



Revista Affectio Societatis
Departamento de Psicoanálisis
Universidad de Antioquia
affectio@antares.udea.edu.co
ISSN (versión electrónica): 0123-8884
ISSN (versión impresa): 2215-8774
Colombia

2013

Manuel Coloma Arenas

**DEL INTERCAMBIO A LA DEUDA: CUESTIONES DE ECONOMÍA LIBIDINAL A PARTIR DEL
'DON DE AMOR' EN LACAN Y SUS REFERENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

Revista Affectio Societatis, Vol. 10, N° 19, diciembre de 2013

Art. # 7

Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

DEL INTERCAMBIO A LA DEUDA: CUESTIONES DE ECONOMÍA LIBIDINAL A PARTIR DEL 'DON DE AMOR' EN LACAN Y SUS REFERENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Manuel Coloma Arenas¹

Universidad Andrés Bello, Chile
manuelcolomaarenas@hotmail.com

Resumen

La conocida mención a Lévi-Strauss como referencia exclusiva de Lacan en el debate sobre el 'don de amor', resulta cuestionable toda vez que se consideran los detalles que rodean a la producción del famoso: dar lo que no se tiene. El intercambio y sus leyes parecen no ser la única herramienta presente en el taller conceptual de Lacan. Proponemos contraponer los mecanismos propios de la deuda a las leyes del intercambio. Veremos acá la aparición de una impensada genealogía que nos permitirá derivar en las condiciones de invención del objeto *petit a*, objeto no intercambiable.

Palabras clave: don, amor, objeto, deuda, intercambio.

FROM EXCHANGE TO DEBT: MATTERS OF LIBIDINAL ECONOMY FROM LACAN'S 'GIFT OF LOVE' AND HIS ANTHROPOLOGICAL REFERENCES

Abstract

The well-known mention of Levi-Strauss as Lacan's exclusive reference to the debate about

the gift of love is questionable when considering the details surrounding the production of the famous statement "giving what one does not have". The exchange and its laws do not seem to be the only tool in Lacan's conceptual workshop. We aim at contrasting the mechanisms of debt to the exchange laws. We can see then the emergence of an unexpected genealogy that will allow us to get to know the conditions for invention of the *objet petit a* —a non— interchangeable object.

Key words: gift, love, object, debt, exchange.

À PROPOS DE L'ÉCHANGE À LA DETTE : QUESTION D'ÉCONOMIE LIBIDINALE À PARTIR DU « DON D'AMOUR » CHEZ LACAN ET SES REFERENCES ANTHROPOLOGIQUES

Résumé

La traditionnelle mention à Lévi-Strauss comme référence exclusive de Lacan en ce qui concerne le débat sur le don d'amour s'avère contestable, lorsque l'on considère les détails de la production de la célèbre expression : donner ce qu'on n'a pas. L'échange et ses lois semblent ne pas être le seul outil présent dans l'atelier conceptuel de Lacan. Nous opposons ici les mécanismes propres de la dette aux lois de l'échange. Nous dévoilerons ainsi l'apparition d'une généalogie imprévue nous permettant d'atteindre les conditions d'invention de l'objet *petit a*, objet non échangeable.

Mots-clés: don, amour, objet, dette, échange.

Recibido: 22/02/13

Aprobado: 16/04/13

¹ Psicólogo. Magíster en Psicoanálisis, Universidad Andrés Bello (Chile). Docente Escuela de Psicología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Andrés Bello, sede Viña del Mar (Chile).

El problema es el de la entrada del significante en lo real y el de ver cómo de eso nace el sujeto. ¿Significa eso que nos encontraríamos como ante una especie de descenso del espíritu, de aparición de significantes alados? ¿Que éstos empezarán por sí solos a producir sus agujeros en lo real y que ahí en medio surgiría un agujero que sería el sujeto? Me parece que cuando introduzco la división real-imaginario-simbólico nadie me atribuye tal propósito. Hoy se trata de saber, precisamente, qué le permite a este significante encarnarse.

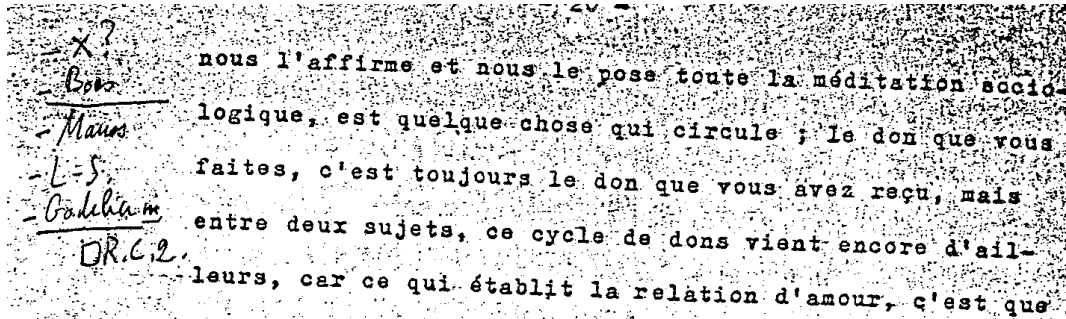
Se lo permite, de entrada, lo que tenemos aquí para presentificarnos los unos a los otros, nuestro cuerpo.

Jacques Lacan, *El seminario, Libro 10: La angustia*

¿Existe la posibilidad de realizar una genealogía de lo simbólico?, ¿una genealogía de aquello que permite la genealogía? Consideremos que, ya en las primeras clases de *La relación de objeto* (2011/1956-57), donde Lacan prepara el terreno en aras de abordar el don de amor, se encuentra presente como nota fundamental la cuestión del origen y de la procedencia. Despejar las cuestiones propias del ámbito de lo ya dado, va de la mano con el trabajo de introducción y puesta en marcha de la noción de falta de objeto, fundamental para dar cuenta de la relación del sujeto a su mundo. Sabemos que acá Lacan distingue entre tres tipos de falta asociadas, a su vez, con determinadas relaciones entre los tres registros (simbólico, imaginario, real), mostrando así la incidencia del significante en lo real. Sin embargo, Lacan parece zanjar el asunto con la respuesta del predominio de lo simbólico. En otros términos, la respuesta al *cómo* de la presencia de la falta de objeto en la realidad, pregunta inmanente a la interrogante por el origen, lo primero, lo ya dado, resuelve el problema... pero anulándolo: lo que está desde siempre es el símbolo y su registro parece no tener historia. Así, lo simbólico es determinante en la posibilidad de relacionarse a una realidad, ordenando el campo de los objetos susceptibles de convertirse en los predilectos de una economía libidinal, los cuales, a su vez, ya podremos adivinarlo, solo pueden ser privilegiados en la medida que faltan. En otros términos, solo hay relación de objeto en la medida que hay relación con la falta de objeto, la cual está determinada por la presencia anterior, pero no evidente, sino que tal vez olvidada, de lo simbólico.

