergencia de la secularización que afecta directamente a la tradición en su forma de transmisión y en su concepto. El conflicto inherente a la apropiación que se expresa en todo paso generacional a través de la filiación, el problema mismo de la herencia, suponen, a partir de la Modernidad, una nueva dimensión, un nuevo estatuto, una ley que son los del sujeto, tal como éste será luego incorporado en la tradición psicoanalítica. Con la intención de mostrar esta conexión, el trabajo irá de Heidegger a Freud, o de Descartes a Lacan, intentando seguir una misma pista, que será, en definitiva, la de la conversión del padre en metáfora, la del nombre del padre.

PALABRAS CLAVE

Sujeto, tradición, filiación, secularización, psicoanálisis

SUMMARY

The purpose of this work is to locate that subject that can be read or inferred from the emergence of secularization that directly affects tradition in its form of transmission and in its concept. The conflict inherent to appropriation that is expressed in every generational step through filiation, the very problem of inheritance, supposes, starting from Modernity, a new dimension, a new status, a law that are those of the subject, just as this will later be incorporated into the psychoanalytic tradition. With the intention of showing this connection, the work will go from Heidegger to Freud, or from Descartes to Lacan, trying to follow the same track, which will ultimately be that of the conversion of the father into a metaphor, that of the father's name.

KEYWORDS

Subject, tradition, filiation, secularization, psychoanalysis

*Un padre que da consejos más que
un padre es ¡un pesado!*

ARMANDO PORATTI

He pensado este texto con distintas entradas, y no estoy seguro de que el resultado implique unidad. Las diversas vías quieren confluir en las aguas de un mismo problema, pero eso sucede a partir de ciertas retomas y simpatías que se producen a lo largo del desarrollo, no por la propuesta de un texto exhaustivo. De algún modo, además, esta di-versión del texto quiere evocar aquel problema traído desde el nombre mismo de una clase de Jacques Lacan presente en estos planteos: “De los nombres del padre”. A fin de cuentas –como dijera Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*– todo nombre es una risa petrificada.

POSICIONES FRENTE A LA TRADICIÓN

Para comenzar, pienso en dos lugares de la obra de Martin Heidegger que nos permiten ubicar la condición furtiva, inaparente, que anima a toda transmisión. Se trata, en primer término, de una frase que, más allá de las intenciones del autor, vale como metáfora precisa del efecto de la herencia, de la acción que (la) lega y no tanto de lo legado, forma del acervo. La encontramos al comienzo de *La doctrina de la verdad según Platón*, y dice: “La ‘doctrina’ de un pensador es lo no dicho en su decir...” (Heidegger, 1953: 8)

En este sentido, el legado de una obra, doctrina o pensamiento está directamente vinculado a la confiscación que le despoja de su asilo o de su derecho de ascendencia en la paternidad del artífice, algo que Platón ya había advertido respecto de las doctrinas escritas en su diálogo *Fedro*. El pensador, que, mientras todavía es dueño de sus intenciones y propósitos, obra y pena por la construcción de su mensaje, no puede, sin embargo, hallarse a ambos lados de aquél envío incalculable. Y, por regla general, la expresión de los anhelos que guarda íntimamente acerca

de su porvenir debe ser concebido sólo como una lábil rúbrica lírica de humanidad que habrá de ser lo primero en disiparse.

La situación del pensar, tal y como Heidegger la postula al poner en su centro el *desconocimiento*¹ que hace a la posibilidad misma de su retoma, vale también, creo, para caracterizar el diálogo entre generaciones que se expresa en la tradición,² y que, en palabras de Freud, constituye un “entendimiento inconciente” (Freud, 1994: 160).³

Esto nos lleva al otro pasaje de la obra de Heidegger que quisiera destacar. Pertenece al “§6. La tarea de una destrucción de la historia de la ontología” de *Ser y tiempo*:

1 Las dos grafías usadas en el texto para la misma palabra (des-conocimiento y *desconocimiento*) quieren indicar una diferencia que será retomada con otra profundidad una vez que abordemos la metáfora del nombre del padre. De modo esquemático y lato, el des-conocimiento es una operación que ha de partir por figuración o des-figuración de una instancia previa (más o menos consistente) –el uso del guión aísla la acción de su objeto: quiere significar la forma del desconocer que toma por principio la medida del conocer; mientras que el *desconocimiento*, a secas, quisiera mentar el punto en que ello no tiene la forma de la incidencia sobre un fundamento preexistente, al modo de una preescritura –es lo no reductible al *autós*. El planteo de esta diferencia entre des-conocimiento y *desconocimiento* puede considerarse, por su estructura, equivalente al que hay entre la “metáfora por analogía”, construida sobre una figuración cuyo nudo de legibilidad en la imagen está dado en su referencia al *sentido literal*, y la “metáfora radical”, que supone la diferencia insuprimible y no imaginarizable -o bien la no reducción y la inadecuación inconciliable- entre enunciados y enunciación –metáfora, pues, del sujeto. Como ya lo dijimos, volveremos sobre esto más adelante.

2 La resonancia de la frase citada con el tema de este trabajo vino dada por unas palabras de Diana Sperling, justamente referidas en el texto antepuesto al inicio de su libro (y habría que decir, tal vez, *a todo inicio*), esa clase de texto que *intenta* hacer justicia a las “Deudas y gracias”: “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” (Sperling: 21).

