

TÍTULO

El mensajero y el desierto

Versiones del padre
entre Kierkegaard y Freud

TITLE

The messenger and the desert

*Versions of the father
between Kierkegaard and Freud*

AUTOR

Sebastián Assaf

RESUMEN

Este artículo busca explorar una relación posible entre la significación de padre y el conflicto de ambivalencia en Kierkegaard y en Freud. El primer apartado, persigue la dilucidación del mito freudiano del asesinato del padre de la horda del capítulo IV de *Tótem y tabú*. Mito que instituye a “padre” e “hijo” como lugares en derredor de este acto homicida. El padre, desierto en su omnipotencia, deviene huella de la potencia abolida. Autoridad interiorizada como consecuencia de la culpa. El segundo apartado, busca descifrar la versión del padre inscripta a la escena bíblica de Abraham. Para Kierkegaard, si Abraham funda algo es sólo en función del malentendido, de una mediación necesariamente fallida. Su potencia es la impotencia. Como hijo y lector de la falta en el padre. La responsabilidad se ubica en esta inconsistencia de la ley. Así, la responsabilidad se distingue de lo demoníaco. El tercer apartado, expone el vínculo de la responsabilidad con el absurdo. El absurdo es la clave para interpretar el modo en que Kierkegaard lee la filiación con el padre. El fundador es iniciador en el desconocimiento. Pues ignora el contenido de lo que transfiere. Abraham encuentra en lo absurdo la ocasión de transferir.

PALABRAS CLAVE

Padre – culpa – responsabilidad – filiación – absurdo

SUMMARY

This article seeks to explore a possible relationship between the meaning of father and the conflict of ambivalence in Kierkegaard and Freud. The first section seeks to elucidate the Freudian myth of the murder of the father of the horde in chapter IV of Totem and Taboo. Myth which establishes “father” and “son” as places around this homicidal act. The father, deserted in his omnipotence, becomes a trace of the abolished potency. Authority internalised as a consequence of guilt. The second section seeks to decipher the version of the father inscribed in the biblical scene of Abraham. For Kierkegaard, if Abraham finds something, it is only as a function of misunderstanding, of a necessarily failed mediation. His potency is impotence. As son and reader of the lack in the father. Responsibility is located in this inconsistency of the law. Thus, responsibility is distinguished from the demonic. The third section exposes the link between responsibility and the absurd. The absurd is the key to interpreting the way Kierkegaard reads filiation with the father. The founder is an initiator in unknowing. For he ignores the content of what he transfers. Abraham finds in the absurd the occasion to transfer.

KEYWORDS

Father - guilt - responsibility - filiation - absurdity

DEL PADRE Y DEL DESIERTO

Toda lectura, un asesinato

Diana SPERLING

Al anoticiarse del suicidio del padre (Arón) luego de atentar contra la vida de la madre (Eligia) arrojándole ácido en el rostro, el joven Mario Gageac, la voz del narrador en *El desierto y su semilla*, se refiere al mismo de este modo:

Yo era el único que había vivido con Arón durante sus últimos años y sabía que este final era inevitable. Mientras moraba con él, sentí rechazo por sus violencias, cada día mayores (...) pero también sentía de manera inevitable cierta admiración por su coraje en la pelea, su disposición a jugarse entero, hasta la vida, en cualquier momento. Todos hablaban con respeto de su proverbial temeridad, incluso los que habían sufrido sus furias. Cuando me dijeron que se había suicidado, tuve un gesto equivalente a la reverencia por el guerrero caído en su ley, aunque estaba horrorizado por su agresión. También me invadió la pregunta que nos asalta siempre cuando se suicida alguien que conocemos bien: hasta dónde fuimos cómplices. Me obligué a abandonar esa inquietud; intuí la amenaza del ejemplo, la idea sencilla y equilibradora de una corrección con otro balazo” (Barón Biza, 2013, p. 27).¹

1 *El desierto y su semilla* novela escrita por Jorge Barón Biza en 1995, “novelista extraordinario de una novela única” como afirma Nora Avaro en el prólogo, es el relato autobiográfico de la historia familiar del autor. Explora, por lo tanto, la estructura ficcional de la verdad, ese nudo indecible en el que se encabalgan fantasía y “realidad” en el *médium* de la escritura. Sabemos, incluso, que el hecho aludido tuvo lugar el domingo 16 de agosto de 1964 en un departamento de la calle Esmeralda 1256 de la ciudad de Buenos Aires, en el que Raúl Barón Biza citó a su esposa Clotilde Sabattini para concretar el trámite de divorcio de la pareja. Lo que debió ser un *corte* se transforma a partir del ácido en la insignia horrorosa y grotesca que el amo inscribe sobre el cuerpo de sus víctimas. La carne chamuscada, como una materia “liberada por completo de la voluntad de su dueña”, consume la horadación de la identidad del rostro de Clotilde, como así también aquella de la historia familiar. “Ese mismo día, poco después de que los abogados retiraran de urgencia a la mujer arrasada, Raúl se vistió de caireles y seda, se recostó en su cama y se metió un tiro de 38 larga en la sien” (Avaro, 2013, p. 8). La novela se publica finalmente en 1998. En

