

SOBRE EL SACRIFICIO

Si hubiera conocido a Swedenborg en esa época, habría comprendido que estaba condenado por las potencias a un infierno excremental.

Augusto Strindberg

Tótem y Tabú —en nombre de una construcción— rechaza el conocimiento de la antropología: “Las objeciones opuestas por algunos autores (Marrillier, Hubert, Mauss y otros) contra esta teoría del sacrificio no me son desconocidas —escribe Freud—, pero no modifican en nada mi actitud con respecto a las ideas de Robertson Smith”.

Freud defiende la comida totémica y el sacrificio del padre (víctima) al padre (dios). Frente a la “ciencia” de la historia que hace de los sujetos una “representación” de tendencias colectivas (economía, descubrimientos técnicos, migraciones, modificaciones climáticas, etc.) Freud defiende al *gran hombre* en su conexión irreducible con el complejo del padre: “Reservamos, pues, al gran hombre un lugar en la cadena, o más bien en la trama de las causaciones...”¹.

La novela histórica de *Moisés* es una construcción en torno a este lugar que el gran hombre tiene en la trama de los discursos que sostienen los lazos sociales entre los cuerpos parlantes. El gran hombre es el hombre grande: el conocimiento *positivo* es sacrificado a este saber de unos discursos que por carecer de *referentes* (la religión,

1. Freud, S.: *Moisés y la religión monoteísta*. (Todas las citas de Freud pertenecen a la edición en nueve tomos de la Editorial Biblioteca Nueva.)

los mitos de origen, las construcciones delirantes) se proponen como una producción que obedece a las leyes del goce inconsciente. Ahí donde el sujeto no tiene nada que decir y sigue hablando el sentido se descifra de una copulación del cuerpo con el lenguaje.

Sacrificio del padre, obediencia retroactiva, sacrificio del goce fálico a una ley que se sostiene del sacrificio del padre. La comida totémica, entonces, se encuentra en el fundamento de la *economía* del psicoanálisis: el intercambio oculta la función libidinal del sacrificio.

II

Los psicoanalistas divagan sobre la antropología del sacrificio, pero quieren pensar la práctica desde una economía del intercambio.

No es lo que propone Freud cuando escribe: “La ausencia de la compensación que supone el pago de honorarios al médico se hace sentir penosamente al enfermo; la relación entre ambos pierde todo carácter real y el paciente queda privado de uno de los motivos principales para atender a la terminación de la cura”².

Lo mismo vale para las enfermedades “casuales” que se multiplican para el sujeto que no paga la sesión. Freud encuentra que el análisis es una satisfacción y que su pago es un *sacrificio* que compromete la economía del síntoma que intenta satisfacer “dos amos a la vez”.

No hay intercambio de dinero por palabras: el que habla es el mismo que paga y aquel que lo escucha es el que cobra. Si el analista presentifica la muerte por el silencio, el sujeto sacrifica *algo* a ese retorno de la muda para resguardar su vida: “También en otras muchas ocasiones se pierden objetos que conservan todo su valor, con la sola intención de sacrificar algo a la suerte y evitar de esta manera otra pérdida que se teme. El análisis demuestra que esta manera de conjurar la suerte es aún muy común entre nosotros y que, por tanto, nuestras pérdidas constituyen a veces sacrificios...”³.

En esta vertiente se encuentra la lógica del pago en psicoanálisis: siempre que la muerte está sentada allí, fuera está la vida. El análisis —dice Freud— transcurre en una zona *intermedia* entre la enfermedad y la vida. Dice también que el sujeto sustituye el claus-

2. Freud, S.: *La iniciación del tratamiento*.

3. Freud, S.: *Lecciones introductorias al psicoanálisis*.

tro materno por el velo que la neurosis produce para cubrirlo del riesgo de *existir*. Pero el análisis no es un rito de pasaje, sino el retorno de un sacrificio que por la omnipotencia del narcisismo se actualiza en cada sujeto: lo que se “liquida” en la transferencia es lo que sobrevive en el sujeto del imposible sacrificio del padre. Alguna vez el sujeto podrá decir que *su padre estaba muerto y no lo sabía*, alguna vez un trastorno de la memoria producido por el impotente cadáver de la cultura le podrá descubrir que la angustia adviene cada vez que se intenta dar un paso fuera del territorio sagrado que el goce del padre marcó para conjurar el horror del anonimato.

Hablar del intercambio de palabras y dinero sigue ocultando en la economía del trueque el *sacrificio* que instaura la economía libidinal y cuyo poder retorna de lo reprimido en los atributos demoníacos que hasta la fenomenología materialista descubre en el dinero.

III

Una mujer excluida se encuentra en la génesis de la economía monetaria: Juno Moneta, la diosa madre. Ella dio —además del nombre de la moneda— un consejo que fue medida del sacrificio, ella distribuyó y adjudicó las partes en la comida sagrada del rito sacrificial⁴.

Su consejo (monere) fue seguido por todas las economías: moneda, monnaie, money, münze, moneta. En el templo de Juno (al igual que en el de su equivalente griega, Hera) se producía y emitía el dinero. Entonces, la misa y el mercado se unían en la economía del sacrificio. Luego, el mercado oculta el sacrificio que se realiza por el trabajo (lo forcluido es el *plus de valor* que retorna de lo reprimido como potencia imperativa).