Sin duda es acá, ubicados en este nudo problemático, donde se ha vuelto costumbre señalar las referencias a autores que habrían influido en Lacan de manera no solo directa, sino también determinante en su tarea de retornar a Freud. Se convoca, entonces, la repetida serie de nombres del estructuralismo en general, por una parte, y, al interior de ésta, al principal representante de la antropología estructural para corresponder a nuestro problema del don de amor en particular: Claude Lévi-Strauss. Es cierto, Lacan no cesa de referirse a Lévi-Strauss a lo largo de su seminario, y no solo a él de manera explícita, sino que también implícitamente a Marcel Mauss, al citar la práctica del *potlatch* y al recurrir a la fórmula del intercambio: nada por nada.²

² Fórmula que sin embargo, como señala Allouch (2011), es leída por Lacan a la letra.



Fuente: <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireIV/1957.01.23.pdf>

Sin embargo, ¿qué significa esa x seguida de un signo de interrogación escrita al margen en la estenotipia del seminario? Es ahí donde nos ubicamos, en el lugar de una incógnita que se interroga, una especie de marca de algo desconocido y donde tendremos que hacer surgir otros nombres, considerando esta especie de serie cronológica que Lacan despliega.³ El don de amor, tal como es entendido y elaborado por Jacques Lacan, permite plantear así las siguientes preguntas: ¿son efectivamente las reglas del intercambio, al modo en que las describió Claude Lévi-Strauss, las que gobiernan lo simbólico?, y por lo tanto ¿es Lévi-Strauss la única fuente con la que Lacan cuenta para producir una definición provisoria (Allouch, 2011) del amor como don?

Dado este cuadro de personajes e interrogantes sostenemos lo siguiente: será más bien el mecanismo de la deuda el que se imponga por sobre el del intercambio. La deuda, poniendo en juego ciertos mecanismos y consistiendo en un procedimiento, una *economía*, una política, pone de manifiesto en su historia y en su evolución el surgimiento, la procedencia, la instauración del registro simbólico. Por esto es que tendrán que surgir los otros nombres que mencionábamos: algunos conocidos como Marcel Mauss o Georges Bataille y, en la medida que nos introducimos en la cuestión de la deuda y su genealogía, Friedrich Nietzsche.

La genealogía de la deuda, immanente a una genealogía de lo simbólico, nos conduce al punto donde dicho registro encuentra su falla, demostrando así ser portador de su propia incompletud, la cual será una de las vías que permitirán la invención del objeto *a*.

El don de amor y el intercambio

Formando parte de la puesta en relieve de los tres registros, la cuestión de lo simbólico y su incidencia en lo real será la condición principal para que, dentro de un debate sobre la llamada relación de objeto, Lacan

³ Franz Boas no será directamente abordado, ya que privilegiamos la relación Mauss/Lévi-Strauss. El otro nombre que se descifra merece mencionarse, ya que se trata de un autor cercano a nuestro ánimo: Maurice Godelier, quien destaca en su antropología el aspecto económico-político del don.

pueda caracterizar al don de amor como la acción de dar nada por nada y al signo de amor como signo de lo que no se tiene (Lacan, 2011/1956-57: 142). Será por lo simbólico que el don se ubicará más allá del objeto de satisfacción, pesquizable en los juegos de presencia/ausencia que demuestran su aparición a partir de la función de la llamada. No habría llamada si no hubiese un rechazo posible de lo que se invoca al llamar. De este modo, toda la dinámica del don se insertará en las tres faltas que Lacan aísla como fundamentales para dar cuenta de las dificultades propias de la relación del sujeto a sus objetos (frustración, privación y castración). Frustración y privación serán por excelencia los campos donde se podrá experimentar el carácter decepcionante del objeto, sin impedir con esto que los juegos a los que el niño somete la presencia o ausencia de un objeto cualquiera puedan entregarle un cierto tipo de placer.

Junto a lo anterior, el concepto de castración es, tal y como Freud lo señalara, la expresión misma de la acción de una ley simbólica que toma cuerpo en el Edipo a través de la prohibición del incesto, bajo la falta que Lacan llamará *deuda* simbólica, abriendo con esto el espectro de las cuestiones por abordar en nuestra investigación. La deuda implicada en la castración hará del sujeto:

[...] un pequeño criminal. Entra en el orden de la ley por la vía de un crimen imaginario. Pero solo puede entrar en este orden de la ley si, por un instante al menos, ha tenido frente a él un partener real, alguien que en el Otro haya aportado efectivamente algo que no sea simplemente llamada y vuelta a llamar, par de la presencia y de la ausencia, elemento profundamente negativizador de lo simbólico —alguien que le responde (Lacan, 2011/1956-57: 212).

La castración situará como agente de ésta al padre real, pero éste solo podrá responder como tal en virtud de que está ahí para representar una función, función que sin embargo Lacan declara como imposible e impensable (Ibíd: 212): la del padre simbólico, el que permite entonces que se produzca la salida del niño respecto a su lugar ante la madre y pueda, de este modo, esperar otras mujeres en reemplazo de la misma, puesto que cuenta con aquello que el padre ha donado para ser usado más adelante. El niño adeuda, entonces, algo que ha recibido pero a condición de perderlo previamente como producto de su crimen. Le ha sido donado el falo, objeto que el padre ha dado prueba de tenerlo solo en la medida que lo da como objeto más allá de su ser, es decir, como el objeto que al mismo tiempo le falta. El niño no solo recibe lo que se le adeuda, sino que encontrará su lugar como deudor bajo castración, ya que aparecerá un acreedor que dona un objeto que falta.

Si destacamos antes el carácter decepcionante del objeto será, entonces, porque frustración y privación encuentran su determinación en esta falta fundamental conocida como castración, la cual porta en sí todo lo que responde a un orden simbólico establecido anticipadamente, bajo el cual el sujeto humano está sumergido y envuelto en una red que contiene ciertas leyes que implican un mandato de intercambio. A modo de ejemplo, la frustración es el fundamento de lo que advendrá como Edipo (Ibíd: 101) y, por lo tanto, hará de ésta, retroactivamente, una figura determinada por lo que habita 'desde siempre' en lo edípico, demostrando

aquello que está 'ya dado' y que será nada menos que el mensaje que porta lo simbólico como determinante del sujeto.

Pero, ¿qué le dará a la castración su carácter fundamental y determinante? Pues, precisamente, el privilegio que en la economía libidinal cobrará el objeto que vendrá a faltar, o que, más bien, se verá bajo amenaza de faltar en la castración, es decir, el falo en tanto imaginario, "objeto central de toda economía libidinal" (Ibíd: 112), o sea, no el pene en su dimensión real, sino en la medida que éste está afectado de entrada por lo simbólico. Toda la dinámica del don se inserta, entonces, en las tres faltas que Lacan aísla como fundamentales para dar cuenta de las dificultades propias de la relación del sujeto a sus objetos.