El narrador afirma simultáneamente lo *inevitable* del final y lo *inevitable* de la admiración; en cierto modo resulta mucho más significativa esta última en la medida en que debe erigirse a condición de vencer toda propensión al “rechazo”. Hay algo forzoso, a un tiempo necesario e inexorable, que enlaza los opuestos bajo una ley que impide su separación. La repetición de lo “inevitable”, como un destello especular, abrocha la ambivalencia a la rivalidad al punto de que la “inquietud” por la complicidad con el suicidio del padre, acompañamiento en el deseo que se excluye de la conciencia, se trueca en la “amenaza” ante la tentación “equilibradora”; es decir, simétrica y armoniosa que persigue la culposa reparación de la estabilidad interrumpida. La pretendida omnipotencia de Arón, “guerrero muerto en su ley” –acentúo la presencia del genitivo–, busca dominar incluso lo imposible. Como la legalidad trágica, llamada a repetir en la estirpe los crímenes de los predecesores, lo que Arón dona es un fruto malsano. La inhóspita geografía de un desierto. No como ausencia que posibilita y fecunda, sino como mortífera esterilidad de la que *nada* brota. Puesto que si de pronto, alguien se obstina en hacerlo, *inevitablemente* se lo hostiga y se lo extingue.

* * * * *

No siempre las marcas son tan visibles y nítidas. No obstante, permanecen en latencia a la espera de un lector que las reconduzca a la luminosidad del día. Freud, por ejemplo, ha leído este conflicto de ambivalencia a la base de la estructuración de la zoofobia infantil. En esta opera una sustitución entre el animal que se torna objeto de los temores y de la angustia, y la figura del padre. El hijo desvía sobre el objeto fóbico el odio contra el padre que al no poder “difundirse desinhibido en la vida anímica del niño” puesto que debe luchar contra la “ternura” y la “admiración” suscitada por esta misma persona, encuentra su “alivio” al desplazarse sobre un subrogado que permite tramitar esta tensión (Freud, 2022, p. 132). Así, esta operación vuelve soportable la ambivalencia al sustraerla provisoriamente de la conciencia.

La lucidez de Freud estriba en reconducir este conflicto de ambivalencia a la etiología de las neurosis por la vía del Edipo. De este modo, la irresoluble contradicción se torna simultáneamente ordinaria y singular. Pues cada uno está obligado a pasar por ella para estructurarse como sujeto. En este sentido, el mito del padre de la horda del capítulo IV de *Tótem y tabú*, deviene el punto arquimédico de este traspaso; no sólo de la posible relación entre una psicología colectiva y una individual, sino del enclave religioso inherente a esta ambivalente rivalidad. En la perspectiva freudiana lo psicológico se proyecta al plano religioso e incluso teológico. Mediante un rodeo por el darwinismo y la etnología de finales del siglo XIX se pesquiza un fundamento para la cultura, organización social, exogamia y normas éticas, disimulado tras un asesinato aberrante ocurrido en el origen.

Lo irónico del crimen es que evapora los efectos deseados en el instante mismo en el que se consume. Una cierta “vanidad” encabalga la hazaña y el fracaso, pero es en la frustración y no en la satisfacción donde se edifica la moralidad.

Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible (...) El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza (Freud, 2022, pp. 143 – 144).

La cultura, y los valores de los que usualmente nos complacemos, se cimienta en un acto violento y, además, sus presupuestos son menos loables de los que oportunamente se confiesan. El odio, la envidia y el temor son los impulsos que aglutinan a los *ahora* “hermanos” en la medida en que devienen “hijos” parricidas, es decir que matan y devoran al “padre”. Así, “padre” e “hijo” son lugares que se constituyen en derredor de este acto abisal. Los hermanos lo crean como padre y la partición del cadáver del déspota sella como un símbolo la mutua pertenencia a la fraternidad (Cf. Sperling, 2018, p. 35). Unidos en un crimen espurio del que cada uno fue incapaz de asumirlo singularmente, gozan pírricamente de la hazaña pasajera. Tanto el homicidio colectivo como la devoración comunitaria del padre configuran el arquetipo rememorado en el *banquete*

totémico, así como la estructura elemental del sacrificio cuya función primordial radica en el establecimiento de un lazo entre los miembros de un grupo y una divinidad. La “publicidad” del ceremonial es una treta para eludir la *responsabilidad* que, al compartirse y socializarse, elimina el reproche en el que enraíza la venganza.²

Por una especie de conversión motorizada por el conflicto de ambivalencia los hermanos instauran la sociedad en una *renuncia* autoinfligida. “Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban” (Freud, 2022, p. 145). Por un lado, muerto el padre, la rivalidad en torno a las mujeres reconduce el odio, antes fijado en los estrictos límites de su figura, en dirección de la multiplicidad de hermanos y, particularmente, sobre aquel hijo que pretenda ocupar el lugar vacante. La escena reproduce un círculo vicioso que Freud nomina al modo hobbesiano como una “lucha de todos contra todos” en la que se desploma toda incipiente comunidad.³ Por el otro, saciada toda irrefre-

2 “No admite duda alguna –dice Robertson Smith– que todo sacrificio fue originariamente un sacrificio clánico, y que la *matanza de una víctima sacrificial* se contaba en su origen entre aquellas acciones *prohibidas para el individuo y que sólo eran legítimas cuando todo el linaje asumía la responsabilidad*” (Freud, 2022, p. 138). Podemos interpretar esta “responsabilidad” colectiva en el sentido de la tesis de Girard que afirma que el sacrificio recae sobre una víctima que no puede ser vengada. “En el universo en el que el menor conflicto puede provocar un desastre (...) el sacrificio polariza las tendencias agresivas sobre unas víctimas reales o ideales, animadas o inanimadas, pero siempre susceptibles de no ser vengadas, uniformemente neutras y estériles en el plano de la venganza” (Girard, 2005, p. 25).

