

(No) Matarás a un niño: la voz del sacrificio



HERWIN EDUARDO CARDONA QUITIÁN*

Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia

Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia

**(No) Matarás a un niño:
la voz del sacrificio**

**Thou Shalt (Not) Kill
a Child: The Voice of
Sacrifice**

**Tu [ne] tueras [point]
un enfant: la voix du
sacrifice**



CÓMO CITAR: Cardona Quitián, Herwin Eduardo. “(No) Matarás a un niño: la voz del sacrificio”. *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 235-254, doi: 10.15446/djf.n18.71472.

* e-mail: jonasdorado@hotmail.com

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

La escena mítica del sacrificio de Isaac introduce un interrogante por la relación entre el padre y el hijo a través del sacrificio. Abraham, padre de las religiones monoteístas, es el gran padre dispuesto al filicidio por orden de Dios. El primer mandato de Dios dice: “Mata a tu hijo, ofrécelo en sacrificio”. Sin vacilar, Abraham se alista para cumplir la orden y solo en el último momento, cuando está a punto de degollar al niño, aparece de nuevo la voz de Dios para decir (No). Ambos mandatos, tanto el prescriptivo como el proscriptivo, confluyen en un mismo evento. ¿A qué se debe esta contradicción interna de la voz divina? ¿Por qué le demanda a Abraham sacrificar a su hijo amado? ¿Qué función tiene el niño en el acto sacrificial?

Palabras clave: sacrificio, sagrado, niño, tabú, voz.

The mythical scene of Isaac’s sacrifice introduces a question regarding the father-child relationship through sacrifice. Abraham is the father of monotheistic religions, the great father willing to commit filicide at God’s command. God’s first mandate was: “Kill thy child, offer him up in sacrifice”. Without hesitating, Abraham gets ready to comply with the command and only at the very last moment, when he is ready to behead the child, God’s voice reappears and says (No). Both the prescriptive and the proscriptive mandates converge in a single event. What explains this internal contradiction of the divine voice? Why does it order Abraham to sacrifice his beloved son? What is the function of the child in the sacrificial act?

Keywords: sacrifice, sacred, child, taboo, voice.

La scène mythique du sacrifice d’Isaac pose la question du rapport entre le père et le fils via le sacrifice. Abraham, père des religions monothéistes, est le grand Père prêt à l’infanticide exigé par Dieu. Le premier mandat de Dieu est «Tue ton fils, offre-moi ton fils en sacrifice». Sans hésitation, Abraham se prépare à accomplir l’ordre et ce n’est qu’au dernier moment, quand il est sur le point de décapiter son fils, que la voix de Dieu réapparaît pour dire ‘non’. Les mandats de prescription et de proscription confluent au même événement. Pourquoi cette contradiction interne de la voix divine? Pourquoi demande-t-il à Abraham de sacrifier son fils aimé? Quelle est la fonction du fils dans l’acte sacrificial?

Mots-clés: sacrifice, sacré, enfant, tabou, voix.



1. Según Ana Hernández, el sacrificio de Isaac es una de las escenas más comunes del arte medieval. Escena que habría migrado hacia la relación que se establece entre el sacrificio de Isaac y la muerte de Cristo. Cfr. Ana Hernández, “El sacrificio de Isaac”, *Revista digital de iconografía medieval* VI, 11 (2014): 65-78.
2. Cfr. Jacques Lacan, “Seminario 10 Bis. Los nombres del padre” (1963), en *Los seminarios de Jacques Lacan. Folio Views – Bases documentales*, versión digital. Disponible en: http://users.atw.hu/lacanist/ford/Jacques%20Lacan%20%20Los%20Nombres%20del%20Padre_%20Seminario%2010.pdf (consultado el 15/04/2017).
3. El *shofar* o cuerno de carnero era utilizado para convocar al pueblo de Israel y evocaba la voz de Dios.
4. Este asunto evoca la distinción establecida por los griegos entre Zoe y Bios, la vida animal y la vida del hombre, que es la vida política. Así las cosas, la escena señala también un paso entre un estado de pura vida (Zoe) a otro de vida humana (Bios).
5. El sacrificio de los niños parece haber sido una práctica adoptada por el pueblo judío durante largo tiempo. Cfr. Jesús González-Requena. *El hijo de Dios. El primer punto de ignición del mito cristiano* (Bogotá: Memorias del VIII Congreso internacional

INTRODUCCIÓN: (NO) MATARÁS A UN NIÑO

El mandato “(No) Matarás a un niño” parece haber quedado consignado en varias narrativas míticas antiguas, así como en las estéticas que se han producido a propósito de estas. Así lo testimonia “El sacrificio de Isaac”¹ de Caravaggio, figura a la que se remite Lacan en su única clase del seminario 10 Bis “Los nombres del padre”: “hay un hijo, la cabeza apretada contra el pequeño altar de piedra, hace una mueca de sufrimiento, el cuchillo de Abraham levantado sobre él, el ángel que es presencia de aquel cuyo nombre no es pronunciable”². Continúa mencionando otras cosas que están a derecha e izquierda en el cuadro de Caravaggio: la cabeza del carnero, que evoca la forma del *shofar*, cuyo cuerno ha sido arrancado³. Lacan se refiere a este cordero como ‘cordero primordial’, en el sentido de que ya estaba antes de la creación del hombre. Aclara que no se trata de la metáfora del padre a través de la fobia, sino de algo más fundamental. Lo denomina Elohim, no aquel cuyo nombre es impronunciable, sino todos los Elohim que anteceden a la creación del hombre. El carnero le señala a Abraham el animal de sacrificio, en lugar de Isaac⁴.

Pero no solo esta pintura atestigua el mandato: “(No) Matarás a un niño”. Tenemos, por otro lado, la pintura de Goya: “Saturno devorando a un hijo”, así como el cuadro de Rubens con el mismo nombre. En ambos asistimos al acto de devoración de los hijos por su padre. Al parecer esta fue una práctica común en la antigüedad, asunto denunciado por Yahvé (Dios Hebreo) a propósito de Moloc (Dios egipcio)⁵. Otra

“Infancia y violencia”, Asociación Trama y Fondo, 2016). Al respecto, el autor afirma que dicha incorporación del hijo, ha sido asociada por algunos a una práctica femenina. Se recomienda revisar las siguientes citas bíblicas: 1 Reyes 3:1-4; Jeremías 32:33-35; Ezequiel 20: 21-26. El autor afirma que el sacrificio de Abraham parece enmarcar una nueva relación, que ahora se funda en lo insacrificable de la infancia. En su interpretación, en esa escena

aparece un nuevo sacrificio que consiste en la renuncia del padre al hijo como bien, “el reconocimiento de que el único dueño del hijo de Dios ya no es su padre ni su madre, sino el propio Dios. Que ese hijo, en suma, es hijo de Dios y que por eso ya no es sacrificable”. El autor agrega que a partir de ese momento lo sagrado deja de ser lo sacrificado, para convertirse en lo insacrificable. Este pacto quedaría sellado con la muerte de Jesús.

pintura relacionada es el cuadro de Rubens, “El Banquete de Tereo”, quien termina comiéndose a su hijo, sin saberlo, en un banquete servido por la esposa en venganza por la violación de su hermana.

En lo que concierne al presente recorrido, se plantea la pregunta por el lugar que ocupa el niño como víctima propiciatoria ofrecida en sacrificio. Pues basta con evocar la escena del asesinato de un niño para que aparezca el rechazo y el horror. Nos conmocionamos con las escenas de violencia que recaen a diario sobre los niños, imágenes que circulan como prueba de la devastación de la guerra, como cifra de las tragedias más dolorosas y como signo de la violencia desbordada en lo social. No ocurre así con el sacrificio de Isaac, del cual exaltamos el carácter del padre y aceptamos el mandamiento divino. Comprender la escena sacrificial nos resulta necesario, pues se trata de un acto que, aunque irrepetible, se manifiesta en el retorno de una violencia desbordada sobre el niño.