Es verdad que *pecus* (ganado) da el término *pecuniario* y que muchos quieren encontrar allí el origen del intercambio y una sustitución simbólica. Pero el ganado —al igual que la sal, también usada como moneda— servía al culto sacrificial (la palabra *óbolo* es dinero y también instrumento para manipular la parte que corresponde en la comida sagrada). Los nombres, las leyendas y las imágenes de las monedas se enlazan con elementos del sacrificio. La moneda sustituye a la víctima, su iconografía no remite a elementos del “intercambio”.

Pensemos en la iconografía de nuestros billetes de mayor valor de *signo*, pensemos en la siguiente afirmación de Freud: “Así, pues,

4. Kurnitzky, H.: *La estructura libidinal del dinero*. Ed. Siglo XXI, 1978.

en la escena del sacrificio ofrecido al dios de la tribu se halla realmente presente el padre, a doble título: como dios y como víctima del sacrificio”⁵.

Sacrificio del padre, culpa trágica: este nudo se designa como Edipo y “no puede conservar el estrellato —dice Lacan— en una sociedad que ha perdido el sentido de la tragedia”. La economía trágica del goce es sustituida por la comedia económica del placer: es lo que se conoce por *utilitarismo*. Por eso Freud escribe: “En efecto, podría caracterizar al drama precisamente por esta relación con el sufrimiento y la desgracia, ya sea que, como en la comedia dramática, se limite a despertar la angustia para aplacarla luego, ya sea que, como en la tragedia, el sufrimiento realmente sea desplegado hasta sus términos últimos”⁶.

Freud diferencia el dolor de la *representación* del sufrimiento, permitiendo articular la economía del goce: “Es la mera indicación de ese goce en su infinitud —escribe Lacan— la que implica la marca de su prohibición, y, por constituir esa marca, implica un *sacrificio*: el que cabe en un único y mismo acto con la elección de su símbolo: el falo”⁷.

Cuando el goce fálico es sacrificado a la castración, el *plus* adviene la causa del deseo que defiende de ese goce: entonces un límite, el placer.

Ese goce fálico que el descubrimiento de lo femenino interrumpe como goce del otro, intenta en vano ser recuperado en el cuerpo por una “regresión” que conduce al sujeto al infierno excremental.

Strindberg se encontró en este viaje y descubrió que “los ambiciosos son condenados al infierno sodomítico”⁸.

Cuando el sujeto quiere afrontar ese goce del Otro, supuesto del lado de una mujer, sólo se encuentra afrontado a la causa de su deseo, el llamado objeto a. Lo femenino retorna de lo reprimido como satisfacción masoquista del yo, el goce de ello conduce la certidumbre de un esclavo: “Igual que en su infancia —escribe Freud—, el yo se cuida de conservar el amor de su *amo*, estima su protección como un alivio y halago, sus reproches como remordimientos. Cuando el yo ofrece al superyó el *sacrificio* de una renuncia instintual, espera que éste lo ame más en recompensa...”⁹.

5. Freud, S.: *Tótem y Tabú*.

6. Freud, S.: *Personajes psicopáticos en el teatro*.

7. Lacan, J.: “Subversión del sujeto” (*Escritos I*, Ed. Siglo XXI, 1975).

8. Strindberg, A.: *Inferno*. Ed. Fontamara, 1974.

9. Freud, S.: *Moisés y la religión monoteísta*.

El dinero enmascara, en relación con el analista, este goce: Freud, trabajando sin cobrar, descubre la rebelión contra la gratitud hacia el padre. Al pagar el sujeto conjura el goce femenino de darse por gratitud al padre, de pagar con el sacrificio de su virilidad el amor que se le profesa. En las mujeres la loca seducción puede desplegarse, la entrega amorosa ser ofrendada como pago de una deuda de satisfacción. El sacrificio del dinero repite y difiere otro sacrificio: la ofrenda del cuerpo a la muerte, la ofrenda del cuerpo al goce del padre. Pero esta ofrenda supone la castración para el hombre y el retorno a la madre para una mujer (que oculta en la intensa relación con el padre, una relación idéntica con la madre).

El sacrificio del dinero es un motivo —dice Freud— que el analista tiene para abandonar el goce masoquista de pagar con el sufrimiento: “Alegrémonos de las torturas —exclama, en su paroxismo, Strindberg—, que son otras tantas deudas pagadas, y creamos que es la misericordia la que desea que ignoremos las causas primordiales de nuestros suplicios”¹⁰.

La genealogía de la moral de Nietzsche descubre la misma relación entre el sacrificio y la economía: *Schuld* (culpa y deuda) es el núcleo de sus demostraciones. Pero Nietzsche supone el goce del esclavo como impuesto por el amo. Resguarda, como bien lo marca O. Masotta, la pulsión escópica: quizá supone —como en el sueño de Freud— que por sus bellos ojos no debe pagar nada.

El lugar de la *víctima* es lo más enigmático del sacrificio. Incluso, el *sentido* de este término es algo abusivo cuando se extiende sobre sus letras la suposición de algo que acontece *a pesar* del sujeto.