Curiosamente, una primera aproximación a la cuestión del intercambio en el seminario *La relación de objeto* (2011/1956-57) surgirá a partir de las figuras de la fobia y el fetiche, específicamente en una inevitable referencia a Marx, donde la instancia del fetiche equivale a la transformación producida en el valor de un objeto, desde su valor de uso a su valor de cambio; es decir, el objeto se ha convertido en un objeto mercantilizado (Marx, 1972: 74). Esto explica el colofón de Lacan al traer a discusión el problema de la moneda como medio de cambio (2011/1956-57: 24) en la medida que los temas que se aproximarán en el transcurso de su seminario girarán en torno a la economía libidinal del don.

Por lo simbólico es que, entonces, resulta posible manipular objetos reales, los cuales, al depender de una potencia, se transforman mágicamente, casi al modo del fetiche en Marx (1972), en signos de un valor extra: el más allá propio del amor definido por Lacan. El don de amor parece ser así el modo como en la economía libidinal se produce la transformación del valor de uso de un objeto en su valor de cambio. Así como bajo un sistema capitalista el dinero engendra dinero, ahora desde los objetos surgirán signos que engendran signos, todo gracias al mercado del significante que, a partir de acá, aparecerá como si todo surgiera de él, al igual que Marx comentara sobre el capital (1972: 159).

Es así como, situados en este punto, suele ser frecuente citar como autor de referencia principal a Claude Lévi-Strauss, explícitamente resaltado por Lacan. Podemos encontrar su nombre en diversos lugares previos al seminario sobre *La relación de objeto* (2011/1956-57). En todos ellos está citado con el interés de destacar el predominio simbólico, y por lo tanto resaltan la hipótesis lévi-straussiana respecto al fenómeno de la donación: lo que predomina y permite la circulación de bienes es el intercambio y sus leyes que constituyen una estructura de parentesco. En la conferencia del 8 de julio de 1953, "Lo simbólico, lo imaginario y lo real" (2006), Lacan señala la relevancia de dichas estructuras, efectuando además una referencia a la obra *Do Kamo* (1997) de Maurice Leenhardt,⁴ la cual resalta la función de la palabra como una acción propia de la

⁴ Leenhardt es reconocido por realizar un trabajo que es una especie de resultado y aplicación de las temáticas que compartió en su aprendizaje con Marcel Mauss: la palabra, la persona, el mito y el don.

palabra que se da. Sin embargo, tendremos todo un recorrido que empieza ya desde antes, el año 1952, con el “El mito individual del neurótico”, donde encontraremos constantes alusiones al aporte que para Lacan implica esta lógica del intercambio según Lévi-Strauss. Ésta le permitiría dar cuerpo al funcionamiento de lo simbólico, en tanto mensaje de intercambio determinante sobre el sujeto, dramatizado en el complejo de Edipo y su correlato en la castración, donde éste vendrá a poner en juego el modo en que participará de la simbólica del don. Pero, ¿de qué elementos clínicos se servirá Lacan para producir la fórmula del don de amor?

La joven homosexual y Dora

Los casos freudianos de “Dora” y “La joven homosexual” vendrán a demostrar esta fórmula al ser cargadores de sendos mensajes que, desde su lugar inconsciente, determinan los circuitos donde se desenvuelven sus conflictos. “He recibido una mujer y debo una hija” (Lacan, 2011/1956-57: 146): lo que para Dora se traduce en “Mi padre me vende a otro” (p. 146). “Tendrás un hijo mío” (p. 147), es la promesa del padre para la joven, la cual al verse frustrada pasará a ser protagonizada por ella en lo imaginario.

Si bien nos centraremos en el caso de la joven homosexual, haremos valer para ésta ciertas interrogantes que se desprenden del caso Dora según la lectura de Lacan: en efecto, todo el despliegue de personajes presentes en el frágil e inestable equilibrio del circuito producido por Dora, da cuenta de que el verdadero mandato que sostiene el drama en lo inconsciente es un mandato de deuda, la cual parece ser imposible de asumir por otros medios que no sean las de este circuito, pero que, según comenta Lacan: “[...] es en efecto el resumen claro y perfecto de la situación, por eso se mantiene a media luz” (p. 146). Pero ¿por qué a media luz?, ¿qué es tan insoportable acá?, ¿es solo la evidencia de que Dora es el objeto con el cual el padre paga lo que debe?, ¿habrá que seguir lo que Zafirópoulos (2006) señala y decir que Dora debe ser capaz de asumir su destino simbólico como objeto de intercambio, cuando, tal como hemos visto, su problema es que precisamente ella está de lleno en esta situación?

En el caso de la joven sabemos que lo que se ha producido es una especie de vuelco en relación a una arbitraria configuración primera, en la cual podía efectuar el mensaje inconsciente al cuidar de un niño, identificándose con una madre imaginaria que ha recibido la promesa del padre (Lacan, 2011/1956-57: 126). El vuelco es producto de la frustración en lo real respecto a la promesa paterna, producto del nacimiento de un hermano. Es así que, para sostener su deseo, el vuelco viene a funcionar como posibilidad fálica para la joven, ya que podrá sostener en lo imaginario aquello que se ubicaba en lo simbólico. De este modo, en su relación homosexual con la Dama, será ella quien le otorgue, a través de un sacrificio, aquello que no tiene,

identificándose imaginariamente al padre y demostrándole de paso cómo debió haber sido amada. La Dama, en este caso, será amada a su vez por aquello que no tiene, ya que porta más allá de ella el pene simbólico que se traduce como el niño que la joven debió haber recibido. Pareciera así que la función del amor, tal como es definida a estas alturas por Lacan, consistiera en la posibilidad de mantener una promesa en estado potencial, que se efectúe sin efectuarse, razón por la cual la joven maquina su estrategia amorosa donde dos nada podrán venir a conjugarse. Esto explica el porqué del pasaje al acto de la joven al arrojarse al vacío en el momento en que es sorprendida por el padre paseándose con la Dama. Es que es devuelta a la frustración real, cuando algo que debía permanecer latente surge de manera intempestiva: en este caso, la mirada del padre y el rechazo casi inmediato de la Dama al amor que la joven le dispensaba.

De este modo, parece ser que la definición tan conocida del amor en Lacan (dar lo que no se tiene) se soporta y configura principalmente con el caso de la joven homosexual de Freud, caso que Lacan lee, por su actualización en lo imaginario, como una perversión. En otras palabras, la fórmula del amor, en general, sería una fórmula perversa. La joven no tiene lo que, pese a esto, da de todas formas a la Dama, quien tampoco tiene y, sin embargo, “tiene todo para tenerlo”. Dos nada se juntan en un estilo de amor caballeresco, en una estrategia de suspensión permanente de un placer que pudiera venir a ponerle fin al deseo.

Puestos en este escenario, Lacan comenta que la regla del intercambio es bien señalada por Lévi-Strauss, y esto es justamente lo que haría que, en el caso de Dora, se sienta reducida a un objeto. Sin embargo, establece matices a que en el caso del intercambio amoroso entre dos sujetos sea plenamente la circulación de objetos que deben devolverse una vez recibidos lo que se manifiesta; para esto apela a su lectura de la fórmula del interés, modificándola por la de la gratuidad: nada por nada. La donación de amor permite, entonces, una extraña forma de sacrificio: la de algo más allá de lo que se tiene. Surgirá en este momento la siguiente afirmación: “Lo mismo ocurre por otra parte en el don primitivo, tal como se ejerce efectivamente en el origen de los intercambios humanos bajo la forma del *potlatch*” (Lacan, 2011/1956-57: 142)

La mención al fenómeno del *potlatch*, donde Lacan explicita, acá sí, su plena similitud para el caso del intercambio amoroso entre sujetos, nos conduce inmediatamente al autor que destacó su función en las prácticas de donación y contradonación y que precisamente identificó y definió la fórmula “nada por nada”: Marcel Mauss.