Circularé por la escena del sacrificio a partir de tres momentos. Primero: el sacrificio de Isaac, del cual es necesario esclarecer dos asuntos: el papel de Abraham y su acto de fe: ¿por qué demanda Dios a Abraham el sacrificio?; el papel de la víctima propiciatoria: ¿por qué Isaac, su hijo amado? Segundo: el tabú y el deseo; dos perspectivas se abren para su comprensión: la relación entre el tabú y lo sagrado —¿existe un tabú sobre el niño?—; la ética del deseo como paradoja en el acto de Abraham —¿por qué lo particular se impone frente a lo universal?—. Tercero: la angustia, la voz y el sacrificio; dos niveles de análisis son posibles aquí: la angustia y la voz —¿qué relación existe entre la angustia y el sacrificio?—; la voz y el superyó —¿qué nos demanda el superyó?—.

PRIMER MOMENTO: EL SACRIFICIO DE ISAAC

Un acto de fe

La alusión de Lacan al sacrificio de Isaac parece haber estado inspirada en el trabajo de Kierkegaard titulado *Temor y temblor*⁶. En tres ocasiones es citado durante la clase del 20 de noviembre de 1963⁷. ¿Cuáles son las tesis de Kierkegaard para comprender la escena del sacrificio de Isaac?

Comencemos con la escena central del drama: “Y quiso Dios probar a Abraham y le dijo: Toma a tu hijo, tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve con él al país de Moriah, y ofrécemelo allí en holocausto sobre el monte que yo te indicaré”⁸. A partir de dicha escena, Kierkegaard se plantea cuatro posibilidades para su desenlace.

6. Soren Kierkegaard, *Temor y temblor* (Madrid: Editorial Tecnos, 1987).
7. En la primera para referirse a la angustia, tema central que desarrolla Kierkegaard en el texto citado y que le permite a Lacan señalar la distancia de Kierkegaard con Hegel, así como la posibilidad de articular sus tesis con las de Freud. La segunda referencia es en relación con el término *Akedá*, que hace alusión a la atadura de los pies y las manos de la víctima del sacrificio. La tercera para referirse al drama de la escena que Kierkegaard desarrolla de manera detallada en su trabajo. *Ibíd.*
8. *Ibíd.*, 87-88.

Primera posibilidad: Abraham pronunció palabras de consuelo a su hijo durante el camino, pero en algún momento Isaac contempla el rostro de su padre y lo encuentra trastornado. El padre tomó a Isaac, lo arrojó a tierra y dijo: “¿Acaso me crees tu padre, estúpido muchacho? ¡Soy un idólatra! ¿Crees que estoy obrando así por un mandato divino? ¡No! ¡Lo hago porque me viene en gana!”⁹. Isaac clamó diciendo:

¡Dios del cielo! ¡Apiádate de mí! ¡Dios de Abraham! ¡Ten compasión de mí! ¡No tengo padre aquí en la tierra! ¡Sé tú mi padre! Pero Abraham musitó muy quedo: Señor del cielo, te doy las gracias; preferible es que me crea sin entrañas, antes que pudiera perder su fe en ti.¹⁰

En esta posibilidad vemos operar una sustitución del padre por aquel que dicta la ley, es decir, el padre de la ley. Pero la sustitución se da a costa de la imagen transfigurada de Abraham que aparece como padre terrible.

Segunda posibilidad: Abraham no musita palabra, en silencio prepara el sacrificio, ata a Isaac y empuña el cuchillo hasta el momento en el que ve el carnero que Dios había dispuesto.

Lo sacrificó y regresó al hogar... Desde aquel día Abraham fue un anciano; no podía olvidar lo que Dios le había exigido. Isaac continuó creciendo, tan florido como antes; pero la mirada de Abraham se había empañado y nunca más vio la alegría.¹¹

En esta segunda hipótesis, preso de la angustia por el mandato devorador de Yahvé, Abraham queda inmerso en un mutismo que lo consume por dentro. Por su parte, Isaac continúa transitando por la senda de la juventud.

Tercera posibilidad: en esta escena, a punto de realizar el sacrificio, Abraham se arroja al suelo y le pide a Dios que lo perdone por haber querido sacrificar a Isaac. A partir de ese momento Abraham queda inserto en una escena repetida, vuelve solitario al monte Moriah sin lograr encontrar la paz.

No podía comprender cómo podía ser pecado el haber querido sacrificar a Dios lo más preciado que poseía, aquel por quien hubiera dado la propia vida tantas veces como hubiera sido necesario; y si era un pecado, si no había amado a Isaac lo suficiente, tampoco podía comprender entonces cómo le podía ser aquello perdonado, pues, ¿qué pecado podía haber más tremendo?¹²

9. *Ibíd.*, 89.

10. *Ibíd.*

11. *Ibíd.*, 91.

12. *Ibíd.*, 92.

Aquí observamos un padre dubitativo que no puede cometer el acto que se le asigna, pero que además carga con el lastre de la culpa, porque siente que tampoco logra amar lo suficiente a su hijo. No hay aquí ninguna operación sobre el hijo, pues para que esto ocurra es necesario que lo ame más que a sí mismo.

Cuarta posibilidad: padre e hijo recorrieron el camino en armonía, Abraham hizo los preparativos para el sacrificio, pero cuando se volvió para tomar el cuchillo, se apoderó de él la desesperación. Aun así empuñó el arma.

Después habían regresado al hogar, y Sara acudió presurosa a su encuentro, pero Isaac había perdido su fe. De lo sucedido no se dijo una sola palabra e Isaac jamás contó a nadie lo que había visto, y Abraham suponía que nadie lo hubiera visto.¹³

En esta última escena el carácter dubitativo del padre genera un efecto sobre el hijo, quien pierde la fe.

Ahora bien, entre cada una de las hipótesis relatadas, Kierkegaard introduce una coda referida al acto de separación en el destete. A la primera hipótesis le atribuye la siguiente forma de destete:

[...] cuando una madre considera llegado el momento de destetar a su pequeño, tizna su seno, pues sería muy triste que el niño lo siguiera viendo deleitoso cuando se lo negaba. Así cree el niño que el seno materno se ha transformado, pero la madre es la misma y en su mirada hay el amor y la ternura de siempre. ¡Feliz quien no se vio obligado a recurrir a medios más terribles para destetar al hijo!¹⁴

En la segunda hipótesis introduce esta forma de separación: “cuando el niño se ha hecho más grande y llega el momento de destete, la madre, virginalmente oculta su seno, y así el niño ya no tiene madre. ¡Dichoso el niño que ha perdido a su madre de otra manera!”¹⁵.

Para la tercera forma, esto es lo que se plantea:

Cuando llega el momento de destetar al niño, no está libre la madre de tristeza al pensar que el pequeño y ella se encontrarán en adelante más separados uno de otro, porque ese niño que al principio tuvo bajo su corazón, y que más tarde reposó en su regazo, ya nunca le estará tan próximo. Así sufrirán ambos este corto dolor. ¡Feliz quien pudo conservar al hijo y no hubo de conocer otros pesares!¹⁶

Finalmente, la cuarta y última forma dice: “Cuando llega el momento de destetar al niño, la madre le prepara alimentos muy nutritivos para que el pequeño no perezca. ¡Feliz aquél que dispone de alimentos nutritivos!”¹⁷.