3 Sobre los problemas inherentes al supuesto de la herencia colectiva y generacional de ciertos sentimientos, pueden consultarse las consideraciones finales que hace Freud en su ensayo *Tótem y tabú* (cf. Freud: 158-62). El supuesto freudiano de la relación entre ontogénesis y filogénesis tiene por modelo a las neurosis individuales, en lo particular a los sentimientos de ambivalencia respecto del padre, propios del complejo de Edipo, complejo nuclear de la neurosis, que hacen en su especulación, retrospectivamente, a aquella relación de ambivalencia con el padre de la horda primordial.

...el Dasein queda [...] a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida. Esta tradición le subtrae la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir. [...]

La tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo “transmitido” por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre. Convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las “fuentes” originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y conceptos que nos han sido transmitidos. La tradición nos hace incluso olvidar semejante origen. Ella insensibiliza hasta para comprender siquiera la necesidad de un tal retorno. *La tradición desarraiga* tan hondamente la historicidad del Dasein... (Heidegger, 2012: 31-32; bastardillas mías)

Las palabras resaltadas en cursiva fuerzan el contrasentido de aquello en que consiste una tradición que no concierne a la posibilidad de su traducción filiatoria. Según la ilusión, presente al texto, de autenticidad o inautenticidad, de aproximación o alejamiento respecto del origen, hay un fundamento desoído en el que la tradición se apoya; una fuente que es necesario develar dejando de lado las formas que obstruyen nuestro acceso a ella, y al suelo verdadero del que brotan sus raíces. A esa tarea Heidegger la llama “destrucción” [*Destruktion*]. Pero este desvelamiento se parece mucho a aquello que Heidegger tematiza como angustia. La *Destruktion*, que le devuelve a quien se halla en medio de la tradición “la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir” que lo libra frente a ella, lo sitúa en la angustiada infamiliaridad que (hablando con el autor) es el principio mismo de la adopción de sus posibilidades más propias. La angustia detiene la huida ante sí mismo que, usual y paradójicamente, se consume en nombre de la tradición, al mostrarle su radical “no-estar-en-casa” [*Nichtzuhausesein*].⁴ La tradición, asumida, comunica la angustia

4 El pasaje en que se inserta la expresión dice:

En la angustia uno se siente “desazonado” [*ist einem “unheimlich”* (palabra destacada con comillas en el texto original)]. Con ello se expresa, en primer lugar, la peculiar indeterminación del “nada y en ninguna parte” en que el Dasein se encuentra cuando se angustia. Pero, la desazón [*Unheimlichkeit*] mienta aquí también el no-estar-en-casa [*Nichtzuhausesein*]. (Heidegger, 2012: 189)

En el *Seminario 10*, Jacques Lacan propondrá la relación al *Unheimlichkeit*

de tener que responder a un llamado apropiante que es desmesurado. Se trata, entonces, de una angustia que puede ubicarse por este principio o fatalidad: en relación con el legado y la herencia, en la transmisión de aquello que la tradición remite, padres e hijos están en pie de igualdad ante el *desconocimiento*. Esta situación puede tener su traducción en una profunda incompreensión (como es el caso de lo narrado por Turgue-niev en *Padres e hijos*), pero más fundamentalmente ello acontece desde el momento en que la tradición es transmitida por quien la desconoce (transmitiendo así su *desconocimiento*), para ser recibida por quien tam-poco es capaz de comprenderla.

Pienso aquí en un texto, muy valioso por el modo de transmitir el retrato que concierne a estas complejidades. Es el “Prólogo a la edición en hebreo” de *Tótem y tabú*, publicado algunos años antes de la muerte de Freud. El autor expresa en él la situación de embarazo en que se encuentra con ocasión de la traducción de *su* obra a la lengua de *los* padres. Lo propio y lo ajeno, lo apropiado y lo no asimilado, parecen danzar allí y dirimirse en un conflicto irresuelto. Transcribo el texto íntegro, ya que la extensión lo permite:

Ninguno de los lectores de este libro podrá ponerse con facilidad en la situación afectiva del autor, quien no comprende la lengua sagrada, se ha enajenado por completo de la religión paterna -como de toda otra-, no puede simpatizar con ideales nacionalistas y, sin embargo, nunca ha desmentido la pertenencia a su pueblo, siente su especificidad de judío y no abraza deseos de cambiarla. Si se le preguntara: “¿Qué te queda entonces de judío, si has resignado todas esas relaciones de comunidad con tus compatriotas?”, respondería: “Todavía mucho, probablemente lo principal”. Pero en el presente no podría verter eso esencial con palabras claras. Es seguro que alguna vez lo conseguirá una intelección científica.

Para un autor así, es una particularísima vivencia que su libro se traduzca a la lengua hebraica y se ponga en manos de lectores que tienen a ese idioma histórico como lengua viva; y que esto se haga con un

como clave de lectura del problema de la angustia en la obra de Freud. Cf. la clase del 28 de noviembre de 1962: “Del cosmos al *Unheimlichkeit*”.

libro que trata sobre el origen de la religión y la moralidad, aunque es ajeno a puntos de vista judíos y no establece restricción alguna en beneficio del judaísmo. Pero el autor espera coincidir con sus lectores en el convencimiento de que la ciencia sin prejuicios no puede permanecer fuera del espíritu del nuevo judaísmo. (Freud: 9)

Este breve prólogo es maravilloso por lo que allí aparece a la vez comprometido pero en algún sentido también conjurado. El reconocimiento del conflicto afectivo de Freud está seguido de la idea fáustica de su superación por una “intelección científica” (¿aquella que podría brindar la genética?) de “eso” complicado allí que es lo singularmente donado, embargo afectivo, situación que no puede ser de ningún modo subrogada, pero que se fantasea con suprimir.

