

Amor Sacrificial

Mario Orozco Guzmán

Psicoanalista. Doctor en Psicología por la Facultad de Psicología Clínica de Valencia, España dentro del programa: Personalidad, Enfoques Clínicos y Sociales. Maestro en Psicología Clínica egresado de la Universidad Autónoma de Querétaro, UAQ y Licenciado en Psicología con especialización en el Área Clínica por la misma universidad. Se desempeña como Profesor-Investigador de la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, siendo director de la misma Facultad. Entre sus publicaciones más destacadas, es autor de los libros: *“La noción de destino en el pensamiento de Freud”* y *“La soberanía del acto: un estudio introductorio a la noción de crimen de Freud”* y coautor del libro *“Configuraciones Psicoanalíticas sobre Espectros y fantasmas recientemente publicado por Plaza & Valdés*. Es miembro del Sistema Nacional de investigadores con Nivel I.

Resumen

El sacrificio corresponde al amor argumentado. Su ejercicio muchas veces inscrito en el orden sagrado de la cultura no deja de comprometer la participación de la “Bemächtigungstrieb”, pulsión de apoderamiento. En tanto el sacrificio se rinde al otro para su apaciguamiento o complacencia, por supuesto amor a él, se descubre un desprendimiento de goce, al elevar el mal, la destrucción, al estatuto de soberano bien. La demanda sacrificial atribuida a los dioses introduce la dimensión de falta en estos seres supuestamente omnipotentes. Amor y dioses requieren de

su provisión persistente de sacrificios. El cuerpo sometido a la tiranía de la imagen idealizada y exaltada es expuesto a distintos y renovados sacrificios. Y parece que ningún sacrificio fuera satisfactorio. La proclama de guerra puede inscribir de forma preponderante la retórica del sacrificio en su pretensión heroica o de sujeción abominable.

Palabras clave: Sacrificio, Amor, Goce, cuerpo, Pulsión de Apoderamiento, pulsión de saber.

Abstract

Sacrifice corresponds to an argument of love. Its exercise which is most of the times inscribed in the sacred order of culture, does not stop compromising the participation of "Bemächtigungstrieb" drive for mastery. In the meantime, sacrifice renders itself to the Other in order to become placated or satisfied under the assumption that it is in the name of love to It, that we can discover a release of jouissance. In addition, sacrifice in the name of love, implies the elevation of the Evil and destruction to the statute of Sovereign Good. Sacrificial demand assigned to the gods introduces the missing dimension of lack in these supposedly omnipotent entities. Love and gods, they both require a persistent provision of sacrifices. The body, under the tyranny of the idealized and exalted image, is exposed to different and renewed sacrifices, and it seems as if no sacrifice was satisfactory. The war proclaim can inscribe rhetoric of sacrifice, in a preponderant manner, in its heroic claim or in its abominable subjection.

Key Words: Sacrifice, Love, Jouissance, Drive of Mastery.

Résumé

Le sacrifice correspond à l'amour argumenté. Son exercice, souvent inscrit dans l'ordre sacré de la culture, ne cesse pas de compromettre la participation de la "Bemächtigungstrieb", pulsion d'emprise. Tant que le sacrifice est donné à l'autre pour son apaisement ou sa complaisance, par amour pour lui, on découvre un détachement de jouissance, en élevant le mal, la destruction,

à niveau du souverain bien. La demande sacrificielle attribuée aux dieux introduit la dimension de manque dans ces êtres soi-disant tout-puissants. L'amour et les dieux ont besoin de leur dose persistante de sacrifices. Le corps soumis à la tyrannie de l'image idéalisée et exaltée est exposé a des sacrifices différents et renouvelés. Et il semble qu'aucun sacrifice ne serait satisfaisant. La proclame de guerre peut inscrire de manière prépondérante la rhétorique du sacrifice dans sa prétention héroïque ou de sujétion abominable.

Mots clés : Sacrifice, Amour, Jouissance, Corps, Pulsion d'appropriation, pulsion de savoir.

Resumo

O sacrifício corresponde ao amor. Seu exercício muitas vezes inscrita sobre a sagrada ordem de cultura não deixa de conversar com o «Bemächtigungstrieb», impulso de apreensão. Em ambos os o sacrifício paga para o outro por seus apaziguamento ou complacência, naturalmente amor, ele descobre um destacados junto de gozo, aumentando o mal, de destruição, para o estado de bem soberano. A procura sacrificial atribuído ao deuses introduz a dimensão de falta de esses seres supostamente onipotente. Amor e deuses exigem o fornecimento de persistente sacrifícios. O organismo está sujeito à tirania do a imagem idealizada e exaltado é exposta a diferentes e renovada sacrifícios. E parece que no sacrifício é insatisfatória. UM anúncio de guerra pode registrar predominantemente a retórica do sacrifício, no seu pedido heróica ou sujeitos abomináveis.

Palavra chave: Sacrificio, Amor, Gozo, Corpo, Impulso de apreensão, Pulsão de saber.