La víctima sufre por otro y en el caso del padre, el sufrimiento lo constituye. Incluso, cuando el sujeto es víctima del *Destino* interpreta la desgracia como expiación. El pecado original garantiza que cualquier sufrimiento tenga un sentido, que ninguno de ellos sea producto del azar. Entonces, la víctima no es lo que sirve de *mediador* en una relación con los dioses, sino aquello que por otorgar sentido al sufrimiento permite sostener a los dioses como la causa misma del goce del esclavo. Sin la culpa, el sufrimiento no podría ser una expiación y el dolor del mundo estaría entregado al azar, a lo desconocido, a la debilidad de los hombres.

Cristo es una víctima sacrificada para lograr la redención del pecado original, pero por este mismo sacrificio se convierte en Dios. Hay la repetición que no tiene sentido, hay el mediador que otorga sentido a la repetición. El dinero, pensado como mediación, ocupa

10. Strindberg, A.: *Op. cit.*

este lugar de la víctima sin lograr ser una metáfora puesto que suele convertirse en victimario.

IV

No basta sustituir el espíritu de Hegel por las leyes de la historia para comprender el *valor* en la vertiente libidinal de la economía: cada sujeto participa, como exquisito ecónomo, en la repetición perpetua de un sacrificio. Lo hace por *necesidad*, sin duda. Algunos vegetarianos, obstinados, se excluyen: aquello que está animado de vida no puede ser sacrificado a la conservación de la vida. El reino vegetal, menos gracioso, puede ser sacrificado. También, por necesidad.

Es verdad que por lo menos *uno* de estos vegetarianos reconocía en el padre a un pobre animal manso atrapado en la insidiosa tela de araña de su madre: pero ninguna economía de “intercambio” puede contar con una excentricidad semejante.

Este vegetariano usaba lo menos posible del dinero, así como también retenía todo lo posible: hombre de pocas palabras, sólo hablaba, defecaba y eyaculaba lo mínimo y necesario. El objeto alimenticio, el tabú que es límite del *gusto*, subyace al trueque y desbarata el “uso”.

Si el dinero es metáfora de todos los placeres, su retención resguarda la causa que se perdería en la fruición de los objetos.

No basta hablar de aidez para comprender como la retención de la “mediación” con los objetos equivale al sacrificio de los mismos: al diablo con todas las “porquerías” del consumo.

La economía política produce necesidad de dinero, la medida se vuelve desmedida. El dinero separa y une, vuelve real lo imaginario y convierte a lo real en imaginario. Divide cualquier unidad y multiplica lo imposible en el misterio pitagórico de la finanza.

Hace abstracción de la diferencia y se permite cualquier equivalencia: tiene los poderes de aquellos sacrificios que debía abolir y que por un retorno de lo reprimido vuelve a realizar.

Los primeros cristianos, para evitar el efecto del retorno, deciden *oponer* los bienes terrenales a la resurrección: “Los que los hombres tienen en mucho, es cosa despreciable a los ojos de Dios” (Lucas, 16-15). Para sostener el sentido del sacrificio es necesario eludir los beneficios del intercambio: “Aún te queda una cosa por hacer: Vende cuanto tienes y repártelo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme” (Lucas, 18-32).

La propiedad como extensión del cuerpo debe ser abandonada

para lograr la expiación: “Así como por la trasgresión de uno solo (Adán) llegó la condenación de todos, así también por la justicia de uno solo (Cristo) llegó a todos la justificación de la vida” (Romanos, 5-18).

La justificación de la vida es inmortalidad: “Como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos, y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados” (I. Corintios, 15, 21-22). Por supuesto, algo retorna y el cristianismo construye una metafísica de la propiedad (a la que separa del dinero) y por último debe justificar aquello que combatía. El cristiano está de paso por el mundo, pero en el *recorrido* se encuentra la salvación. La mirada de Dios es el equivalente de los valores del espíritu, pero la vida terrenal tiene otros valores que el hombre debe soportar en su tránsito por el infierno excremental hasta poder llegar a esa *mirada* ¹¹.

El rechazo del dinero y de las propiedades deja al descubierto el sacrificio: beber la sangre de Cristo, comer el cuerpo de Cristo. Los ecónomos de lo sagrado deben, entonces, pasar de la comunión a la economía “espiritualizada”. Pero ocurre que la economía conduce siempre el mundo a lo inmundo, dado que la trinidad del cuerpo anuda la comida con la sexualidad, lo excremental con el goce. La palabra *escatología* se refiere tanto al tratado de las cosas últimas como a la materia excretada. Al noble acto de comer en común –símbolo de la renuncia de comerse al que come junto a uno– le sigue la soledad del excusado, correlato de las excusas más altruistas. La dimensión excremental abolida retorna como acumulación en otro lugar: “... los dioses –dice Curtius– fueron los primeros capitalistas de Grecia, y sus templos las instituciones dinerarias más antiguas”. Freud encuentra en el goce inconsciente el mismo *capitalista*. Aquellos dioses, las máquinas de sacrificio que organizaban como centros de producción de lo sagrado, eran metáforas de este goce. Esos dioses eran metáfora del goce Otro (femenino) al que se sacrificaba el goce fálico (masculino).

El tema de la elección del cofrecillo le sirve a Freud para mostrar la relación entre la mujer, el silencio, la muerte y la castración y para articular –como al pasar– la exclusión entre la economía libidinal y la economía política: aquel que se fascina por el oro pierde la mujer, aquel que supera la fascinación encuentra en la belleza de la mujer un límite al horror de la muerte. La muerte que la mujer

11. Gallegos Rocafull, J. M.: *La visión cristiana del mundo económico*. Ed. Taurus, 1959.

presentifica, por la mediación de la belleza, se convierte en la codiciable amada.