3 A propósito de esta referencia, puede leerse el célebre cap. XIII del *Leviatán* de Hobbes en sintonía con lo expuesto aquí por Freud. En el marco abierto por la secularización teológica, el problema fundamental que da inicio a la especulación filosófica y política moderna gira en torno al problema de la *legitimidad*. El gesto moderno, por lo demás explícitamente presente en Descartes, viene a interrumpir la inmediata validación de la tradición que, junto al desencantamiento de la naturaleza, pone en cuestión toda presunta *autoridad* que pretenda fundarse en alguna jerarquía natural o metafísica previa e incuestionada. Hobbes describe esa instancia prepolítica en la que los hermanos están expuestos a su mutua desconfianza y agresividad. En ausencia de toda autoridad la única ley que se sostiene es la que promueve la supervivencia. La hostilidad de los hermanos llevada al paroxismo se muestra como consecuencia de la sola *igualdad y simetría* en la que por naturaleza se encuentran. “Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable

nable voracidad, aflora el arrepentimiento en la forma de “conciencia de culpa”. En ausencia de todo impedimento externo, la interdicción no puede provenir de otro lado que desde la interiorización de ese padre que, paradójicamente, una vez muerto deviene aún más inexpugnable y más presente.

A medida que la conversión se ahonda en la culpa la añoranza por el padre toma la forma de un ideal, pues todo dios –dice Freud– tiene su modelo en el padre. Fase purificada de la ambivalencia que inscribe un “triunfo” en el límite paradójico de su “máxima degradación”. Desde el fondo de la humillación producto del desplome de su antiguo esplendor, retorna el espectro paterno para demandar “el desagravio de la infamia perpetrada en él” (Freud, 2022, p. 151). En esta reparación que los culpables llevan adelante respecto del muerto, se funda todo principio de autoridad. El padre, *desierto* de su inmediata omnipotencia, deviene huella que nombra esa potencia abolida. Dona, así, una filiación con la autoridad o legitimidad de origen que necesariamente les resulta negada a cada uno de los hermanos. La ley, entonces, ocupa el lugar de esa ausencia, es rememoración permanente de una *falta*.

existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia o todos los hombres que pueda, durante un tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido” (Hobbes, 2009, p. 101). Pero en tal situación lo *razonable* se abisma y, por decirlo coloquialmente, se enloquece, puesto que la pregunta que se impone es esta: ¿cuál es el límite, es decir, aquello que al hacer tope con lo suficiente garantice a la anticipación el aseguramiento de la autoconservación en el marco de la inexistencia de una autoridad reconocida? En la inmanencia de lo razonable ese límite se vuelve inhallable. Es ahí donde la *razón* encuentra su doble especular en la *locura*, y establece un estado que Hobbes designa como “una guerra tal que es la de todos contra todos” (*Ibid.*, p.102). Es conocida la forma en que, según Hobbes, se sale de este absurdo. Un pacto de cada uno con cada uno en beneficio de un tercero que, al no pactar, mantiene su derecho natural. El artificio se instituye en la *disimetría* y en la conservación en *uno* de un relicto de lo sepultado. Un resto de pasado que se reserva una autoridad absoluta ya que condensa sobre sí mismo el miedo antes disperso. El soberano domina como un pánico que inmoviliza. Fija la ley por autoridad y no por verdad. Como el eco terreno del *fiat* enunciado por Dios en la creación (*Ibid.*, p. 3).

DEL MEDIADOR Y SU RESPONSABILIDAD

(...) sólo quien saca el cuchillo recobra a Isaac

SØREN KIERKEGAARD

Cuando en el capítulo 12 del libro del *Génesis* Dios le *hable* a Abraham, lo hará para *exigirle* que se marche al desierto. Es propio de los fundadores estar expuestos a la aspereza de lo inhóspito. De la yerma intemperie, donde se ausenta toda garantía como consecuencia del desvanecimiento de lo ordinariamente aceptado, brota lo nuevo como interrupción del peso sofocante de la autoridad de la costumbre. Todo fundador es un intermediador, aunque este desconozca el prodigio que actualiza esta función en él. Toda mediación es, por lo tanto, malograda, fallida, equívoca y repetitiva. Sin embargo, es por este entorpecimiento que se torna auténticamente efectiva. Es cierto que Abraham tiene los rasgos del antihéroe. Una balbuceante fragilidad que deshilacha su perfil al tiempo que lo distingue del fascinante resplandor del héroe trágico. Pero es esta carencia aquello mismo que hace, respecto a este último, la diferencia. En Abraham, como en otros iniciadores, el exceso se sostiene en la ni-miedad, como si su fuerza abrumadora se camuflase, absurdamente, en la impotencia.