Nuevamente, la mención de la “ciencia sin prejuicios” suena a un intento por evitar la comparecencia que implica un aspecto complejo y culposo de la herencia, es decir, la efectiva implicancia subjetiva jugada al modo de la deuda (con la “lengua sagrada”, la “religión paterna”, etc.), en un prólogo que, bien lo sabemos, no es el prólogo a cualquier libro, sino a uno sobre las vicisitudes del padre, vicisitudes que implican en el texto, justamente, el surgimiento de la ley y su vínculo con la conciencia de culpa.

Des-conocer la ley es posible, y en el extremo ello es transgredirla, pero desconocer la ley que es *desconocimiento* no es posible porque en relación a ella *ya* estamos desde un inicio vinculados y en deuda.

Esta herencia es trágica desde el siguiente punto de vista: el único resultado que puede derivarse de la porfía por desconocerla es un arraigo mayor en la imposibilidad de evitarla, la sujeción, acaso más tiránica, en lo no sabido de su obediencia tácita. He ahí lo que el conocimiento de Edipo no pudo evitar.

Pero la filiación es la intimación de la tradición a inscribir algo distinto de una mera pre-escritura. Expliquémonos.

Tertuliano, que fue precisamente un Padre de la Iglesia, escribe en el exordio de su tratado *Contra Hermógenes*:

Solemos prescribir de antemano [*praescribere*] a los herejes [...] por su posterioridad. En efecto, en la medida en que la regla de la verdad

[*ueritatis regula*], que anunció también las futuras herejías, es anterior, todas las doctrinas posteriores serán juzgadas de antemano [*praeiudicabuntur*] como herejías, porque las que habrían de venir estaban anunciadas previamente [*praenuntiabantur*] en la regla de la verdad, que es más antigua. (Tertuliano: 69-70)

¿Quién es el hereje? Es quien se desvía de la tradición dogmática impuesta pero que a pesar de ello está precomprendido en la regla de la verdad que lo antecede, puesto que toda herejía está pre-escrita, pre-juzgada y pre-anunciada. La herejía es un des-vío respecto de aquella Vía que es la Verdad; un desvío respecto de La vía. Pues bien, a partir del momento en que una verdad así declina, y su cuerpo es kenóticamente vaciado, carece ya de todo sentido hablar de herejías (herejías que en primera y última instancia son el des-vío de toda previedad de La vía), pero es posible en cambio sostener un desvío del desvío⁵, y así sucesivamente; es decir, es posible el verdadero *desvío*, que es el desvío sin la Vía.

Ahora bien, la tradición puede ser sentida, no como aquello que en su llamado intima a su apropiación a causa de lo fallido de su *desconocimiento* esencial, sino como *eso* que se alza intimidatoriamente.

Pienso al respecto en un caso que atestigua bien el obstáculo, la dificultad. Es la justificación que Jacques Derrida hace de su crítica puntillosa a la *Historia de la locura en la época clásica* de Michel Foucault, “un libro potente en su aliento y en su estilo: tanto más intimidatorio para mí...” (Derrida: 47):

...la conciencia del discípulo es una conciencia desgraciada. Cuando

5 Todavía en el siglo XVII las hipérboles estéticas, los desvíos retóricos, metafóricos o plásticos pueden ser saldados en el aseguramiento de su imagen en base a una *ratio* compleja que toca los límites de la sintaxis gramatical, visual y sonora en los sonetos de Góngora, en la anamorfosis barroca y en las fugas de Bach, pero que no los traspasa sin más en la parataxis, la mancha o el ruido. En el límite, en el terreno de la ontología, también se trata de la forma hiperbólica del delirio bajo la figura del genio maligno, del más completo desconocimiento de la que el sujeto es salvado en la medida misma de su razón. Pero aquí subsisten confusiones. El sujeto que allí triunfa de la locura lo hace respecto de una desmesura que es capaz de expulsar de las fronteras del pensamiento, y sin embargo, como enseguida veremos, el *ego* cartesiano tiene su origen en el gesto soberano que decreta con violencia destructiva un nuevo comienzo.

ésta empieza a dialogar en el mundo, es decir, a responder, se siente ya desde siempre cogida en falta, como el niño, el infante, que, por definición, y como su nombre lo indica, no sabe hablar y así sobre todo no debe responder. Y cuando, como ocurre aquí, ese diálogo corre el riesgo de ser entendido -equivocadamente- como una discusión, el discípulo sabe que se queda solo, al encontrarse a raíz de tal circunstancia discutido ya por la voz del maestro que, en él, precede a la suya. Se siente indefinidamente discutido, o recusado, o acusado: como discípulo, lo es por el maestro que habla en él antes que él para reprocharle que levante esta discusión y para recusarla por anticipado, al haberla desarrollado antes que él; como maestro de la interioridad, es discutido en consecuencia por el discípulo que también es. (Ibid.: 47-48)

¿No se parecen mucho, en su lógica y en su estructura, en sus connotaciones y consecuencias, lo que dice Derrida sobre la posición del maestro en relación al discípulo y lo que Tertuliano concibe como la relación entre la Verdad y la herejía en el pasaje ya citado? Sin embargo, el pasaje se completa con palabras que reconocen la asunción de aquello que en la transmisión no puede responderse más que con la propia inconsistencia: “Esta desgracia interminable del discípulo, consiste quizás en que no sabe, o en que todavía se oculta a sí, que, como la verdadera vida, el maestro está quizás siempre ausente” (Ibid.: 48).