La duda de Mauss (1925) y la respuesta de Lévi-Strauss: el intercambio (1949-1950)

Existen indicios en “Ensayo sobre el don” de Marcel Mauss (1991) de que el problema de la circulación de los bienes queda sin una plena resolución. En efecto, ante la pregunta por la fuerza que habita el objeto donado que lo obliga a ser devuelto, Mauss vacila entre suponer un mecanismo de deuda o pensar en una ley de intercambio. Esto se demuestra a lo largo de los fenómenos que destaca en su texto, ya que siempre se enfrenta al hecho de que solo hay una apariencia de libertad y gratuidad en los procesos de donación puesto que tienen a la base un interés económico que se expresa en fenómenos de forzamiento y obligación. A esto Mauss lo llama ficción, mentira social, formalismo. Sabemos que lo importante es que aquello que es intercambiado no son nunca objetos útiles, sino que más bien símbolos que incluyen cortesías y festines, mujeres, niños y danzas. Es en torno a estos símbolos que los grupos sociales se enfrentan cara a cara, midiéndose en los valores de los que son capaces de desprenderse. El ejemplo más extremo de esta situación, y que a la vez permite dar cuenta de la verdad de los fenómenos de donación, será entonces el *pottatch*, en tanto práctica de destrucción de riquezas destinada a humillar a algún jefe rival, el que ahora deberá doblar la cantidad de riquezas que deba devolver. Aceptar un *pottatch* es aceptar un desafío. Para el jefe, todo *pottatch* tiene un carácter agonístico. ¿De dónde se toma Lévi-Strauss para resolver el problema inclinándose por la hipótesis del intercambio como lógica inconsciente que subyace y determina estos fenómenos?

Vemos entonces que en la “Introducción a la obra de Marcel Mauss” de Lévi-Strauss (1991) aparece como protagonista principal la noción de *mana* destacada por Mauss. Efectivamente, el *mana* aparece en el “Ensayo” (1991) como una fuerza mágica y religiosa que posee el poder de destruir a aquel que acepta los dones. Si el *mana* se pierde, se pierde entonces la autoridad en sí misma, el prestigio, la fuente de la riqueza. Es así que el *mana* constituye una parte de sí mismo, implicando así que su devolución sea dar al otro lo que es parte de su naturaleza.

Sin embargo, y al parecer, Lévi-Strauss se habría servido más fuertemente de la definición de *mana* que Mauss defiende en “Esbozo de una teoría general de la magia” (1991), donde se destaca que el *mana* es sustantivo, adjetivo y verbo a la vez. No solamente fuerza, sino también acción, cualidad y estado (Mauss, 1991: 40). El *mana* se tiene y se da (p. 123). Su valor es tanto para las cosas como para las personas, pero principalmente reúne una gran cantidad de significados donde su función más esencial sería la de nombrar todo aquello que no tiene nombre propio (p. 36).

Ocorre que, según Lévi-Strauss, el *mana* no sería nada más que un significado vacío, el que, por esta misma condición, realizaría una síntesis que permite el intercambio —es decir, que los dones sean devueltos o que pasen de uno a otro— a la vez que daría cuenta de la realidad simbólica del inconsciente. Las leyes del

inconsciente son las del intercambio; luego, solo a partir de esto es que se presentarán los fenómenos concretos de desafío y prestigio involucrados en la donación. Así resuelve “la razón que motivó el que Mauss se detuviera al borde de estas inmensas posibilidades” (Mauss, 1991: 32) introduciendo su propia hipótesis, ya que “Mauss parece, y con razón, estar dominado por una certeza de orden lógico, la de que *el cambio* es el denominador común de un gran número de actividades sociales, aparentemente heterogéneas entre ellas, aunque este cambio no llega a encontrarlo en los hechos” (p. 32). Claro, pues lo que encuentra en los hechos son los fenómenos de desafío propios del dar, recibir y devolver y no el intercambio. O sea, mientras más se centra en los aspectos económico-políticos, más se destacan los mecanismos de deuda y no de intercambio. Al hacer del *mana* un significado vacío, un símbolo cero, hace del inconsciente un lugar que supera lo objetivo y lo subjetivo, un lugar de síntesis, mediador entre el yo y el otro, que entrega su regla de intercambio que asegura el movimiento de los dones y alivia “el peligro trágico que acecha siempre al etnógrafo” (p. 27). Por esto es que Lévi-Strauss rechaza la necesidad de encontrar un concepto que implique una energía que domine las prestaciones, ya que los objetos intercambiados no son necesariamente objetos físicos. La respuesta a este supuesto dilema sería entonces “darse cuenta que es el cambio lo que constituye el fenómeno primitivo y no las operaciones concretas en que la vida social lo descompone” (Mauss, 1991: 33). Es así como queda sellada la idea de la conformación de un universo simbólico gracias a esta capacidad de síntesis de un inconsciente vacío, asegurada por este elemento llamado significado flotante. Acá es donde operan, entonces, las estructuras elementales del parentesco con base en sus respectivas leyes de intercambio, y que es lo que a Lacan le permitirá afirmar que “Claude Lévi-Strauss nos muestra por todas partes dónde la estructura simbólica domina las relaciones sensibles” (Lacan, 2009/1956: 104).

La conocida idea de que la mayor influencia de Lacan en su reflexión en torno a lo simbólico sería esta serie que parte de Mauss para concluir en Lévi-Strauss (Zafiropoulos, 2006) quedaría así sellada y, por ende, el caso específico del don de amor obedecería a este símbolo vaciado de significado, del cual Lacan se sirve en su crítica a la relación de objeto destacando al único objeto que considera como fundamental en la economía libidinal: el falo.

La discusión está entonces planteada. En efecto, la lectura que Lévi-Strauss realiza de Mauss está muy lejos de ser la única, y para nuestro problema el primer personaje que aparecerá para complejizar el panorama será otro bien conocido de Lacan: Georges Bataille. ¿Qué tipo de influencia pudo haber ejercido Bataille para la concepción del don en Lacan?

Bataille: el gasto, el exceso y el erotismo (1933-1949-1957)

Bataille presenta un interés por la obra de Mauss animado por las comunicaciones de Alfred Métraux, las cuales le exponen la práctica del *potlatch*. Es en esta práctica que Bataille cree leer algo fundamental para la economía humana. El *potlatch* es la muestra misma del sacrificio en tanto que responde al concepto de gasto inútil como propiamente improductivo. Las grandes destrucciones de riquezas quedan así explicadas por la presencia imborrable de una parte improductiva que, al sacrificarse, y cobrando así el carácter de inutilidad, no entran en la economía de la donación con otro fin más que el de desafiar a una devolución que implique un despilfarro mayor que el anterior.