Como puede observarse, el sacrificio de Isaac parece contener para Kierkegaard una connotación de separación. Se trata, por lo tanto, de un acto fundamental, y esa es la significación que debemos darle.

Kierkegaard sostiene que Abraham es el más grande de los hombres: “[...] poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría cuyo secreto es

13. *Ibíd.*, 94.

14. *Ibíd.*, 90.

15. *Ibíd.*, 91.

16. *Ibíd.*, 93.

17. *Ibíd.*, 94.

la locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo”¹⁸. Según dice, conservó la eterna juventud porque creyó. Abraham no dudó, y ese fue el mismo camino que le permitió conservar a Isaac, pues solo quien empuña el cuchillo lo conserva.

Pero hay un doble fondo en el acto de Abraham, que es señalado por el filósofo en *Temor y temblor*. Por un lado, un fondo ético, el del asesinato, por otro, un fondo religioso, el del sacrificio. Uno y otro se implican, pues, sin la fe lo único que queda es el asesinato, acto que cualquiera podría imitar. El camino trazado por Abraham es el de la fe, esto es, el del sacrificio. ¿Pero quién puede estar en ese lugar —el de haber renunciado a todo lo que más ama en la vida—? Quizá solo un ser inconsciente. Solo un hombre por fuera del sentido. ¿Quién puede operar ese acto imposible? Únicamente un ser real. Kierkegaard dice que solo un caballero de fe tiene certeza de la imposibilidad.

Ahora bien, si se trata de un acto fundamental, ¿se impone acaso como mandato a todos los hombres? Y de ser así, ¿es posible repetirlo? Se nos abre un camino para la comprensión de este acto fundamental: el sacrificio. Es necesario rastrear cuáles son sus implicaciones para la instalación del orden social.

El sacrificio y la víctima propiciatoria

Según Girard,

el sacrificio se nos presenta de dos maneras opuestas, a veces como una cosa muy santa de la que no es posible abstenerse sin grave negligencia, y otras, al contrario, como una especie de crimen que no puede cometerse sin exponerse a unos peligros no menos graves.¹⁹

La víctima cobra así un carácter sagrado, de manera que es criminal matar a la víctima porque es sagrada, sin embargo, y he aquí la paradoja, esta no sería sagrada si no se le matara. Sacrificio y homicidio se encuentran emparentados. Es en esta doble implicación que se presenta el acto de Abraham, por un lado el carácter sagrado como acto de fe, por otro, el asesinato como violación ética.

Para Girard, entonces, el sacrificio constituye un intento por organizar la violencia y dicha organización se realiza por vía del sacrificio. Su tesis es que si no se satisface la violencia, esta buscará una víctima de intercambio. En el sacrificio opera también una sustitución que tiene como fin la protección de una violencia. En el caso de Abraham la sustitución se realiza entre Isaac y el cordero, pero no cualquiera, un Elohim, como advierte Lacan. Opera en el sacrificio una sustitución entre el humano y el animal que contiene a su vez rasgos humanos. La sociedad desvía hacia una víctima

18. *Ibíd.*, 98.

19. Rene Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1983), 9.

sacrificable la violencia que amenaza con herir a sus propios miembros. Así pues, “sólo es posible engañar a la violencia en la medida de que no se la prive de cualquier salida o se le ofrezca algo que llevarse a la boca”²⁰.

En el sacrificio de Abraham, el animal aparece interpuesto entre el padre y el hijo para impedir los contactos directos que podrían precipitar la violencia. Aparece una lógica de sustitución en la que el objeto original es sustituido por otro sacrificable. Pero si el sacrificio es un apaciguador de la violencia, lo es en cuanto ofrece una mediación entre un sacrificador y una divinidad. Es esta última la que amenaza con derramar la violencia desenfadada. Es también la primera voz que ordena a Abraham el sacrificio²¹.

Ahora bien, las sociedades que prescinden del sacrificio tienen por sustituto el aparato judicial. No obstante, lo que muestra Girard es que en este último la violencia opera no como prevención sino como contención, y que el riesgo está en el desborde de la venganza²². El sacrificio, en cambio, mantiene la venganza a raya, pues justamente el éxito de la víctima sacrificada es que no provoca la venganza. Hay, sin embargo, una advertencia que realiza el autor: “cuando más aguda es la crisis, más preciosa debe ser la víctima”²³. Las sociedades en crisis son proclives al sacrificio, como intento de equilibrar la violencia sagrada. Girard encuentra una equivalencia entre venganza, sacrificio y sistema judicial, pues las considera como tres formas de tramitar la violencia que son sustituibles entre sí, donde la violencia ritual del sacrificio es un medio para evitar el contagio de la violencia²⁴.

La pregunta que vale la pena formular ahora está en relación con la figura del niño como víctima sacrificial, la que se impone como modelo en el sacrificio de Isaac. ¿Cómo ingresa el niño en el prototipo del sacrificio ritual? ¿Se trata de un caso excepcional?

Si bien existen diferentes relatos mitológicos y trágicos que dan cuenta del lugar del niño como víctima en la violencia sacrificial²⁵, no puede decirse que se trate de una víctima exclusiva, pues otros tantos pueden ser objeto del sacrificio. ¿Cuál es la condición que se impone para que algo o alguien pueda ubicarse en el lugar de la víctima propiciatoria? La serie de Girard es aparentemente heterogénea: “los prisioneros de guerra, los esclavos, los niños, los adolescentes solteros, aparecen los individuos tarados, los desechos de la sociedad [...] en algunas sociedades aparece finalmente el rey”²⁶. Como puede observarse, el elemento común de la víctima es su lugar de

vez la violencia entre los miembros del conjunto social. El sacrificio pretende, entonces, instalar cierta armonía entre la comunidad y reforzar así la unidad social.

22. Para que esto no suceda, es necesario que el principio de reciprocidad funcione: justicia retributiva.
23. Girard, *La violencia y lo sagrado*, 26.
24. Si el ritual tiene como función purificar la violencia para disiparla del conjunto de los miembros de la comunidad, el desequilibrio del sacrificio llevará, seguramente, a que la violencia se desborde y se contagie a lo largo y ancho de sus miembros en anillos de violencia y venganza. ¿Qué apaciguará el derrame de sangre? “A esta mala sangre inmediatamente estropeada se opone la sangre fresca de las víctimas recién inmoladas, siempre fluida y bermeja, pues el rito solo la utiliza en el instante mismo en que es derramada y no tardará en limpiarla”. *Ibíd.*, 44. Por eso una de las tareas del sacrificio es mantener la diferencia entre lo puro y lo impuro. Pues cuando se mezclan las dos sangres, ya no es posible purificarlas.
25. Varios ejemplos mitológicos dan cuenta del lugar del niño como víctima sacrificial. Ocurre con Medea como acto de venganza, que sitúa la otra cara de la violencia sagrada, a saber, que si no es satisfecha se desborda hasta el desastre. Ajax da cuenta también la ferocidad del mandato: “Antes de arrojarse sobre los rebaños, Ajax manifiesta por un instante la intención de sacrificar a su propio hijo. La madre no toma esa amenaza a la ligera y hace desaparecer al niño”. *Ibíd.*, 18.
26. *Ibíd.*, 19.

20. *Ibíd.*, 12.

21. Según Girard, la violencia se presenta como una amenaza que recae sobre el conjunto de la comunidad, no únicamente sobre uno de sus miembros, y si el sacrificio se hace necesario

es en cuanto sustituye a todos los miembros de la sociedad por uno que los representa a todos. Este acto de violencia protege también de la rivalidad de los miembros, es decir, se trata de una violencia que previene a su

exclusión. Para Girard, se trata de aquellos que aún no pertenecen a la comunidad. Sobra decir que el rey es también una exterioridad, pues el soberano está excluido de la ley misma; no en vano puede ser puesto en la misma serie con el loco y el niño.