El amor establece relaciones de enorme relieve con el sacrificio, en la medida en que su pasión se hace discurso, argumento y, por tanto, razón. Razón que a su vez, como razón de amor, tiene distintas formas para aspirar a consolidarse y diversificarse. Denis de Rougemont (1999) es muy claro al proponer una implicación exquisita e inevitablemente expresiva del amor:

(...) el amor está vinculado, más que cualquier otra conducta, impulso, sentimiento o ambición, a su expresión literaria o musical o pictórica, es decir al lenguaje en general, aunque en sus formas más ricamente dotadas de giros populares y sugerentes, de clichés, de metáforas y de símbolos convencionales. (p. 24)

El decir hace amar y el amor hace decir, hace hablar y cantar, y basta la escucha de un poema o canción para hacerlo evocar o suscitarlo. En su enunciación es frecuente que se tropiece con una deferencia y referencia a los tópicos exaltados de la entrega y la renuncia, de la prueba y el sacrificio. No deja de impresionar que a menudo la aventura del amor esté sellada o atravesada por una exigencia de sacrificio que hace trepidar su fundamento mismo. El sacrificio redobla la formulación de la demanda. Es decir, el sacrificio reformula la demanda en que se agita el amor. Siendo demanda de demanda, demanda de lo que el amor quiere, de lo que el amor pide, cierto desvío se verifica, cierto desvío se introduce cuando el amor como demanda se constituye en factor demandante, en agente de demanda de sacrificio. Ese desvío no se capta fácilmente pero sabemos que en tanto agente demandante el amor pierde algo de su célebre condición de humildad.

La clínica psicoanalítica con niños registra el costado sublime del sacrificio parental por amor. Más de un padre de familia llega señalar, en las conversaciones que circunscriben el supuesto sentido del síntoma en el niño o al niño como síntoma, que por amor a los hijos ha sacrificado muchas cosas, se ha llegado a sacrificar él mismo. Incluso algunos padres manifiestan haber sacrificado un momento particularmente fulgurante de su deseo. Así el amor aparece como causa de sacrificio. Por el amor a los hijos se ha sacrificado otro amor, un intenso amor por otro, por otra persona ajena al orden familiar. También algunas mujeres revelan en el espacio analítico todo un conjunto de sacrificios emprendidos para tener supuestamente contento o complacido a su compañero. Han renunciado a proyectos propios de compromiso laboral o de formación, o los han postergado, anteponiendo lo que consideraban primordial: los intereses del compañero. Luego se dan cuenta que estos sacrificios han salido muy costosos en la medida que el síntoma que les aqueja cobra la factura de la con-cesión del deseo.

Freud no es ajeno a este discurso sobre la posición sacrificial del amor. Aunque la problematice en una inscripción paradójica. Aquello que en el amor se sacrifica es también lo que establece su camino, el sendero de su investidura, en una de las estructuras de la elección de objeto. Nos referimos a la del narcisismo. La economía libidinal en el amor se presenta deficitaria en este sentido:

La investidura libidinal de los objetos no eleva el sentimiento de sí. La dependencia respecto del objeto amado tiene el efecto de rebajarlo; el que está enamorado, está humillado. El que ama ha sacrificado, por así decir, un fragmento de su narcisismo y sólo puede restituírselo a trueque de ser amado. (Freud, 1914/2000, p. 95)

Lo sacrificado es el capital libidinal del Ego, la estima de sí. La experiencia de amar lo humilla y rebaja, en su propia valoración, ante el otro amado. El sentimiento de sí está condicionado y subordinado al otro. El sacrificio trasunta una vivencia de pérdida. En el texto original la palabra que se traduce por “sacrificado” es “eingebü’t” (1914/1999, p. 166), participio pasivo del verbo einbü’en, que significa perder, sufrir pérdidas. Se logra entender que un pedazo de narcisismo se ha perdido, en esta relación de amor que determina la Abhängigkeit [dependencia], hacia el ser amado. Relación de sujeción, de valor y de poder. El amante asume el riesgo de la pérdida en la economía de su ser narcisista, asume el riesgo de subordinación y sometimiento, en función del amor por el otro. Por eso se podría justificar aquí el hecho de que Lacan (2004) introduzca “el cuño de la función de la falta como constitutiva de la relación de amor” (p. 138). La falta, o en sentido freudiano, la pérdida narcisista, el narcisismo perdido, viene a hender, a apartar, al deseo del amor. El amor se adscribe al balance, al equilibrio, al restablecimiento de la economía narcisista del Yo. En ese sentido aspira a proliferar en la palabra escrita o declarada. El deseo, por su lado, ha hecho su surco sin nombrarse, sin designar lo que quiere, sin declararse.

Lo que se sacrifica es lo que se configura y, al mismo tiempo, se segmenta, como pérdida. El sujeto en el torbellino del amor se pierde. Torbellino de sujeción al otro, a su dominio. Entre las vías de elección de objeto aparece la de tipo narcisista. Vía para perderse,

para perder el yo en el otro, en la imagen elevada, idealizada, del amado. En este caso el narcisismo marca una modalidad de amar donde el objeto reproduce bajo semblante imaginario: “lo que uno mismo es (a sí mismo),...lo que uno mismo fue,...lo que uno querría ser, y...la persona que fue una parte del sí-mismo propio” (Freud, 1914/ 2000, p. 87). Lo que se reproduce es *uno* como imagen libidinal proyectada y plasmada en el otro. Es el *uno* que se toma en cuenta inconscientemente para moldear y modelar, el amor. Este *uno*, cual lecho de Procusto, puede conjugar, y conjugarse, para el amor, en todos los tiempos del ser. Aquí el narcisismo no aparece en condición de pérdida, de déficit, sino de ganancia y determinación. Sería el otro, en su estatuto de diferencia, lo que se habría sacrificado, en este camino de elección de objeto narcisista. Bajo el plomazo narcisista del amor el otro perdería su originalidad, su unicidad diferenciada, su “carácter de átopos” (Barthes, 2009, p. 42).