Hay aquí una paradoja que el excelente libro de Sperling no parece terminar de digerir. Solo el Padre es capaz de fundar, pero todo fundador es en esencia un hijo. Si Abraham inicia algo en el tiempo, no lo hace como padre (al menos no solamente)⁴, sino que lo hace principalmente como hijo. Pues el hijo *es* la novedad. Ser hijo es ser lector de la falta *en* el padre y, por lo tanto, estar obligado a responder de aquello que este último necesariamente no responde. En este sentido, lo que el Padre transfiere no es la advertencia o el saber acerca de la soberanía de la ley (“La única soberanía es la de la Ley: ella rige para todos y siempre” Sperling, 2018, p115), puesto que toda fecundidad es “*a causa de la Ley*”,

4 Por eso Kierkegaard cuando se refiere a Abraham como padre lo llama *segundo*. “¡Venerable padre Abraham! ¡Segundo padre del género humano! (Kierkegaard, 2019, p. 121). Obviamente hay entre el Primero y el segundo un hiato insalvable que simultáneamente ennoblece y aminora la derivada paternidad.

sino una *deuda* que en ausencia de garantía el hijo debe asumir tan solo porque habla. La Ley no dice ni puede decirlo *todo* sobre sí misma, y puesto que el hijo *es* la novedad, este debe ser el testimonio viviente de lo no previsto *en* ella, pero que, sin ella, no podría ser. Esta torsión es, por supuesto, una reactualización del conflicto de ambivalencia. Es *contra*, pero *con* el Padre, que Abraham funda lo que funda. Es decir, es con la Ley y *a su nombre* que se produce la filiación, pero esta sería vana puerilidad si *al mismo tiempo* alguien no eleva el cuchillo.

El clan de hermanos de la escena freudiana instauro la ley en la renuncia y en la aceptación de la “*obediencia de efecto retardado*” (Freud, 2022, p. 145). La autoridad de la ley del padre se sostiene en la culpa.⁵

5 El punto máximo de intensidad del nudo entre la culpa, ambivalencia y la ley se expresa, según Freud, en el mito cristiano. Si Cristo debe redimir al hombre de la carga del pecado con su sacrificio, esto se debe a la magnitud del pecado infligido al Padre. “Así, en la doctrina cristiana la humanidad se confiesa con el menor fingimiento la hazaña culposa del tiempo primordial; y lo hace porque en la muerte sacrificial de un hijo ha hallado la más generosa expiación de aquella” (Freud, 2022, p. 155). Pero la aparente reconciliación es un giro más de la tensión de ambivalencia. Freud encuentra que en la mayor “expiación” el hijo “alcanza también la meta de sus deseos”, puesto que al “devenir dios junto al padre” en cierto sentido lo “sustituye”.

Resulta interesante poner en paralelo esta lectura freudiana del mito cristiano con la formulada por Nietzsche. Es cierto que ambas están movidas por búsquedas heterogéneas, pero encuentran en torno a este problema, líneas interesantes de confluencia. En el párrafo 55 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche describe lo que considera los escalones de “la crueldad religiosa”. Lo que articula los mismos es un movimiento de interiorización y sublimación que desplaza la mecánica del sacrificio. La ley moral se sostiene en el autosacrificio como un goce que “brilla en la cruel mirada del asceta” (Nietzsche, 1999, p. 80). Pero es en el segundo tratado de *Genealogía de la moral* donde esta puntualización toma consistencia. Podemos leer en el párrafo 16 del mismo que la “mala conciencia” es el producto de la interiorización de impulsos que tienen inhibida su meta externa. “Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* -esto es lo que yo llamo *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma»” (Nietzsche, 1972, 16, p. 98). Por la vía de la interiorización se consuma la deuda que renueva la cadena de autosacrificios. “Reina aquí el convencimiento de que la estirpe *subsiste* gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados, -y que esto hay que *pagárselo* con sacrificios y con obras: se reconoce así una *deuda* (*Schuld*), la cual crece constantemente por el hecho de que esos antepasados, que sobreviven como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe nuevas ventajas y nuevos préstamos salidos de su fuerza” (*Ibid.*, 19, p. 101). La dinámica de esta deuda es que se acrecienta con los “beneficios”, cuanto “mejor” es “peor”, diríamos proverbialmente. “El sentimiento de tener una deuda con la

De esta manera, puede afirmarse que cuanto mayor es el deseo de transgresión tanto más intensamente cala la culpa que fija lo inexpugnable de la ley. La demanda de *reparación* lo exige todo de los culpables. Puesto que la deuda que el padre transfiere es impagable, se le debe sacrificar *a su nombre* toda irrupción de lo nuevo.⁶ Aquí la Ley se torna abrumadora, asfixiante, estéril. En el párrafo 14 de *Aurora*, Nietzsche (2000) da cuenta de este atolladero de la cultura que deja para el iniciador, la más *solitaria* e imposible de las tareas. El intermediario no se ubica sin restos en el eslabonamiento de la mediación. Si esto fuese así, paradójicamente no habría mediación alguna, pero tampoco novedad, ni hijos susceptibles de devenir sujetos. Para mediar —el mediador es el hijo díscolo que queda excluido de los hermanos, devotos guardianes del legado del padre—, este debe protegerse con el “terrible salvoconducto” y la “superstición venerada” de la locura (p, 71). Lo no previsto, lo excepcional que mancilla el nombre cristalizado del padre, es la irrupción de lo nuevo que descompleta su presunta consistencia. Si la decisión sólo es posible en el intervalo de suspensión de la ley, entonces puede afirmarse con Kierkegaard (2004) que el *instante* de la decisión es la locura (p. 63). Es en este excederse de lo establecido que el fundador reactualiza la despro-