La pérdida de la madre *nutricia* es condición de un trabajo sobre la *naturaleza* que sirve para ganarse la mujer que la sustituye: es lo que en algunas culturas se designa como “el precio de la novia”.

Entre nosotros, el comercio sexual cotiza del lado de la mujer la belleza y del lado del hombre la paradoja de la obediencia y la potencia (el buen muchacho trabajador), cuyo premio es una mujer.

Cuando las mujeres son accesibles sin la mediación del trabajo es necesario producir otros premios que se logran *mediante* el trabajo: emulación material, se les llama.

La paradoja de la potencia obediente es remitida, por Freud, al sacrificio del padre: “Observemos, pues, que el padre, reestablecido en sus derechos, se venga de su antigua derrota elevando a un grado máximo el poder de la autoridad”¹².

La economía libidinal de la relación *entre* la madre y el hijo es excluida: la recuperación de algo de ese goce debe ser pagado por el trabajo al padre que cede una hija que será la metáfora de aquella pérdida. Pero en la alianza de la prostituta con su hombre cada cliente es un padre humillado, cada adolescente iniciado un padre que se burla, cada instante que se cobra una economía que se subvierte. Si la belleza hace retornar la femineidad excluida, la prostitución recrea aquel antiguo lazo burlando la economía “paterna” y repitiendo la venganza por el perjuicio del tercero. El hombre de la prostituta —su preferido— es un hijo que se venga, en complicidad con la madre, mediante la explotación sexual y económica del padre (las del oficio que son bellas, trabajan para sí mismas).

V

Un axioma de M. Godelier: “El reverso de un poder es un deber. El tabú, la prohibición, la constricción, no son restricciones sino acumulación de poder”¹³.

Cuando el yo renuncia a una función evita un conflicto con el superyó y/o con el ello. La renuncia puede ser un castigo que da por realizado un deseo, la renuncia puede ser un deseo que se realiza en la “sexualización” de la función. Excluida la angustia, cierto goce

12. Freud, S.: *Moisés y la religión monoteísta*.

13. Godelier, M.: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Ed. Siglo XXI, 1974.

clandestino opera en la *inhibición* sin que sea necesario que se produzca el sufrimiento del síntoma. La renuncia como deber produce el beneficio narcisista de un poder: en el orden religioso la renuncia a una mujer instauro el beneficio de una reconciliación con el padre que es condición de una satisfacción infinita.

La renuncia obstinada, el ahorro virtuoso, operan en el registro de la analidad: *la renuncia es una actividad voluntaria*.

Se renuncia por orgullo, por vanidad, por autoestima. Cuando la madre rechaza el “regalo”, el niño regula por el orgullo el placer de la defecación: obtiene de la obstinación su tenacidad.

La renuncia es por uno mismo, el sacrificio introduce al Otro. La renuncia se produce frente a la madre (como quien dice, frente al espejo) mientras que el sacrificio supone la aparición del padre. El sacrificio no es nunca de un sujeto, sino del falo: la víctima se identifica con este significante universal y por eso representa a *todos*. Frente al magnífico poder de la víctima se hace necesario el deber absoluto de la muerte (el animal totémico deja un resto que causa el deseo del oficiante y de aquellos a los que representa, el sacrificio deja una palabra que debe operar como la ley para aquellos que salva).

Donde hay víctimas existe una equivalencia entre el goce fálico y el goce del cuerpo (en el rito de iniciación se produce una diferencia entre los dos goces mediante la marca de una *parte* que será causa del deseo). Por la castración el goce fálico está fuera del cuerpo y dentro del lenguaje que se encuentra del lado de la ley: el sacrificio, en este caso, es marca simbólica y excluye la muerte real (hay muerte simbólica, iniciación, segundo nacimiento). La iniciación es lo opuesto al sacrificio, porque consiste en separar una parte que excluye el goce fálico y permite la constitución del plus. En este sentido la iniciación es una “ciencia” de la economía del goce y la falta de iniciación amenaza con el retorno del sacrificio en lo real (como Freud supo escucharlo en la relación de la guerra con el sueño). La iniciación intenta separar en el sujeto la muerte de la inmortalidad, el cuerpo del espíritu.

Pero para que la iniciación se instituya es necesario el sacrificio que la fundamente: la muerte de Cristo inicia la muerte simbólica de los cristianos. Cuando la *huella* del sacrificio deja de operar como fundamento de la iniciación puede esperarse que se repita en la realidad como su propia imposibilidad. Quizá por esto Freud defiende la “memoria” del sacrificio del padre, haciendo del ningún tiempo del origen el tiempo lógico del significante.

La iniciación, a su vez, puede ser un corte con la analidad o pro-

ponerse como la condición de la recuperación de la misma (por ejemplo, los alquimistas). Hay que pensar que si el falo perdido de Osiris conduce al objeto *a* es porque está *perdido*, no porque sea el falo. Sin pérdida no hay goce del Otro, nada se encuentra fuera del goce fálico y nada causa el deseo: “Considera la economía del plan divino –dice San Juan Crisóstomo–: hizo Dios cosas de uso común; de este número son el aire, el sol, el agua, la tierra, el cielo, el mar, la luz, los astros. Dios ha repartido todo eso entre nosotros como verdaderos hermanos. Nos ha dado los mismos ojos, el mismo cuerpo, una misma alma e idénticas facultades. Todo nos viene de la tierra, todos procedemos del mismo y todos habitamos en una misma morada”¹⁴. En este sentido la propiedad es la sombra negra del pecado, que produce la soberbia y la avaricia. La paradoja es que por eso mismo sirve para ejercicio de la *redención*. Es por eso que la propiedad es un tópico de redentores que sirve como gimnasia oratoria a los aprendices de amo de todos los tiempos. Ahí algo se resiste a la redención, hay una materia inagotable. Freud suponía que la propiedad no era causa de la agresividad, sino una forma de continuarla por otros medios.

