

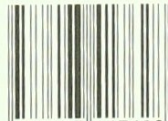
Fernando Colina

Deseo sobre deseo



cuatro

ISBN: 84-934176-2-9



9 788493 417628

Es fácil pensar en el deseo como protagonista principal de la vida. En su discorrir, unos deseos cabalgan sobre otros envolviendo al hombre en un tejido que se entretela con el discurso, con el cuerpo y con las cosas. Este ensayo trata de desnuzar ese remolino confuso para conocer su geometría, perfilar sus límites y explorar los tiempos que lo acotan.

El deseo, concebido como un flujo curvo que discurre entre el placer, las ilusiones y la moral, se deja querer a lo largo del libro para mostrar los juegos dialécticos que establece entre la igualdad y la diferencia, la vida y la muerte, la pulsión y el placer. Bajo estas tensiones se pavonea o se ensombrece, se agiliza o se demora.

Tras la invitación inicial, el autor narra las polémicas clásicas en torno al control de las pasiones y el dominio de los deseos. Los esfuerzos del estoico, las complacencias epicúreas, la ascesis cristiana o la ambición libertina, brindan sus ventajas y justifican su razón de ser.

Poco después, el curso del texto se detiene en la observación de las respuestas subjetivas que, desde un punto de vista más freudiano, forjan los individuos para dar salida a la insurrección del deseo y a sus satisfacciones más ocultas. Los métodos histéricos, obsesivos o transgresores muestran en ese momento su sabiduría y sus aristas. El estudio se cierra revisando el auge del deseo de poder. Pues el poder se cierne sobre el deseo revelando el antagonismo que acompaña a todas las cosas humanas.

Fernando Colina es autor de *Cinismo, discreción y desconfianza* (1991), *Escritos psicóticos* (1996), y *El saber delirante* (2001). Aunque fiel a sus preocupaciones, con *Deseo sobre deseo* abre un territorio personal, entre la literatura y el ensayo.

Deseo sobre deseo



Fernando Colina

Deseo sobre deseo



cuatro. ediciones

© Fernando Colina, 2006

© cuatro, 2006

Derechos: cuatro ediciones

M. Jalón, ed.

cuatroediciones.com

Imágenes interiores: Leonardo da Vinci, *caballo y jinete*
Cabeza de Santiago

Distribución:

LATORRE LITERARIA, Camino Boca Alma, 8-9.

Polígono El Malvar, 28500 Arganda del Rey (Madrid)

Imprime: Gráficas Andrés Martín, S. L.

Paraíso, 8. 47003 Valladolid

ISBN: 84-934176-2-9

Depósito Legal: VA. 174.-2006

Impreso en España. Unión Europea

I

NATURALEZA DEL DESEO

«Es extraño que, a medida que el deseo va abandonando su cuerpo, vea de forma cada vez más clara un universo regido por el deseo». Coetzee, *Elizabeth Costello*.

Escenarios iniciales

El deseo es un flujo psíquico vigilado por prohibiciones, sometido a impulsos energéticos, tasado por la realidad, invocado por la fantasía, regulado por el placer y modulado por la respuesta de los demás. Censura, fuerza, realidad, imaginación, goce y amistad son, por lo tanto, los seis dueños del deseo cuyo difícil acuerdo nos exige compromisos que pueden ajustar o enrarecer el equilibrio personal.

El deseo, entendido como dispositivo mental, síntoma de la vida y dolencia del tiempo, alimenta los procesos psíquicos y se ofrece de centinela principal de la salud. Su cordial despliegue, que cursa por los corazones con saludable naturalidad, está expuesto, sin embargo, a distintas interrupciones que alteran nuestra robustez y sacuden de cuando en cuando la lozanía que nos es dado esperar.

Cuando falla el discurrir natural del deseo, siempre amenazado y vacilante, aludimos a distintos tipos de perturbaciones que irrumpen intempestivas. En unos casos, la mala distribución de los deseos se debe a conflictos internos, a una dinámica perturbada por fuerzas que se contraponen y que se avienen mal con la realidad, con la moral y con las ambiciones. Se habla, entonces, de neurosis. Otras veces, en cambio, el deseo se muestra desbocado, sin control, desvirtuado por el exceso o mala distribución de su energía, ajeno por su propia desmesura al marco de los compromisos. Decimos entonces, para ilustrar este desorden, que hay un trastorno pasional o una patología impulsiva. También llega a mostrarse, en sentido contrario, disminuido y hasta agotado, bien sea por escasa

fortaleza o por mala economía, empalidecido, entonces, por el mal que genéricamente se ha llamado melancolía. Por último, puede verse excluido de la escena psíquica porque ha perdido parcialmente la protección del lenguaje con el que obligadamente convive, quedando sustituido por manifestaciones pulsionales y circunscrito por el delirio. Si así sucede, desembocamos en el campo de la locura, en el territorio de la psicosis. En unos casos, por lo tanto, se altera la vida íntima del deseo. En otros, la fuerza que lo impulsa o el tamiz que lo refrena y filtra. En los últimos, finalmente, fracasa su asociación con el lenguaje que lo humaniza en compañía.

Vecindades

Impulso, afecto, pasión, voluntad, libido, pulsión y tantos vocablos más son nociones donde participan la fuerza y el significado del deseo. Y se amplía aún más la imprecisión si nos referimos al placer, la amistad o el amor, con los que tantas veces se superpone, se enmascara o se confunde. El deseo responde a unos límites difíciles de definir. Desde su borde externo comunica con la pulsión, que es una fuerza ciega, vital y destructiva a la vez, que brota aún sin nombre del seno de lo biológico. La pulsión es el testimonio más próximo a lo instintivo de que dispone el hombre. Una energía que se transforma en deseo por obra y gracia de la función civilizadora de la palabra y el cuidado de los padres. El deseo necesita de esa elevación ajena para su inicial puesta en marcha. Sin la participación del otro, el deseo no supera el estatuto de pulsión, y agoniza.

Visto en cambio desde el borde interno, el menos material del asunto, el deseo mana del amor del otro en tanto nos cuida afectuosamente y nos llama con sus brazos llenos de lo más singular del hombre: las palabras. Aquel que nos salvó con sus atenciones del trauma inicial, de la desprotección absoluta en que nacemos, ese que conserva un poder indeleble sobre nosotros –obedezcámosle o no–, se convierte en el paradigma del afecto en tanto se ofrece de modelo ideal y se prohíbe a sí mismo al renunciar al incesto e incitamos así a la cultura.

En ese remolino, mitad pulsional mitad espiritual, el deseo nos articula con la sociedad y da sentido genuino al ser humano. El deseo, por consiguiente, se apoya en el cuerpo y en el otro, en el sustrato orgánico que lo soporta y presta energía, y en el trato amoroso cuya protección y sentimientos necesita. En esos dominios encuentra su perfección pero también su infierno, que no es otro que el deseo de destrucción y el odio, esas hijuelas que acompañan a la pulsión descarnada y a la suspensión del deseo que se produce en la melancolía, en la locura o en la ingravidez del amor pasional. El deseo remolca la vida entre dos muertes que lo circunscriben y aíslan, una material y otra anímica.

La pulsión y el amor, por lo tanto, son las escotas del deseo que le permiten navegar con soltura. La pulsión es garantía del deseo en tanto lo alimenta con su empuje y lo nutre de continuo con su fuerza oscura. Pero, por su cuenta, el amor recoge la pulsión y la moldea en deseo desde un primer momento, esencialmente materno, para seguir después la tarea con sustitutos y vicarios de la relación inicial, demostrando en todo momento que el amor se alza como una de las artimañas más inteligentes de que disponemos para poner a salvo la supervivencia del deseo. Esta querencia se convierte más o menos pronto, por el anhelo propio y la constancia protectora del amado, en un seguro imprescindible para que el deseo pueda circular sin temor excesivo a su eclipse, permitiéndole soportar así el aburrimiento que acompaña enseguida a la satisfacción. Amar, entre otras cosas, es ganar el permiso de aburrirse. El aburrimiento es una melancolía de bolsillo que adormece la tristeza rebajando hasta un nivel soportable el sufrimiento de la rutina deseante y la decepción. «El amor sensual –escribe Freud en este orden de cosas– está destinado a extinguirse en la satisfacción. Para poder durar tiene que hallarse asociado desde un principio a componentes puramente tiernos, esto es, coartados en sus fines»¹. Freud ve en el amor el principal factor de civilización, si no el único, por ser el encargado de facilitar el paso de la crueldad a la ternura y del egoísmo al altruismo. A su juicio, los impulsos sexuales coartados presentan una gran ventaja sobre los no coartados, puesto que no siendo susceptibles de una satisfacción

total, resultan particularmente apropiados para crear enlaces duraderos y mantener vivo el deseo, mientras que los impulsos sexuales directos pierden después de cada satisfacción una gran parte de la **prometedora energía con la que partieron**.

Buena prueba de esta función **conservadora** la encontramos en una de las deformaciones más características del amor, en esa desviación, en buena dosis inevitable, que acontece cuando se ama al amor mismo más que a la persona que lo suscita, como es el caso de todos los egocentrismos. Queriendo garantizar la presencia del amor sin respeto al protagonista, se sufren los mayores temores ante la desaparición melancólica del deseo, al pretender asegurar con una simple formalidad lo que no puede lograrse sin procurar al objeto la debida consideración y cederle en parte la iniciativa. Son los demás, en último extremo, quienes nos rescatan de la tristeza acostumbrándonos al aburrimiento. Y lo consiguen aunque en el fondo sepamos que detrás de ellos no hay nada, y que les retenemos como un recurso conformista y algo cobarde para no ver el vacío que a su pesar ocultan. Sin embargo, esta mera apariencia nos salva porque, en fin de cuentas, la soledad mayor se da cuando el vacío se antepone al otro y pasa al primer plano de la relación. «Cuando había gente -**escribe M. Duras**- estaba menos sola y a la vez más abandonada»². Este hecho, desesperanzador y algo nihilista, es otra forma de decir que el deseo es ciego, porque nunca distinguimos del todo lo que hay delante ni detrás de lo que se desea o se ama. A su escueto modo lo expresaba muy bien Montaigne: «Sé de lo que huyo, no lo que busco»³. El deseo, al fin y al cabo, es un sentido que avanza a sordas y a tientas, seducido por unas lágrimas de placer oportunas.

Plétora y escasez

Desde otro punto de vista, atendiendo a lo que ha venido siendo su consideración tradicional, el deseo admite dos concepciones extremas pero complementarias. La primera lo concibe como efecto de una carencia, como producto de una escasez que justifica la apetencia y búsqueda de algo incon-

creto, que o bien se muestra faltante desde el principio o bien perdido a lo largo de los acontecimientos más primitivos. Algo, si acaso originario, cuya identidad se ignora. La segunda lo propone como una fuerza generosa que ansía las cosas por exceso de fuerzas, de potencia y generosidad, que cursa empujada por una plétora que le obliga a salir de sí y desbordarse. El deseo, por lo tanto, se muestra unas veces engendrado por una pérdida y, otras, como resultado de la producción y la exhuberancia.