TRADICIÓN Y SECULARIZACIÓN: LA EGODICEA CARTESIANA

El siglo XVII ve nacer sorprendentes imágenes, o mejor, imágenes unidas a afectos y a conceptos inéditos. Sucede también respecto de los motivos de la tradición de un modo que afecta a su fundamento metafísico y secular. La figura del padre (su agente y representante consabido e hipostasiado) se alegoriza en su declive, que no es mera desaparición. Ello es inmediatamente el tema del drama hamletiano, y se reconoce también en los nuevos vínculos de la época con el acontecer histórico.

Un momento célebre que ilustra el cambio de mentalidad producido puede observarse en la no prescriptividad heterónoma de la ligazón a la tradición, implicada en la “moral provisional” que René Descartes se autoimpone. Esa moral provisoria -que pareciera encerrar un contrasentido latente- manda adoptar los usos y las costumbres del tiempo y

el lugar en el que nos encontremos cada vez, reduciendo nuestro vínculo con la tradición a la forma de una estricta conveniencia, desligada ya de nuestra aquiescencia afectiva, o de nuestro vínculo histórico o comunitario con ella. Es una moral utilitaria cuyo fin es facilitar la dedicación al establecimiento de la nueva cosmovisión científica y a la deducción del modo de vida verdadero y definitivo implicado en ella.

Algunos años antes, pero hacia la misma época, Francis Bacon resituaba la complejidad inherente al *tradere*, el entregar, en términos de una desafectación desvinculante: “la expresión o transferencia de nuestro conocimiento a otros [...] la denominaré con el nombre general de Tradición o Transmisión” (citado en Williams: 319). El acento de la definición recae en la identificación simple de la tradición con modos de la mera transitividad. El valor de la tradición ya no se cifra por ninguna otra propiedad más que la capacidad transable de la transmisibilidad o comunicabilidad del conocimiento.

Finalmente, se trata de un escenario en que el horizonte del pensamiento de la época y su *pathos* han sido perturbados⁶. El poema que conjuga este nuevo temperamento es *An anatomy of the world*, escrito por John Donne en 1611, en el aniversario de la muerte de Elizabeth Drury. El poema es extenso; lo que sigue es un momento de notable condensación lírica y meditación poética que extractamos para desarrollar el comentario:

Y la nueva filosofía lo pone todo en duda,
 el elemento fuego se extingue sin dejar rastro;
 el Sol se pierde, y también la Tierra, y no hay inteligencia humana
 capaz de indicar dónde buscarlo.
 Y los hombres confiesan abiertamente que este mundo se ha
 consumido,
 cuando en los Planetas y en el Firmamento
 buscan tantas novedades; entonces ven que todo
 se ha reducido de nuevo a sus Átomos.
 Todo se halla reducido a sus partes componentes, perdida toda
 coherencia,

6 “Tan pronto como la Edad Moderna se ve confrontada con problemas filosóficos de propio cuño, éstos nacen del malestar, del *uneasiness* lockiano, no ya de la admiración.” (Blumenberg: 34)

así como todas las reservas y toda Relación;
 el príncipe y el súbdito, el padre y el hijo, son cosas olvidadas;
 cada cual cree por sí sólo tener que ser un Fénix, y poder serlo,
 y serlo sólo él, y nadie más.
 Esta es la condición del mundo ahora [...]

(DONNE: 178-79)

El poema sentencia sobre “la nueva filosofía”. La búsqueda de “novedades” se refiere al descubrimiento de los satélites naturales de Júpiter por Galileo Galilei un año antes, en enero de 1610, lo que implicó la primera observación directa de astros cuya órbita no era trazada en torno de la tierra: un golpe certero a la teoría geocéntrica. Lo notable es que la incipiente imagen unificada del mundo que la ciencia moderna establecerá a partir de las leyes universales de la mecánica será sentida aquí con la zozobra propia de un total trastocamiento, ya que gracias a ella se ha producido la disgregación de aquellos elementos que, bajo la imagen cosmológica anterior, permanecían vinculados y reunidos en orden y armonía. Es la idea misma de la vinculabilidad lo que ha sido afectado como fuerza explicativa⁷. La Relación –con mayúscula alegórica–, *ratio* del orden de la finitud, ha sido destronada.

⁷ En *De los vínculos en general*, una obra que Giordano Bruno escribió hacia 1590, en particular en uno de sus apartados: “El fundamento de la vinculabilidad”, hallamos aún intacta la expresión paradigmática de aquel orden o *cosmos*, herido de muerte apenas veinte años después en el poema de Donne:

La primera explicación del hecho de que toda realidad es vinculable se apoya en parte en la constatación de que ella desea conservarse en la situación que posee actualmente, y en parte en el hecho de que ella desea alcanzar la completitud acorde a, y en el interior de dicha situación. En eso consiste en general la *philautia*, o amor de sí. Por lo tanto, si alguien lograra extinguir en un sujeto la *philautia*, éste estaría en condiciones de ligar o desligar de cualquier manera. En cambio, encendida la *philautia*, todas las cosas se enredan más fácilmente en los tipos de vínculos que les son naturales. (Bruno: 91)

Es notable cómo Bruno piensa aún en términos de un *cosmos* ligado por el *eros philáutico* o el “amor de sí”. La *philautia* es aquella fuerza que explica el vínculo de las cosas entre sí, de acuerdo a su natural y plena realización, y a su orden armónico y total. Respecto de la ruina de este orden cosmológico, Alexandre Koyré se expresará con la fórmula “destrucción del *cosmos*”, que indica uno de los aspectos novedosos de la revolución científica moderna junto con la geometrización euclidiana del espacio por la ciencia natural.