Agotado el tópico del desamparo universal, constituido el amparo de una igualdad divina se tiende a homologar el imperio sobre la tierra al que le sirve de modelo celestial. Para el cristiano todo imperio terrestre es poco, toda riqueza es precaria, todo poder una debilidad: la humildad aspira a la potencia absoluta, a la recuperación de todos y del todo.

La comunión de los santos desprecia los bienes en las *partes* que lo constituyen, pero aspira a la comunidad de los bienes como una totalidad recuperada de las operaciones excremenciales del demonio: “Los que quieren hacerse ricos caen en la tentación y en el lazo del diablo y en muchos deseos inútiles y nocivos, que sumergen a los hombres en la ruina y la perdición.

Porque la raíz de todos los males es la codicia...” (I, Timoteo, 6, 9-10).

Pero esta renuncia no es un sacrificio, sino un deber que conduce a un mayor poder: “En verdad os digo que vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del Hombre se sienta sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. Y todo el que dejare hermanos o hermanas, o padre o madre, o hijos o campo,

por amor de mi nombre, recibirá el céntuplo y heredará la vida eterna” (Mateo, 19, 27-29).

VI

La relación entre la renuncia anal y el sacrificio fálico enlaza la vertiente pasiva del edipo con el sueño de una actividad imposible. De esta imposibilidad de la actividad real surgen los equívocos simbólicos que son productores de metáforas: el S.1 (sacrificio fálico) determina, en forma retroactiva, al S.2 (renuncia anal).

Este significante dos –hay que decir con Lacan– no es secundario: es tanto simbólico como síntoma. La fase fálica, por una regresión a la fase anal, interrumpe el goce fálico para evitar la angustia de castración (entonces encuentra la castración como premisa, por la sumisión pasiva y femenina al padre).

El significante falo, invaginado en la mucosa anal, se convierte en causa del deseo al caer como objeto *a* (falo perdido) en la barra fecal. Esto pone ciertas condiciones al goce por el progreso de lo anal a lo escópico (*ver* nalgas, para el hombre de los lobos). Esta operación de “regresión” imagina al goce fálico –que está fuera del cuerpo, pasando por lo simbólico– en una convergencia con el goce del Otro –que pasa por el cuerpo, fuera de lo simbólico– por la producción de un fantasma de “Bisexualidad”.

Sin embargo, una y otra vez el velo se desgarrar y lo excretado como objeto *a* marca la alteridad entre el goce fálico y el goce del Otro. En una nueva espiral, el excremento quiere recuperarse como “niño” que se autoengendra (pero entonces se renuncia al hijo como equivalente al mojón perdido). El sujeto imagina deposiciones de niños que serían posibles para hombres y mujeres, renunciando a *dar* un hijo a la mujer. El hombre de los lobos que renunció a tener hijos vivió regalando aquellos lobitos (alguna tierna nursery podría decir bebidos) a cuanto psicoanalista encontró en su paso. Ellos le daban dinero porque eran los lobitos que Freud le había hecho al cifrar para siempre su historia en aquel famoso sueño.

La renuncia anal le evita al sujeto el sacrificio que constituye el ser del padre, al sustituir el goce fálico por la mujer como metáfora de ese goce y que recibirá por el hijo la metáfora de su propia falta. El hombre “enamorado” realiza el primer movimiento y se detiene en el segundo: no desea que aparezca un hijo allí donde no supone que falte nada.

En el hijo se le plantea al hombre el retorno de la pasividad en

14. Gallegos Rocafull, J. M.: *Op. cit.*

relación con un padre: amaré como fue amado y si no soportó ser amado por el padre le será imposible amar al hijo. Es en el nudo enigmático del goce donde se realizan estas operaciones. Porque el intestino es ciego el sujeto realiza estas permutaciones por la mirada: tan ciego como obstinado el hombre de los lobos pasa por el mundo sufriendo el rechazo de un destino y el destino que le impone este rechazo (a la vejez escribe unas memorias donde le reprocha a Freud no haber atendido su amor por Teresa). Sujeto intestino dentro de sus cavilaciones, es domesticado por el ritmo de sus deposiciones que lo convierten en su propio doméstico (su vocación de pintor no fue lo suficientemente heteromórfica como para conducirlo más allá de su miedo congelado en aquella imagen).

El sujeto intestino no se ocupa de lo que ocurre fuera del cuerpo, seguro como está de que dentro del mismo se encuentra la causa de su deseo. Allí hay un milagro que Schreber no vaciló en nombrar para el mundo: lo que se pierde en cada deposición retorna en la siguiente y Dios se interesa en esta perpetua resurrección de una misma causa (por despreciable que sea para los hombres). Los ciclos de esta economía se alteran por el dinero: el jugador le enseña a Freud que el goce fálico desbarata la economía del placer. Si en el ahorro el placer se sostiene por una renuncia al goce (dinero-pulsión-dinero), en el juego la economía del goce invierte la del placer (pulsión-dinero-pulsión).