Desde la primera aproximación platónica al enigma del deseo, estos dos puntos de vista se han sucedido y siguen igual de vivos en las consideraciones del presente, quizá porque el deseo, entre todas las cosas humanas, es la más refractaria a los cambios propuestos por la historia. Platón, por boca de Diotima, consideró a Eros como hijo de Penia y de Poros, de la pobreza y de la opulencia: «No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca es pobre ni tampoco rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia»⁴.

Sin embargo, la pobreza y la riqueza no son categorías que a estos efectos se muestren concluyentes. La inversión de los distintos elementos del deseo vuelve de nuevo a sorprendernos. La pobreza podemos entenderla también como su faceta más rica, si consideramos que gracias a la estrechez despierta precisamente la apetencia. Mientras que la riqueza, paradójicamente, corre el riesgo de saturar el deseo y arrastrar al individuo a la saturnal melancolía, donde esta salvífica herramienta de la vida se enmohece hasta tornarse torpe e impotente. Desde esta perspectiva, la riqueza lo estanca tanto como la pobreza lo estimula.

Este juego de contrarios, tan fácilmente reversibles, forma parte de la naturaleza deseante. Cualquiera de las expresiones del deseo está sujeta a una oposición de la que depende, y de una inversión que alternativamente la justifica y aviva. El espacio del amor, sin ir más lejos, también está sometido lógicamente a esta tensión inoportuna. Unas veces,

por ejemplo, vemos el amor como una forma de deseo mayor que encarna la seguridad absoluta, toda vez que se conforma con lo que tiene sin aspirar a otra cosa que a retener lo que posee: «Solamente amamos las cosas que tenemos y poseemos»⁵, afirma con oportuna seguridad León Hebreo. Y en otras ocasiones, en cambio, enjuiciamos el amor como una amenaza cierta, como el anuncio de un descalabro inevitable que acabará estrangulando el deseo y motivando el temido duelo que venga a sumirnos en la soledad aborrecible. Por otra parte, y en virtud de su implacable curso, entendemos también que la soledad se invierta enseguida en fecunda ansia, como que la serena compañía pueda acabar desembocando pronto en fastidio y tedio.

Sea como fuere, estos dilemas indelebles se actualizan hoy sobre la concepción freudiana del síntoma. Seguramente, el deseo no es otra cosa que el síntoma de la vida, la respuesta a la posibilidad de vivir, su compromiso más específico. De manera que no existe un deseo entendido como falta y otro como potencia, sino que ambos constituyen una unidad insoluble, igual que en el síntoma la constituyen su componente de déficit y su condición creativa. La imperfección improductiva y la potencia constructiva conforman una misma pieza, un mismo cuerpo de miembros inseparables que entrelazan asimismo la saga de los deseos con la cuerda del resto de los síntomas.

Por todos estos motivos, la interrupción inevitable del deseo que acompaña a su fracaso o a su satisfacción se convierte en el estímulo más favorable para activar su capacidad de duración y renacimiento. Su final no es nada más que el caldo de cultivo nutritivo más oportuno para que se vuelva a recuperar. Quizá por esta razón, refiriéndose a Eros, Plutarco dijo que era «el único estrategia invencible»⁶. Y de ser esto cierto, probablemente lo sea porque también representa una derrota continua que, sin embargo, no se somete a rendición final. El deseo personifica una doble figura, la de la desaparición y la de la inmortalidad, pues sirve indistintamente a la vida y a la muerte, mostrándose con ambas igual de servicial. Los deseos nunca son enteramente satisfechos, y mediante este fiasco inevitable, que representa una muerte pasajera y

temporal, el deseo testimonia su eterna juventud y nutre su vitalidad. Triunfa porque cuando pierde salva al mismo tiempo su sucesión y evita capitular. En su interior encontramos una reposición continua que le convierte en motor de lo más genuino de la humanidad. De esta suerte garantiza la vida pero, a cambio, reduce y limita sin compasión las aspiraciones de cualquier mortal. Por este esfuerzo inagotable, que trasciende cualquier circunstancia, se le ha identificado fácilmente con el Fénix que renace de sus cenizas, con los toneles agujereados de las Danaides que nunca se llenan, o con las tareas inevitables y repetidas de Tántalo y Sísifo. Vence siempre porque, dando riendas a su más propio secreto, triunfa tanto ganando como perdiendo. Bajo la astuta fórmula de si sale cara gano y si cruz pierdes, ejerce su función con despotismo.

El trayecto: X, Y, Z

El recorrido del deseo es cíclico y ondular. Crece, alcanza el cenit cuando se satisface o cuando se interrumpe, y después decae. Pronto, si las condiciones son normales, volverá a iniciar su recorrido para seguir haciéndolo, si la fortuna favorece a su portador, de un modo indefinido. Ésta es la geometría natural del deseo, una curva con tres puntos: ascendente, superior y descendente –X, Y, Z– que constituyen la unidad deseante sobre la que cada uno va diseñando la estrategia de su neurosis, pues los psicóticos, como dijimos, están excluidos de este salvífico proceder. Curva que, por otra parte, puede ser muy vertical, cuando los deseos son inmediatos y urgentes, o plana y prolongada si el deseo aplaza su satisfacción y apuesta por lograr su objetivo a largo plazo.

Por lo demás, la línea que traza se ondula indefinidamente porque lo propio del deseo es prolongar un deseo con otro, sin más interrupción que lo que tardamos en engarzar una aspiración con la siguiente. «Todo amor –afirma Ovidio– es vencido por uno nuevo que viene a suplantarlo»⁷. Los deseos no se suman o acumulan sino que se articulan sucesivamente, engarzados sobre el tiempo longitudinal que los asiste. Son, por lo tanto, como lo es la lengua, de carácter *discreto* y *dia-*

crónico. El deseo siempre es sustitutivo. Al deseo sólo lo salva otro deseo que acude solícito a sucederlo. Si no es así muere ahogado entre accesos de inhibición y tristeza. Destino indeseable que nos explica que podamos distinguir entre un *deseo deseante* y un *deseo deseado*, donde el primero apunta a los objetos, a las cosas y personas que apetecen o que se quieren, en tanto que el segundo se desea a sí mismo, interesándose antes que nada por su continuidad, por las garantías de permanencia.

En este orden de cosas, Hobbes escribió en su *Leviatán* lo siguiente: «La felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha, porque no existe el *finis ultimus* (propósitos finales) ni el *summum bonum* (bien supremo) de que hablan los libros y los viejos filósofos moralistas. Para un hombre, cuando su deseo ha alcanzado el fin, resulta la vida tan imposible como para otro cuyas sensaciones y fantasías han sido paralizadas. La felicidad es un continuo progreso de los deseos de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro»⁸. Esta misma idea, tan desairada con algunos ideales rutinarios de la vida como irrefutable desde el punto de vista empírico, la encontramos más tarde en gran número de autores. Hegel, por poner un ejemplo entre ciento, sostenía lacónicamente para dar cuenta de la continuidad de este proceso que «en la satisfacción se engendra otra vez el apetito»⁹. La consecuencia más importante de este proceso automático es que la vida no necesita *ningún sentido*, más o menos trascendente, para que siga habiendo muchas cosas que hacer todavía. Que los hechos sean irremediables no impide que pugnemus porque sean de otro modo.

El deseo es un flujo, decíamos, pero un flujo *discreto*, discontinuo. La interrupción prolongada o definitiva del deseo es un riesgo, pero la omisión breve, en cambio, constituye su mejor aval. La continuidad del deseo se establece mediante unidades curvas que quedan interrumpidas por contigüidades en forma de arrugas, en forma de pliegues tristes donde un

deseo acaba y otro debe recuperarse. En cada interrupción irrumpe, la nada y surge el peligro de vacío o de estancamiento. Por eso se dice que lo primero que quiere el deseo, su primera ilusión por encima de todas, es desear. Poder volver a hacerlo para evitar su detención. Nietzsche subrayó esta prioridad, del *deseo deseado* sobre el *deseante*, bajo una fórmula temeraria: «Pues antes que no querer, el hombre prefiere querer la nada»¹⁰.

La pericia del deseo descansa en su recuperación. Lo más sorprendente del deseo es su cómoda restauración, esa vitalidad que constituye uno de los más profundos misterios de la vida. El deseo cumplido y correcto debe ser limitado en sus objetivos, es decir, preparado para aceptar la ingrata decepción pero, en cambio, decidido e insaciable en su función. Por ese motivo, Sísifo ha representado desde la Antigüedad el mito del deseo por su absurdo coraje repetitivo, como también lo ha representado el tonel de las Danaides, por cuyos agujeros se va perdiendo todo lo que vertemos en él. Fatalidad que, sorprendentemente, no acaba desanimándonos sino que nos mantiene activos con sencillez natural. Al menos lo hace en condiciones de salud o equilibrio personal, circunstancia que no nos tranquiliza del todo sino que nos obliga a pensar si la salud no es nada más que un engaño, una condescendencia cómoda y optimista, el artificio y el disfraz con que la vida se vale del deseo y del placer para subsistir y resistirse a la muerte mientras la secuencia sea capaz de reanudarse.

Sin embargo, la ondulación del deseo necesita también que, de cuando en cuando, la cuerda del deseo se someta a un retorno circular, para evitar de este modo que se pierda sin memoria en un infinito amnésico. Cuando Montaigne trataba sobre la administración de la voluntad, escribió que «nuestros deseos deben reducirse al corto límite de las comodidades más inmediatas y deben además, en su curso, moverse no en línea recta sino circular, de modo que los dos extremos empiecen y concluyan en nosotros con un breve rodeo. Los actos que no se amoldan a esta reflexión, como los de los avaros y los ambiciosos, son erróneos y perjudiciales»¹¹. Los errores pasionales, el marco por excelencia de la moralidad

antigua, que no conoció con tanta intensidad como nosotros los males contemporáneos de la dogmática, la fe y la doctrina, venían determinados por el encogimiento de la curva del deseo en una línea vertical o su estiramiento excesivo en una rectilínea, donde el deseo se equivoca, antes que nada, por equivocar la geometría. Pero al margen de la doble tentación que suponen esos excesos, los deseos sólo nos sirven con esmero y primor si se pueden gastar en un círculo que los restituye. En otro caso, si la curva pese a su diacronía no vuelve de vez en cuando a nuestro encuentro, se disuelven y se pierden en lo indefinido, en la melancolía que todo lo desvaloriza, o se paralizan en una plenitud inmediata e inhumana que no admite límites ni transige con nada.

Coordenadas

El deseo, decíamos, comparte con el lenguaje un carácter diacrónico y discontinuo. Los deseos, de igual modo que los discursos, se configuran en elementos simples, separados unos de los otros pero enlazados de un modo sucesivo. Asimismo, participan de otra cualidad común, la de competir entre ellos por un espacio en la conciencia. Esa actualización, presencial y excluyente, que la fenomenología llamaba *tética*, obliga a que las palabras se emitan una a una, que las letras se escriban una detrás de la otra, y que los deseos se sucedan ocupando uno por uno el escenario psíquico donde se representan. Son muchos los discursos que caben en nuestra cabeza, pero sólo uno ocupa en cada momento el espacio evidente de la conciencia, al igual que sucede entre la multitud de deseos que bullen simultáneos en distintas capas del sujeto cuando sólo uno obtiene el privilegio de satisfacer o frustrar cada presente de la persona. Sin embargo, existe una diferencia evidente entre estos dos aliados psicológicos: así como el discurso sigue un discurrir lineal dentro de la diacronía en la que se despliega, el deseo es curvo y su trayectoria obedece más bien a una rosca ondulatoria, enortijada y sinuosa.