divinidad no ha dejado de crecer durante muchos milenios, haciéndolo en la misma proporción en que en la tierra crecían y se elevaban a las alturas el concepto de Dios y el sentimiento de Dios” (*Ibid.*, 20, p. 103). La “inextinguibilidad de la culpa” se vuelve subsidiaria de la imposibilidad de la expiación. La desproporción que lleva la cuerda al límite corre el riesgo de una banca rota de la conciencia. La crisis se resuelve entonces mediante el “golpe de genio del cristianismo”: “Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello que para este mismo se ha vuelto irredimible -el acreedor sacrificándose por el deudor, por *amor* (¿quién lo creería?), ¡por amor a su deudor! ...” (*Ibid.*, 21, p. 105).

6 En una nota de su texto *La noción de Autoridad*, Kojève hace un señalamiento que viene a complementar lo aquí expuesto a partir de Freud y el fundamento de la autoridad en la conciencia de culpa y devoración del cadáver del padre. “Se puede decir que la Legalidad es el *cadáver* de la Autoridad o, más exactamente, su «momia», un cuerpo que perdura desprovisto de alma y vida” (Kojève, 2020, p. 65). En la intensidad de la culpa le queda al viviente la sola práctica del taxidermista, es decir devenir *conservador* de una materia ya inerte. Resulta razonable que para aquel que tiene su vida puesta en la preservación de la “momia”, toda novedad, incluso la que en él se exhibe, tome necesariamente el rostro de un escándalo. De aquello que urge censurar.

porción que filia, deviniendo respecto del Padre, hijo, es decir, capaz de fundar otra versión del mismo.

De modo análogo a como Moisés transcribe en el Sinaí lo que Dios le dicta –y entonces tenemos el dilema irresoluble de la fidelidad de la traducción, pero también el de la distancia a la vez mínima e infinita entre lo que se escucha y lo que se dice–, Dios le *habla* a Abraham; pero esto que el habla divina dice, sólo a él concierne, sólo él escucha, aunque las consecuencias que se desprenden de esta escucha vayan mucho más allá de la singularidad subjetiva de Abraham. La decisivo de Abraham respecto a la posición de los hermanos del clan es que puede *responder de sí*, o sea de modo *responsable*, a la *llamada* que se le hace desde el *otro* lado. Kierkegaard no deja de subrayar este abroquelamiento del patriarca en torno a la ciudadela del *silencio*.⁷ De este modo, Abraham *repite*, es decir, introduce una diferencia inconmensurable en el movimiento de respuesta a la demanda de desagravio del Padre.

Si el coagulante de la fraternidad en el clan es el odio contra el Padre, la borradura hipócrita de la responsabilidad del crimen diseminada en la carga armoniosamente compartida, en la orgiástica ingestión distributiva de su cadáver con el fin de confundir la falta hasta el punto en que no pueda identificarse ya un culpable susceptible de responder por ella, por el contrario, la rebelión que en Abraham es inescindible de la obediencia, es solitaria, muda, silenciosa. Abraham se subleva principalmente contra la generalidad de la ética. Esa edificación correctamente articulada de las normas sociales que, al emerger de la conciencia de culpa, la disfraza tras una irresponsabilidad que se dispensa de sus acciones. Si bien se enfrenta a Dios, Abraham cuestiona la sedimentación conservadora e inmovilizante que los hermanos han hecho de la herencia

7 Derrida ha hecho una lectura muy sutil de este llamado al silencio en Kierkegaard. Incluso realiza un señalamiento en torno al heterónimo que elige Kierkegaard para firmar la obra. “Dios guarda silencio sobre sus razones, también Abraham, y el libro no está firmado por Kierkegaard, sino por Johannes de Silentio («personaje poético como no puede surgir más que entre poetas», escribe Kierkegaard al margen del texto). Este seudónimo guarda silencio, dice el silencio guardado. Como todos los seudónimos, parece destinado a mantener secreto el verdadero nombre *como* patronímico, a saber, el nombre del padre de la obra, en verdad el nombre del padre del padre de la obra” (Derrida, 2000, p. 61).

del Padre.⁸ Lo que a partir de Abraham se dona, entonces, es un modo de la singularidad, del devenir *sujeto*, que se comunica de forma *indirecta* por la intermediación del silencio.