En “La noción de gasto” Bataille denuncia la exclusión del gasto improductivo a la esfera de la inutilidad, en la medida que lo útil ha llegado a considerarse como el factor preponderante de la economía, dándole a los objetos un valor que solo responde a la esfera de la adquisición y la conservación. Sin embargo, la exclusión es aparente, ya que las prohibiciones que sufre el gasto improductivo no le impiden su existencia, existencia que es tal que, incluso en su carácter pretendidamente excluido, determina desde ahí los fenómenos de utilidad material. Resulta interesante esta acotación en la medida que parece ser exactamente la inversión del tipo de relación que puede existir entre el intercambio y la deuda en la lectura de Lévi-Strauss a Mauss, ya que, aunque Lévi- Strauss quiera pensar a los objetos no en su dimensión de utilidad, al abordarlos bajo esta dimensión pacífica y sintética que el intercambio permitiría, parece tratarlos de esa forma atemperada en la que Bataille denuncia la importancia dada a la adquisición y la conservación. Los gastos improductivos como los lujos, guerras o sexualidad perversa tienen un fin en sí mismos, no están destinados a ninguna actividad de acumulación o de alargamiento vital.

Así es como el gasto improductivo encuentra su existencia a modo de pérdida bajo el concepto de “consumisión”: tendrán mayor valor, encontrarán su valor mientras mayor sea la pérdida. Dónde aparece, entonces, con mayor claridad el carácter secundario de la producción y la adquisición en relación al gasto: en las instituciones económicas primitivas. El intercambio es en el fondo un proceso de gasto sobre el que se desarrolló un proceso de adquisición. No es importante acá la necesidad de adquirir, sino la de destruir y perder. No hay, en rigor, intercambio, sino, en el fondo, gasto. El *potlatch* en este caso no es más que una actividad que se basa en el objetivo de humillar, desafiar y obligar a un rival, lo que sabemos que Lévi-Strauss resuelve por lo contrario en su lectura de Mauss, pareciendo despreciar estos fenómenos como confusos para el investigador. Las destrucciones espectaculares de riqueza son para Bataille la esencia de los fenómenos de donación y contradonación primitivos, en actos cercanos al sacrificio. Hay de este modo, una propiedad positiva de la pérdida en el *potlatch* de donde surgen las cualidades que dan valor a esta actividad como el honor, la nobleza, o el rango. El poder es poder de perder y la riqueza no se adquiere más que perdiéndola. Pero, podemos agregar acá, ¿cómo se pierde lo que no se tiene? Solo lo simbólico

permitiría que lo que no se tiene valga tanto como lo que se tiene. Vemos entonces que en Lacan esta idea de la falta tiene una positividad que le adjudica importancia a la dimensión de la desmesura. Si el amor es dar lo que no se tiene, entonces desde este cruce de Lacan con Bataille el amor representa un sacrificio de gasto improductivo extremo, en la medida en que se ha procedido a gastar algo que, incluso no teniéndose, puede darse.

Para Bataille la posibilidad de hacer algo con esta dimensión aparentemente excluida sería el acceso a la “función insubordinada del gasto libre” (Bataille, s.f.: 12); es decir, el acceso a una dimensión que necesariamente conducirá a la peligrosa pero soberana zona erótica de la transgresión. En efecto, en *La parte maldita* Bataille destaca las prácticas de sacrificio y consumisión:

El sacrificio restituye al mundo sagrado lo que el uso servil degradó y volvió profano[...] Al menos hay que destruirlas en tanto que cosas, en tanto que se convirtieron en cosas. La destrucción es el mejor medio para negar una relación utilitaria entre el hombre y el animal o la planta, pero raramente llega hasta el holocausto. Basta que el consumo de ofrendas, o la comunión, tenga un sentido irreductible a la absorción común del alimento (Bataille, 2007a: 64).

El sacrificio es, entonces, una operación que, a través de la consumisión, permite separar al objeto de su pertenencia al orden de lo útil. El objeto en cuestión se revela así inintercambiable: “[...] la ofrenda consagrada no puede ser devuelta al orden real” (p. 66). ¿No encontramos acá temáticas cercanas a Lacan? En esta apreciación de la dimensión sacrificial de la ofrenda, vemos que aparecen, por una parte, lo que expusimos en torno al don de amor en Lacan: cierto tipo de objeto está más allá de su pertenencia a los objetos de consumo necesario, el don de amor es siempre signo de amor pero de ningún objeto en concreto, y será de ahí de donde el deseo se tome para insistir. Pero aún hay más. Podemos comenzar a aproximarnos a las cuestiones propias del objeto *a*, toda vez que acá se trata de algo que, al consagrarse, ya no puede reenviarse al escenario del mundo. Destaquemos por ahora una situación entre Bataille y Lacan y que muestra una posible confluencia entre parte maldita y objeto *a*: el ritual que Lacan lleva a cabo al hacer “comulgar” a su audiencia el objeto *a* recién inventado en la clase del 9 de enero de 1963, en un acto que más que cristiano parece tomado de las acostumbradas misas negras que Bataille organizaba y a las cuales Lacan solía concurrir (Baños Orellana, 2008).

Sin embargo, y junto a esto, Bataille se preguntará de qué manera podrá existir adquisición vía pérdida, en otros términos, re-asimilación en el orden de las cosas de aquello que se despilfarra. Y es que el *potlatch* implica una paradoja en el poder adquirido, el que se expresa en un rango. El rango, como resultado de la dilapidación en el *potlatch*, da cuenta de un intento de “asir lo que se quiso inasible” (Bataille, 2007a: 81). ¿Es éste un modo de asimilación imaginaria de algo que ya no es ni simbólico ni imaginario?

El *potlatch* será en definitiva “la forma complementaria de una institución cuyo sentido es el de evitar el consumo productivo” (p. 83) Pero ¿por qué pareciera que, en efecto, hay que evitarlo? ¿qué tiene el consumo productivo que a la vez genere horror?, ¿por qué, ya desde Mauss, sabemos que lo que se quiere evitar con los fenómenos de desafío, pérdida, despilfarro, humillación, obligación, o sea, precisamente con aquello que Lévi-Strauss desprecia, es la mercantilización de los objetos en la fijación de equivalentes?