El carácter ondulante del deseo traza una curva con tres marcas geométricas. El punto X, donde la curva inicia su

recorrido y el deseo se pone en marcha. El vértice Y, el de máxima elevación, lugar predilecto para que el deseo alcance su clímax y se satisfaga. El ángulo Z, finalmente, donde el deseo se apaga, sufre una vacilante interrupción y, cuando no se melancoliza y detiene, enlaza con el alba de otro deseo que por su providencial soltura pone de nuevo todo el proceso en marcha.

La curva posee por lo tanto un cenit y dos pliegues que, si cursa con normalidad, comparten sus arrugas con el deseo anterior y con el siguiente. En el pliegue que le antecede el deseo se inicia e intensifica, y en el que acaba se retiene, se gasta y finalmente se apaga.

Puede objetarse, por supuesto, que el modelo propuesto es muy formal y quizá en exceso dependiente del prototipo de los deseos sexuales, expresamente de los genitales, que están sujetos a episodios de fruición periódicos y ondulantes. Pero, sin duda, el sexo en estos dominios no es mal modelo y, salvando las distancias, se adapta también a los deseos más espirituales, que no dejan de cursar de modo curvilíneo, aunque esta curva tienda a un dibujo más plano, a ritmos más espaciados y a la interposición más frecuente de altibajos.

En cambio, un deseo lineal es un deseo humanamente muerto, sujeto a una *uniformidad* melancólica donde nada se anhela, o acomodado a un proyecto divinizado que dispone todo a su favor de un modo enajenado. Una hipotética disposición en línea, sin interrupciones ni oscilaciones, suprimiría la finitud y el duelo del deseo y con ellos su naturaleza y su encanto. El resultado en estos casos supone el rechazo de la *castración*, si se puede usar este término psicoanalítico para dar cuenta de la insatisfacción estructural del deseo, esa decepción y contingencia que acompaña a todas las manifestaciones deseantes cuando están sujetas a la moral y a los ideales, es decir, al juego de la prohibición y de los anhelos. En esta geografía lineal y psicótica, el deseo queda amortajado porque el delirio se basta para garantizar la constancia plena y completa de una satisfacción que se cree absoluta y gozosa en sus ilusiones.

Otra modalidad que escapa también de sus obligaciones ondulantes, sucede cuando la curva adelgaza hasta convertir-

se en una figura vertical e inmóvil. El estrechamiento provocado por este estiramiento constituye el testimonio gráfico de una intensidad pasional y pulsional que, en tanto se somete a un sueño de amor, mantiene estancado el deseo en un presente creativo y mortífero a la vez, sin acceso al duelo y a la condición imperfecta que el tiempo confiere a los hombres y que constituye su más precario e insustituible fundamento. Momento, por otra parte, que rescata también el componente divino que nos ha sido concedido. De esta suerte, el hombre conoce personalmente la divinidad en la vertical del amor o en la horizontalidad del delirio.

Dentro de la ola del deseo, esas tres marcas se reparten diferentes funciones y expectativas. El lugar que identificamos con X representa la incógnita inicial del deseo; en Z rige su final; mientras que Y regenta una satisfacción intermedia y a la vez copulativa, dado que une con sus brazos el doble trayecto ascendente y descendente del deseo, pero también porque nos propone la unión de uno con el otro en el breve pero intenso tramo de la satisfacción. De esta suerte, en Y se concentran todos los temores propios a la satisfacción del deseo, pero en X y Z lo hacen los miedos derivados de la posible insatisfacción, ya sea con ocasión del comienzo del deseo, que no se decide a ponerse en marcha, ya sea con motivo del duelo final, que se vive como una amenaza de opulencia y saturación melancólica que escapa a su control.

La geometría nos propone también unos lugares reservados a la participación del prójimo, que se comporta indistintamente bajo una doble función: como causa del deseo y como objeto del mismo. El otro, desde este punto de vista, se manifiesta especialmente en X y Z. Su tendencia natural le inclina a fijarse en las zonas cóncavas, en cuya superficie encuentra un territorio favorable y donde, si puede, se aposenta en busca de hospitalidad; en cambio, resbala y se desliza en las zonas convexas, pues en Y el deseo tiende a ser avaro e interesado, despreocupado de los demás. El placer se vuelve allí, en la apoteosis de la cumbre, excesivamente individual, demasiado egóista, particularmente poderoso.

Ahora bien, el papel del objeto es distinto en cada uno de los extremos de la curva. El otro actúa en X como incitador

causal, como provocador y seductor, aunque siempre amenazado por la frustración o por las amenazas inherentes a la satisfacción, que no pocas veces se manifiestan por el temor al castigo y la venganza. En Z, en cambio, ya no trata tanto de atraer al otro sino de alojarle. En Z el deseo intenta sujetar al otro en el reposo de la convivencia, mostrándose como el lugar del amor y del apego pero también como espacio del temor al desengaño y la separación. Busca en ese territorio la permanencia, la necesidad del otro que hace de nosotros no sólo seres deseantes sino también amorosos. Si el amor se desordena siempre con respecto al deseo, es porque el amor genuino y recíproco sólo cabe en Z, en tanto que el deseo ocupa toda la curva sin privilegios. El amor concede la gracia artificial de no desear nada más, y de ese desprendimiento deduce vanamente la perpetuidad. En Z, por lo tanto, es donde el deseo se siente amenazado con su fin y se vuelve conservador, intimidado por su propia desaparición y por la pérdida presumible del otro. Desde ese emplazamiento ya no está tan pendiente de despertar el deseo del otro como de controlarle para que siga por derroteros seguros y conocidos que garanticen su presencia. La estabilidad, el equilibrio, la homeostasis son valores especialmente atractivos vistos desde Z, donde uno se recrea con lo que tiene y sólo ansía su conservación.

Límites

La naturaleza del deseo es triste. Los deseos se consumen y concluyen. La finitud es aliada de la tristeza. El deseo pertenece a un registro que no cesa de renunciar, que se encuentra obligado a aceptar el carácter incompleto de la satisfacción, el agotamiento indeclinable de cada deseo, ya sea antes de la delectación o después de ella. El deseo es triste porque se nutre de lo que le falta o de lo que le sobra, y esa carencia constante o ese exceso sin respuesta ni ajuste acentúan su caducidad o su insuficiencia. Las mismas propiedades, sin embargo, engalanan también su belleza, siempre efímera y melancólica. Haga lo que haga, el deseo nunca logra su obje-

tivo porque, como señaló Lucrecio, «por mucho que dos amantes unan sus miembros nunca llegan a formar un mismo cuerpo»¹². Los cuerpos nos separan.

El deseo es sustancialmente entrecortado, y para seguir su curso necesita algo de tristeza interpuesta de cuando en cuando. Por ese motivo toda satisfacción trae la tristeza cogida de la mano, probablemente porque el placer nos conduce al final impotente del deseo, obligándonos a que otro deseo venga a rescatarnos del abatimiento con que la melancolía nos compromete tras cada complacencia. Por este destino se entiende el dicho atribuido a Aristóteles de que todo animal tras el coito se entristece. «Ese momento –a juicio de Ovidio– en el que se siente desazón y preferiría no haber tocado a ninguna mujer»¹³. La satisfacción, desde este punto de vista, es otra figura de la renuncia que no tiene que ver con la frustración del deseo sino con la recompensa. La frustración provoca el duelo del objeto pero el premio nos endeuda con el deseo, porque el plácet es también una pérdida, en parte porque nunca es pleno pero también porque es la corroboración de que algo termina. Sin embargo, si nada lo entorpece, la insatisfacción se convierte, casi por magia, en la garantía de su existencia, en el estímulo de que otro deseo va a surgir en el cauce de esa pérdida.

Para Schopenhauer, la vida oscila como un péndulo del dolor al hastío, del sufrimiento de no lograr algo al aburrimiento por haberlo conseguido. En el mismo sentido, Bernard Shaw sostiene que hay dos catástrofes en la existencia, la primera cuando nuestros deseos no son satisfechos y la segunda cuando lo son. Quizá por este motivo, el camino del deseo puede resultar con frecuencia más complaciente que el logro de su objetivo. Pascal, guiado por la misma intención, sostenía al respecto que se ama más la caza que la presa, al igual que nos complace más el combate que la victoria.

Lo más placentero, en muchas ocasiones, es simplemente desear. Sobre el deseo se podría mantener algo parecido a lo que Epicuro sostiene del conocimiento: «En las demás tareas de la vida sólo después de terminadas les llega el fruto, pero en la búsqueda de la verdad corren a la par el deleite y la comprensión, pues no viene el placer después del aprendizaje sino

que se da el aprendizaje a la vez que el placer»¹⁴. E idéntico tono adquiere, mucho más tarde, la tajante sentencia de un desengañado Kierkegaard: «El goce decepciona, pero la posibilidad no»¹⁵. Aunque en otro lugar, arrastrado por otro ánimo y observando las cosas desde un ángulo distinto, Kierkegaard abre otra perspectiva complementaria para su alma paradójica, y dirá que «la posibilidad es la más pesada de todas las categorías»¹⁶. Aquí es la esperanza la que se muestra como una carga, completando así las dos caras irreconciliables del deseo, la de seguir y la de no acabar. Tan satisfactorio resulta ir deseando como ingrato puede volverse no terminar nunca de hacerlo. Los dos momentos emocionales se viven en la curva del deseo y ambos, indistintamente y según los momentos, nos sorprenden, nos agradan o nos apenan.

La tristeza surge también porque los placeres están contados y no se pueden inventar. Montaigne, en este ámbito, escribe lo siguiente: «Tengo por necio a Jerjes, que rodeado de volutuosidades humanas ofrecía premios a quien le buscara otras nuevas»¹⁷. No hay placeres nuevos, sólo combinaciones distintas: «No hay progreso en el placer, sólo mutaciones»¹⁸, escribe Barthes. Los placeres con que contamos vienen dados y además se repiten de antiguo y para siempre de un modo propio y singular. Esta repetición, que nos identifica con una rúbrica personal por el estilo individual que cada uno muestra en la reiteración, es el límite natural del placer. Pero, a la vez, no podemos dejar de pensar que haya placeres distintos a los conocidos, pues tampoco podemos renunciar a esta posibilidad transgresora sin traicionar al deseo. En último extremo, sólo la novedad y el contraste le dan sentido. Hasta el conformismo de satisfacerse plenamente con lo que se tiene, sin esperar nada distinto, es hijo de la ilusión de una novedad, la de creerse capaz de conseguirlo. O al menos eso nos imaginamos cuando intentamos amar, en la medida en que al objeto amado le tomamos por nuevo y recuperado en cada momento. Por este engaño, precisamente, decimos a veces que el amor vence al deseo.