Pero hay más. Recordemos nuevamente que el poema fue escrito en el aniversario de la muerte de Elizabeth Drury. Como tal, se trata de un poema elegíaco que expresa el dolor por su pérdida. Pero es también, a la vez, un poema alegórico. El duelo tiene en él un alcance que excede el lamento por la pérdida del ser querido. En la experiencia poética de Donne lo que muere con ella es al mismo tiempo el *cosmos*: su muerte es sentida como una completa perturbación del orden de las cosas; su duelo es duelo por un mundo perdido. Pero, ¿por qué?

Tal vez una de las claves importantes para entender los motivos de esta elegía alegórica la hallemos en la dedicatoria que encabeza el poema. Allí el lector conoce que la muerte de Elizabeth fue “prematura”; esto es, que su vida ha sido arrancada antes de tiempo, lo cual equivale a decir que dicha muerte no puede ser sin más concebida como “natural”. Su muerte “no natural” se transfigura así en la muerte del orden natural. Con ella muere también *lo que debía de ser*, y es por lo mismo un acontecimiento que se expresa imbuido de la moción triste de *lo que no debiera haber sido*. Esta amplificación alegórica universal de una muerte particular concentra en el poema el *pathos* del cambio de época. El poema está sensiblemente sobredeterminado por la inmisión de la época en la voz poética, y por la honda impresión melancólica que ello le imprime. Si el “orden de las cosas” ha sido efectivamente vulnerado, no es empero menos cierto que aquel orden es el mismo que hasta allí había garantizado el lugar y la imagen substancial del hombre. En este sentido, el eco político y teológico del verso: “el príncipe y el súbdito, el padre y el hijo, son cosas olvidadas”, no deja de señalar de una manera explícita y acuciosa la verdad que está en juego. La alegorización de la muerte de Elizabeth pone en cuestión el sentido filiatorio mismo (y el sentido está dicho aquí también en términos de dirección) al establecer entre los eslabones generacionales un hecho aberrante y “contra natura”: la muerte prematura que altera la sucesión “normal” del hijo al padre, y que desacredita la sobrevida del último. La nueva condición *cosmoagónica* del mundo desvincula al hombre del llamado de la genealogía, que ya no le concernirá en lo esencial. Ser cada cual “un Fénix” es, en definitiva, tener el principio y el fin en uno mismo, con independencia del padre.

Pero ello no libera al hombre, así decidido en la desafiliación, a una autosuficiencia centrada, sino que lo pone frente al vacío de su propia

substantialidad⁸. El sujeto es el hombre desarraigado del árbol de las substancias que ordenaba y repartía el mundo, cuyo despliegue concierne a los grados metafísicos de la realidad bajo el dominio de la imagen cósmica del mundo. La escena inaugural de este desarraigo está en la obra de Descartes, quien desarrolla algo que podríamos llamar la *egodicea* y que podríamos traducir, siguiendo el modelo de Leibniz, como la “justificación del sujeto”, que es la justificación metafísica de la posición del sujeto como algo del todo distinto de la imagen del hombre. En el gesto de fundar al sujeto -que Descartes se cuida bien de distinguir del hombre- se hace patente la decisión de declinar el lugar de toda tradición. La familiaridad con el mundo heredado y con su naturaleza de forma substancial viviente va a ser puesta en entredicho. El concepto de hombre como “animal racional” ya no regirá para el sujeto. En uno de los pasajes más conocidos de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes discutirá con esta idea para despacharla rápidamente, mostrando su inconveniencia, aunque sin dar mayores explicaciones. El ser del sujeto -autointuitivo e inmediato, claro y distinto en su patencia al pensamiento que lo considera- no depende de un conjunto de definiciones -el sujeto hace de sí una experiencia que no puede ser puesta en duda y que no es por eso remisible a las anfibologías de los términos que intentan definirlo. Sin embargo, será en un texto póstumo donde aquel rápido despacho de las *Meditaciones* va a adquirir su verdadero sentido. El texto, del que sólo llegó a escribir un fragmento, aunque extenso, lleva por nombre *Investigación de la verdad por la luz natural*, y se trata de un diálogo entablado por tres interlocutores: Poliandro, Epistemón y Eudoxio. La ilustración acerca de las cuestiones en disputa busca dirimirse en la figura de Poliandro, a quien cabe representar por su máscara alegórica como la posición del hombre en general, las mayorías, o incluso más, como una suerte de anticipo de la opinión pública. Y mientras que Epistemón (representante del saber impartido en las escuelas) hará uso de su acervo erudito para convencerlo de su posición, Eudoxio (a quien cabe identificar con el propio Descartes en la apelación a la sola razón

8 Puede reprocharse a esta lectura un cierto énfasis simplificador pero creo que en lo esencial es plausible y refleja el *pathos* indicado, sólo que merecería otra clase de precisiones, más copiosas y extensas, y por empezar una discusión sobre el concepto de substancia en el pensamiento de Descartes.