A la relación entre violencia y sacrificio es preciso añadir ahora un eslabón más en la cadena, que es justo lo que designa el tabú: la sexualidad. ¿Se trata de una relación violencia-sagrado-sexualidad? ¿Acaso hay un tabú en el niño, y en cuanto tal, es sagrado y sacrificable? ¿Qué representa el acto ritual del sacrificio a manos de su padre? ¿Cuál es el sentido sexual que esto encierra? ¿Qué esconde el horror que nos causa dicho sacrificio? El horror, lo dice Freud en la primera disertación de “Tótem y tabú”, el horror fundamental es el incesto²⁷.

SEGUNDO MOMENTO: EL TABÚ Y EL DESEO

Niño-sacer

En “Tótem y tabú” Freud ubica al niño en la serie de objetos tabú. El tabú encierra la ambivalencia: afecto/hostilidad. La definición de tabú en Freud introduce al *sacer*. “Esta noción fue aún familiar a los romanos, cuyo *sacer* equivalía al *tabú* de los polinesios”²⁸. El tabú, entonces, contiene dos significaciones opuestas que Freud resalta: “la de lo sagrado o consagrado y la de lo inquietante, peligroso, prohibido o impuro”²⁹. El tabú se manifiesta esencialmente en prohibiciones y restricciones³⁰. El tabú designa: “a. el carácter sagrado de personas u objetos; b. la naturaleza de la prohibición que de este carácter emane; c. la consagración o impurificación que resulta de la violación de la misma”³¹.

Los fines del tabú son diversos: proteger a ciertos personajes importantes, proteger a los débiles, preservar al sujeto de los peligros, proteger a los seres contra la cólera de los dioses. El niño entraría en la serie de los débiles a proteger: “mujeres, niños y hombres vulgares- contra el poderoso “mana” (fuerza mágica de los sacerdotes y los jefes)”³². Pero, además,

[...] proteger a los niños que van a nacer y a los recién nacidos, de los peligros que a causa de la relación simpática que les une a sus padres pudieran estos atraer sobre ellos realizando determinados actos o absorbiendo ciertos alimentos que habrían de comunicarles especialísimas cualidades.³³

Los objetos y personas prohibidas están signados, en general, por su lugar de excepcionalidad: reyes, sacerdotes, recién nacidos, o por ciertos estados excepcionales:

27. En la violencia opera una sustitución de un objeto por otro. No podemos olvidar que el niño se encuentra también en una serie de sustitución, que Freud expuso en su ecuación: pene-heces-dinero-niño. Aquí opera un sacrificio, que Freud denomina castración. Sacrificio ritual y nodular, en cuanto sostiene los vínculos sociales.

28. Sigmund Freud, “Tótem y tabú” (1913), en *Obras completas*, vol. (Buenos Aires: Amorrortu, 1984), 25.

29. *Ibíd.*, 25.

30. Estas restricciones son para Freud diferentes a las morales o religiosas, pues no emanan de ningún mandamiento divino, extraen de sí mismas su autoridad

31. *Ibíd.*, 26.

32. *Ibíd.*

33. *Ibíd.*, 27.

menstruación, parto, pubertad, enfermedad, muerte. Tabú³⁴ es, entonces, algo sagrado e impuro al mismo tiempo, Freud lo ubica del lado del delirio de tocar, de ponerse en contacto con algo, muy común en los obsesivos³⁵.

Todos los objetos tabú se encuentran prohibidos por cuanto existe una intención de gozar de ellos, una tentación de infringir la prohibición. “El cadáver, el recién nacido y la mujer en sus estados de enfermedad, son susceptibles de atraer, por su indefensión, al individuo que acaba de llegar a la madurez, y ve en ella una fuente de nuevos goces”³⁶. Cuando alguien infringe la prohibición, aparece una suerte de contagio que instala la posibilidad de imitación que tendría por consecuencia la disolución de la sociedad.

Dentro de las figuras tabú estudiadas por Freud —y que expresan la doble condición: protección/violencia— encontramos al rey:

Mientras responde a lo que de él esperan, los cuidados que le dedican son ilimitados, y se le obliga a cuidarse a sí mismo con igual celo. Un tal rey vive como encerrado en un sistema de ceremonias etiquetas y preso en una red de costumbres e interdiciones que no tienen por objeto elevar su dignidad, ni mucho menos aumentar su bienestar, sino únicamente impedirle cometer actos susceptibles de perturbar la armonía de la naturaleza y provocar así su propia pérdida, la de su pueblo y la del mundo entero. Lejos de serle beneficiosas y agradables tales preocupaciones, le privan de toda libertad y, pretendiendo proteger su vida, hacen de ella una carga y una tortura.³⁷

Una equivalencia estructural entre niño y rey permitiría observar más claramente la relación protección/violencia. Freud advierte que algunos tabúes a los que fueron sometidos los reyes bárbaros recuerdan las restricciones a las que se somete a los homicidas, y, de hecho, el sucesor al trono es sometido a dicha relación desde la infancia. Pero el lugar de excepción del soberano no solamente lo deja expuesto a la posibilidad de la violencia, sino que también lo ubica en un lugar privilegiado, de tal manera que

[...] tienen derecho a hacer lo que a los demás les está prohibido y a gozar de aquello que para los demás es inaccesible; pero la misma libertad que se les concede se halla limitada por otros tabú que no pesan sobre los individuos ordinarios.³⁸

Tenemos aquí una oposición, una contradicción: a mayor libertad, mayor restricción relativa a las mismas personas. Sobre aquel que se pone en el lugar *tabú/sacer*, recae una ambivalencia que se traduce en protección/violencia.

El sentimiento ambivalente, la relación *tabú/sacer* que recae sobre el niño, señala por sí solo para Freud la presencia de la corriente contraria, ambivalente:

34. “El tabú es una prohibición muy antigua impuesta desde el exterior (por una autoridad) y dirigida contra los deseos más intensos del hombre. La tendencia a transgredirla persiste en lo inconsciente. Los hombres que obedecen al tabú observan una actitud ambivalente con respecto a aquello que es tabú. La fuerza mágica atribuida al tabú se reduce a su poder de inducir a un hombre en tentación; se comporta como un contagio porque el ejemplo es siempre contagioso y porque el deseo prohibido se desplaza en lo inconsciente sobre otros objetos”. *Ibíd.*, 45.

35. El delirio de tocar ubica un conflicto que encierra la prohibición y la tendencia, es decir: una actitud ambivalente del sujeto con respecto al objeto, al acto prohibido. “Experimenta, de continuo, el deseo de realizar dicho acto —el tocamiento— pero le retiene siempre el horror que el mismo le inspira”. *Ibíd.*, 38. En estos dos planos, el de la tendencia y la prohibición, Freud aclara que “mientras la prohibición es claramente consciente, la tendencia prohibida, que perdura, insatisfecha, es por completo inconsciente y el sujeto la desconoce en absoluto”. *Ibíd.*, 39. Así entonces, a consecuencia de la represión (amnesia) la motivación de la prohibición permanece ignorada, pero su energía proviene de allí.

36. *Ibíd.*, 42.

37. *Ibíd.*, 56.

38. *Ibíd.*, 57.

Este exceso aparece siempre en aquellos casos en los que, junto al cariño predominante, existe una corriente contraria, inconsciente, de hostilidad, o sea siempre que nos hallamos ante un caso típico de ambivalencia afectiva. La hostilidad queda, entonces, ahogada por un desmesurado incremento del cariño.³⁹

Esta ambivalencia puede observarse incluso en la ternura exagerada que se expresa en la relación madre e hijo.