Sin embargo, los placeres se repiten continuamente sin variar, siguiendo esa onda circular, nostálgica y triste que, como señalamos, proporciona un giro, más o menos amplio o

aplazado a la presentación longitudinal de los deseos. La repetición lleva una dosis de muerte a la vida, a la vez que la mantiene en su consistencia vital, que sólo se ve comprometida, desde este punto de vista, cuando se repite en ciclos tan cortos que la dosis de repetición se vuelve excesiva y le aparta más de lo debido de la ilusión de novedad. En esos casos el hombre teme y se angustia, no por el absurdo existencial de la vida y las promesas ciegas de la muerte, sino por los límites más sobrios del día a día.

Culpa

La ley nos compromete con la culpa, que es su causa y efecto, y lo hace precisamente porque el placer que nos prometíamos es limitado y no nos satisface del todo. Nada hay tan afín al deseo como el duelo culpable. La culpa, como continuadora y predecesora del deseo, surge ante todas las formas de duelo: muerte, ruptura, separación, fracaso, cambio, decepción, desilusión, desencuentro. El displacer, en fin de cuentas, nos recuerda que no hemos cumplido con lo debido, como el goce excesivo nos anima a pensar que a alguien hemos ofendido. La culpa, por ese motivo, es una lesión inherente al deseo que sólo admite tratamientos paliativos.

La presencia del otro, esa misma que salva al deseo del abrazo mortal de la pulsión, ejerce su función inoculando culpa en la conciencia de todos. No hay deseo sin que la culpa aprisione y oriente su curso. El amor del otro aporta la palabra y el tacto que nos inicia en el deseo, pero la culpa es el precio que pagamos a la vida por ese despertar: «Abriéronse los ojos de ambos y comprendieron que estaban desnudos»¹⁹. Desde el momento en que incluimos al otro en nuestra dieta, brota la culpa como mejor testimonio de su presencia. Con su reproche nos conduce a la llamada pérdida de la inocencia, y con su reprobación nos lleva a forjar los ideales que abren el único camino posible para la felicidad: el del dolor y la compunción. A su vez, la culpa, en virtud del sentimiento de error y pérdida al que induce, así como por su armonía con los estertores de la contrición, fabrica deseo a través de la rectifi-

cación y reparación debida a todas las cosas. La experiencia de la merma y el quebranto se convierten en una deuda que nos hace desear por dos rutas, una, lanzándonos en pos del ideal que procuramos restaurar de continuo y, la otra, atándonos a la prohibición, cuya proscripción intentamos cumplir aunque al tiempo estudiemos el modo de zafarnos de su coerción. Es decir, nos guiamos por el atractivo de lo sublime, que obedece a la excelencia y nos promete la felicidad, y por el secreto encanto de todo lo prohibido, que concede al deseo un gusto perverso que nos es imprescindible. Como tu padre has de ser y no has de ser, recuerda Freud. Queremos lo que no tenemos y, sobre todo, queremos según la tentación de lo prohibido, para intentar de este modo doblar la espalda a la culpa bajo el espejismo de liberarnos de su veto. Si el deseo es transgresor, en su esencia lo será debido a la necesidad de sacudirnos la culpa y soñar con un deseo libre de toda prisión.

El deseo se nutre del tormento de la culpa. No hay modo de dejar de desear, luego de pecar, tal y como temía Lutero cuando se vio obligado a anteponer la fe a la consecución de la virtud. Nada nos salva del castigo placentero de vivir.

La culpa, por añadidura, nos concede identidad con su rúbrica moral. Nos reconocemos por la silueta particular de la grieta que acompaña a todo lo que queremos. No por casualidad pasa por ser la primera forma de autoconocimiento. Kierkegaard dejó dicho, en este orden de cosas, que «el concepto de pecado y de culpa pone al individuo precisamente como individuo»²⁰.

Sin culpa no hay deseo y sin deseo no sabemos quiénes somos y corremos el riesgo de abocar en la locura. Por eso aceptamos que no hay mayor locura que la de los inocentes. Toda locura es una extralimitación de la inocencia, como observamos sin más en el caso de la paranoia. Todo paranoico ha repudiado la culpa en vez de asumirla para irla liberando de códigos y normas formales hasta transformarla en responsabilidad personal, en esa solución singular de la que, llegados a un punto, todos tenemos que dar cuenta sin el apoyo de reglamentos ni reglas que nos vengán a auxiliar. La inocencia es el destino del paranoico, al igual que la melancolía, desde el otro extremo de la psicosis, nos regala una

culpa inservible por impúdica y desvergonzada, incapaz también de civilizarse en forma de responsabilidad. Una inocencia o una culpa más extralimitadas que nunca, en ambos casos, que en vez de inducir el deseo lo asesinan y abaten bajo su dictadura. Una fórmula radical que abandona al culpable y al inocente a su soledad, sin recursos para hacerse perdonar o castigar por nadie. Ciertamente, necesitamos experimentar alguna forma de perdón del otro, prerrogativa que, por otra parte, le vuelve muy poderoso ante nosotros. No hay mayor discurso de poder que el que engendra culpabilidad, el que esclaviza a través de la dependencia de la culpa: «Llamo discurso de poder --escribe Barthes-- a todo discurso que engendra la falta, y por ende la culpabilidad del que lo recibe»²¹. Pero también, por el mismo motivo, precisamos notar su acusación y su castigo si queremos sentirnos en comunidad.

Dialéctica

El deseo, lo más propio de uno mismo, es también lo más heterogéneo. La dialéctica del deseo señala su consustancial alienación. «El deseo es el deseo de otro», reza la fórmula con que Lacan describe la situación. La lectura libre de esta máxima se desdobra de inmediato en muchos niveles de aplicación.

En primer lugar significa que se quiere lo otro, lo diferente, lo que no coincide con uno mismo o lo distinto de lo que ya se posee. En definitiva, lo que nos falta: lo que no se tiene o lo que no se sabe. Si las diferencias nos atraen y nos incomodan es porque constituyen carencias susceptibles de estimular el deseo para corregirse. Tolerar las diferencias no es otra cosa que asentir al deseo sin dejar que la pulsión las ensombrezca con el odio y la destructividad.

En segundo lugar, viene a subrayar que todo deseo encarna el deseo de otro deseo más que venga a sustituirle después de su agotamiento. Resume, por lo tanto, bajo su elíptico enunciado, ese trayecto diacrónico que ya hemos destacado del *deseo deseado*. Se quiere lo que se quiere y se quiere seguir deseando más. El deseo se despliega como una muñe-

ca rusa que no tiene otro final que la muerte. Lo que más se desea del deseo es el deseo en sí, que nos provee por su propia existencia de todo a lo que aspiramos.

En tercer lugar, alcanzando su significado más genuino, indica que por encima de todo se quiere que el otro desee. Esto viene a decir que, más que atraernos el otro en sentido estricto, es su deseo el que nos interesa por encima de la persona, es su falta antes que lo que posee, porque sólo desde esa carencia somos capaces de articular nuestras apetencias. Si el otro no muestra su pobreza, es decir, si no captamos que está desguarnecido no hay modo de desearle. Seducir, a la postre, no es nada más que conseguir orientar hacia sí la escasez del otro, hacer blanco en su desnudo y dar con el resorte que nos permite despertar el vacío y la ausencia.

La consecuencia inmediata es la ratificación de que se desea al otro bajo la condición de que nos desee. Al prójimo, al amigo, al padre, al esposo los queremos convertidos en deseos de nosotros mismos. Y se desea, también, para que entre todas las personas deseadas algún otro se convierta en *mi otro* por excelencia, en el otro de la exclusividad, que es un otro estrictamente singular al que se destaca y reconoce en la pasión de amar. Pero, igualmente, se desea también disponer de *nuestro otro*, que es el otro de la subordinación o la independencia, del Amo o de la Libertad, el otro de la colectividad y las identificaciones que oscila siempre entre la servidumbre y el libre compromiso. Elegimos, de este modo, alguien a quien desear bajo la pretensión de que nos desee a nosotros por encima de a cualquier otro, y un grupo de pertenencia que nos reconozca y nos afilie en su sociedad a través de la lengua, la estirpe, la religión, el deporte o la nacionalidad.

En cuarto lugar, la frase sostiene que deseamos lo mismo que desea el otro, pues en el deseo siempre hay una rivalidad escondida, una tercería, una apetencia hacia aquello distinto que quiere quien nos desea. Desde niños queremos antes el juguete del hermano que el propio, porque lo que quiere el otro lo recubrimos de todas las excelencias. Ovidio fue muy sensible a esta articulación del deseo que nunca se contenta con dos protagonistas e introduce un tercero, ese mismo con el que Freud, mucho tiempo después, contó para construir su

complejo nuclear. Queremos siempre u odiamos, que desde el punto de vista de la lógica del deseo viene a ser lo mismo, a quien es querido por otro. En *Amores* o en el *Arte de amar* leemos frases, como las escogidas a continuación, muy reveladoras sobre el reparto triangular de los protagonistas de la escena sexual: «Esto lo tienes que hacer conmigo y yo contigo en común: ¿Por qué un tercero viene a tomar parte de nuestros bienes?»²². «Los hay que soportan mal la condescendencia tímida, y su amor languidece si no tienen un rival»²³. «Una mujer no atrae la atención por su bonito rostro, sino por el amor que su marido le tiene»²⁴.

En quinto lugar, nos advierte que se desea a través de la huella de los demás, con el deseo que nos han forjado interiormente que, por no ser nuestro de modo completo, debemos compartir con ese Otro interno que desea por nosotros y nos guía desde el inconsciente. En nuestro interior siempre hay alguien que desea por nosotros. Debemos convivir con ese patrimonio familiar que nos incorpora a la vida como una propiedad más de nuestros progenitores, y del que no acertamos a desprendernos jamás. Somos lo que la impronta del deseo de la familia nos consiente y obliga. Vivimos hipotecados a los deseos que nos han ido cediendo y despertando los padres con su propio desear. Se nos impone el deseo como se nos impone la lengua. Si el capital de cada uno son las ganas que tenemos, resulta que vivimos de prestado sin bienes en propiedad.

Distancia y apego

Fijar la distancia es una de las primeras cuestiones que el deseo trata de resolver. La dinámica del deseo guarda una estrecha relación con este parámetro espacial. El tiempo, por su parte, como salvador y verdugo de las separaciones, se orienta también sobre esta variante de la distancia: se alarga cuando el vínculo afloja, y se estrecha cuando la intensidad se vuelve embriagadora. Desde este punto de vista, las formas de amor pasional se inclinan por la brevedad, mientras que las figuras del apego se alargan disponibles en el tiempo. O, al

menos, esta es la ecuación más frecuente y convencional. Kierkegaard sostenía a propósito de este equilibrio espacio-temporal que «toda historia de amor no debe durar más de medio año»²⁵. El amor apasionado apuesta por la unión con el amado buscando la eternidad del instante, pero el apego, por el contrario, se contenta con sentirse inseparable, y para lograr esa garantía temporal no le importa estirar los trechos.