o “luz natural”) procurará que piense por sí mismo aquello que busca ser establecido, esto es: en qué consiste la verdadera naturaleza humana. Nuevamente, los argumentos expuestos no parecen diferir en el fondo de aquello que se esboza en las *Meditaciones*, sólo que aquí pareciera revelarse con mayor claridad la motivación que lleva al rechazo del concepto de hombre como “animal racional”. Tal y como son defendidas por Epistemón, las implicancias metafísicas de la definición del hombre como “animal racional” (una de las definiciones aristotélicas para el hombre, que ancla en la forma de su realidad substancial y que se obtiene por el procedimiento escolar aplicado a las definiciones, es decir, la definición establecida a partir del género próximo (“animal”) y la diferencia específica (“racional”)) suponen el compromiso del hombre con el resto de la creación. Se trata, en definitiva, de la inextricable dependencia y consubstancialidad del hombre así concebido con el entero orden de la realidad creada, y más precisamente con el modelo académico del árbol de Porfirio, del que Epistemón dirá, contra Eudoxio: “Me resulta intolerable que despreciéis de tal modo aquel árbol de Porfirio, que fue la admiración de todos los eruditos” (Descartes, 2011: 86). Si el hombre es un “animal racional”, además de emparentarse en su *quidditas* con la animalidad, su situación en el mundo queda establecida por su ubicación especial dentro del orden arborescente de las sustancias, que es justamente aquello que nos enseña la escala porfiriana del ser. En estos términos, la ascendencia metafísica del hombre lo remonta hacia el principio de la realidad substancial del que depende regresivamente, ya que como animal es sensible, y por ende viviente, y como viviente animado, y por ende un cuerpo, y como cuerpo una substancia. Pero Eudoxio -o Descartes- considerará esto “mera batología” sin sentido. Arrancar al hombre de su dependencia al árbol genealógico de la substancia, que implica su incorporación a los grados metafísicos de la realidad como una cosa más, constituirá la novedosa operación metafísica por la que Descartes alumbrará al sujeto.

Este es precisamente el punto en que la lectura de Lacan pudo ver en Descartes el acontecimiento del sujeto, que no es exactamente aquel segundo tiempo del pensamiento cartesiano del que en cambio sí podrá decir con justicia: “...la insuficiencia del fundamento del sujeto en el fenómeno del pensamiento como transparente a sí mismo” (Lacan, 1995: 55). Este otro sujeto, más decisivo, es un episodio, un breve entreacto o

interludio en la obra de Descartes, un entreabrirse que luego suturará en una cicatriz que es esa cosa que llamamos *res cogitans*, forma de ser substancial, coagulada. Así, el momento fundacional de la *egodicea* cartesiana va desde su declaración de principios: “empezar enteramente de nuevo” (violencia destructiva de toda forma heteronómica de autoridad tradicional), a su “pienso, soy”, y pasa especialmente por la escena del sujeto en la angustia dramática, escénica de la inmersión al comienzo de la segunda meditación, en la que se representa la conquista de la pérdida de todo fundamento y la desorientación exigida en el principio antes de cualquier aferramiento: “puesto que vacilo, ¿quién soy?”. Esta apertura tendrá una clausura metafísica llamada “ego cogito ergo sum” y “res cogitans”, pero antes se habrá entrevisto una ética verdaderamente inédita. El texto de las *Meditaciones metafísicas* (que es en rigor una experiencia de meditación que merece a cabalidad el título de *egodicea*) sostendrá la tensión de una hiancia incapaz de ser colmada, y en definitiva la inadecuación, entre la enunciación del sujeto que medita y la gramática constructiva de la deducción o la arquitectura de las razones ordinales del pensamiento. Esta diferencia, este intervalo, es el alma de las *Meditaciones*, el elemento que la navegación surca, pero también el espacio que a la postre se cerrará junto con la *egodicea* y su razón de ser.

Con este breve pero condensado recorrido queremos dar una primera idea de eso que es el motivo secular del sujeto. En el siguiente apartado, por una vía confluyente (aunque no podamos precisar mejor las conexiones entre ellas), continuaremos con esta indagación.

TRADICIÓN Y SECULARIZACIÓN: EL PADRE, FIGURA SECULARIZADA

«Ni padres ni hijos», me dijo una graciosa señora,
después de haber leído mi libro. «Éste es el verdadero
título de vuestro relato; y vos mismo sois un nihilista.»

Ivan S. TURGUENIEV

A continuación, la mención a Marx, Nietzsche y Freud quisiera resignificar el hecho conocido de que se los agrupe. En claves distintas pero convergentes sobre el problema de la secularización, cada uno indica

en su pensamiento y responde con su obra del lugar del padre o de sus versiones.

Salvando el tratamiento de la religión (que merecería su lugar aparte), el tono que Marx adopta sobre el tema ya supone el declive representado en la figura del padre: “Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas” (Marx, 2014: 71). Pero el carácter de constatación histórica que implica la destrucción de esas relaciones tampoco es algo distinto de su (no) idea de Dios. El punto de partida alcanzado por la burguesía ya no puede remontarse, y el propio Marx, en tensiones y correspondencias con Feuerbach, no ve en la religión otra cosa que solidaridad de dominio e idolatría. Esta versión del dios rehuido que ha sido arrojado incluso de su propia casa, muestra en el fondo la radicalidad reconocida por Marx a la dialéctica: “...la dialéctica [...] en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina [...] nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria” (Marx, 2004: p. 20). (¿No es entonces la dialéctica, su misma necesidad, la cumbre de una visión lógicamente melancólica? Para la dialéctica todo es (fue y será) ruina. Es cierto, como dice Derrida en *Fuerza de ley*, que sólo podemos “amar ruinas”, pero sólo en la medida en que algo no lo es. Si todo es ruina, ¿qué podríamos amar?)

Si la dialéctica es también, y es primeramente, esa relación anodante al legado histórico, la secularización implicada en la racionalidad hegeliana (y su presencia en la teleología de la historia marxiana), cuyo despliegue es inmanente y rechaza inevitablemente toda trascendencia, que sucede más acá de la muerte, *como es lógico que suceda*, entonces no es tal vez esencialmente diversa de aquella necesidad por la que Nietzsche pudo hablar a su propio modo de “la muerte de Dios”, o Freud de Dios -meramente- como “un padre enaltecido” (Freud: 149), esto es, como una hipóstasis de origen humano *–pudenda origo*.