Por lo que concierne al trato aplicado a las personas privilegiadas, podemos admitir, en consecuencia, que junto a la veneración y divinización de que se las hace objeto, existe una intensa corriente contraria, y que, por lo tanto, también se trata aquí, como esperábamos, de una ambivalencia afectiva.⁴⁰

El tabú tiene una relación directa con el imperativo categórico⁴¹ “el esclarecimiento del mismo habría quizá de proyectar alguna luz sobre el oscuro origen de nuestro propio imperativo categórico”⁴². Así pues, Freud habla de una conciencia tabú y de un remordimiento tabú resultantes de su transgresión. Esta conciencia tabú constituye la forma más antigua de la conciencia moral. Por un lado estaría el mandamiento de la conciencia moral manifestado como tabú, por otro, el movimiento a transgredirlo, lo que deriva en culpabilidad⁴³.

Aquello que se halla prohibido tiene entonces la condición de ser deseado, pues “no vemos, en efecto, qué necesidad habría de prohibir lo que nadie desea realizar”⁴⁴. Si es prohibido es porque al tiempo los hombres “se hallan literalmente perseguidos por la tentación de matar a sus reyes y a sus sacerdotes, cometer incestos o maltratar a sus muertos”⁴⁵. Freud dice que esto parece inverosímil, pues parece absurdo que estemos tentados a transgredir mandamientos como “No matarás”. La sola idea inspira horror. Pero advierte que no debemos engañarnos, pues la tentación de matar es más fuerte de lo que creemos. Así pues, no cabe duda de la condición de deseo oculta tras la prohibición.

Siempre que existe una prohibición ha debido de ser motivada por un deseo, y admitiremos que esta tendencia a matar existe realmente en lo inconsciente y que el tabú, como el mandamiento moral, lejos de ser superfluo, se explica y justifica por una actitud ambivalente con respecto al impulso hacia el homicidio.⁴⁶

¿Cómo se expresa esta paradoja ética en el caso del sacrificio de Isaac? ¿Es Abraham en el fondo un homicida? ¿Acaso aquello que impulsa realmente su acto es el deseo de matar a su hijo?

39. *Ibíd.*, 61.

40. *Ibíd.*, 62.

41. Según Freud, las fuentes del tabú deben buscarse en el temor a la acción de fuerzas demoniacas. El tabú prohíbe, entonces, irritar dicha potencia y apaciguar la cólera del demonio, evitar su venganza, en últimas el tabú tiene como función la regulación de la violencia.

42. *Ibíd.*, 30.

43. El efecto es la transformación en angustia, eso reprimido determina —según Freud— el carácter angustioso de la conciencia moral

44. *Ibíd.*, 85.

45. *Ibíd.*

46. *Ibíd.*, 86.

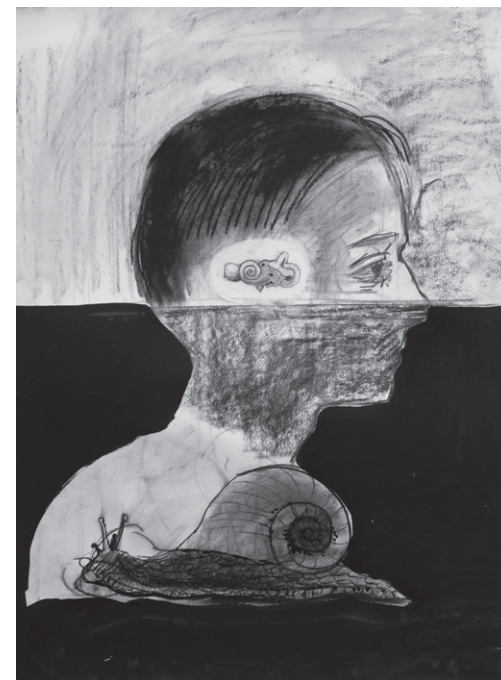
La paradoja ética y el deseo

La paradoja que encierra el sacrificio de Abraham no descansa únicamente en el acto que se le demanda ejecutar, sino en la introducción de una ética en la que lo particular estaría por encima de lo general. Esto particular solo se aísla como tal después de haber estado en lo general. En eso consistiría el movimiento de la fe, en la introducción de un movimiento particular que estaría por encima de lo general, sin mediación. Es por eso que para Kierkegaard la historia de Abraham implica una suspensión ideológica de lo ético. Es decir, suspende el principio ético de “Amar al hijo más que a sí mismo”, en función del mandato de fe. De ahí que concluya que Abraham no es un héroe trágico, la disyuntiva está, más bien, en si es un asesino o un creyente. Si Abraham fuera un héroe trágico no podría realizar su acto, pues el principio ético reza: “Amaré el padre al hijo más que a sí mismo”⁴⁷. No es por el bien de la comunidad que Abraham sacrifica a su hijo. Tampoco se trata de un hijo que ha desobedecido la ley, y de un padre que deba castigarlo a su pesar.

La diferencia entre el héroe trágico y Abraham es que el primero no abandona nunca la esfera de lo ético. La grandeza de Abraham se realiza por una virtud personal. Kierkegaard concluye que el acto de Abraham se realiza por Dios y por él mismo. Por un lado, por mandato de Dios, por otro, porque quiere dar esa prueba. El deber que se le ha impuesto a Abraham es la voluntad de Dios. Abraham encarna el horror religioso, y si es el padre de las religiones monoteístas es porque su acto se hace necesario, por eso representa al Uno de la fe, que a su vez permite el lazo, (*reli-gare*) del conjunto de los miembros. Ese acto, sin embargo, es incomprendido, pues se trata de una violencia pura y por lo tanto absurda. Abraham queda entonces situado del lado de lo absoluto, emparentado con la locura, y por qué no, con el delirio. Por esa razón Abraham está más cerca del asesino o el loco que del héroe trágico.

Una vez Abraham renuncia a lo general para asumir lo particular, “el caballero de la fe solo puede recurrir a sí mismo”⁴⁸. Verdaderamente por este camino, Abraham está más cerca del paranoico que otra cosa. Como dice Lacan, “la actitud radical del paranoico, tal como Freud la designa, involucra el modo más profundo de la relación del hombre con la realidad, a saber, lo que se articula como la fe”⁴⁹. Esta relación de Abraham con la realidad sitúa dos planos que aparecen en la contradicción que alberga, por un lado, su acto de fe, por otro, su deseo.

Lo que incita a Abraham al asesinato, la voz que le ordena ofrecer al hijo como prueba del sacrificio, es una voz que busca la transgresión del mandamiento. Lacan indica que “la génesis de la dimensión moral arraiga tan solo en el deseo mismo. De la energía del deseo se desprende la instancia que se presentará en el término último de su elaboración como censura”⁵⁰. El deseo comanda su acto, pero la censura ocupa



47. Kierkegaard, *Temor y temblor*, 181.

48. *Ibíd.*, 230.

49. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós 2007), 70.