Con el fin de circunscribir lo que está aquí en juego, Derrida refiere a la oposición que Patočka establece entre lo demoníaco y la responsabilidad. Lo propio de la religión estriba para Patočka en esto último. En lo demoníaco, por el contrario, el límite entre lo animal, lo humano y lo divino aún no está establecido. La dimensión pagana del misterio, de los cultos orgiásticos basados en el entusiasmo y en la híbrida desmesura, hacen de lo demoníaco aquello que ensambla los opuestos en el círculo de fuego que irradia lo sagrado. Si bien Patočka remite como ejemplificación a la alegoría de la caverna (aunque debe indicarse que Platón significa respecto del misterio ya un principio de reforma que busca “subordinar lo orgiástico a la responsabilidad” por la vía del Bien)⁹, creemos que el lugar por excelencia de lo demoníaco en Platón se encuentra tematizado en *Banquete*. En efecto, en este diálogo deviene central la identificación entre el *daimon* (Eros) y Sócrates, por esta vía se lega a la posteridad una versión –quizás la versión– que hace del deseo demoníaco la praxis inherente de la filosofía.¹⁰

8 Kierkegaard lee el versículo de Lucas, XV, 7, al amparo de esta tensión entre lo ético y lo religioso. En esta distancia está toda la diferencia de lo que se transmite como herencia. Es decir, la inconmensurabilidad que media entre lo general y la excepción. Puesto que en la “lucha” entre una y otra el cielo se alegra más “por un pecador arrepentido” que a causa de “noventa y nueve justos”. (Kierkegaard, 2009, p. 209).

9 “La caverna es un vestigio del lugar subterráneo de reunión de los misterios, es el seno de la tierra madre. El nuevo pensamiento que aporta Platón es la voluntad de abandonar el seno de la tierra madre para entrar en el puro «camino del alma», de subordinar por tanto lo orgiástico a la responsabilidad. Por eso en Platón el camino del alma lleva directamente a la eternidad y a la fuente de toda eternidad, al sol del «Bien»” (Patočka, 1988, p. 127.).

10 Nos referimos al mito sobre Eros que Platón expresa por boca de Sócrates que habla a su vez reconstituyendo la enseñanza de Diotima. Luego de la refutación de Agatón que lo obliga a aceptar que Eros es deseo de lo que le falta (200b), se desarrolla una nueva genealogía de Eros (hijo de Poros y Penía, o sea un híbrido de recurso y carencia) que en Platón tiene el fin de negar la posibilidad que se trate de un dios (pues entonces no podría estar falto) y afirmar su condición de ser intermedio, es decir, un *daimon*. En tanto que ser intermedio Eros: “Interpreta y comunica a los

El silencio resuena en el vacío que libera el corte al interrumpir lo demoníaco. Un límite inscribe su imposibilidad y, por lo tanto, instaura en esa discontinuidad la posibilidad de la decisión. Si es propio de lo demoníaco la comunicación de los opuestos, contrariamente, la responsabilidad se abre paso en el intervalo como espaciamento que irrumpe entre lo heterogéneo. Espacio de lo incomunicable, de la experiencia de decisiones no articuladas por *un* saber, y de la fe que se compromete con el Otro en el riesgo de la ausencia de *un* saber que lo asegure en su certeza. La responsabilidad es para Kierkegaard consustancial al *salto*. De ahí que, ser responsable requiera de un silencio susceptible de una resonancia infinita. Marca de la singularidad que es soledad radical, desierta intimidad, extranjera en cierto punto a la palabra, puesto que la palabra “apacigua”, ya que reniega de lo incomunicable al ampararse en la ética.

DEL MENSAJERO Y DEL ABSURDO

*Pero Abraham tenía fe y no dudó,
tenía fe en el absurdo*
Søren Kierkegaard

A diferencia de los hermanos que permanecen sometidos al clamor insensato del padre, presos *en* la dimensión de lo demoníaco, Abraham acalla el bramido maníaco del Otro en la secreta futilidad de su silencio. Mientras los hermanos continúan siendo seres *híbridos* capturados por

dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros *llena el espacio entre ambos*, de suerte que *el todo queda unido consigo mismo como un continuo*. A través de él funciona toda adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce el contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto si están despiertos como si están durmiendo” 202e-203a (El subrayado es nuestro). Esta capacidad del *daimon* de “llenar el espacio” entre lo diverso y hacer de ello una “unidad” y un “continuo”, termina identificándose con la figura y quehacer de Sócrates (y por extensión con el filósofo) en 203d – e. (Platón, 2006).

una voluntad de sentido que ansía interpretarlo todo, por el contrario, Abraham se muestra como una *paradoja*, puesto que persiste con obstinación en la inescindible escisión entre padre e hijo. A la esencia de la paradoja pertenece el sustraerse al sentido. La huella visible de la misma es entonces lo *absurdo*. Como es conocido, el episodio bíblico en cuestión tiene un ribete marcadamente humorístico resguardado en la absurdidad de una promesa. En primer lugar, resulta humorístico que la promesa de aquello tantos años deseado pero sistemáticamente negado se enuncie en un momento en que su realización resulta a todas luces imposible. Por eso, cuando Sara se anoticia de la promesa (Gn. 18, 12), no puede contener la tentación de reírse y, claramente, nadie se atrevería a enjuiciarla por eso. En segundo lugar, una vez concretado el prodigio que dobléga lo absurdo, Dios exige el sacrificio del hijo de la promesa. Contrariamente a la opinión de Sperling que desecha la pista del absurdo,¹¹ creemos pertinente seguir a Kierkegaard por este sendero, para concebir la forma del nuevo lazo que Abraham instaure con el Padre. Vínculo del que es, simultáneamente, el silencioso testimonio.¹²