Con tonalidades distintas y en espacios diversos, las versiones del padre muerto de Nietzsche y de Freud campean, bien como nihilismo (“huésped inquietante” dirá Nietzsche), bien como violencia genealógica originaria, culpabilidad ancestral fundante de toda ley.

La ley que funda, en conexión con la culpabilidad⁹, la muerte del padre de la horda primordial; el horizonte inédito que hace lo propio la anunciada muerte de Dios (“que sangra bajo nuestros cuchillos: nosotros lo hemos matado”), encuentran su realidad (y tal vez su pobre pero verdadera justificación) en una violencia que se desconoce a sí misma. Como el mando de Zeus, escoltado por Cratos y Bía, el gesto fundante se sustrae al orden de lo fundado; no es legible en él, pero permite fundar lo que será legible. En este sentido, el “nombre del padre” es el nombre de una catacresis¹⁰, del *desconocimiento* innombrable. La catacresis es metáfora de lo innombrado, forzada ante la ausencia. La catacresis es la metáfora que se escribe “*con la inscripción del padre, pero sin su ga-*

9 Una conexión agudamente situada ya en la *Epístola a los Romanos* entre la ley y el pecado:

¿Qué diré entonces? ¿La Ley es pecado? ¿No lo es? No obstante, sólo tuve conocimiento del pecado por la Ley. En efecto, no habría pensado en la codicia si la Ley no me hubiera dicho: “No codiciarás”. Pero el pecado, al hallar la oportunidad, produjo en mí todo tipo de codicias gracias al mandamiento. Y es que sin la Ley el pecado no tiene vida. [...] el pecado, al hallar la oportunidad, me sedujo gracias al mandamiento, y por él me dio muerte. (*Epístola a los Romanos*, 7:7-13)

Conexión que Lacan establece también a propósito del par ley y angustia:

Dios me pide que goce –textual. La Biblia es, sea como sea, la palabra de Dios. E incluso si no es la palabra de Dios, creo que ya han observado ustedes la diferencia absoluta que existe entre el Dios de los judíos y el Dios de Platón. Aunque la historia cristiana creyó encontrar respecto al Dios de los judíos su pequeña evasión psicótica en el Dios de Platón, ya es hora de acordarse de la diferencia que hay entre el Dios motor universal de Aristóteles, el Dios soberano bien, concepción delirante de Platón, y el Dios de los judíos, que es un Dios con el que se habla, un Dios que te pide algo y que, en el *Eclesiastés*, te ordena *Goza* – esto es verdaderamente el colmo.

Gozar a la orden es algo que, si es que la angustia tiene una fuente, un origen, debe de estar de algún modo ahí – todos podemos sentirlo. (Lacan, 2007: 91)

Una profundización del problema de las relaciones intrínsecas entre la ley, la culpa y el pecado debería llevarnos derechamente a *El concepto de la angustia* de Søren Kierkegaard. También a la forma en que el problema se inscribe en *Temor y temblor* a partir de la escena del sacrificio de Isaac.

10 De modo muy resumido, la catacresis como figura retórica consiste en designar una cosa por el nombre de otra, con la salvedad de que ello es forzado, porque a diferencia de la metáfora usual, no se dispone de un sentido literal que será figurado. En este sentido, la catacresis sería una metáfora radical por cuanto se trata de utilizar otra voz para designar lo que carece de nombre, lo innombrado. Ejemplo de catacresis: “la hoja de la espada”.

rantía” (Sperling: 181); es lo que hay debajo de la piedra de la metáfora cuando la quitamos: un hueco, es decir, otra metáfora, y otra, y así...

...si la letra es la vía de la metáfora, “matar al padre” no significa otra cosa que metaforizarlo. Metáfora de metáfora. Y metá-fora significa llevar más allá, trasladar, sobrepasar una frontera. Descentrar, desarraigar (del sentido literal). Desplazar. Gracias a esa operación, el padre deviene *ivrí*.¹¹ (Ibid.: 36)

¿Qué es entonces este padre? ¿Metáfora, símbolo, alegoría? ¿Qué conviene más y mejor al nombre o a los nombres del padre? Tal vez, en primer término, una operación de corte y de separación, instituida en ley; condición, a su vez, de toda posible lectura.

Siguiendo uno de los sentidos del texto de Freud, a propósito de la incorporación del cuerpo del padre primordial para identificarse a él, Sperling comenta:

En un juego de semejanzas y diferencias, la ley es “totemizada”: está adentro y afuera, es propia y ajena, me obliga y me sostiene. La devoro y me devora. Separarse de ella sin cortar amarras del todo -sin desligarse-, pero generar la distancia que permita leerla. (Ibid.: 54-55)

La separación funda el “entre” que es espacio y condición para la *interpretación*. El mensajero, Hermes, se sostiene en el espacio que recorre: el espacio hermenéutico es el espacio de la separación que funda la posibilidad de la lectura –lectura y filiación a la letra y a la ley, a la par. Ello significa la metáfora paterna “como principio de la separación”¹², es decir, como condición de lectura.