No todos los amores pasionales se disuelven completamente. Algunos se protegen mediante un apego duradero. Las historias de amor demuestran que la persona que estimuló con intensidad nuestros deseos puede convertirse en alguien distante pero inseparable que nos gusta sentir presente para mantenernos serenos. Ya no le necesitamos, en este caso, pegado a la piel, sino que nos basta con tenerle sujeto a la distancia que nos viene bien. Ni queremos alejarle ni tampoco acercarle de más. Nos sigue siendo necesario pero ya no nos resulta tan imprescindible. Es más permanente pero también más retirado. Un sentido de propiedad más avaro, carente de la alocada generosidad inicial, colorea entonces todo cuanto nos une al objeto.

Todas las condiciones de intensidad, exclusividad y proximidad que definen la pasión se dan también en el apego, aunque lo hacen bajo una solicitud más moderada. Un temor impera en este caso por encima de cualquiera imaginable, el miedo a la pérdida del objeto y al desamparo y soledad que le acompañan. Si el amor representa la elección de un objeto a la medida de la totalidad del deseo, como si de este modo consiguiera no desear nada más que lo que ya posee, el apego, en cambio, ya no se lo procura bajo la escala de la pasión sino cambiando la intensidad por la constancia, y la unión por una compañía que apenas exige desmelenamiento.

El apego, por consiguiente, responde a una suerte de amor de segundo nivel. Posee la misma necesidad que el genuino, incluso puede ser entendido también como una ordinalia ante la soledad y el desamparo, pero le falta esa vivencia desesperada que Bataille refleja gráficamente en este comentario: «El amor tiene esta experiencia: o su objeto se te escapa o tú escapás de él. Si él no te huyese, tú huirías del amor»²⁶. El apego es el intento, presente en mayor o menor

grado en todos nosotros, de dotar al amor de aquello que no tiene: seguridad y prolongación. En lugar del alboroto amoroso, donde debido a la irrupción de un acontecimiento irresistible el individuo pierde la cabeza, ignora su identidad y vive en un perpetuo olvido de sí, el necesitado de apego quiere afirmar, antes que nada, sus cláusulas personales de seguridad, de control o de afecto, y lo ensaya intentando mantener el objeto encordonado.

Aquella vocación nativa del deseo, la de transformarse en amor, en placer intenso y persistente para huir de los altibajos que le curvan en su trayecto, se sustituye ahora por una avidez de protección que sólo es posible encontrar en la proximidad tibia pero continuada del objeto. En vez de alcanzar el amor en su forma condensada de deseo, en su silueta pasional, en su circunstancia explosiva y fugaz que se quiere cada vez más intensa y exclusiva, se enreda en sí mismo en las figuras del simple estar. La presencia de la muerte que va ligada a la pasión ya no es buscada más allá de los límites del deseo, sino emplazada estáticamente junto al objeto hasta la defunción. En vez de intentar matarse mutuamente en un éxtasis inmortal, prefieren morir juntos en un aplazamiento pusilánime y perezoso que, ante todo, teme la separación y el duelo. El deseo en este caso se detiene en Z y no quiere proseguir, pero se salva de la melancolía, que siempre amenaza en esa coordenada, a fuerza de insistir y disfrutar en la conservación y la constancia. El apego corta la circulación del deseo pero se las arregla para mantener la ilusión de otra forma, prendida de la mirada tensa y dirigida al futuro que constituye el miedo. Como si se tratara de una imagen en negativo del libertino, que huyendo del amor obliga al deseo a mostrar toda su fuerza de renovación y placer, siempre mediante un esfuerzo en el que se envilece con facilidad, el apegado centra su deseo sobre las amarras, en el vigor de la apropiación, en la cadena en la que él mismo es el primero en quedar atrapado.

Gracias a su interés por la conciliación, el apegado aspira a una presencia purificada de amor y casi de deseo. Si el Don Juan, hasta cierto punto y según veremos, quería deseo sin amor, como el obsesivo aspira a un amor sin deseo, nuestro

invitado del momento quiere presencia casi sin ninguno de los dos. Pero el deseo sin amor cansa y el amor sin deseo quema. Eros y Afrodita se reclaman. Plutarco sostuvo que Eros sin Afrodita sería como una borrachera sin vino, y Afrodita sin Eros como el hambre o la sed²⁷. Gide expresó también con gran finura las consecuencias de la disyunción: «Qué bello es el placer sin amor; sin deseo, qué noble es el amor. Qué desgraciado es el hombre»²⁸. El hombre del apego no quiere un deseo que le oriente hacia lo ausente, en dirección a lo que no posee, ni pretende tampoco el amor en forma de una pasión que le melancolice en exceso. Le basta con su arrión arraigo en Z y con no arriesgarse a perder fácilmente lo que tiene.

Diferencia

El deseo rige los espíritus siguiendo la disciplina de lo diferente. Ser plenamente sin sentir ningún interés por lo distinto representa el final del deseo. El exceso de identidad paraliza. El planteamiento de Descartes, la coincidencia entre ser y pensar, es una invitación a la psicosis –la disfunción mental más importante de la modernidad– porque amortaja el deseo y deja al yo desnudo y fuera del tiempo. Y yendo aún más lejos, cuando Nietzsche, al igual que nuestro Don Quijote, concluye su vida con un «yo sé quien soy», al tiempo que pone fin al juego del deseo extravía el vaivén oscilante que nos acuna, con lo cual el yo, pese a su aparente y divinizada seguridad, queda sometido a la amenaza de fragmentarse por falta de fluido e intención. Cuando coincidimos demasiado con nosotros nos aburrirnos, nos melancolizamos o sencillamente enloquecemos. Sin ansia por lo distinto, sin la obligación de pensar de otra manera, el deseo se encoge y nos devuelve una y otra vez a la vertical de nosotros mismos, de donde no sabemos escapar al encuentro de los demás. De esta suerte, la necesidad de ser como se es viene también acompañada de la urgencia de ser distinto. Salir del yo, dejar que el sujeto nos trascienda y desborde, es la condición indeclinable de la salud.

Sin duda, la identidad descansa en la posibilidad de ser lo que somos, pero este objetivo se alcanza gracias a la inclinación por ser de otro modo. Para lograr esa superposición y al tiempo rebajarla y recortarla de sus excedentes, precisamos del juego de las identificaciones, que por un lado nos ceden contenido con que rellenar nuestro interior y, por otro, favorecen la apertura al prójimo, el gusto de compartir algo a través de unas señas comunes. Tales juegos nos sirven en la medida en que nos prestan una identidad colectiva y nos liberan de una gravedad desmedida y disparatada, excesivamente individual. El sentimiento derivado de nuestra pertenencia al equipo, la nación, la religión, la casta, la lengua o el sexo, nos permite ampliar el orden de la individualidad, evitando quedar encerrados en nuestra prisión particular.

Sin embargo, las identificaciones también pueden proporcionarnos un exceso perjudicial si los ideales diferenciales se convierten en un instrumento amenazante por su pretensión de distinguirse y de dominar. «Estas diferencias –escribe Kant en referencia a las del idioma o religión– encierran siempre en su seno un germen de odio y un pretexto de guerras»²⁹, lo que no obsta para que también les reconozca, según dice, el valor que nos prestan a la hora de evitar la confusión en medio de la naturaleza. Cierta diferencia algo indiferente nos socializa, pero si se radicaliza y vuelve absoluta brota enseguida de ella el sentimiento paranoide del enemigo o el invasor. De hecho, las locuras de la pertenencia, las aspiraciones apasionadas por diferenciarse, se han convertido en el *pathos* principal para los modernos, en el guión de buen número de confrontaciones y tragedias.

Por otra parte, la estabilidad rígida y combativa de lo idéntico contrasta, como un necesario contrapunto, con la brevedad que el acelerado deseo propio de esta época impone a todo lo que nos rodea. En estos tiempos, basta que un movimiento social encuentre o conquiste una identidad para que inmediatamente le salgan continuadores que busquen diligentemente lo nuevo y distinto dentro ella misma, aspirando por su cuenta a otro reconocimiento. Ese afán por lo *post*, lo *trans* o lo *neo*, da cuenta con su adjetivación de la necesidad de trascender inmediatamente lo instituido en un

anhelo diferencial desconocido en otros tiempos, que no impide, pese a todo, incluso quizá lo favorezca. el movimiento reactivo contrario, el estancamiento de sentirse perteneciente de modo definitivo al pueblo elegido o al grupo privilegiado, sentimiento que sólo ha engendrado violencia y lógica desigualdad.

Diferencia sexual

Ahora bien, el primer esfuerzo identificador que esperamos de quien sea, por encima de cualquier otra distinción, es el que corresponde a la diferencia sexual. Después de todo, la diferencia inaugural que distinguimos en el otro, y que a su vez nos reconocen de inmediato, es la del sexo. Desde el inicio de su experiencia el deseo queda prendido de la diferencia sexual, que se convierte en el eje diferencial por excelencia y en la referencia común de todos los deseos. Pero también, por idéntico motivo, instaura en su seno con incomparable intensidad, como enseguida veremos, la confusión aporética que acompaña al concepto de diferencia, a la *identidad* de la diferencia, que encuentra en lo sexual su concreción primitiva y principal. Qué es ser varón o hembra, qué es desear como hombre o como mujer, en qué consiste lo masculino y lo femenino, son preguntas sin respuesta estable que, sin embargo, sirven de plataforma ineludible a todas las manifestaciones del deseo, incluida, por supuesto, la de saber sobre sí mismo.

Hoy, por si fuera poco, los problemas de la identidad y la diferencia sexuales que afectan a la dinámica del deseo corren paralelos con las propuestas y las luchas sociales a favor de la simetría y la igualdad entre los sexos. Las diferencias sexuales se han convertido en un bastión resistente de la contienda contra la paridad, y en el seno de esa disputa han surgido con fuerza todos los problemas que convoca la diferencia. Es cierto que la simetría y la igualdad han adquirido en nuestra época escenarios y reglas que se apartan de los tradicionales. La consecuencia inmediata de estos cambios ha sido que, ante la mayor semejanza y menor diferencia identificatoria, se han acentuado los obstáculos que encuentra la

identidad, sobre todo para la identidad dominante, la masculina, que ha perdido parte de sus señas y de su rol al no estar acostumbrada, como la identidad dominada, a las dificultades derivadas de la sumisión histórica. Seguramente, la sociedad actual encara una reforma más honda que todas las hasta ahora conocidas, una disolución de la jerarquía tradicional más cierta y profunda. En consonancia con este proceso, el varón ha perdido las identificaciones usuales de la virilidad y se vuelve bastante incapaz de simbolizar la nueva relación, o de admitir una no tan jerarquizada o no jerarquizada a su favor. Quizá por ese motivo descubre su impotencia y se embrutece con morbosa frecuencia.