11 “¡Resulta absurdo pues que se quiera eliminar de la historia a este hijo, ya que la continuidad de la misma depende de él! Se impone por tanto otra lectura, coherente con los motivos que articulan la narrativa bíblica en su totalidad, para la cual no faltan pistas y claves en la escritura misma” (Sperling, 2018, p. 123). Creemos que hay en la interpretación de la autora una confianza desmesurada en la autoimplicación de la Ley en la filiación, cosa que, a nuestra opinión, corre el riesgo de olvidar que lo fundamental del tan mentado Dios (cosa que lo distingue de toda concepción pagana) es que es un *sujeto* que *habla*. Consideramos que la complejidad del accionar de Abraham se deriva de las consecuencias que esto tiene. Pues una Voz resuena en esa Ley de la que Abraham no puede sino que sentirse interpelado. Si obviamos esto y hacemos de la Ley la última palabra, corremos el riesgo –tal como Kierkegaard lo ha denunciado– de fetichizar el legado paterno reduciéndolo a la generalidad de la ética.

12 “¡Así que todo había sido en vano, y más espantoso que si nunca hubiese ocurrido! ¡Así que entonces el Señor simplemente se mofaba de Abraham! Prodigiosamente había hecho realidad lo absurdo, y ahora se disponía a verlo de nuevo aniquilado. Era desde luego una locura, pero Abraham no se rió, como hizo Sara cuando la promesa les fue enunciada. ¡Todo había sido en vano! Setenta años de fiel expectativa, la breve alegría por ver cumplida la fe. ¡Quién arrebata el bastón al anciano, quién exige que él mismo lo rompa! ¡Quién trae el desconsuelo a la encanecida cabellera de un hombre, quién exige que él mismo lo haga! ¡No hay compasión alguna hacia el venerable anciano, hacia el niño inocente! Y no obstante era Abraham el elegido de Dios, y era el Señor quien le imponía la prueba” (Kierkegaard, 2019, p. 118).

El enigmático epígrafe de Hamann con el que Kierkegaard comienza *Temor y temblor*, creemos contiene la clave interpretativa sobre el asunto.¹³ La situación de Abraham es análoga al desconcierto del mensajero. Hay algo irónico en el hecho de ser fundador en el desconocimiento, y hay algo humorístico en devenir mensajero, en cierto sentido, a pesar suyo. Pues Abraham ignora el contenido de aquello que transfiere. Su silencio, es decir, aquello que se niega a ser comunicado, es la forma en que paradójicamente el mensaje atraviesa la fortificación inexpugnable de la ciudadela. De algún modo, Abraham encuentra en lo absurdo la ocasión de transferir. No obstante, introduce la filiación en el acmé del malentendido. Pues si el mensajero se hubiese demorado en la racionalización de lo sucedido ante Tarquino, abortando la minucia de lo experimentado por afán de considerarse juez absoluto de lo comunicable, nada hubiese pasado. El abismo entre el padre y el hijo, la inconmensurabilidad surcada por la opacidad impermeable de la muralla, sólo se traspasa a condición de *saltar*. Es ante lo imposible, ante el absurdo que desasosiega al sabio, en el *no* saber y en la fe exenta de la garantía, que el mensajero se *decide* en virtud de una nada en la que todo sentido se desploma. Sin este acto, a la vez mínimo e infinito, la filiación resulta imposible. Quizás

13 Transcribo a continuación el fragmento de Hamann y agrego una recomposición del contexto histórico al que refiere con el fin de retomar, en el cuerpo del texto, las consecuencias que tiene respecto de nuestro problema. “*Lo que Tarquino el Soberbio habló con las amapolas en su jardín, lo comprendió el hijo, pero no el mensajero*”.

Durante el reinado de Tarquino (séptimo rey de Roma) se asedió la ciudad de Gabios en la que un grupo de patricios disidentes se habían refugiado. La fortificación de la ciudadela hacía imposible tomarla por la fuerza, de manera que Tarquino caviló un ardid para someterla. Dio instrucciones para que su hijo Sexto Tarquino se dirigiera a Gabios con el fin de solicitar protección por los maltratos de su padre. Al ser aceptado, Sexto comenzó a granjearse la confianza de los conciudadanos y empezó a adquirir poder dentro de la ciudad. Como general del ejército llegó a hacerse de las llaves de las murallas. En este contexto, el hijo envía un mensajero al padre con el fin de adquirir un consejo de cómo seguir. El mensajero encuentra a Tarquino en su jardín, luego de comunicarle el recado del hijo, se dispone a escuchar su respuesta. Pero en lugar de una respuesta, el mensajero presencia una acción ridículamente banal: Tarquino golpea con su bastón las flores de las amapolas más altas. El mensajero interrumpe su silencio para demandar la respuesta. Tarquino responde que no la hay, que sólo debe describir lo que allí sucedió. Al informarle a Sexto lo que había presenciado, este interpreta lo que su padre había *hablado* con las amapolas. Se deshace de los hombres prominentes. Sin resistencia, finalmente Sexto abre las puertas de Gabios.

a alguno pueda parecerle toda esta historia una nadería, y ciertamente está en su derecho; pero si Abraham es digno de recibir el calificativo de “segundo padre” es porque transmite la herencia de una versión del padre en la que se juega la responsabilidad de un *sujeto*.