11 La palabra encierra el significado de traslado, venir de otra parte, atravesar fronteras.

12 El párrafo completo del que vienen estas palabras dice:

Del lado del Otro, desde el lugar donde la palabra se verifica por encontrar el intercambio de los significantes, los ideales que soportan, las estructura elementales del parentesco, la metáfora del padre como principio de la separación, la división siempre vuelta a abrir en el sujeto en su enajenación primera de ese lado solamente y por esas vías que acabamos de decir, el orden y la norma deben instaurarse, las cuales dicen al sujeto lo que hay que hacer como hombre o mujer. (Lacan, 1987: 828)

Fabricar al hombre es decirle el límite. Fabricar el límite es poner en escena la idea del Padre, dirigir la Interdicción a los hijos de uno y otro sexo. El Padre es primeramente asunto de símbolo, una cosa teatral, artificio vivo que deja maltrechas a la sociedad de los sociólogos y a la ciencia de los biólogos. (Legendre: 27)

Pero el hombre no es el sujeto (el hombre está preso de su imagen, *a imagen y semejanza...*). El sujeto se divide contra el límite. Y si el hijo es el vástago de un padre que es símbolo, se trata de un símbolo con una cicatriz que une y separa sus dos mitades (algo que apenas puede “arrojarse junto”); no -como dice Legendre- “los hijos de uno y otro sexo”, sino “el orden y la norma [que] dicen al sujeto lo que hay que hacer como hombre o mujer”. (Idem ant.)

La metáfora del padre no es la completitud del símbolo y lo incorporado a él, pero tampoco es la metáfora que nombra la simple indeterminación esencial. La determinación es contingente, pero radical en su propia contingencia:

La metáfora radical está dada en el acceso de rabia narrado por Freud del niño, aún inerte en groserías, que fue su hombre de las ratas antes de consumarse en neurótico obsesivo, el cual interpela a su padre al ser contrariado por éste: “Du Lampe, du Handtuch, du Teller, usw.” (Tu lámpara, tu servilleta, tu plato... y qué más). En lo cual el padre titubea en autentificar el crimen o el genio. [...]

Vale decir que la realidad más seria, y aun, para el hombre, la única seria, si se considera su papel en el sostenimiento de la metonimia de su deseo, sólo puede ser retenida en la metáfora.

¿A dónde quiero llegar sino a convencernos de que lo que el inconsciente trae a nuestro examen es la ley por la cual la enunciación nunca se reducirá al enunciado de discurso alguno? (Lacan, 1978: 12-15)

Vale decir: no se trata del desplazamiento calculado de la metáfora clásica.

BIBLIOGRAFÍA

- Belinsky, J. (1991). *El retorno del padre. Ficción, mito y teoría en psicoanálisis*, Barcelona, España: Editorial Lumen.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*, trad. Pedro Madrigal, Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Bruno, G. (2007). *De la magia. De los vínculos en general*, trad. Ezequiel Gatto y Pablo Ires, Bs. As., Argentina: Cactus.
- Derrida, J. (1989). “Cogito e historia de la locura” en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, España: Anthropos.
- Descartes, R. (2011). *Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método. Las pasiones del alma. Tratado del hombre*, trad. Ernesto López y Mercedes Graña, Madrid, España: Editorial Gredos.
- _____ (1980). *Meditaciones metafísicas* en *Obras escogidas*, trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Bs. As., Argentina: Editorial Charcas.
- Donne, J. (1986). *Poesía completa*. Edición bilingüe. Tomo I, trad. E. Caracciolo-Trejo, Barcelona, España: Ediciones 29.
- Freud, S. (1994). “Tótem y tabú” en *Obras completas. Volumen 13*, trad. José Luis Etcheverry, Bs. As., Argentina: Amorrortu editores.
- Heidegger, M. (1953). *La doctrina de la verdad según Platón*, trad. Juan David García Bacca, Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- _____ (2012). *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, España: Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (1984). *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, España, Ediciones Orbis.
- _____ (2014). *Temor y temblor*, trad. Jaime Grinberg, Bs. As., Argentina, Editorial Losada.
- Kojeve, A. (2020). *La noción de Autoridad*, trad. Luis González Castro, Barcelona, España: Página indómita.

- Lacan, J. (1978). *La metáfora del sujeto. La letra y el deseo*, trad. Hugo Acevedo, Prov. de Bs. As., Argentina: Ediciones Homo Sapiens.
- _____ (1987). “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, “Posición del inconsciente” en *Escritos 2*, trad. Tomás Segovia, Bs. As., Argentina: Siglo XXI.
- _____ (1995). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las Psicosis (1955-1956)*, trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Diana Silvia Rabinovich, Bs. As.: Paidós.
- _____ (2007). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La Angustia (1962-1963)*, trad. Enric Berenguer, Bs. As., Argentina: Editorial Paidós.
- _____ (2022). “De los Nombres del Padre” en *Mi enseñanza y otras lecciones*, trad. Nora González y Nora Gladys Saroka, Bs. As., Argentina: Editorial Paidós.
- Legendre, P. (2008). *La fábrica del hombre occidental*, trad. Irene Agoff, Prov. de Bs. As., Argentina: Amorrortu editores.
- Marx, K. (2004). *El capital: el proceso de producción del capital*, trad. Pedro Scaron, Bs. As., Argentina: Siglo XXI.
- _____ (2014). “Manifiesto del Partido Comunista” en *Antología*, trad. Pedro Scaron, Bs. As., Argentina: Siglo XXI.
- Nietzsche, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, España: Ediciones Orbis.
- _____ (2014). *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*, trad. Germán Cano Cuenca, Madrid, España: Editorial Gredos.
- Sperling, D. (2018). *La diferencia. Sobre filiación y avatares de la ley en Occidente*, Bs. As., Argentina: Miño y Dávila editores.
- Tertuliano, Q. S. (2022). *Contra Hermógenes*, trad. Marcela Coria, Bs. As. Argentina: Editorial Losada.
- Turgueniev, I. S. (2007). *Padres e hijos*, trad. Víctor Andresco, Madrid, España: Austral.

Volpi, F. (2011). *El nihilismo*, trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Bs. As., Argentina: Editorial Biblos.

Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, trad. Horacio Pons, Bs. As., Argentina: Ediciones Nueva Visión.