La crisis actual de las diferencias tiene en el varón a su protagonista principal. La pregunta acerca de qué es un hombre, que ya no posee una respuesta que venga dada de suyo, ha desplazado algo a la tradicional consulta acerca del misterio sobre qué quiere una mujer. Hay una pérdida del modelo que aboca directamente a una crisis de masculinidad. Ese gesto que se ha llamado «sostener el falo» se vuelve cada día más complejo. Las pruebas a las que se ve sometida la masculinidad inveterada resultan por ese motivo crecientes. Como representante de la sociedad patriarcal en la que aún vivimos, el varón sigue conservando la prerrogativa del símbolo viril pero ahora se ve obligado a justificarlo de continuo. Se comprende, en suma, que viva amenazado por la impotencia y la tentación de agredir. Cada vez le será más difícil mantener su jerarquía mientras la siga confundiendo con el destino de su anatomía. Estamos ante un varón en mutación que observa, perplejo, cómo cada vez hay más formas de ser varón, cuando antes sólo había una y bien reconocida. Una dificultad inédita tiene en jaque la identidad masculina. Sus defensas milenarias se han debilitado y hoy son un poco ridículas, viéndose obligado a vivir sin la hegemonía sexual a la que estaba acostumbrado.

En consecuencia, el panorama general de las diferencias se presenta como si hubiera dejado de ser cierto, según se nos dijo, que hay un único modo de ser hombre y muchos de ser mujer. El varón contemporáneo se tendría que enfrentar por primera vez a muchas pluralidades, a muchas maneras de

serlo. El resultado inmediato es que las diferencias se multiplican, los sexos se desdobl原因, las dualidades se tornan insuficientes. Se vuelve necesario, por ese motivo, buscar diferencias nuevas que no se rijan por una lógica bipolar. Sucede, entonces, que escapar a la oposición binaria hombre/mujer se ha ido convirtiendo necesariamente en un objetivo imprescindible y protector.

Sin embargo, queda pendiente la duda de si realmente podemos prescindir, con las únicas armas de la cultura, de la división dual que parece tan nítidamente marcada por la naturaleza. No conocemos hasta qué límite se la puede desdoblar y forzar, lo que nos obliga a experimentar y a avanzar a ciegas. Dudamos acerca de los límites que encuadran la tesis que socialmente se nos propone cada vez con más claridad, la idea de que la existencia de dos sexos es compatible con la multiplicidad de géneros, como si cupiera su confusión o, al menos, la existencia de un tercero en estas materias.

Si esto fuera realmente así, sucede que, en una sociedad como la actual, que se ha denominado a sí misma líquida, fluida, frágil y efímera, donde imperan la levedad y la velocidad frente a lo sólido y lento, y donde la construcción de lo masculino se complica sin descanso, asistimos a una crisis del paradigma heterosexual, que deja de ser el modelo de sexualidad dominante que señalaba hasta ahora el sentido de las desviaciones y de las sexualidades heréticas. La consecuencia inmediata es el surgimiento creciente de la *transsexualidad*, el *transgénero*, lo *queer*, que someten a una deriva constante la identidad que, por su cuenta, evita verse normalizada y se mantiene en constante disidencia e innovación, volviéndose proclive a cualquier manifestación de lo que, con expresiva imagen, se ha llamado nomadismo sexual.

Por si fuera poco, los modelos usuales de lo masculino y femenino quieren dejar de coincidir fácilmente con el hombre y la mujer. Surgen otras alternativas miscibles que proponen identificaciones mixtas, mezcladas, más revueltas. Presenciamos entonces la irrupción de distintas sexualidades, donde los flujos no codificados del deseo –en términos de Deleuze– se multiplican y confunden. Probablemente, las consecuencias de estos cambios en la dinámica del deseo han de ser

notorias, aunque permanezcan aún desconocidas por ser demasiado recientes. Y es lógico pensar que hasta las psicosis se verán afectadas en su equilibrio y sintomatología por estos cambios históricos, pues los llamados *empujes a la mujer* del psicótico, según la clínica psicoanalítica, serán distintos y los *nombres del padre* diferentes.

Contamos con cuatro pilares, por consiguiente, que se han vuelto capaces de interaccionarse en multitud de combinaciones distintas: la identidad sexual (fisiológica y anatómica), la identidad de género (mental), la inclinación sexual (elección predominante de objeto), las máscaras masculinas y femeninas. Una cosa es la identidad natural, otra la psicológica, otra la elección de los objetos con los que preferentemente uno se satisface y otra, por último, los semblantes masculinos o femeninos que se adoptan. Las combinaciones de todos estos elementos, antes muy rígidas, ahora se multiplican con más libertad y generosidad.

Igualdad sexual

No obstante, los nuevos usos sociales exigen que la multiplicación de las diferencias sexuales cohabiten con los ideales de la igualdad. Pero la aspiración choca con una seria dificultad, como es que la igualdad y la diferencia no son fácilmente distinguibles, ni siquiera en su presentación conceptual. La diferencia, hasta cierto punto, es lo imposible de pensar. Su incógnita nos confronta al problema irresoluble de la filosofía, el de lo uno y lo múltiple, lo igual y lo distinto. Hay muchos modos de entender la igualdad y la diferencia. Se leen desde muy distintos puntos de vista que no pueden reducirse unos a los otros, lo que impone siempre un límite a cualquier propuesta sobre la igualdad en las relaciones y una confusión ineludible sobre las diferencias de identidad. Necesitamos, en efecto, una igualdad que admita y sostenga las diferencias en el seno de su propio concepto, sometiéndose a unas aporías que reflejan serias dificultades abstractas pero que también transmiten los impedimentos de la realidad. La diferencia, entonces, no es lo contrario de la igualdad ni de la identidad

sino una expresión más de las mismas. Y lo mismo que los conceptos de igualdad y diferencia chocan entre sí, le sucede al de repetición, su *inmortal compañero*, que vacilará entre la repetición de lo idéntico o la repetición de lo diferente, entre una repetición mortífera de lo igual, la primera, que anula las diferencias, y otra providencial, en permanente diferenciación, que facilita la constante novedad del deseo.

Por lo pronto, un movimiento social como el feminista oscila obligatoriamente entre la reivindicación de la igualdad y la reivindicación de los derechos de la diferencia. Exige con parecido calor ser igual de iguales o igual de diferentes, porque la igualdad impone estos compromisos lógicos con lo distinto. Las corrientes diferencialistas e indiferencialistas compiten entre sí y están llamadas a distinguirse inevitablemente. Y, lo que es más significativo, a enfrentarse bajo la nostalgia de dominio y de reducción de la diferencia que han engendrado. La confrontación inicial contra el androcentrismo se debilita fatalmente en una lucha interna convocada por el nuevo registro diferencial que, de esta suerte, va dejando tras de sí un reguero de renegados y desavenidos que no encuentran acomodo suficiente. Por igual motivo, las revoluciones acaban sufriendo siempre la tentación de suprimir las diferencias y entregarse a una tiranía de la igualdad que concluye inevitablemente en un nuevo despotismo, en este caso jacobino. El derecho a la diferencia y el derecho a la igualdad se enfrentan de continuo, sujetos a un ciego determinismo que no obtiene ni luz lógica ni definitiva paz social. Recordemos para la ocasión que, como decía Montesquieu, dos cosas matan la República: la ausencia de igualdad y la igualdad extrema.

Algo semejante cabe decir de las diferencias sexuales desde el punto de vista social, dado que se muestran dislocadas en cuanto la sociedad ha levantado algo la censura que ejercía sobre las elecciones menos convencionales. Las múltiples combinaciones a las que antes hemos aludido quedan siempre sujetas a la necesidad de nuevas disidencias diferenciadoras y a ímpetus de reducción e igualdad ante el temor irracional que puede llegar a causar lo distinto. De la misma manera que, desde el punto de vista íntimo, existe un conflicto permanentemente vivo entre las inclinaciones bisexuales y

monosexuales, como el psicoanálisis mostró en cuanto nos ofreció los primeros detalles sobre su observación del inconsciente, las diferencias sociales de la sexualidad demuestran su naturaleza genuinamente conflictiva.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que todo cuanto digamos de la diferencia sexual sólo podemos formularlo desde nuestra propia diferencia, que no podemos trascender, y desde lo que para cada época supone ser hombre o mujer. Hagamos lo que hagamos, no hay modo de entender bien la diferencia abstracta, de reducir del todo la social, ni de excluimos de las diferencias psicológicas empezando por la más primitiva, la anatómica. Su condición resulta inexpugnable. Somos ideólogos por obligación y no sólo por ceguera. Uno habla desde su propia diferencia y desde el tiempo que le corresponde, lo que le inclina siempre a cierto sectarismo por mucho que intente ser ecuaníme y ponerse en el lugar de los demás.

Aún cabe, con todo, anotar una dificultad suplementaria que afecta de nuevo tanto a la comprensión como a la aplicación práctica. Surge de la imposibilidad de anular las relaciones de poder que acompañan a las diferencias. Toda diferencia transmite, en potencia o en acto, un orden jerárquico en virtud de la fuerza con que se enfrentan a la igualdad que tiende a disolverlas. Y en este caso, la duda más inquietante descansa en la posibilidad de que toda diferencia, con su empuje jerarquizador, imponga una masculinidad obligatoria. En ese sentido, todo lo que predomina es masculino. Como si la universalidad del poder exigiera simétricamente una masculinidad también universal donde, eso sí, ya caben el hombre y la mujer, pero condenados a elegir papeles masculinos o femeninos, en cuyo reparto todo lo que vence y domina es masculino al margen del género y la identidad sexual de que proceda. Así las cosas, en tanto que el deseo no pueda ser refinado o depurado de sus componentes de poder, y hasta ahora no hemos conseguido proceder a ese filtrado, cabe reconocer con Freud que sólo hay una libido, la masculina, desde el momento en que se la identifica con las formas de dominio. Visto desde este ángulo, de las estrategias y funciones de poder, el significante fálico es indesplazable, mientras que el falocentrismo y androcentrismo que arrastra resulta irreducti-

ble, hasta para las experiencias más femeninas, en tanto no acertemos a prescindir de un referente primordial que imponga un orden simbólico. La situación, por lo tanto, pese a todos los avances igualitarios sigue siendo estructuralmente pesimista. Otra cuestión es si en algún momento lo femenino podrá representar el poderío por encima de la masculinidad, a la que hubiera finalmente vencido sin necesidad de ocupar su puesto en la jerarquía de los símbolos y sin que se trate de un simple cambio de nombre, que es lo que hasta ahora sucede, o bien si un tercer género llegará a hacerse con las insignias que hoy pertenecen al poder fálico de modo al parecer inquebrantable.

Modernidad

Pese a la resistencia intrínseca del deseo contra los cambios que propone la historia, al poner su esencia repetitiva en contra del surgimiento de cualquier novedad, todo cuanto se diga del deseo es inevitablemente producto de la época que lo formula. Pues el deseo, bajo el efecto de su doble juego, también representa el motor de la historia, esto es, la articulación que enlaza el deseo con la memoria y con la tentación de lo nuevo. El deseo es una suerte de fuga hacia el futuro que camina de espaldas, andando hacia atrás. Se dirige hacia lo desconocido con ilusión, esperanza y con ansia de gloria, pero no deja de mirar al pasado con nostalgia. Preso entre lo que no se posee todavía y lo que no se tiene ya.