El juego dice que el goce puede advenir en cualquier instante y que siempre se puede decir $n + 1$, mientras que el ahorro enuncia que hoy no se goza, pero mañana sí. El juego es un infinito sin promesa, el ahorro es una promesa sin ningún infinito.

Si en el ahorro y el juego se encuentra la obstinación, las dos operaciones se diferencian por la manera en que invierten el orden y la economía libidinal. Freud relaciona el juego con el goce fálico de la masturbación y el ahorro con la analidad: pero estas dos fases se incluyen por la equivalencia y se excluyen por la diferencia. El falo como premisa universal del pene se enlaza con la analidad, el goce del Otro como más allá del falo con la mutación escópica de la fase anal. Es por eso que la analidad intenta dominar el goce del Otro (por ejemplo el que resuena en las palabras del capitán cruel, para el hombre de las ratas).

En la fase anal se producen equivalencias (excremento-regalo/pene-niño/dinero). Hablando del hombre de los lobos Freud enlaza el dinero con el padre, porque el niño sólo conoce el regalo que circula en relación con la madre. El niño mismo aparece como agente de una operación (excremento/regalo) y es objeto de otra que realiza

la madre (pene/niño). En cuanto al dinero que circula entre padre-hijo vela, en realidad, la circulación de un niño imposible. Como el niño es objeto de una equivalencia que lo sacrifica al goce de la madre, logra sustraerse de la misma proponiendo una parte de su cuerpo (excremento) como regalo (falo). Pero, por esta misma operación, se precipita en el sueño de ser un niño excremental y teme convertirse en repugnante para la madre. Sale de esto abandonando aquello que repugna a su madre, renunciando el placer excremental que “anuncia la castración”. Pero esta misma renuncia es un regalo a la madre y su rechazo produce la obstinación que conduce al dinero que le permitirá darle a la madre lo que ella quiera. Para esto es necesario que la madre quiera más al niño que al dinero, que sólo quiera el dinero en tanto regalo mundano del hijo que le dará lo que el padre le hizo faltar. La sola sospecha de que la madre pueda desear al dinero de otro más que a su propio hijo hunde toda la operación: “A la muerte del padre, la fortuna familiar quedó repartida entre su madre y él.

La madre la administraba, y el propio sujeto reconocía que complacía sus peticiones económicas con irreprochable generosidad.

Sin embargo, en toda conversación entre ellos sobre cuestiones de dinero terminaban por parte de él con violentos reproches, en los que acusaba a su madre de no quererle, de proponerse ahorrar a su costa y de desearle la muerte para disponer de todo el dinero.

En estas ocasiones la madre proclamaba llorosa su desinterés hasta que su hijo se avergonzaba y afirmaba con toda razón no haber pensado jamás realmente tales cosas de ella, pero con la seguridad de repetir la misma escena en la ocasión siguiente”. Para el hombre de los lobos la pobreza que acompañó su relación con Teresa era la prueba que necesitaba de su amor. Pero si la analidad conduce al dinero, hay que indicar que también conduce al tema de la muerte y no sólo por el tema de la herencia.

El dinero se enlaza con el padre porque el sujeto entiende que la mujer tiene un precio: ella lo hace como una cualquiera, es la sentencia cínica que subraya el descubrimiento de la falta en la madre y su relación con los atributos del padre. Cínica porque evita ciertas consecuencias: ella no lo hace porque le guste algo del padre, lo hace por dinero. El tema de la ambición de las mujeres resguarda, en verdad, la certidumbre infantil de que cualquier cosa que hagan con *otro* será por un interés ajeno al deseo.

Todas son prostitutas porque andan con otros, todas son ambiciosas porque no desean a esos otros (el sujeto de estas cavilaciones asegura su lugar en el porvenir de alguna mujer que se volverá súbi-

tamente valiosa por la satisfacción que encuentre al reconocer su potencia).

Cuando el goce fálico de la madre sea sacrificado al dinero, el sujeto podrá pagar a un padre el precio de una mujer que será la metáfora de ese goce (el padre del hombre de las ratas no pagó su mujer, el hombre de las ratas no puede pagarle —no puede pagarse— una mujer). El pago de la mujer está calculado en términos de reconocimiento social, según las consignas que constituyan a un conjunto determinado (pago en dinero, pago en especie, no importa la extravagancia de lo que funcione como equivalente, cada mujer sabe suponer su precio).

La mujer excluida de la economía monetaria retorna, por la belleza, como determinante de la economía libidinal: Simone de Beauvoir no puede explicar por qué B. B. dio más dinero a Francia en un año que la fábrica Renault. La belleza, al proponerse como límite de un cierto horror, se cobra la deuda que la economía contrajo con la femineidad al constituirse por su exclusión.

Es por eso que la belleza, a su vez, será sacrificada en la degradación que es condición del placer del hombre. Pero este sacrificio es precipitación de lo inevitable, más allá el goce del Otro, permanece enigma.

En el análisis alguien paga para hablar de amor y se garantiza por esta operación la exclusión del acto sexual (una mujer, después de conducir a su “analista” hasta la comedia del matrimonio, le reclamaba en cada pelea el dinero que había dado durante el simulacro que entonces le parecía su anterior análisis).