Finalmente, creemos que algo de las versiones del padre y de la inscripción de una tradición se expone en las variaciones de las cuatro escenas que Kierkegaard repite en torno al sacrificio. En la segunda versión Abraham actúa como el mensajero que se precipita en corregir lo comunicado. En la pesadumbre ante el absurdo (Kierkegaard hace hincapié en la imposibilidad por parte de Abraham de levantar la mirada, p. 113) se comporta como el padre razonable que elige en el carnero una víctima coherente y adecuada. Aquí la filiación es por la vía de una aplastante demanda del padre que, de concretar lo solicitado, a falta de toda fe, hubiese caído bajo la amonestación de la ética.¹⁴ En la tercera, Abraham tiene la tentación de asesinar a su hijo “olvidando su deber de padre” (*idem.*), por lo tanto, la exigencia divina no es una prueba sino una ocasión (Kierkegaard dice como al pasar que Abraham medita sobre Agar, la esclava egipcia, y su hijo Ismael). Obviamente, más allá del arrepentimiento que luego demuestra tener, nadie recordaría a Abraham si este fuese el caso. La cuarta, es el reverso de la segunda, es ahora Isaac quien pierde la fe ante la desesperación de Abraham y ante el deseo insensato de comunicárselo con la añoranza de que este lo comprenda. Es, entonces, la primera, aquella versión que Kierkegaard parece privilegiar. Lo decisivo recae sobre el silencio y la incomprensión (“Isaac no lo podía entender” Kierkegaard, 2019, p. 112), pero todo indica que el traspaso de la herencia es a costa del sacrificio del mensajero. Es decir, en tanto hijo del Padre y, simultáneamente, padre de Isaac.

Entonces se apartó un instante de él; Isaac vio de nuevo el rostro de Abraham, y este se había transformado, su mirada era salvaje, su expresión era pavorosa. Tomó a Isaac por el pecho, lo arrojó al suelo y dijo: “Estúpido niño, ¿Crees que soy tu padre? Soy un idólatra. ¿Crees que es Dios quien me manda? No, soy yo quien lo quiero”. Entonces

14 “Desde aquel día Abraham envejeció, no podía olvidar que Dios le había exigido aquello. Isaac siguió creciendo como antes lo había hecho, pero los ojos de Abraham estaban apagados, ya no veían la alegría” (Kierkegaard, 2019, p. 113).

Isaac se estremeció y gritó angustiado: “Dios del cielo, apiádate de mí, Dios de Abraham, apiádate de mí, no tengo padre en la tierra, se Tú mi padre!”. Y Abraham dijo para sí: “Señor del cielo, te doy las gracias; es mejor que él crea que soy inhumano, a que pierda la fe en Ti” (Ibid., p. 112).

Hay en todo este enredo un desencuentro que en cierto modo deviene cómico en la medida en que no se percibe que toda paternidad es dependiente de la religión. Como en el caso del mensajero del texto de Hamann, aquí también aquello que se *da* a la comunicación lo hace de modo indirecto. El malentendido de Abraham respecto a Dios es subsidiario del brotar de la fe de Isaac en Él, pero esta situación resulta complementaria del malentendido entre Isaac y Abraham. No obstante, por virtud del absurdo, en el *instante* mismo del desplome de la pretensión de Abraham de constituirse en Padre, es el punto de inflexión en el que paradójicamente se instituye como *segundo* y, de ese modo, el hijo primeramente perdido le es, efectivamente, devuelto y restituido.

BIBLIOGRAFÍA

- Avaro, N. (2013). *Prólogo a El desierto y su semilla*. Bs. As., Argentina: Eterna cadencia.
- Barón Biza, J. (2013). *El desierto y su semilla*. Bs. As., Argentina: Eterna cadencia.
- Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. Barcelona, España: ed. Paidós.
- Freud, S. (2022). *Tótem y tabú*. En *Obras completas XIII*. Bs. As., Argentina: ed. Amorrortu.
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, España: ed. Anagrama.
- Hobbes, T. (2009). *Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Bs. As., Argentina: F.C.E.
- Kierkegaard, S. (2019). *Temor y temblor*. En *Escritos 4/1*. Madrid,

España: Trotta.

_____ (2009). *La repetición*. Madrid, España: Alianza.

_____ (2004). *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid, España: Trotta.

Kojève, A. (2020). *La noción de Autoridad*. Barcelona, España: ed. Página indómita.

Nietzsche, F. (2000). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid, España: Biblioteca nueva.

_____ (1999). *Más allá del bien y del mal*. Madrid, España: Alianza.

_____ (1972). *Genealogía de la moral*. Madrid, España: Alianza.

Patočka, J. (1988). *Sobre si la civilización técnica es una civilización en decadencia y por qué*. En *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Barcelona, España: Península, 1988.

Platón (2006). *Banquete*. En *Diálogos III*. Barcelona, España: R.B.A.

Sperling, D. (2018). *La diferencia. Sobre filiación y avatares de la ley en occidente*. Bs. As, Argentina: Miño y Dávila.