Visto entonces desde el ángulo de actualidad que nos corresponde, nuestro tiempo se define por que el actor principal que dominó sobre los afectos durante siglos, la pasión, ha cedido definitivamente su protagonismo al deseo. El proceso que se inició con la modernidad ha encontrado en Freud el impulso definitivo. Ya no nos importa tanto entender al hombre desde el tumulto desordenado de las pasiones, como hacerlo desde las trampas y estratagemas del deseo. Y en este orden de cosas, el deseo moderno presenta una característica relevante, cual es la velocidad con que discurren todas sus manifestaciones. Los deseos, en efecto, son más fútiles y efí-

meros que la apariencia que nos dan los de otros tiempos. Ya sea debido a la idiosincrasia de la sociedad de consumo, considerada como espoleta contemporánea del deseo, bien sea por el soporte imprescindible de la publicidad, entendida como la seducción por excelencia del presente, o bien, y por último, por el efecto de una igualdad inédita entre los géneros sexuales, que obliga a combinaciones más ágiles y libres de los placeres, sea como fuere, entre todas estas condiciones dibujan un espacio donde el deseo debe estar siempre en rápida actividad, sin conocer la paciencia ni el reposo. Todo conspira en contra del descanso y la lentitud, que hoy representan sendos equivalentes del fracaso. Hasta el ocio se ha convertido poco a poco en una obligación inexcusable que no se puede postergar.

La aceleración del tiempo, por lo tanto, nos obliga a no rendir el deseo, a mantenerlo siempre despierto, y a quejarnos como nunca de sus momentos de flaqueza, a los que llamamos depresión, experiencia que ha alcanzado la categoría de síntoma por excelencia de los modernos. La moral contemporánea ha retirado su severidad de los contenidos tradicionales, referentes a la moderación pasional, para depositar sus órdenes en este nuevo imperativo categórico: ¡desea sin parar! La obligación formal de desear ha suplido a los preceptos tradicionales de exceso y contención que regulaban el bien y el mal. En nuestro mundo liberal, lo que hoy está permitido mañana puede quedar vedado, como lo sujeto a censura estos días puede ser dentro de poco encomiado. Los valores cambian erráticos y sin cesar en torno a un principio constante que define el liberalismo actual: la coacción de desear sin descanso. «Desea libremente lo que quieras pero no dejes de desear», podría ser el enunciado de la sustancia ética que en este momento nos alimenta. Ya nada es pecado salvo frenarse. Nada te está prohibido en la medida en que no pares. Este es el perfil de lo que se ha llamado nihilismo. No es que no haya nada, sino que no te está permitido detenerte a saborearlo, y como cedas ante esa tentación vas a amanecer desanimado. Si te cansas y no te atrae la incitación de lo nuevo, quedas inmediatamente excluido de los lances de la vida, y tras el mutis del deseo aparecerás ante los demás

como un chiquilicuatro, como alguien derrotado y desprovisto del imprescindible vigor competitivo que se ha erigido en el núcleo de la fama, del éxito y hasta de la dignidad.

Antes las cosas cambiaban tan poco o con tanta lentitud que la melancolía llegaba en brazos de la parsimonia con toda naturalidad. Ahora, en cambio, todo va tan deprisa que te aburres en cuanto levantas el pie del acelerador. Y si frenas bruscamente sales despedido a la cuneta del mundo, empujado por una inercia centrífuga que te aleja de la concurrencia general. Si no deseas de continuo quedas excluido. Así las cosas, se entiende que la publicidad se haya convertido en un elemento imprescindible, en el brazo deseante de la producción y el mercado. La técnica no tendría sentido si la publicidad no viniera a estimular nuestro deseo hacia sus productos. El engaño de la publicidad, que todos damos por bueno, es una fabricación de deseo que, visto lo visto, no podemos dejar de agradecer. Bajo la ley de la publicidad se consuma el movimiento antiplatónico que puede llegar a hacer más valiosa la copia que el original. Gracias a ella, lo idéntico a sí mismo puede aparecer como algo nuevo, en tanto que la rutina es capaz de vestirse cada vez con un modelo distinto. Una ráfaga de anuncios puede llegar a ser, de este modo absurdo, la prevención más oportuna para salvar el deseo y aliviar a los depresivos.

En realidad, la órbita del deseo es el ámbito más destacado de la mentira y los disimulos. Glosar el deseo equivale a hacerlo de un camuflaje insaciable con el que mentimos a los demás tanto como nos engañamos a nosotros mismos. El deseo nunca es directo ni franco. Su trayecto curvo es imprevisible. Siempre arrastra un componente de farsa, de interpretación tendenciosa y de máscara. El deseo nace con Pandora, cuya curiosidad nos dejó como único consuelo la esperanza, que es la promesa publicitaria que heredamos de los antiguos. Gracias a los engaños de la esperanza el deseo vive su precaria verdad sobre lo desconocido. Conocíamos la hora de nuestra muerte pero Prometeo nos salvó de esa fatalidad con los engaños del olvido. A cambio de esa ignorancia nos expulsó también del presente, al que estrechó hasta hacernos caer en el pasado o volcarnos sobre el futuro. Y si conseguimos mantener el equilibrio sobre él es a condición de

mantener un movimiento perpetuo que los modernos hemos acelerado hasta unos límites desconocidos.

Nuestra sociedad actual, liberal y capitalista, es un campo de batalla donde todo queda ordenado por el deseo. Sin rivalidad y competencia, el orden actual se bloquea y estanca. Sin crecimiento continuo, sin una fuga hacia delante que no conozca decaimiento, el sistema se entorpece, el deseo se ahoga y sobreviene la *depresión* personal o económica. El modelo funciona porque nunca coinciden del todo los valores de cambio y de uso. Y esta diferencia que regula la economía, viene marcada tanto por las leyes del mercado como por el deseo de los demás. Es el otro con su apetencia el que consigue que los valores no coincidan. Por ese motivo, la libre competencia ejerce su dictadura como eje y estructura del sistema.

Por si fuera poco, los contemporáneos vivimos el deseo mucho más al desnudo que nuestros predecesores. Ningún tiempo anterior vivió un deseo tan descarnado, tan enfrente a cara con su propio proceder. Hasta ahora, las prohibiciones nos impedían contemplar el deseo en toda su extensión y profundidad. Pero al enflaquecer las barreras de la censura, como así ha sucedido de un modo no comparable a ningún otro periodo anterior de la historia, los límites propios del deseo han quedado al descubierto. La rebelde liberalidad de Sade es reveladora en este orden de cosas. Con Sade, el deseo descubre un límite interno que antes permanecía desconocido. Despojado al máximo de toda coacción externa, de los obstáculos morales o sociales que lo regulaban o impedían, el deseo sadiano choca consigo mismo y se precipita más que nunca en la repetición y el aburrimiento. Y como no se contenta con gozar y hacer gozar al modo de un Casanova, ni se ve animado al engaño de la seducción, que cultiva como nadie esa otra figura del libertinaje que encarna Don Juan, Sade no encuentra otra salida que procurarse el placer en los límites del dolor, en el territorio de la pulsión y de las formas más descarnadas del poder, donde intenta en un último esfuerzo el control extremando los ritos, las ceremonias y la repetitiva meticulosidad. Cuando teníamos su experiencia más al alcance de la mano, el placer se nos niega de repente y nos remite para su consecución a un territorio oscuro e

inquietante, provisto de una verdad incierta e impenetrable. Si Sade ha entrado a formar parte de nuestro patrimonio cultural es porque, al intentar volver todos los deseos legítimos, ha mostrado que el deseo se limita y sujeta por sí mismo, dominado y vencido por una intrínseca moral que coincide mortalmente con su simple funcionamiento. La liberación de Sade choca de bruces con la muerte y la sangre, como la más tardía de Reich lo hará con la ingenuidad irrisoria. Tras sus *hazañas* y su cautiverio nuestro interior ha quedado más al descubierto, mostrando con mayor nitidez y crueldad los obstáculos internos que nos encierran en un presidio íntimo de impotencia, culpa, destrucción y dolor que cada uno de nosotros nos encargamos de enrejar con detenimiento. Estamos presos del deseo incluso cuando, convertidos en recalcitrantes rebeldes, optamos con dudoso éxito por las experiencias-límite de los llamados cuerpos no orgánicos, sin jerarquías ni localizaciones, tal y como nos proponen Artaud, Deleuze o en algunas ocasiones Foucault, descontentos con Sade por no haber llegado lo suficientemente lejos al proponer, pese a su desconcertante anarquía, una sexualidad en exceso genital, racional y disciplinada. Fue en estas condiciones, precisamente, tensados entre la represión y la nueva liberalidad, como accedimos al momento en que una nueva ciencia del deseo, la freudiana, trató de descubrir los recovecos y ocultos velos que tejen la conciencia y la ley moral que nos guía y ampara, haciéndonos ver que, en realidad, no sabemos lo que queremos ni identificamos al dueño de nuestros preceptos.

II PULSIÓN, PLACER Y PLENITUD

La materia y el misterio

La pulsión, esa fuerza ciega y constante que nos impulsa, se comporta como una épica de la nada, vacía e insulsa. Los deseos, en cambio, constituyen los ojos de la pulsión, su conocimiento, su palabra, el intento de recuperar para la conciencia y la convivencia esa energía contada con que cada uno viene a la vida. La pulsión no distingue entre los objetos mientras que el deseo, hasta donde el tenaz inconsciente se lo permite, los reconoce y elige.

La relación entre la pulsión y el deseo será siempre uno de los arcanos de la psicología. Su lazo de unión constituye un concepto límite, como lo es todo lo que se intercala entre lo físico y lo espiritual, entre lo anímico y lo corporal. El vínculo del deseo, tal y como se nos actualiza en la representación -consciente o inconsciente-, con aquello que lo transciende y se adentra en el soporte biológico y material de la vida psíquica, es algo a lo que sólo tenemos acceso por vía especulativa. Cualquier avance científico o técnico, por muy acertado y práctico que sea, sólo conseguirá realmente desplazar hacia otro lugar la localización de los bordes del conocimiento, sin llegar por eso a comprenderlos, salvo que el soporte físico de la vida deje de ser un misterio para los humanos. Y, de todas las maneras, cuando la base cerebral del pensamiento sea mejor conocida, probablemente para entonces el modelo de la fisiología se parecerá más de lo que ahora suponemos a los enredos de la literatura. De momento, sólo a través de hipótesis indemostrables obtendremos un modelo explicativo sobre las raíces que el deseo excava en lo inanimado. El vínculo filosófico tradicional entre alma y cuerpo constituye un enigma irredimible que, sabedores de su poderosa insistencia, aquí intentamos abordar con el mínimo posi-

ble de conceptos: deseo y pulsión. Un deseo que tiene múltiples expresiones posibles, de las que aquí damos sucesivos ejemplos, pero una pulsión que reducimos a una sola manifestación.

Vida-muerte

La pulsión de muerte, que Freud contrapuso amargamente a la pulsión de vida en *Más allá del principio del placer*, para nosotros, en este estudio, es sencillamente la pulsión, sin más calificativos. Si Freud los estableció –de vida y de muerte, sexual y de conservación– suponemos que fue, un poco a regañadientes, para mantener el carácter «exquisitamente dualista» de su teoría. Desde su punto de vista, la concepción pulsional debía ser conflictiva por encima de cualquier otra consideración, pues de otro modo la sentía profundamente desvirtuada en su originalidad psicoanalítica.