Sea humillación del yo narcisista o del otro no-diferenciado, el amor se sostiene en la afrenta de la dependencia que lo enmarca. Es la figura que sostiene Barthes (2009) bajo la denominación “opresora de la dominación y tiranía del amor” (p.92). Es la figura que Freud vendrá a destacar de la *Abhängigkeit* [la dependencia], para situar la modalidad primordial de un amor que hace confluir posiciones opuestas; el desvalimiento, bordeando la muerte, de la criatura con la virtual omnipotencia del Otro. Dicha dependencia pauta una definición acerca del estatuto valorativo y político del amor: “Figura en la cual la opinión ve la condición misma del sujeto amoroso, sojuzgado al objeto amado” (Barthes, p. 92). Pero esta dependencia no sólo se vive pasivamente, también es recreada, rediseñada, por parte de un sujeto que en este proceso simultáneamente se anula y reconstituye como tal en los márgenes de la locura: “...se diría que actuó enérgicamente para preservar el espacio mismo de la dependencia y permitir a tal dependencia que se ejerza: estoy enloquecido de dependencia, pero además –otro fortificación–, estoy humillado por ese enloquecimiento” (Barthes, p. 92). El amor vía dependencia implica el poder pleno del Otro, poder de amparo, poder de protección y valimiento. Pero también el amor vía dependencia es impotencia, sojuzgamiento, humillación, vasallaje. Es Gabriel García Márquez (2010) el que mejor se ha ocupado de dar cuenta de este efecto vejatorio del amor, al poner-

lo en palabras del personaje llamado Abrenuncio, de oficio médico, en la novela *De Amor y Otros Demonios*. En su diálogo final con monseñor Cayetano Delaura, que se encontraba cautivo de una súbita pasión amorosa por Sierva María, le manifestaba “que el amor era un sentimiento contra natura, que condenaba a dos desconocidos a una dependencia mezquina e insalubre, tanto más efímera cuanto más intensa” (p.197). Tiene razón en la concepción del amor como afecto opuesto a la naturaleza. Pues nada hay en ésta que lo imponga. O quizás el desvalimiento del ser humano. La extrema indefensión original empuja a la criatura a verter su dependencia en demanda de amor dirigida al Otro primordial. Freud señalaba que el primer factor causal de neurosis, punto nodal de la angustia y su señal de peligro, se localizaba en lo biológico, en tanto se caracteriza por el:

(...) prolongado desvalimiento y dependencia de la criatura humana...Ello refuerza el influjo del mundo exterior real...e incrementa enormemente el valor del único objeto que puede proteger de estos peligros y sustituir la vida intrauterina pérdida. Así, este factor biológico produce las primeras situaciones de peligro y crea la necesidad de ser amado, de la que el hombre no se libraré más. (Freud, 1926/2000, p.145)

Se transita de la condición de “Hilflosigkeit” [desamparo], a la de “Abhängigkeit [dependencia] (Freud, 1926/2000, p. 186), respecto a un “allein” [solo] objeto, cuyo valor se eleva a medida que la criatura está más expuesta a los peligros del mundo exterior. Su valor radica en el hecho de “schützen” [proteger], a esta criatura de un mundo exterior cada vez más amenazante. Es además valor de *unicidad* y de sustitución supuesta de una pérdida, de la pérdida del mundo intrauterino. En primera instancia sólo este objeto protege, sólo este objeto vale, sólo este objeto valora y le da valor a la criatura con su valor para defenderla de los peligros. Sólo este objeto adquiere estatuto de *Único*, de Uno incomparable, de Uno que no hace serie ni conjunto. Por eso es que, su intervención protectora contra natura, contra la naturaleza amenazante, “schaff das Bedürfnis, geliebt zu werden” [crea la necesidad de llegar a ser amado] (Freud, 1926/2000, p. 187). La que, siendo única, engendra, a la vez crea; la que engendra también engendra en la criatura diversas necesidades, entre ellas y a manera de impronta, a mane-

ra de rasgo único, la de ser amado.

El amor parece dispuesto a arrastrarlo todo, a enfrentar todo, en su apuesta pasional. Parece poderlo todo, parece tener todo el poder. Por eso es que su lugar en la transferencia es tan auténtico como cualquier otro, pues, como lo señala Freud (1915/2000) “la impresión que uno tiene es que de él se podría obtenerlo todo” (p. 171). Para el amor no puede haber nada imposible. Ni siquiera límites que lo contengan. A Sierva María, el personaje principal de la novela de García Márquez (2010) ya mencionada, se le ocurre interrogar a su padre en el momento en que éste se propone aportarle un vendaval de dicha, sobre si “era verdad, como decían las canciones que el amor lo podía todo” (p. 69). La omnipotencia del amor lo hace ser un tirano, lo hace envanecerse y demandar todo tipo de pruebas, de sacrificios. Su demanda sacrificial es imperiosa. Elisabeth Roudinesco (2009) se remite a la manera en que Catalina de Siena, de la orden dominica, habría escuchado a Cristo decirle: “por amor a mí no sólo has despreciado los placeres sensuales, sino que has vencido a la naturaleza al beber con alegría un horrible brebaje” (p.28). No sólo vence a la naturaleza sino también los diques anímicos planteados por Freud (asco, vergüenza, dolor) al consumir el pus de los pechos de una cancerosa. Eso que consume es el supuesto mal del otro, revalorizado como un enorme Bien, pues le produce un máximo deleite. Y lo ha hecho por un extasiado amor a Cristo.