Ahí donde el goce no advino como discurso, ahí donde el amor dejó de producir signos, el plus de valor retornó como signo monetario (en el sentido que los economistas hablan de moneda-signo). El analista, por su parte, había sentado sus reales de varón para escapar del insoportable fantasma femenino de la muerte de un hombre (fantasma que alimentaba sus más-caras ensoñaciones).

VII

Cuerpo: la zona erógena anal. Anticuerpo: orden, economía, tenacidad. Así se plantea, para Freud, la relación entre el carácter y el erotismo anal.

Quizá debemos a nuestro traductor de Freud (López Ballesteros) la expresión “complejo crematístico” referida al erotismo anal.

Lo cierto es que *crematística* (de donde deriva incremento) es

en economía política “traficar y enriquecerse” y se encuentra en conexión fónica con *cremación* (de cadáveres y materias deletéreas), marcando la temática de la muerte en esta conexión.

Sobre Cremación se llama un folleto (con argumentos, cartas y poemas) de José Pérez Mendoza (editado por Ferrari Hnos., Buenos Aires, 1923) que apologa esta práctica: “¿Para qué el aparatoso carruaje fúnebre, cajón costosísimo, y otros gastos que sólo significan lujo, cuando sería suficiente una correcta modestia?”.

En resumen, el autor enumera diez ventajas: 1) la cremación realiza en menos de una hora lo que al cadáver le lleva años; 2) evita la posibilidad de contaminación del agua y el aire; 3) evita la posibilidad de ser enterrado vivo; 4) es más barata y permite trasladar los restos de una ciudad a otra, con menos costos; 5) los cuerpos cremados ocupan menos espacio; 6) se establece mejor control de la causa de la muerte; 7) no es contraria a ningún rito; 8) permite continuar con la práctica de depositar fallecidos en las iglesias; 9) requiere poco espacio en los cementerios y ahorra la exhumación, que es hacer después lo que se puede hacer en el momento; 10) evita la larga y horrenda putrefacción del cuerpo.

El autor publica un poema de la señorita María Antonia Martínez que clama: “Quemadme la materia envilecida / En pecado; y quede sólo el espíritu”. El autor, por su parte, concluye: “Más elocuente que mis palabras y que toda propaganda está el gesto de repugnancia que frente al cadáver, aun los más fuertes, comprimen...”.

Escatología es el tratado de las cosas últimas y también se refiere a los excrementos que el cuerpo pierde. *Escatología y civilización* se titula la traducción del libro de John G. Burke: una historia de la relación de las diferentes culturas con lo excretado.

De los cuerpos cae un resto, de la especie caen cuerpos: los cadáveres son excrementos de la especie, los excrementos son cadáveres del cuerpo. La cremación intenta borrar por la purificación del fuego esta homología que se funda en la infancia: “Los excrementos, considerados por el niño como una parte del cuerpo y un producto propio de su organismo, participan de la estima —estima narcisista, diremos nosotros— con que él mira todo aquello que concierne a su ser” (Freud, prólogo a Burke). Los cadáveres, en tanto conciernen al ser de los vivos, tienen el mismo interés narcisista: “Ello ha puesto en evidencia la naturaleza tenaz, más bien ineluctable, de las tendencias coprófilas, desplegando ante nuestras estupefactas miradas sus múltiples aplicaciones (en los ritos mágicos, en las costumbres tribales, en los cultos religiosos y en el arte) a través de las cuales el antiguo culto de los excrementos asume un nuevo aspecto. Final-

mente, parece haberse mantenido intacto el lazo con la vida sexual” (idem).

La cavilación obsesiva sobre la muerte conduce a la *escatología*, donde el tratado de las cosas últimas se enlaza con las primeras pérdidas. La materia fecal que se pierde y vuelve a formarse en el cuerpo inspira la idea de la resurrección: todo lo excretado por la especie será recuperado al final.

Pero el *canibalismo* introduce por la pulsión oral cierta abertura de lo invocante, relacionado con el primer sacrificio que desata la lengua: “Si uno no estuviese preparado por lo que ya ha sido mencionado, nos enfrentaríamos con un enigma insoluble en el hecho de que ideas obsesivas de palabras obscenas y especialmente de palabras que denotan las más despreciables excreciones, aparecen en los hombres luego de la muerte de su padre, más aún en los hombres que adoraban y honraban a sus padres”¹⁵. El diablo como padre anal retorna de lo reprimido y anula las cavilaciones sobre la muerte y la inmortalidad sostenidas por el padre idealizado. Cuando la boca invoca el sacrificio primero, el goce anal desliza el clamor de su primera renuncia.

VIII

La argumentación de Freud conduce al oxímoron que se produce por la inclusión del tercero en la retórica del inconsciente: “Es muy posible que la antítesis entre lo más valioso que el hombre ha conocido y lo más despreciable, la escoria que arroja de sí, sea lo que haya conducido a la identificación del oro con la inmundicia” (*El carácter y el erotismo anal*). El pasaje de la zona anal a la economía social se produce por *reacciones, continuaciones, sublimaciones*.