50. *Ibíd.*, 12.

un lugar en su elaboración. “La experiencia moral no se limita a esa parte destinada al sacrificio”⁵¹. La paradoja de Abraham se sitúa entonces bajo el interrogante: “¿Se someterá o no a ese deber que siente en él mismo como extraño, más allá, en grado segundo?”⁵². Conocemos el desenlace. El padre de la fe da cuenta de una ética de lo particular que se instala en y a partir del deseo. Lo que sitúa el sacrificio de Isaac es un camino operado por el padre en el que se establece un lazo entre el deseo y la ley. Es por eso que asesinato y acto de fe quedan inextricablemente emparentados en este caso. Si Abraham no asesina a su hijo, no es por vacilación, dado que el segundo tiempo de la voz: “No extiendas tu mano sobre el muchacho, ni le hagas nada” (Génesis 22:12), tiene como sustituto al carnero: “Entonces alzó Abraham sus ojos y miró, y he aquí un carnero a sus espaldas trabado en un zarzal por sus cuernos; y fue Abraham, y tomó el carnero, y ofrecióle en holocausto en lugar de su hijo” (Génesis 22:13). El sacrificio tiene lugar, aun cuando la víctima es sustituida. Esta sustitución, sin embargo, no deja las cosas intactas.

51. *Ibíd.*, 16.

52. *Ibíd.*

53. *Ibíd.*, 70.

54. Es interesante esta observación, pues permite pensar un escenario hipotético en el que acaso podría no estar redoblada de la misma manera la distancia con *das Ding*; es decir, uno en el que no existiera el sacrificio agenciado por la figura del padre. En ausencia de dicha figura, se dice, en ocasiones, el sujeto queda *ad portas* del incesto. Pero esto no parece posible, pues “el sujeto no tiene el menor acercamiento al objeto malo, porque ya, en relación al bueno, se mantiene a distancia. No puede soportar lo extremo del bien que puede aportarle *das Ding*, con más razón todavía no puede situarse respecto a lo malo”. *Ibíd.*, 91. Lacan agrega que la defensa del sujeto aparece como automutilación. Y aquí es donde cobra valor el principio de realidad, pues se impone a la consciencia como mandamientos. “El principio de realidad es el correlato dialéctico del principio del placer. [...] cada uno es verdaderamente correlato polar del otro, sin el cual ambos carecerían de sentido”. *Ibíd.*, 93.

55. *Ibíd.*, 85.

56. *Ibíd.*, 93.

Lo que se establece aquí es una suerte de redoblamiento del límite sobre aquello que designa Freud como *das Ding*, y es por eso que el sacrificio de Isaac tiene como telón de fondo, en relación con el carácter ritual del sacrificio, la prohibición del incesto.

Das Ding es originalmente lo que llamaremos el fuera-de-significado. En función de ese fuera-de-significado y de una relación patética con él, el sujeto conserva su distancia y se constituye en un modo de relación, de afecto primario, anterior a toda represión.⁵³

Esto no implica la inexistencia de distancia con el *das Ding*, pues Lacan dice que el principio del placer introduce la imposibilidad, significa, más bien, que esta distancia se redobra por el principio de realidad⁵⁴.

En la medida en que la función del principio del placer reside en hacer que el hombre busque siempre lo que debe volver a encontrar, pero que no podría alcanzar, allí yace lo esencial, el resorte, esa relación que se llama la ley de interdicción del incesto.⁵⁵

Con el principio de realidad Lacan se refiere no solamente a lo que recoge muestras de la realidad presente, sino a aquello “que se presenta en su experiencia como lo que siempre vuelve al mismo lugar”⁵⁶. Lo que introduce con el principio de realidad es la repetición. Aquello que siempre vuelve al mismo lugar es lo que permite la estructuración de la realidad. Si la articulación del deseo con la ley implica la entrada del principio de realidad, es por la función que tiene la huella de placer, cuyo registro se realiza por vía del aparato de percepción, que a su vez se encuentra articulado con la realidad. En este sentido, el proceso primario se ve movido por una identidad de percepción, que puede tramitarse incluso por vías alucinatorias. En todo caso, lo que

se introduce por vía de la identidad de percepción es un movimiento repetitivo en la búsqueda imposible de la Cosa. Si el principio de realidad está emparentado con el *das Ding*, es porque la Cosa constituye la exigencia primera de encontrar lo que se repite, lo que retorna siempre al mismo lugar. Esta búsqueda de lo que siempre vuelve al mismo lugar es lo que Lacan articula a la ética.

Entonces, la ética comienza

en el momento en que el sujeto plantea la pregunta sobre ese bien que había buscado inconscientemente [...] y donde, al mismo tiempo, es llevado a descubrir la vinculación profunda por lo cual lo que se le presenta como ley está estrechamente vinculado con la estructura misma del deseo.⁵⁷

Lo que descubre entonces el sujeto es que su conducta se articula manteniendo siempre a distancia el objeto. Distancia íntima, pues se trata de poner distancia con lo más próximo. Así, la tesis de Lacan es que la ley moral se articula con lo real como aquello que puede ser garantía de la cosa.

¿Pero cuál es aquí la función que agencia la ley?

¿Acaso la Ley es la Cosa? ¡Oh, no! Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley. En efecto, no hubiese tenido la idea de codiciarla si la Ley no hubiese dicho – Tú no la codiciarás. Pero la Cosa encontrando la ocasión produce en mí toda suerte de codicias gracias al mandamiento, pues sin la Ley la Cosa está muerta. Ahora bien, yo estaba vivo antaño, sin la Ley. Pero cuando el mandamiento llegó, para mí, el mandamiento que debía llevar a la vida resultó llevar a la muerte, pues la Cosa encontrando la ocasión me sedujo gracias al mandamiento y por él me hizo deseo de muerte.⁵⁸

Vemos entonces cómo el papel de este redoblamiento operado por la articulación del deseo con la ley tiene como función, a su vez, introducir al sujeto en el deseo de muerte. Es decir, introducirlo en la lógica del significante, sin la cual la cosa estaría muerta y el sujeto vivo. Si Abraham debe operar el sacrificio sobre Isaac, es porque debe sacarlo del mundo de la pura vida, del mundo de la *zoe*, eso que presentifica el sacrificio como puro grito, pura voz, invocación producida por la voz del carnero en el sacrificio⁵⁹. Que en el acto de fe de Abraham lo particular esté por encima de lo general, quiere decir que la ética que introduce es la de lo particular, es decir, la ética del deseo. ¿Pero acaso se trata del deseo de asesinar a su hijo? Más bien, se trata de articular su deseo a la ley. Por ese camino Abraham realiza una operación doble: sustrae a Isaac del mundo de la vida y lo introduce en la ley del Uno, que es señal del significante. Lo que se introduce a través del significante es la mortificación de un goce primero cuya cifra es la pérdida del grito del viviente que dará paso al ser de lenguaje.

57. *Ibíd.*, 94.

58. *Ibíd.*, 103.

59. Lacan dice que el principio del placer es el nivel en el que las cosas son mudas. Este es redoblado luego por el principio de realidad que introduce la lógica del *logos*.

TERCER MOMENTO: LA ANGUSTIA, LA VOZ Y EL SACRIFICIO

La angustia y el sacrificio

Dice Kierkegaard que lo que siempre se pasa por alto en la historia de Abraham es la angustia. Este acto tiene carácter irrepetible y esta es la razón por la que es sagrado. Según indica, es la fe lo que transforma el acto de Abraham en sagrado. Cualquier intento de repetirlo rayará en lo absurdo de la locura o en lo hilarante de la comedia.

La angustia de Abraham reside en su silencio. “Abraham calla..., pero no puede hablar; es ahí donde residen la angustia y la miseria”⁶⁰. Abraham está del lado de la experiencia muda, si contara lo que ocurre nadie lo comprendería. Esa es la razón por la cual se separa de lo general, pues el secreto le obliga a mantenerse en lo particular. “Ese es el caso de Abraham: lo puede contar todo, pero hay una cosa que no puede decir, y al no poder decirla, o sea, al no poder decirla de modo que el otro pueda comprender, no habla”⁶¹. Lo que indica Kierkegaard es que Abraham no puede hablar porque no habla una lengua humana. ¿Qué quiere decir esto? Que Abraham está más emparentado con el grito, con la pura voz, la invocación divina. “Aun cuando conociese todas las lenguas de la tierra, aun cuando las comprendiesen también los seres que ama, aun así no podría hablar. Abraham habla un lenguaje divino, habla en lenguas”⁶². Así pues, Abraham no habló. La única frase que pronuncia es para responder a la pregunta de Isaac sobre el cordero para el holocausto: “Dios mismo se proveerá de res para el sacrificio, hijo mío”⁶³.