El sujeto por amor, por sujeción al amor, se adecúa a lo que el amado dicte. Se presta a todo tipo de voluntad de goce del Otro. Lo plasma Juan Ramón Jiménez en su poema místico “¡Lo que Vos queráis Señor!”:

Si queréis que, entre las rosas,

ría hacia los manantiales

resplandores de la vida,

sea lo que vos queráis.

Si queréis que, entre los cardos,

sangre hacia las insondables

sombras de la noche eterna,

Sea lo que vos queráis. (p. 27)

Tanto el enunciado contundente de *por amor a mí*, como el que cierra esta sumisión a la voluntad del Señor, convergen en el sacrificio que impone el Dios de los judíos a Abraham. Es Dios el que se infatúa y vanagloria de todo lo que este siervo de su designio está dispuesto a hacer por él. Está dispuesto a matar a su hijo unigénito por El, por amor a El. No sólo prueba a Abraham, sometiéndolo a un severo examen, sino que también prueba, en el sentido también de gustar, su temor. Por tanto se constituye en una experiencia de goce. Lo cual hace evocar eso que Lacan (2001) afirma acerca de que lo que no resulta “signo de amor es el goce del Otro” (p. 26). En efecto, es el goce del Otro lo que se desliza en la puesta a prueba del sacrificio en nombre del amor. Y ese goce se alimenta de lo que Kierkegaard (2008) descubre omitido en la historia de este patriarca: la angustia. La cual se desprende de la situación encrucijada en que se sitúa Abraham. Se encuentra tanto en una posición moral, y hasta jurídica, al verse conminado a un acto filicida, a un crimen contra un vástago, contra un miembro de un linaje que el mismo Dios le había prometido a perpetuidad. Por otro lado, en la dimensión religiosa se trata de un sacrificio incuestionable que demanda el Señor. Esta contradicción, como lo plantea Kierkegaard es la que determina la vivencia de angustia que “le quita el sueño, de grandeza, de multiplicación de linaje, de poder, a Abraham” (p. 35).

A partir de una lectura crítica del *Malestar en la Cultura* (1929-1930/2000) se advierte, en el planteamiento freudiano, cómo el amor apuesta por lo imposible. Su pretensión ilusoria no titubea en declararse, en enunciarse. Apuesta y pretensión de unidad con el ser del otro amado. Apuesta y pretensión de franquear los límites que lo separan de este otro. En ese sentido se asemeja a esa condición patológica, a un estado psicótico, donde se desvanecen los límites entre el yo y el mundo exterior. El amor traspasa fronteras, subvierte límites. Contraviene el orden de la diferencia, el sentido

de la diferencia. Contradice los sentidos, hace que el sentido se pierda, se anule, en la impresión de plenitud. Le es concomitante la desmesura, la extralimitación. Su locura consiste en la abolición de saberse absolutamente distinto, distante, separado, del objeto amado. De ahí que el enamorado sostenga: “da Ich und Du Eines seien, und ist bereit, sich, als ob es so wäre, benehmen” [que el Yo y el Tú serían Uno, y se dispone a conducirse como si así fuera] (Freud, 1927/1999, p. 423).

De este modo el amor participa del malestar, del descontento en la cultura, pues esta aspiración, se descubre insostenible. Por más que el argumento literario del amor lo sustente sancionando el demoledor torbellino de la pasión:

No comprendía lo que me estaba ocurriendo. La deseaba, quería tocarla, sumergirme en su olor, probar sus labios, su piel, fundirme en ella hasta convertirnos en un único ser y, al mismo tiempo, tenía miedo de ella, sentía algo parecido al odio. (Le Clézio, 2008, p. 213)

Por comprender enteramente al otro en esta ansia de ser Uno, de ser único para el otro y su demanda, el sujeto no sabe lo que le pasa. Al inicio de su seminario *Encore*, Lacan (1972) se ocupa precisamente de este “faire Un” del amor, de esta “fusion.. tension vers l’Un” de Eros. Este Uno que se propone hacer, este Uno fusional, de la tensión erótica, no es contable, no es de serie repetitiva. Es Uno absorbente que hace que el sujeto deje de ser uno para ser absolutamente del otro, para ser otro con el otro o para que el otro sea Uno con uno. La respuesta es la angustia. Por ese motivo Schopenhauer (2009) afirma que los amantes están equivocados en este afán de unidad que parecen anhelar bajo la pasión que los arrebató. El Bien que se proponen está más allá de ellos. Está en la especie. Ese Uno que harían o serían en el vuelco confuso del amor es lo que se engendraría, es el ser que sería creado por ese encuentro vertiginoso. Los amantes no saben lo que buscan en sus apetencias amorosas. Buscan algo que está más allá de ellos y de su existencia: “Aspiran a una unión verdadera, a la fusión en un solo ser. Este ser que van a engendrar será como la prolongación de su existencia y la plenitud de ella” (Schopenhauer, 2009, p. 14). Entonces el amor estaría lanzado hacia una trascen-

dencia vital, biológica, instintiva. Es mutar una ilusión por otra. Es intercambiar la ilusión de la plenitud en el Uno que absorbe a dos seres diferentes por la ilusión del Uno de la criatura engendrada. Este Uno de la reproducción de la especie preserva la ilusión depositada en este engendro que constituye como su principio de inmortalidad y de anulación de la castración. Si esto es así también el engendro será un poderoso portador y transmisor de angustia.