Pese a estas diferencias creemos que hay un punto donde Bataille y Lévi-Strauss se encuentran, y lo hallamos cuando Bataille aborda los problemas del incesto y el parentesco en *El erotismo* (2007/1957). La cuestión se plantea de forma paradójica y compleja, ya que para Bataille, Lévi-Strauss habría insistido solo en el aspecto de utilidad material de las mujeres y no en su valor seductor (Bataille, 2007b: 214), en otros términos, Lévi-Strauss solo habría destacado un aspecto puramente económico en los procesos de donación. ¿Está Bataille lejos de esto, más aún cuando hace explícita su intención de no alejarse de los análisis del antropólogo? Y es que, en la medida en que se han establecido prohibiciones sexuales, habría surgido a partir de ahí un valor erótico del objeto prohibido que explica el porqué del desprendimiento de mujeres por parte de los “donadores”. Bataille supone, entonces, una tendencia primera contra la cual actuaría la prohibición, haciendo aparecer así una dimensión aún más poderosa en la atracción hacia el objeto. Se entiende, así, que el modelo del erotismo es para Bataille el de la transgresión. Por las mismas vías de la imposición de la cultura se estableció algo que, al mismo tiempo, permite transgredirla. Bataille sigue, en verdad, distanciado de Lévi-Strauss en el momento en que destaca que el placer ligado al don es el subrogante de la actividad sexual, es decir, cuando se centra en el hecho de que algo es devuelto en la pérdida que no es solo la llegada de otros objetos, sino que es algo que pertenece a la esfera de la erótica. Sin embargo, y tal como bien declara (p. 225) estarán cercanos ya que en el fondo ambos aceptan el modelo de la transgresión, aunque Lévi-Strauss no sea tan explícito sobre este punto. En efecto, si hay leyes, entonces quebrantarlas da cuenta de una transgresión donde, por ende, lo prohibido debe ser lo más deseado para haber sido sujeto de prohibición.

La cuestión paradójica está entonces en lo siguiente: cuando Bataille cree que Lévi-Strauss solo se centra en una tesis de tipo económica, tiene razón y al mismo tiempo no, ya que el carácter económico supuestamente destacado por Lévi-Strauss es, en verdad, muy “poco” económico, ya que en el intercambio reina la generosidad y no los fenómenos propiamente políticos y económicos de los primitivos, los cuales incluyen desafíos y gastos inútiles. Pero, y precisamente por destacar el intercambio, sí hay en efecto una economía en Lévi-Strauss, salvo que ésta es mercantil, en tanto que da cuenta de un sistema que establece equivalentes de precios y cierres de circuitos basados en la confianza de que todo lo dado retornará. Bataille, sin saberlo, destaca más la economía, porque ésta es libidinal. El problema es que, al pensar la erótica como

transgresión, cree que la economía no tiene nada que ver con lo libidinal y, por lo tanto, ahí donde destaca el valor erótico del mecanismo del gasto, termina más bien por olvidarlo.

¿Cómo despejar las dudas y la confusión?, ¿dónde encontrar otros elementos que permitan un distanciamiento eficaz en relación a Lévi-Strauss?, ¿cómo abrir una línea de fuga que nos permita pensar de otro modo la cuestión del don en Lacan? Comencemos proponiendo lo siguiente: si Bataille difiere en su análisis de las donaciones primitivas con respecto a Lévi-Strauss, es bastante probable que se deba a su más notoria influencia de pensamiento, es decir, a causa de Nietzsche.

Nietzsche-1887: “Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas”

El gran libro de la etnología moderna es menos el Essai sur le don de Mauss que la Genealogía de la moral de Nietzsche. Al menos debería serlo

Deleuze-Guattari, *El antiedipo*

[...] la ley de la deuda y del don [...] no le debe su importancia a ningún elemento que podamos considerar como tercero, en el sentido de un tercero exterior —intercambio de las mujeres o de los bienes, como lo recuerda Lévi-Strauss en sus Estructuras Elementales—, sino que lo que está en juego en el pacto no puede ser y no es más que la libra de carne, que debe ser tomada, como dice el texto de El mercader, de muy cerca del corazón

Jacques Lacan, *El seminario, Libro 10: La angustia*

La genealogía de la moral (2008/1887) de Nietzsche expone en su segundo tratado toda una teoría de las primeras prácticas sociales, destacando la intención de “criar un animal al que le sea lícito hacer promesas” a través de los mecanismos mnemotécnicos que se producirán en torno a las relaciones de deudas. De este modo, una terrible mnemotecnia de marcas corporales estará destinada a producir el recuerdo de las deudas por pagar (Nietzsche, 2008: 79). La sangre fue la condición fundamental en la construcción de una memoria: “[...] los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos, los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos” (p. 80). Pero, precisamente, el estatuto de estas deudas es ser pagables. Nietzsche señala cómo todo este procedimiento debía estar destinado a desaparecer por sí mismo: la anulación de las deudas por las mismas vías bajo las cuales se habían activado. La memoria, en este caso, está ligada a la posibilidad de hacer promesas, donde la capacidad de olvido queda en suspenso cuando es necesario hacer promesas. Esta memoria estaría ligada no a un “no poder librarse de la impresión” (p. 76), sino a un seguir queriendo lo querido, una memoria que dispone del futuro. Una promesa: dar una palabra y responder de sí como futuro.

Sin embargo, en la larga historia de la deuda, ésta derivó en una forma aún más terrible: la deuda se hace infinita e impagable, acompañada de un sentimiento de no pago con el origen:

[...] ahora la mirada debe estrellarse, rebotar contra una férrea imposibilidad, ahora aquellos conceptos “culpa” y “deber” deben volverse hacia atrás, —¿contra quién pues? No se puede dudar: por lo pronto, contra el “deudor”, en el que a partir de ahora la mala conciencia de tal modo se asienta [...], que junto con la inextinguibilidad de la culpa se acaba por concebir también la inextinguibilidad de la expiación, el pensamiento de su impagabilidad (de la “pena eterna”)— ; pero, al final, se vuelve incluso contra el “acreedor”, ya se piense aquí en la *causa prima* del hombre, en el comienzo del género humano, en el progenitor de éste, al que ahora se maldice (“Adán”, “pecado original”, “falta de libertad de la voluntad”), o en la naturaleza, de cuyo seno surge el hombre y en la que ahora se sitúa el principio malo (“diabolización de la naturaleza”), o en la existencia en general, que queda como no —valiosa en sí (alejamiento nihilista de la existencia, deseo de la nada o deseo de su “opuesto”, de ser-otro, budismo y similares). (Nietzsche, 2008: 117-118).

Volver a la deuda impagable es una manera de realizar lo que Deleuze denomina como la ficción de una fuerza separada de lo que puede (2008: 173). La suposición de un sujeto como causa no deja de ser un problema moral: éste podría actuar de otro modo, así como el débil podría actuar si no se le impidiese.

¿Qué ha tenido que ocurrir para que sea así? Es la historia de la procedencia de la *responsabilidad*. Si bien Nietzsche ve en esto algo que responde al orden de lo activo, su investigación derivará en las razones que condujeron a que esta invención de la memoria se ligara al sentimiento de culpa, entendida en un sentido moral. Es decir, cómo se produjo una inversión en la temporalidad: de una posibilidad de futuro a un pasado imborrable.