Kierkegaard dice que es necesario que Abraham ame a Isaac con toda su alma, solo entonces podrá sacrificarlo. Es la oposición entre este amor y el amor que siente por Dios el que lo convierte en sacrificio. Abraham se dispone entonces a pagar la deuda que le demanda la voz implacable de Dios, y es con la carne que demanda Yahvé pagar la deuda simbólica. La cifra aquí es el niño y como sustituto el carnero (el hijo de Dios). Aquí el niño es entonces el resto, y en ese sentido, puede decirse que está en posición de objeto *a*. Lacan dice que el resto “es lo que sobrevive a la prueba de la división del campo del Otro por la presencia del sujeto”⁶⁴.

Aquí se abre otra vertiente para comprender el tabú sobre el niño, pues el hecho de que sea tabú, objeto de la prohibición, lo sitúa como resto del sacrificio, y, por lo mismo, objeto de la redención. Si es correcta la vía teológica que emparenta el sacrificio de Isaac con el del hijo de Dios, Jesús es aquí ese resto. Él es “aquel que se hizo idéntico a dicho objeto, al desecho dejado por la venganza divina”⁶⁵. ¿No señala este asunto una relación con la infancia que marca las formas de identificación con el niño, y que le imponen, tanto el lugar de desecho-resto, como el de sacralización?

60. Kierkegaard, *Temor y temblor*, 296.

61. *Ibíd.*, 296.

62. *Ibíd.*, 298.

63. *Ibíd.*, 301.

64. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2010), 238.

65. *Ibíd.*, 239.

Si el niño coincide con la falta de la madre, no es como falo, sino como objeto *a*. En la ecuación que plantea Freud, el niño coincide primero con el don, y este a su vez con el excremento. La relación entonces entre el niño y el objeto *a* se da por la sustitución heces-niño. Ahora bien, es pasando por allí como queda emparentado el niño también con la castración, pues recordemos que Freud menciona que el corte de la defecación advierte al sujeto sobre la castración.

Lo que interesa ahora es la relación entre el objeto excremental y el sacrificio, pues si el objeto del excremento coincide con el don, dicho objeto está emparentado con el sacrificio, con la ofrenda del sujeto frente a la demanda del Otro. Que el niño, en su coincidencia con las heces, sea ofrendado en sacrificio, da cuenta a su vez de una necesidad de separación que evoca la castración. Ofrendar el objeto de la deposición, como acto sacrificial, es también pagar con un trozo de sí la deuda simbólica.

Estamos ahora ante la angustia de castración, “relacionada con el campo donde la muerte se anuda estrechamente con la renovación de la vida”⁶⁶. Esta angustia de castración aparece como efecto de que “el falo, allí donde es esperado como sexual, no aparece nunca sino como falta, y éste es su vínculo con la angustia”⁶⁷. Es por eso que el niño es puesto por su madre en el lugar del falo, no quiere decir que lo sea, sino que desvía la falta que se sitúa a nivel de la castración hacia el niño como objeto *a*. Aquí es donde aparece la insondable decisión: o el Otro o el falo. ¿O el Otro castrado, o la madre fálica?

Pero hay una veta que sitúa Lacan con respecto al sacrificio y que no es la del don, sino la de la captura del Otro en la red del deseo.

Forma parte de la experiencia común que no vivimos nuestra vida, seamos quienes seamos, sin ofrecer sin cesar a no sé qué divinidad desconocida el sacrificio de alguna pequeña mutilación, válida o no, que nos imponemos en el campo de nuestros deseos.⁶⁸

Este objeto del sacrificio es designado por Lacan como objeto consagrado, signado por el *a*. La cuestión de la ofrenda en sacrificio, según indica, es saber si los dioses desean algo. “El sacrificio consistía en hacer como si desearan igual que nosotros, y si desearan igual que nosotros, *a* tiene la misma estructura. Esto no significa que vayan a comerse lo que se les sacrifica, ni que eso pueda servirles para algo, lo importante es que lo desean”⁶⁹. ¿Pero que es aquello que se designaba para el sacrificio? No cualquier cosa y Lacan lo advierte, pues las víctimas debían siempre ser inmaculadas. Por este camino lo que se busca entonces es amansar a los dioses, en otras palabras: enredarlos en el deseo y evitar despertar su angustia.

66. *Ibíd.*, 284.

67. *Ibíd.*, 291.

68. *Ibíd.*, 300.

69. *Ibíd.*

La voz del sacrificio

La voz tiene estatuto de objeto *a* para Lacan. Se trata de un objeto separable que estaría presente en los diferentes rituales, incluso los sacrificiales. En el cuadro de Caravaggio aparece representado por el *shofar*. Este instrumento es fundamental, por cuanto simboliza la alianza con Dios. “La función del *shofar* cada vez que se trata de renovar la alianza con Dios, en cualquier nuevo debate, ya sea periódico o histórico”⁷⁰. El *shofar* rememora el pacto, “el momento preciso del sacrificio de Abraham en que Dios detiene su mano, ya consintiente, para sustituir a su víctima, Isaac, por el carnero”⁷¹. El objeto en juego en el sacrificio y aquel que se emparenta con la angustia en el drama de Abraham es la voz.

Lacan dice que el sonido del *shofar* es lo que sostiene el recuerdo. Si relacionáramos esta referencia con el principio del placer diríamos que se trata de una señal acústica del recuerdo. Pero si el grito aparece como éxtimo es por esta condición de señal de la voz que aparece como alteridad frente a la experiencia. Señal, porque está dirigida a Otro. Lo que dice Lacan es que se trata de despertar el recuerdo del Otro, en este caso de Dios.

La constitución del sujeto obliga ahora a situar esa voz separada de su soporte. Esa primera separación marca realmente el sacrificio inaugural, que a su vez nos permite alejarnos de la perspectiva mítica para ingresar en la perspectiva del lenguaje. “La voz resuena en el vacío del Otro”⁷². Pero a la vez es necesario incorporar la voz. “Por eso ciertamente y por ninguna otra cosa, separada de nosotros, nuestra voz se manifiesta con un sonido ajeno”⁷³. Pero esa voz que resuena en el vacío retorna como voz imperativa: “es la voz en tanto que imperativa, en tanto que reclama obediencia o convicción”⁷⁴. Incorporación de la voz que retorna como voz imperativa, voz del superyó, demandando el sacrificio. El deseo del Otro adquiere entonces forma de mandamiento.

El superyó conectado con el objeto voz es una de las formas del objeto *a*. Esta es ahora la perspectiva desde la cual debe analizarse el mandato del sacrificio de Isaac. Lo que hay aquí es una forma de goce en la que busca enredarse al Otro en el entramado del deseo. El objeto del sacrificio: el niño. Aquel que lo demanda: la voz del superyó. Superyó es entonces aquello ante lo cual sacrificamos al niño. O mejor, superyó es aquello que nos demanda sacrificar al niño. El niño es aquí causa, es decir, está en el lugar de la causa del deseo del Otro. El sacrificio de Isaac se nos presenta, no como puro objeto de goce, sino además, como objeto causa. Pero el objeto del sacrificio es a la vez voz, lo es en cuanto la función del grito que se le escapa al recién nacido, constituye ese resto del cual se desprende, ese resto perdido. Eso es lo que constituye el trauma del nacimiento según Lacan: “que no es separación respecto de

70. *Ibíd.*, 269.