El amor se introduce en la dimensión desdichada de la cultura porque sufre los efectos de sus reclamos. La cultura congrega, extiende y estimula los enlaces, imponiendo la renuncia pulsional. El amor no se puede plegar a la prescripción de la cultura. Freud indica de qué manera en la experiencia amorosa “los terceros huelgan o estorban, mientras que la cultura reposa en vínculos entre un gran número de seres humanos. En el ápice de una relación amorosa, no subsiste interés alguno por el mundo circundante; la pareja se basta a sí misma” (1929/2000, p. 105). La pareja no necesita del tercero que le marque límites a su locura de unidad. No necesita de la cultura, pues en sí misma ya es vasta y ya es bastante, ya se abastece a sí misma. En ese sentido su postura es discordante y de discordia ante las exigencias de la cultura. La cual es privativa en su incidencia y alienante en las consecuencias que hace derivar. Por la interdicción del incesto la cultura enajena, pretende hacer extraño el deseo para el sujeto, pero también alienta que el deseo se vuelque hacia el extraño. El amor-ternura perdura agazapado, disimulado, en un sentido de deuda. Pero la cultura se sostiene en sus persistentes reclamos sacrificiales. No sólo exige el sacrificio del goce sexual. También impone un amor que a su vez impone deberes y sacrificios. La cultura sacrificial impone un amor sacrificial, impone el amor como sacrificio. De este modo el amor se supedita al mandato, al mandamiento, al imperativo de la palabra del amo. Un amor en estas condiciones, que no tiene posibilidades de elegir o de ser elegido, como señala Freud, “pierde una parte de su propio valor” (1929/2000, p. 100). Es un amor que escapa a una ética de sujeto.

Amor y sacrificio hacen un conjunto tan estrecho que parece ideal para el fomento de goce. Se integran en una secuencia poderosa, hacen una conexión que podría evocar el lugar de un Dios que se encarna en la figura humana y humilde de Jesús para

emprender la salvación de los hombres, la redención del pecado: “c’est donc bien du corps qu’il s’agit, du corps d’un Dieu d’amour qui a accepté de se sacrifier, avant de regagner le Ciel par cette séquence ultime” (Gélis, 2005, p. 20). El amor dispone el sacrificio, exige el sacrificio, en su nombre. El amor en su desmesura, en su exaltada búsqueda suprema de hacer o ser todo para el otro, por el Bien del otro, aparentemente asume la renuncia del poder, presumiblemente asume la pérdida de su posición omnipotente. No importa sucumbir a cualquier abyección si se trata de que el amado posea el signo certero de todo lo que el amor es capaz de desafiar. El amor se prueba así, se degusta de este modo, en la superación de los diques anímicos. Pero también el amor se pone a prueba, en su pasión, en su fuerza desafiante. Entre Sierva María y el padre Cayetano Delaura las pruebas que se ponen y saborean, merodean los territorios del goce:

En las pausas de la pasión intercambiaron pruebas excesivas. Él le dijo que sería capaz de cualquier cosa por ella. Sierva María le pidió con una crueldad infantil que se comiera por ella una cucaracha. Él la atrapó antes de que ella pudiera impedirlo, y se la comió viva. En otros desafíos vesánicos él le preguntó si se cortaría la trenza por él, y ella dijo que sí, pero le advirtió en broma o en serio que en ese caso tendría que casarse con ella para cumplir la condición de la manda. Él llevó a la celda un cuchillo de cocina, y le dijo: <<Veamos si es cierto>>. Ella se volvió de espaldas para que él pudiera cortar de raíz. Lo instó; <<Atrévase>>. No se atrevió”. (García Márquez, 2010, p. 175)

El amor paradójicamente, en ciertas circunstancias, no se atreve a todo, no se atreve a realizar a todo tipo de sacrificios. Aunque pareciera que el sacrificio ejecutado brinda justamente la veracidad contundente del amor.

En nuestra tradición legendaria de las argucias de los amantes para conseguir lo que quieren, aparece esa historieta del macho que pide a su novia adorada una prueba de amor. Posee un egregio referente en un cuento de Boccacio (1999) donde alguien de nombre Pirro pide a su amada, casada con otro, que le rinda tres pruebas que demuestren el “ardiente amor” (p. 93), que supuestamente le tiene. Estas pruebas de amor son concretas, son hasta

cierto punto sacrificios que tiene que llevar a cabo: matar a su halcón más apreciado delante del esposo, cortarle a éste unos rizos de su barba y enviárselos y extirparle a su marido una muela en buen estado. También la prueba de amor a que hemos hecho referencia, y que es posible que todavía se instrumente en las tácticas amorosas, supone sacrificio. Y del mismo modo lo que se sacrificará será algo que la mujer tenga en importante estima. El sacrificio será también algo que puede implicar corte y extirpación. Lo que será sacrificada, cortada y extirpada es la virginidad. Por amor a él ella debe rendirle, ofrecerle, su virginidad. Sacrificada ésta como prenda valiosa de amor la situación de esta relación puede cambiar radicalmente de sentido. Desterrada la virginidad, la compañera es desvalorizada en su carácter de objeto de amor, y tal vez, empujada al estatuto de objeto de deseo. La prueba de amor entregada desvela la pasión, pero responde categóricamente al desafío. Se trata de un enorme ardid pues el amor no puede suministrar pruebas ni garantías. Pero cuando en virtud de su nombre fascinante demanda sacrificar el cuerpo, el cuerpo sexuado, el placer del cuerpo, hace que se injerte un más allá del placer, un goce que descompone al sujeto. Por eso es que vemos surgir en esas aventuras de la demanda sacrificial del amor, del amor que se ilusiona con la unidad, una experiencia súbita y perturbadora de odio o crueldad. En efecto, pues la obtención de la prueba es una experiencia de despojo, de sometimiento a la castración:

(...) el cuerpo ya no es lo que era ni tampoco lo que ha de ser. La castración a la que se refiere el ideal de virginidad representa, simultáneamente, el paraíso perdido y el paraíso futuro, el ideal de placer puro, así como eterno. (Legendre, 1985, p. 17)

La chica responde a la prueba de amor sacrificando lo que él hombre le supone de enorme valía, según sus preceptos de ideología dominante de poder masculino, y lo que obtiene es lo que concibe como un trofeo más que un testimonio o garantía de amor. Es el trofeo del soberbio sacrificador. El surco del amor ya está hollado por los pasos violentos de lo que Freud denominó *Erniedrigung* [degradación]. La cual destina la corriente sensual de la vida amorosa a ese ideal de placer en los entornos más o menos subrepticios de lo impuro.

Y es que el sacrificio representa un empeño hacia la crueldad por más ritualizado que esté. Para su ejecución se requiere un esfuerzo de pulsión, un esfuerzo o refuerzo de esa pulsión que Freud llamaba “Bemächtigungstrieb” [pulsión de apoderamiento] (1905/1999, p. 89). Lo cual implica que die Macht [el poder], el ansia de poder, se inmiscuya en la trama del amor haciendo presencia de fuerza, de dominio o haciendo de su presencia fuerza y dominio. Freud revela el ejercicio de esta pulsión del poder a través de la musculatura del cuerpo, de la tensión de dominio intrínseca al estadio sádico-anal, a la demanda higiénica o controladora del Otro propia de ese nivel. Su sublimación abre la zanja de la Wi trieb o Forschertrieb [pulsión de saber o investigar]. Es esta pulsión de dominio poderoso o de poder dominante la que se empeña en el sacrificio subordinado a un portentoso deber. Jean Cazeneuve (1972) sugiere que el sacrificio a que se insta por parte de una figura divina supone la falta en ella, la falta en el Otro; delata su carencia, su deseo: “En cuanto don, el sacrificio parece indicar que los dioses necesitan de los hombres” (p. 249). Si bien Cazeneuve subraya cómo el sacrificio pone en evidencia la condición humana de desvalimiento, indefensión, insuficiencia, dependencia, también muestra a los dioses en estado de anhelo de algo, anhelantes de sangre, ofrendas y dones. Los cuales sólo los pueden obtener por la participación de los seres humanos. Entre los aztecas estaba bastante claro el sentido del sacrificio, su sentido ético ligado a una concepción cíclica del universo:

El sacrificio es un deber sagrado que se ha contraído con el sol y una necesidad para el bien mismo de los hombres. Sin él, la vida misma del universo se detiene...El sacrificio humano es una transmutación por la cual de la muerte sale la vida. Y los dioses han dado el ejemplo de ello en el primer día de la creación. (Soustelle, 2006, p. 102)

Los hombres se ven alentados a ser portadores de lo que los dioses quieren para satisfacerse, para conseguir el Bien de un mundo siempre en riesgo de extinción. El sacrificio era un soberano Bien que desterraba cualquier idea de crueldad destinada a la víctima. No era un ejercicio de maldad, aunque implicara que era indispensable disponer de la sangre de las víctimas o de los cuerpos de los niños ahogados para tener contentos a los dioses. El

sacrificio tenía que ser recurrente, reiterativo, porque el orden divino del destino y del universo era sumamente inestable y frágil. De este modo la víctima podría complacerse sabiéndose complaciente con los dioses, reduciéndose a ser objeto indispensable para su goce (*objet petit a*). No obstante, no se puede soslayar el hecho de que el sacrificio también posee en su carácter fundamentalmente sagrado un alcance de apaciguamiento (Girard, 2005). En virtud de su intervención es posible recomponer un orden deshecho por la cólera de una instancia divina.

Aplacar la violencia de un dios mediante un sacrificio no impide observar que existe una puesta en juego, y una apuesta también, de la destrucción en el caso del rito sacrificial. El mismo Cazeneuve establece en función de esta apuesta la separación de los dominios de las consagraciones rituales del sacrificio y los de la ofrenda, no sin que se manifiesten posibles enlaces entre ellos:

Establezcamos -ya que es preciso dar a las palabras su extensión y comprensión propias- que la destrucción del objeto es lo que caracteriza al sacrificio y la entrega del objeto lo que constituye la ofrenda. Pero nada impide que un determinado rito avance sobre ambos dominios a la vez". (1972, p.240)

Esta destrucción del objeto es fuente de goce pues inscribe en su determinación la intervención sorda de la pulsión de poder, la *Gemächtigungstrieb*, en última instancia de la pulsión de muerte:

Problema del goce, en tanto éste se presenta como envuelto en un campo central, con caracteres de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad, en un campo rodeado por una barrera que vuelve su acceso al sujeto más que difícil, inaccesible quizás, en la medida en que el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad sino como la satisfacción de una pulsión (...) (Lacan, 1990, p. 53).