Disponer anticipadamente del futuro implicaba la introducción de nociones tales como: necesario, casual, causalidad, anticipar lo lejano como presente, fin, medio, contar, calcular. En otros términos, implicaba la aparición de operaciones simbólicas. Pero ¿será entonces que estas operaciones, en la medida que apuntaban a la posibilidad de producir a un individuo que olvida, es decir que logra la irresponsabilidad, era equivalente a no cargar con el peso de lo que el fallo puede implicar de deuda simbólica?, ¿cómo esta marca que es el fallo en tanto significativo condujo a una falta que Lacan llama deuda simbólica?, ¿cómo estas operaciones conducen a las marcas hasta un punto que conocemos como castración (o sea, no a una falta real, sino, precisamente simbólica)? Podemos justificar, así, el intento de establecer una historia de esta transformación que nos conduce por un camino y un paisaje muy distinto al del intercambio. Tal vez Nietzsche nos hable de un momento pre-histórico y, ante todo, no mítico, donde lo simbólico no remitía aún a un significante único “destinado a designar en su conjunto los efectos del significado” (Lacan, 1966a: 657), y de un producto post-histórico que pretendía producir por estos medios al ligero, al irresponsable, al que olvida, al que puede prometer (Deleuze, 2008: 193).

¿En qué terreno surge la ‘mala conciencia’? ‘Culpa’ (Schuld): procede del concepto *material*, ‘tener deudas’ (Schulden). Lo que Nietzsche llama ‘humanización’ como parte de la ‘cultura’ en nociones tales como intención, negligencia, casualidad, imputabilidad, nociones de un origen ‘aparentemente tan natural’ (Nietzsche, 2008: 82), no responden más que a este escenario indispensable para la humanización en la cultura: la crueldad sangrienta

de los procedimientos envueltos en el ámbito de las relaciones contractuales entre acreedor y deudor (compra, venta, cambio, comercio y tráfico). A modo de ejemplo: durante mucho tiempo se impusieron penas no porque al malhechor se le hiciese responsable de su acción, sino por cólera de un perjuicio sufrido (no es resentimiento, lejos aún de una frustración). Todo daño tendrá un equivalente que puede ser compensado con un dolor sobre el causante, salvo que esta acción no tiene nada que ver con una equivalencia, en la medida que la respuesta es ajena al ámbito del objeto sobre el cual gira el conflicto y que el dolor implicará siempre un más: en este ámbito de promesas, el acreedor ejerce torturas sobre el cuerpo del deudor según la magnitud de la deuda, concediéndosele un sentimiento de bienestar y no un equivalente en dinero o tierras. En otros términos, hacer el mal por el placer de hacerlo, ¿no nos recuerda al gasto inútil y al poder de perder en Bataille? El deudor dará prendas a su acreedor a modo de confianza y garantía de restitución. Entregará algo que posee (cuerpo, mujer, libertad, vida). Una parte de sí que comparte con su acreedor. Nietzsche se adelanta a Marcel Mauss cuando éste destaca los modos de oposición y enfrentamiento que se producen en los fenómenos de donación. Para Nietzsche, las relaciones acreedor-deudor permitieron a los hombres medirse entre sí, considerar su valor: el hombre es el animal tasador.

Los conceptos morales de culpa, deber, conciencia, etc., surgen de este escenario de crueldad, lo que constituye festivales para los dioses. El espectáculo y la fiesta parecen dar cuenta de la importancia de la visión en el asunto. El ojo se satisface y al mismo tiempo parece arrancarse en esta satisfacción. Hacer sufrir produce bienestar. El cambio del daño o perjuicio se realiza por lo que Nietzsche denomina un contra-goce. El ver sufrir es un bienestar, hacer sufrir, más aún. Presenciamos lo que para Nietzsche anuncia al hombre, ese que ha querido pensarse en un corte respecto a la naturaleza en la noción ideal de cultura. Sin embargo, esa cultura parece no tener nada de 'cultural'.

'Antes' del intercambio, y como parte del mecanismo de las marcas, se ubica entonces esta operación que involucra un goce, a través de un objeto caído del cuerpo por acción de una marca que no dice nada. Claramente, no se trata del objeto en disputa, sino de uno que no puede ser intercambiable.

En tanto la humanidad se 'espiritualiza' haciéndose más sensible al dolor, surgirán los nuevos dolores del cuerpo: "[...] hoy el dolor causa más daño, de una cierta sublimación y sutilización, tendría sobre todo que presentarse traducido a lo imaginativo y anímico, y adornado con nombres tan inofensivos que no despertasen sospecha alguna" (Nietzsche, 2008: 89).

Necesario se vuelve suponer una historia del Estado a través de organizadores que llegan como el acontecimiento. Son inesperados, pura contingencia, intempestivos, parecen llegar de la nada. Nietzsche los llama artistas involuntarios (p. 111) en tanto crean e imprimen formas. No saben de culpa o responsabilidad. Y he aquí lo esencial: en ellos no nace la mala conciencia, pero ésta no habría nacido sin ellos, en tanto que son

acusados como culpables de algo, ya que por su fuerza rechazan de la escena del mundo un “quantum de libertad” (p. 112): lo que crea nuevos valores es el antiguo ímpetu de libertad ahora interiorizado, el que produce, como mala conciencia, valores ideales e imaginarios (el placer del desinteresado que se sacrifica a sí mismo por amor proviene de la crueldad impedida. Lo no egoísta encuentra su base a partir de lo puramente egoísta).

Pero entonces, ¿cómo se ha transformado la mala conciencia, el tener una deuda, en algo mucho más terrible mientras más sutil y sublime es?, ¿cómo se convierte el acreedor humano en un deudor eterno?, ¿cómo es que el acreedor es en verdad un deudor? Dicho de otra manera, más aún si el asunto pasa por la relación entre palabra y promesa, ¿cómo se volvió esta deuda, inconsciente, es decir, y al parecer, impagable, inolvidable pero aún así olvidada? Pareciera que el frustrado y el privado se comportan como un acreedor a través de la función del llamado, pero en virtud de que es en verdad, y bajo castración, un deudor al que se le recuerda la importancia de lo que debe.

Si la comunidad mantiene relaciones de deuda con sus integrantes, si el Estado ha surgido de la imposición de formas que inhiben el despliegue de la libertad de vengarse, el camino que va de los ancestros a su transformación en dioses, hasta la aparición del Dios cristiano, es el trayecto donde la deuda no hizo más que endurecerse en la medida que se ‘espiritualizaba’. El resultado es una deuda con Dios como enemistad y rebelión contra el ‘Padre’, el progenitor y comienzo del mundo. Sin embargo, éste sabrá ubicarse en el escenario de la deuda a través de una audaz maniobra: el acreedor pagará la deuda por amor a su deudor. No es difícil evocar acá ciertos principios presentes en Freud: el origen, lo primordial, la causa, la imposibilidad de ir más allá de la castración y la envidia del pene. La historia de “Tótem y tabú” (Freud, 1913) nos acerca al resultado que Nietzsche vislumbró respecto al resentimiento: éste se interioriza en los conceptos de pecado y falta. Ya no queda más que re-sentir ante un personaje etéreo, donde el sacerdote cristiano dirá: “es cierto, hay una causa y eres tú”.

Remitimos en este punto a las consideraciones tan lévi-straussianas por parte de Lacan presentes en “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (2008/1966b):

Y es en efecto la confusión de las generaciones lo que, en la Biblia como en todas las leyes tradicionales, es maldecido como la abominación del verbo y la desolación del pecador [...]