71. *Ibíd.*, 271.

72. *Ibíd.*, 298.

73. *Ibíd.*

74. *Ibíd.*

la madre, sino aspiración en sí de un medio profundamente Otro⁷⁵. Aquí la voz se convierte en ese objeto que es cedido, que sitúa la falta, el desfallecimiento.

A manera de conclusión: el sacrificio de la voz

En la psicosis el sujeto confunde la voz interior de la conciencia con una voz que viene de afuera, aparece así el mecanismo de proyección, mecanismo de la alucinación acústica. Poco importa saber si Abraham es psicótico, lo importante es que la voz de Dios es la voz del superyó. Assoun⁷⁶ dice que la voz del padre totémico que resurge como aullido del animal totémico nos sitúa en un tiempo anterior a la ley. El hombre es tentado por la voz del goce que lo incita a ceder a su pulsión, de este modo restablece la forma arcaica del imperativo. Si el primer mandato: “Toma ahora tu hijo, tu único, Isaac, a quien amas, y vete a tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré” (Génesis 22:2) es una voz superyoica que se conecta con el goce, todo indica que efectivamente existe un deseo de asesinar al hijo. Pero lo que tiene lugar allí, en el efecto de sustitución de Isaac por el carnero, es justamente el retorno de una voz que se encarna en el animal, y que recuerda el goce perdido del origen. Invocación redoblada por el *shofar*.

El estatuto pulsional de la voz en la figura del superyó demuestra que se trata a la vez de pulsión y de interdicto. Esto explica la ambivalencia presente en el sacrificio, también permite comprender el tabú hacia el niño, pues por un lado existe un movimiento pulsional que busca asesinarlo, por otro aparece un interdicto que lo prohíbe. Pero lo uno no es sin lo otro, pues es gracias a la prohibición que aparece el movimiento pulsional hacia la transgresión. El sacrificio es entonces una invocación al Otro, como voz primera, alteridad absoluta, voz en estado puro, fuera de *logos*.

El sacrificio de la voz es la cifra que se exige al sujeto para ingresar en la cultura. Así pues, la voz está entre naturaleza y cultura, entre el ruido salvaje y la voz articulada, entre *phoné* y *logos*. Si la angustia de Abraham radica en que no puede testimoniar, no puede decir nada del conflicto que lo aqueja, si el signo de su padecimiento es el silencio, es justo porque el silencio es la otra cara de la voz. Aquella más emparentada con la muerte. Así pues, de lo que da cuenta el silencio de Abraham es de su relación con la pura voz del Otro, como alteridad absoluta.

Si el sacrificio del que se trata es el sacrificio de la voz, es porque se le demanda al sujeto sacrificarla para ingresar al *logos*. El primer grito sitúa el momento mítico del sacrificio, el pacto. Pero sabemos que este sacrificio se repite incesantemente cada vez que el sujeto habla. Se le impone que convierta la voz en soporte del discurso, renuncia así al goce puro del sonido. Pero a pesar de la función de corte que introduce

75. *Ibíd.*, 354.

76. Cfr. Paul-Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1995).

el significante, dado que en adelante el sujeto se expone a la escansión de la voz por la vía de lo significante, es decir, a la castración, ella continúa siendo el soporte de lo más íntimo; su huella, digamos, que marca constantemente una ruta pulsional de goce. Según M. Dolar, si hablamos para decir algo la voz se convierte en soporte material para producir significado, a pesar de que en sí misma la voz no contribuye a él⁷⁷. La voz es, entonces, la cifra del sacrificio, pues se inmola para que permanezca el enunciado. Si pudiera utilizarse una metáfora para ilustrarlo, diríamos que el sujeto se inmola cada vez que habla para que su mensaje permanezca, pues justamente su voz, aquello a la vez más íntimo, pero absolutamente étimo, queda como puro resto de su decir.

La voz aparece para decir algo, y sin embargo ella en sí misma es aquello que nunca puede decirse. La voz es el objeto siempre desechado. M. Dolar afirma que ni siquiera la fonología⁷⁸ a través de sus combinaciones binarias logra hacerla permanecer, por el contrario, al introducirla en los pares de oposición, la asesina. La paradoja es esta: el significante requiere de un soporte, la voz, pero al vehiculizarse en esta, además de que la desecha, la somete a la lógica de la castración, de la escansión. Ese resto irrecuperable de la operación es a la vez lo que designa el sacrificio, lo que evoca la voz de la alteridad absoluta a través del *shofar*.

Sin embargo, a pesar de la operación, el resto que queda demuestra que existe un resto no significante. Hay un inconsciente no-todo significante, no-todo discurso. Si el niño es la cifra aquí, quizá sea justamente porque algo en la operación del sacrificio queda como resto no significante, resto real, que estaría destinado tanto a permanecer como a retornar. Señalemos por ahora ese resto como un balbuceo del *infans*. Por más que quede enredado el grito en la demanda del Otro, su respuesta nunca será satisfactoria. Es por eso que la voz, como dice M. Dolar, trata de llegar al otro, provocarlo, seducirlo, implorarlo, persuadirlo, despertar su amor, en últimas, presentarse como objeto de deseo. El sacrificio busca entonces, a la vez, causar el deseo del Otro. Esa voz retorna como portadora de un significado originario, origen que Freud remite a la muerte del padre, y que muchos rituales sacrificiales representan, pero que no es nada más que la huella de la introducción siempre violenta y traumática del sujeto en el orden del *logos*.

Por la vía de la voz hemos logrado comprender la relación entre el sacrificio y la introducción del sujeto en el *logos*, sin embargo, el sacrificio de Isaac continúa siendo un misterio, pues si bien es la muerte del padre lo que está en el origen, no podemos desconocer que en todos los casos antecede el deseo de asesinar al hijo. Los elementos que se conjugan en el sacrificio: el padre inconsciente dispuesto a sacrificar a su hijo, el hijo como víctima propiciatoria, y el acto del sacrificio, constituyen una

77. Mladen Dólar, *Una voz y nada más* (Buenos Aires: Manantial, 2007).

78. Recordemos que la fonología introduce una lógica binaria para lograr clasificar los diferentes tipos de sonido: sonora-muda, nasal-oral, compacta-difusa, grave-aguda, labial-dental.

trinidad en la que padre-hijo y espíritu santo se presentan como misterio a resolver, también para el psicoanálisis.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSOUN PAUL-LAURENT. *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- DOLAR, MLADEN. *Una voz y nada más*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- FREUD, SIGMUND. "Tótem y tabú" (1913). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.
- GIRARD, RENE. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1983.
- GONZÁLEZ-REQUENA, JESÚS. *El hijo de Dios. El primer punto de ignición del mito cristiano*. Bogotá: Memorias del VIII Congreso internacional "Infancia y violencia", Asociación trama y fondo, 2016.
- HERNÁNDEZ, ANA. "El sacrificio de Isaac". *Revista digital de iconografía medieval*. VI, 11 (2014): 65-78.
- KIERKEGAARD, SOREN. *Temor y temblor*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACAN, JACQUES. "Seminario 10 Bis. Los nombres del padre" (1963). En *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views – Bases documentales, versión digital. Disponible en: http://users.atw.hu/lacanist/ford/Jacques%20Lacan%20%20Los%20Nombres%20del%20Padre_%20Seminario%2010.pdf.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós, 2010.