El goce es localizado en una instancia motivo de idolatría o de supremo dominio a quien el sujeto se rinde como objeto sacrificial, como objeto a desollar o degollar. O mejor diríamos, de ese sujeto se extrae algo, se libera mediante el sacrificio, un objeto (*objet petit a*) que esa instancia de poder absoluto se supone que necesita para sostener un orden siempre al borde del desastre.

Luego entonces la demanda de amor, que vehiculiza el sacrificio, encuentra en un deber imperioso la mediación indispensable para darle cobertura a la angustia que se avizora en el semblante divino.

Afirma Soustelle (2006) que es importante sostener que en el sacrificio humano, entre los aztecas, la víctima no era concebida como enemigo, puesto que abastecía con su sangre la restitución de confianza en los dioses. Sin embargo, se contaba con la práctica de las llamadas guerras floridas para hacer de los enemigos cautivos disponibles para la ejecución siempre constante de los sacrificios. También el enemigo podía ser víctima propicia para el sacrificio. Diríamos se le quería únicamente (amor único) para reducirlo a objeto de inmolación. Se devela entonces que si el amor demanda sacrificio es en la medida en que se ha injertado en su estructura la pulsión de apoderamiento, el poder como pulsión que cifra su goce en la destrucción del otro. En el siglo XVII, el fervor religioso de la época colonial conoció también extremos sacrificiales centrados en el mal-trato al cuerpo. La disciplina feroz emprendida por ejemplo por los frailes carmelitas cultivaba un goce a expensas de un cuerpo martirizado. El cuerpo era representado como el “mayor enemigo” (Iturriaga, 2007, p. 177), como enemigo a vencer. Más que pretensión de aniquilar definitivamente el cuerpo, se trataba de exponerlo al mayor rigor posible, a la disciplina más férrea posible, al tormento incesante e insensato. Si el Dios de amor aceptó sacrificar su cuerpo, sacrificarse como ser humano, para la salvación de una humanidad maldita, estos hermanos en Cristo no hacían sino reproducir el sacrificio de un cuerpo como materia del mal. Se diría que por amor a Dios o como prenda de ese amor a Dios el cuerpo es sacrificado de diversos modos: torturado, sangrado, azotado, escupido, sometido a ayunos y penitencias. Producir mal sobre el cuerpo como territorio del mal constituía un auténtico laberinto, un fermento de lo mismo que se pretendía aniquilar. El cuerpo malo, malvado y maldito, se reeditaba con cada acto de maldad contra él y sus perturbadores sentidos.

No es preciso calificar al cuerpo de enemigo para empeñarse en exponerlo a múltiples sacrificios. Todo lo contrario, puede representarse la imagen de un cuerpo amable, de un cuerpo a cuidar y proteger, como una criatura ante numerosos riesgos de enfermedades, ante la pesadilla del sobrepeso y la obesidad, ante la

obsesión culpígena por las deformidades o distorsiones corporales en función de estereotipos ideales de imagen corporal: “el sacrificio del cuerpo no es el mismo, pero tiene que ver con el mismo ideal, con una misma violación de lo sagrado, limitado cánones binarios, bien-mal, puro-impuro, a favor-en contra” (Hofstein, 2006, p. 37). El discurso dietético, sostenido en un saber arduo respecto a los componentes alimenticios se ha cebado particularmente sobre el tema de la obesidad en una cultura que modela el cuerpo según “l’affichage de la minceur” [visualización de la delgadez] (Ory, 2006, p. 136). El cuerpo es medido, pesado, evaluado, valorado, con la obstinación de una disciplina que se emprende por su supuesto Bien, en términos de salud y de conformidad narcisista. Pero ningún esfuerzo sacrificial parece ser suficiente para alcanzar este ideal de delgadez. Ideal que se vislumbra quizás hasta sagrado. Por eso es que la violencia se incrusta en esta relación en principio supeditada a cuidado amoroso del cuerpo. El cuerpo gordo, el cuerpo con sus rincones de carne flácida, con sus pellejos colgantes, contiene culpa, supura culpa. Como lo indica Pommier (2002): “El cuerpo se vuelve una obsesión. Está en todas partes, produce inquietud y su salud no prueba nada, pues el mal que lo carcome no deja huellas” (p. 57). El mal lo merodea ante la avalancha de modelos ideales de belleza, de perfección corporal suministrados por los distintos medios de publicidad. Al cuerpo se le puede atender, se le puede querer, se le llega a idolatrar, pero para adecuarlo a esos paradigmas del bienestar, a esas imágenes que pululan y desfilan en las pantallas, habría que exponerlo a sacrificios dietéticos de violencia disciplinaria o habría que reconstruirlo. Hace evocar toda la serie de operaciones sacrificiales, de tratamientos tormentosos que un transexual ha verificado sobre su cuerpo sólo con el afán de que su demanda, amorosa en el fondo, de ser mujer, se vea cabalmente cumplida. Sacrifican un placer, ya imposible, en esos órganos fabricados por una medicina científicista que injerta pero también corta, a cambio del goce de transformación, del goce “que experimenta al acceder de ese modo a un cuerpo enteramente mutilado” (Roudinesco, 2009, p. 240).