Esa misma función de la identificación simbólica por la cual el primitivo cree reencarnar al antepasado homónimo y que determina incluso en el hombre moderno una recurrencia alternada de los caracteres, introduce pues en los sujetos sometidos a estas discordancias de la relación paterna una disociación del Edipo en la que debe verse el resorte constante de sus efectos patógenos (p. 268).

Así, es la virtud del verbo la que perpetúa el movimiento de la Gran Deuda cuya economía ensancha Rabelais, en una metáfora célebre, hasta los astros [...]

Identificada con el *hau* sagrado o con el *mana* omnipresente, la Deuda inviolable es la garantía de que el viaje al que son empujados mujeres y bienes trae de regreso en un ciclo infalible a su punto de partida a otras mujeres y otros bienes, portadores de una entidad idéntica: símbolo cero, dice Lévi-Strauss, que reduce a la forma de un signo algebraico el poder de la Palabra (p. 269).

Sin embargo, en el *Seminario 10* (1962-63) y contando con el objeto *a*, Lacan encara el asunto de manera muy distinta:

[...] ninguna historia escrita, ningún libro sagrado, ninguna Biblia, para decirlo con todas las letras, más que la Biblia hebraica, sabe hacernos vivir la zona sagrada donde se evoca la hora de la verdad, que anuncia el encuentro con el lado implacable de la relación con Dios, con esa maldad divina que hace que siempre sea con nuestra carne con lo que debemos saldar la deuda (Lacan, 2006/1962-63: 238)

En otros términos, ¿no tenemos acá la prueba de que la deuda y sus distintos mecanismos predominan, en tanto marcas, por sobre el pacífico intercambio? Anterior a cualquier intercambio social, lo que se establecerán son deudas con el fin de producir memoria. Pero aún hay más, ¿acaso no es bajo una forma infinita e impagable, espiritualizada, sometida por esto a venganzas imaginarias, que se vuelve, precisamente, simbólica? Creemos que la genealogía de la moral ofrece una verdadera historia, a partir de ciertas contingencias y encuentros fortuitos, de los caminos bajo los cuales lo simbólico como registro deviene efectivamente, simbólico. Nunca alejado de una práctica, nunca alejado de ciertas torturas bien materiales, lo simbólico se incorpora.

Si la deuda simbólica es el intercambio, entonces un amor definido como dar lo que no se tiene puede ser la versión de una deuda que se ha vuelto infinita e impagable (nada por nada, pese a ser la gratuidad, es gratuita en tanto es imposible de devolver). Es evidente que todo el problema del estatuto del padre resulta interrogado acá, toda vez que, en sus distintas versiones, deberá introducir al sujeto en la ley simbólica que le otorga el falo como moneda que permitirá su movimiento dentro del intercambio humano. Si el intercambio no es más que deuda infinita en tanto que simbólica, entonces éste deberá responder a la posibilidad de una historia y, por lo tanto, cabrá preguntarse por el problema de su procedencia y, al mismo tiempo, su estatuto. Legítimo era entonces preguntarse por las cercanías entre Bataille y Lacan; si esta rama de pensamiento no habría tocado en algún punto al mismo Lacan, o si acaso no sería interesante *inventar* esta rama. Lo que sí sabemos es que Bataille aprovechó las cuestiones en torno al sacrificio y las torturas como imágenes propias del erotismo, donde es inevitable comprobar la influencia nietzscheana tomada del lugar adjudicado a estas prácticas en la aparición de conceptos psicológico-morales (el lugar de las crueldades como condiciones para su posterior transformación en ideas sublimes o espiritualizadas). El sacrificio cristiano es, entonces, un punto nodal donde se reúnen Bataille, Lacan y Nietzsche y en el cual el intercambio podrá ser leído bajo su dimensión de deuda infinita.

Referencias bibliográficas

- Allouch, J.** (2011). *El amor Lacan*. (I. Trabal y L. Sclavo (Trads.). Buenos Aires, Argentina: El Cuenco de Plata.
- Baños Orellana, J.** (2008) Lacan desdibujado. *Revista Acheronta*, 25. Disponible en: <http://www.acheronta.org/>
- Bataille, G.** (2007a). *La parte maldita*. (J. M. Fava y L. A. Belloro (Trads.). Buenos Aires, Argentina: Las Cuarenta.
- Bataille, G.** (s.f.). La Noción de Gasto. Recuperado de www.philosophia.cl. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Bataille, G.** (2007b). *El erotismo*. (A. Vicens y M. P. Sarazin, Trads.). Barcelona, España: Tusquets.
- Deleuze, G.** (2008). *Nietzsche y la filosofía*. (C. Artal, Trad.). Barcelona, España: Anagrama.
- Freud, S.** (2000). Tótem y Tabú. En: J. L. Etcheverry (Trad.) *Obras completas*, Vol. XIII (11ª reimpresión) (pp. 7-162). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913).
- Lacan, J.** (2006). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. *De los Nombres del Padre*. (N. González, Trad.) (2ª reimpresión). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.** (2008/1966a). La significación del falo. En: *Escritos 2*. (T. Segovia, Trad.) México: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J.** (2008/1966b). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En: *Escritos 1*. (T. Segovia, Trad.) México: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J.** (2011/1956-57). *El Seminario, Libro 4: La relación de objeto*. (E. Berenguer, Trad.) (10ª reimpresión). Barcelona, España: Paidós.
- Lacan, J.** (2006/1962-63). *El Seminario, Libro 10: La angustia*. (E. Berenguer, Trad.). Barcelona, España: Paidós.
- Leenhardt, M.** (1997). *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. (M. I. Marmora y S. Saavedra, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lévi-Strauss, C.** (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. (M. T. Cevasco, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Mauss, M.** (1991). Introducción a la obra de Marcel Mauss (por C. Lévi- Strauss). *Sociología y antropología*. (T. Rubio de Martín- Retornillo, Trad.) (2ª reimpresión). Madrid, España: Tecnos.
- Mauss, M.** (1991). Ensayo sobre el don. *Sociología y antropología*. (T. Rubio de Martín-Retornillo, Trad.) (2ª reimpresión). Madrid, España: Tecnos.
- Marx, C.** (1972). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I*. (J. Figueroa, R. Peñalosa, M. A. Muñoz, A. Froufe, A. Sama, M. Fernández, F. Crespo, F. Álvarez, Trads.). Madrid, España: Edaf.
- Nietzsche, F.** (2008). Tratado segundo: "Culpa", "Mala conciencia" y similares. En: *La genealogía de la moral*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) (8ª reimpresión). Madrid, España: Alianza.
- Zafirópoulos, M.** (2006). *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. (Horacio Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article / Para citar este artigo (APA):

Coloma, M. (2013). Del intercambio a la deuda: cuestiones de economía libidinal a partir del 'don de amor' en Lacan y sus referencias antropológicas. *Revista Affectio Societatis*, Vol. 10, N.º 19 (diciembre 2013), pp. 88-105. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de: <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>