El retorno del goce anal reprimido provoca la identidad de los contrarios (valioso-escoria) y el carácter paranoico de la economía pierde el orden que sostiene la circulación del dinero. Entonces el oro se propone como fundamento: la operación alquímica que transforma lo excretado en oro es posible por la transformación de una parte del cuerpo (la erógena anal) en un goce fuera del cuerpo, el fálico. *El oro* es una novela de B. Cendrars donde el personaje llega a sentenciar: *El anticristo es el Oro*.

La palabra OrO suaviza la “r” de una repetición que habla de la recuperación imposible. Basta enfatizar esa “r” para que la palabra

“horror” se presente, guardando en la mudez de la “h” el enigma de esta mutación. El oro causa horror, corrompe a las mujeres y provoca el orgullo desmedido y la ambición de los hombres. La economía lo imagina como equivalente general, la guerra lo muestra retorno del sacrificio en la avidez ardiente de los pueblos. El oro que parece eludir el sacrificio conduce a los peores tormentos (en la misma novela de Cendrars un hombre loco de ambición se revuelve en la inmundicia gritando *todo es oro, todo es oro*). Detrás de la parábola hay un pequeño detalle: el personaje de la novela *vende* a la mujer para ir en busca del oro. Cendrars, sin ninguna aclaración, consigna el hecho. Ahí donde el oro promete la recuperación de todo, la mujer deja de ser la metáfora del goce perdido. Freud dice que el adolescente se entrega a ensoñaciones eróticas o ambiciosas. La disyunción entre el erotismo y la ambición tiene una convergencia secreta: cuando el sujeto realiza la hazaña de apoderarse de esa materia absoluta, se encuentra con la causa que es aquella primera pérdida. Retorno a la inmundicia, fracaso de esa erótica del absoluto y la inmortalidad (a la que el método paranoico de Dalí¹⁶ otorga una verdadera metafísica excremental).

Si el diablo se enmascara en la belleza de una mujer el oro pierde sentido y cuando se enmascara en el oro la mujer queda excluida.

Una mujer desea apoderarse del oro, de aquello que la sustituye como objeto trascendente del deseo: donde la potencia frustra, el poder quisiera reparar. No ambiciona ese poder, sino que ambiciona sustituirlo por otro. La belleza se encuentra en el horizonte como un sueño que se esfuma con los años, la maternidad sería sólo una renuncia para enmascarar la angustia: sólo la satisfacción de su ambición —piensa— puede devolverle algo de la promesa que fueron sus ensueños adolescentes.

La belleza sería un límite que permitiría conjurar el horror y desbaratar la economía masculina (algunos idealistas temen “prostituirse” para ganar dinero) mediante un poder capaz de cotizarse en el comercio sexual. Pero esta convergencia entre la belleza y la ambición realizada resulta imposible: la economía femenina tiene

16. Dalí, S.: *Confesiones inconfesables*. Ed. Bruguera, 1975.

También fueron consultados sobre el tema del sacrificio trabajos de M. Mauss, G. Bataille y otros autores. Sin embargo, se trataba aquí de puntualizar cierto recorrido que *bordea* los temas de la antropología, sin argumentar desde la “lógica” de sus datos y sus métodos.

Digamos, ya que convocamos a Freud, que nuestra reflexión está más inspirada en “la lengua” y en lo que escuchamos de ella, que en la posible inferencia que pueda extraerse de ciertos datos aludidos de manera fragmentaria.

15. Ferenczi, S.: *Sexo y psicoanálisis*. Ed. Hormé, 1959.

otros equivalentes (la virginidad fue uno, la belleza es otro) que introducen poderes diferentes y deberes excluyentes. Una mujer renuncia y sólo en la maternidad encuentra la dimensión del sacrificio donde lo que cae y se pierde se torna exceso que se regala. En la dimensión excremental los sexos son reversibles y la secreción que homologa (lágrimas, orina) se las arregla con la diferencia (semen/sangre menstrual) mediante los artificios de *la lengua*: se puede hablar de *leche* para los dos sexos, se puede derramar la sangre en algún pacto que se renueve en períodos regulares.

La femineidad excluida retorna en el symptôma como lengua muerta en el lenguaje, como enlace con un cadáver (ptôma) que por la renuncia a ciertas funciones eluda el sacrificio del goce fálico y enlace en su anillo (anus) el sueño absoluto de la convergencia con el goce del Otro. *Nada se pierde, todo se transforma* es una consigna anal que guía la rumia condenada que la repetición impone al sujeto por la memoria tenaz de la represión.

Un progresista habla de la *polución* como excreción de la industria y compara al planeta con una claca sumergida en estas deposiciones. Siendo español, extraña que el término polución no le indicara la vertiente seminal de unos lazos sociales embarazados por el goce del esclavo.

Eso se escucha en otra escena, esa donde el analizante paga sin realizar ningún trueque y sin renunciar a nada. Ese pago es cierto sacrificio a la muerte y donde como víctima y oficiante resguarda el resto que causa su deseo, mientras sueña la recuperación de todo por el amor inmortal del Otro.

El pago es ese toque de lo real que interfiere las inversiones calculadas del placer (dinero-pulsión-dinero) en el circuito imposible de una economía del goce (pulsión-dinero-pulsión).

Circulación sin mercado, sin mercancía y sin mercenario: el sujeto —dice Lacan— paga la nada que le dan. Sacrificio de una parte que anticipa y difiere el primero y el último. ¿Quién cobra qué, cuando el analista cobra algo? Quizá la suerte en su comercio con la muerte.