La práctica sacrificial prometida y comprometida en función del amor hace sospechar la presencia nefanda de la pulsión de apoderamiento al servicio del goce del amo. No es casual que

el término de sacrificio aparezca sumamente resaltado en los discursos que parecen acompañar el ascenso de Hitler al poder. Con motivo de la exposición en el Museo Histórico Alemán de Berlín que se realiza en estas fechas y hasta febrero del próximo año, una de las responsables de la muestra, Simone Erpel, doctora en historia, explora y expone las condiciones sociopolíticas e históricas del régimen nacionalsocialista. Se documenta el surgimiento de la individualización o encarnación de un poder ansioso de venganza y con hondas reminiscencias heroicas:

“El pueblo, ávido de disciplina, añoraba un líder fuerte. Antes de ser elegido canciller a Hitler se veía dentro de la tradición de Federico el Grande’, apunta Erpel. Había sido condecorado por una herida en la guerra. Eso le daba ‘autoridad moral’ para azuzar la sed de revancha y los ideales de grandeza, apelando a palabras tales como batalla, honor, sacrificio, sangre. Hitler conocía a la perfección el sonido de cada cuerda. ‘Uno predica la sumisión cobarde y vendrá lo que es sumiso’, dice durante el congreso partidario de 1933. ‘Uno exige en cambio sacrificio y coraje, osadía, lealtad, fe y heroísmo y se presentará el sector del pueblo al que estas virtudes le sean propias” (Olaso, 2010, p. 57).

Hitler conocía el sonido de la palabra ‘Opfer’ [sacrificio], cercano al de ‘Oper’ [opera]. Y en efecto, su poder opera desde que calcula el efecto fascinante del sonido de este tipo de palabra. Sobre todo si la sitúa en línea metonímica de la disciplina virtuosa y ejemplar, en la contigüidad de palabras de enorme resonancia para provocar la identificación del pueblo con significantes que condensan su máspreciado Bien; elpreciado Bien de la excepcionalidad venturosa, de la Unicidad poderosa que se reedita en el sacrificio audaz y tiránico. Se trata de sacrificarse en cada una de las batallas, del gran honor de sacrificar su sangre, presuntamente, en nombre o bajo los distintos nombres, del amor a la patria. Uno de ellos podría ser la lealtad al Führer, ingente líder de la purificación racial y del sacrificio heroico.

Referencias

Barthes, R. (2009). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México, DF: Siglo XXI.

- Bocaccio, G. (1999). *El Decamerón (2ª parte)*. Madrid: Club Internacional del Libro.
- Cazeneuve, J. (1972). *Sociología del rito*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1914/2000a). *Introducción del narcisismo*. En OC*, V. XIV. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1926/2000b). *Inhibición, síntoma y angustia*. En OC*, V. XX. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1915/2000c). *Puntualizaciones sobre el Amor de Transferencia*. En OC*, V. XII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1929-1930/2000d). *Malestar en la cultura*. En OC*, V. XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1914/ 1999a). *Zur Einführung des Narzi mus*. En GW*, X. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. (1926/1999b). *Hemmung, Symptome und Angst*. En GW*, X. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. (1929/1999c). *Das Unbehagen in der Kultur*. En GW*, XIV. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. (1905/1999d). *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. En GW*, V. Frankfurt am Main: Fischer
- García, M. G. (2010). *Del amor y otros demonios*. México, DF: Diana.
- Gélis, J. (2005). "Le corps, l'église et le sacré". In A. Corbin, J.-J. Courtine, & G. Vigarello (Eds.), *Histoire du corps : De la Renaissance aux Lumières* (Vol. 1, pp.17-106), Paris: Seuil.
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, España: Anagrama.
- Hofstein, F. (2006). *El amor del cuerpo*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Iturriaga, J. (2007). *Ritos de sangre y de sexo, erotismo y brutalidad en el México preindependiente*. México, DF: Grijalbo.
- Jiménez, J. (1980). *Mística, poesía española*. Barcelona, España: Mitre.

- Kierkegaard, S. (2008). *Temor y temblor*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Lacan, J. (2004). *La transferencia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2001). *Aún*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1990). *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Le Clézio, J. M. G. (2008). *La cuarentena*. Barcelona, España: Tusquets.
- Legendre, P. (1985). *La Falacia, La Novela de lo Femenino en el Texto Occidental, en El Goce y la Ley*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Olaso, F. (2010, mayo). "Reencuentro con el Pasado". *Proceso*, 1775, 54-65.
- Ory, P. (2006). "Le corps ordinaire". In A. Corbin, J.-J. Courtine, & G. Vigarello (Eds.), *Histoire du corps: Les mutations du regard* (Vol. 3, pp. 129-158). Paris: Seuil.
- Pommier, G. (2002). *Los cuerpos angélicos de la Posmodernidad*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Roudinesco, E. (2009). *Nuestro lado oscuro, Una historia de los perversos*. Barcelona, España: Anagrama.
- Rougemont, D. (1999). *Los mitos del amor*. Barcelona, España: Kairós.
- Schopenhauer, A. (2009). *El amor, las mujeres y la muerte*. México, DF: Coyoacán.
- Soustelle, J. (2006). *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.

Recebido em 09 de março de 2011

Aceito em 07 de abril de 2011

Revisado em 15 de Agosto de 2011