«La meta de toda vida es la muerte», escribe un terminante Freud, apreciando en la vuelta a lo inorgánico el triunfo rotundo de la pulsión destructiva. Aunque, a renglón seguido, se muestre más inseguro y añada que «hemos de reflexionar que esto no puede ser así»¹, renegando enseguida de esa victoria sorprendente de la muerte sobre la vida. Freud desconfía pronto del resultado de su reflexión, demasiado negativo y sometido al riesgo de que una sola pulsión pueda absorber y reducir al resto en una propuesta monista: «No niego que el tercer paso que aquí doy en la teoría de las pulsiones no puede aspirar a la misma seguridad que los dos que le precedieron: la extensión del concepto de sexualidad y el establecimiento del narcisismo»². Freud siente que ha ido más lejos de lo que se proponía. Realmente, no está descubriendo en este texto un agente pulsional distinto que venga a establecer nuevos enfrentamientos entre los protagonistas, sino que, más bien, está desvelando el fondo secreto de la pulsión, lo más pulsional de la pulsión, lo puramente material de la vida psíquica, que en el caso de los animales se resuelve en instinto y que entre los hombres procura elaborarse, hasta donde cada uno alcanza, en forma de deseo. Soluciones paralelas, por lo tanto, pe-

ro con la radical diferencia de que el instinto es carente y poderoso pero el deseo es frágil y dubitativo. El animal vive coincidiendo con la naturaleza, pero el hombre lo hace desamparado e ignorante de su espacio natural. Los instintos y los deseos son por lo tanto las vicisitudes de las pulsiones, animales en un caso y humanas en el que aquí nos interesa.

No obstante, lo que se le atraganta a Freud, ante la absorbente tiranía que descubre en la pulsión de muerte, no es el pesimismo que arrastra sino la inquietante posibilidad de que la pulsión sea única, pues no concibe nunca, ni lo tolera dentro del psicoanálisis, un sólo motor para la existencia. Por ese motivo, en su texto más cogitativo se entrapa, siguiendo a Weismann, en una difícil especulación biológica sobre el plasma germinativo y la continuidad de los seres unicelulares, intentando defender la vida frente al dominio de la muerte sin llegar a saber a qué carta quedarse, pero dejando el campo muy abierto como sucede siempre en su estudio: «Debemos ser pacientes y esperar la aparición de nuevos medios y motivos de investigación, pero permaneciendo siempre dispuestos a abandonar, en el momento que veamos que no conduce a nada útil, el camino seguido durante algún tiempo»³.

Freud no puede contrariar la perspectiva de una multiplicación especulativa de las pulsiones. «Me quedaba –escribe en *El malestar en la cultura*–, cierta convicción íntima, inde demostrable, de que las pulsiones no podrían ser todas de la misma especie»⁴. El temor a caer en una suerte de monismo junguiano, con su heterodoxa libido solitaria, le impide avanzar la idea de que la pulsión esté en sí misma dividida, sin necesitar para explicarlo concebir una lucha descarnada entre pulsiones distintas, porque se basta ella sola, como pulsión solitaria y única, para hacer de la vida deseante un conflicto insalvable, de la sociedad una lucha sangrante, y de la identidad un sofoco psicótico siempre en entredicho y, en el mejor de los casos, resuelto por los pelos.

La pulsión no es destructiva o letal porque se la identifica como pulsión de muerte frente a otras, por ejemplo la de vida, que constituirían un regalo para la existencia, sino porque en todos los casos es ciega y silenciosa; ni ve, ni habla, ni escucha. Es el lenguaje, las imágenes, el trato y el interés de

los demás, la cultura en general, los que modulan la pulsión y la proveen de sentido y de palabra haciendo de ella deseo, civilizándola y dando contenido humano a su fuerza oscura. Y, como primer paso corrector a nuestro favor, es el suspiro de quien nos concibió, el amor de aquella que nos prestó los primeros cuidados, justo cuando más vulnerables nos mostrábamos, el que metamorfosea la pulsión hacia las primeras manifestaciones del deseo propio. Sólo el amor permite a la pulsión condescender al deseo, señala oportunamente Lacan⁵ para ilustrar este paso.

Para explicarnos los efectos de la pulsión no necesitamos pensar en dos o más pulsiones que se neutralizan entre sí, que se integran y entrelazan, pero que en un momento determinado rompen su acuerdo y pierden su intrincación con graves resultados para el sujeto. No se trata entonces de que la pulsión sea doble, ni de que su modo de presentarse corresponda a dos pulsiones antitéticas y conflictivas, al modo freudiano, una que une y otra que descerraja, sino que la propia naturaleza de la pulsión, en todos los casos, no admite ninguna conciliación dialéctica y se muestra siempre disgregada y escindida. No puede decirse que esté disociada por estar separada del deseo, del espíritu o de la palabra, que parece que la casan y armonizan, sino que lo está por ser lo que es, por su constitución natural antes de someterse a cualquier otra transformación. Todas las pulsiones, en ese sentido, son pulsiones parciales. La parcialidad es el pleonismo obligado de la pulsión. De otro modo no sabe manifestarse. Nosotros, en efecto, sólo tenemos acceso representativo a ellas en cuanto que parciales y plurales, en la medida en que se van sometiendo al dictado de la palabra y el deseo, pues de la *Pulsión* en sentido estricto nada conocemos.

En el insistente dualismo de Freud, entonces, avanzando un paso más en la explicación, no habría que ver sólo la necesidad de garantizar un conflicto mediante dos pulsiones distintas y enfrentadas para sostener así el núcleo de su teoría, tal y como hasta ahora hemos defendido, sino que el dualismo hay que entenderlo más bien como una manifestación exigente de la misma pulsión, que de continuo genera contrarios, dualismos y maniqueísmos que después intentamos superar

con el orden del deseo y la sabiduría lingüística de la especulación, entendida ésta última como el pensamiento que suaviza y restaña las hemorragias de la escisión. Lo que resulta incontestable es la evidencia de que, siempre que tocamos el abismo pulsional y su ocre misterio, lo primero que se despierta es una dualidad. En cuanto el pensamiento roza la pulsión se produce un cortocircuito obligatorio que genera un sinfín de duplicidades, divisiones, escisiones, bipolaridades, duplicaciones y dobleces. Por este motivo, la idea del enemigo y la guerra constituyen el principal ejemplo de esta catara singular. Ambos brotan de la pulsión como primera representación intelectual, que no es otra que la propiamente maniquea, la del amigo y el enemigo, la del bien y el mal. En cuanto la idea araña la pulsión, y no cuenta lo suficiente con el amparo seductor y adherente del deseo, brota enseguida el elemento destructivo, una nube de odio y maligna intencionalidad que todo lo divide y enfrenta entre sí. Las formas de la locura, por lo demás, son una expresión de lo mismo, en la medida en que la esquizofrenia todo lo divide y la melancolía todo lo desdobra.

Destinos

Desde esta perspectiva, los llamados destinos freudianos de la pulsión, esto es, la transformación en contrario, la orientación contra la propia persona, la represión y la sublimación, deben ser reordenados. Antes parecen destinos del deseo, en su conflictiva elaboración y pervivencia, que de la pulsión misma. El principal destino posible de la pulsión, si no el único, es el deseo, que se comporta en este sentido como una elaboración pulsional en su contacto con la cultura, es decir, en su trato con los instrumentos reguladores que nos ceden los demás. Cabría incluso añadir, aún a riesgo de crear cierta confusión, que esta elaboración es sublimatoria, entendiéndola como una sublimación inicial que se continuará después con las que le correspondan al deseo. Una de las definiciones de la sublimación, que proviene precisamente del trabajo de Lacan, la describe como «elevación de la representación a su

dignidad de cosa», fórmula que, dentro de su opacidad y excesiva retórica, podemos entender como un paseo regresivo hacia el territorio primitivo de lo pulsional. Un retorno a los lugares originarios de donde partió el deseo, para intentar, manteniéndose indemne, llegarse de nuevo a la pulsión e inspirarse en su calor, en su vacío, en su despojamiento, en su potencial novedad. Lacan formula esta tensa imagen para subrayar uno de los posibles instrumentos creativos que se le ofrecen al hombre, quizá el más genuino y señero, el camino de la comunicación establecida entre la pulsión y el deseo, que no sólo discurre en una dirección sino también en la contraria. El deseo, entendido como una sublimación de la pulsión, y la sublimación propia del deseo, interpretada como un retorno estratégico a lo pulsional, ocupan las dos rutas sublimatorias del deseo y la pulsión. De este modo el círculo creativo, de vida y de arte, se cierra en un movimiento común que nos amenaza mortalmente y a la vez nos integra.

A la pulsión se le presentan dos soluciones: el destino de su transformación en deseo, que es la ruta de la civilización, o bien la senda del mal, que la bestializa por conservarla en una expresión directa y no elaborada, cuyos efectos últimos se reducen a destrucción, división, desintegración y crueldad, comportamientos humanos donde se refleja el desfallecimiento del deseo, el fracaso de la palabra y la exclusión del prójimo. Desde este punto de vista, la pulsión genera y alimenta el deseo tanto como lo estrangula. Esa es precisamente su división sustancial y el mayor obstáculo que encuentra el sujeto para comportarse con responsabilidad humanamente civilizada. El hombre, no hay que dejar de recordarlo, es un animal pulsional, cargado de excedentes y, por ende, destructivo. «Matan por gusto», advirtió Séneca, anticipándose a la idea contemporánea de mal radical y de lo demoníaco. El escándalo y la fascinación del mal tienen en la pulsión su raíz y su aposento. Y la pregunta inflamable sobre si la guerra es la verdad del hombre, mira en la misma dirección. Cicerón se preguntaba, aún ingenuamente, «¿cómo es posible comprender ni imaginar que exista algún animal que se odie a sí mismo?»⁶, y resulta que, precisamente, en eso consiste ser hombre. El hombre, como resultado de su servidumbre a la

pulsión, es el único animal que puede odiarse a sí mismo. En su seno crece una inclinación ascética y nihilista por destruirse, un dionisismo permanente que cada cual, a su modo, trata de explotar o controlar.

Placer estático o dinámico

Una vez trascendida la pulsión, el deseo, a primera vista, da muestras de regirse por el *principio del placer*. Así lo creía Freud, aunque al final de su obra llegara a ponerlo en cuestión. De idéntica opinión era san Agustín, y en lo mismo han abundado las antiguas escuelas helenistas con Aristipo de Cirene y Epicuro a la cabeza, a los que cabe añadir buen número de literatos y pensadores así como un sinnúmero de hombres de todos los tiempos. Sin embargo, el placer es muy engañoso y no se deja circunscribir fácilmente.

Valorado desde un punto de vista cinético, hay que distinguir dos suertes de placer: el activo o positivo, que se busca con incansable oficiosidad, y el pasivo o negativo, sólo reconocido como simple ausencia de dolor, sin que necesite procurarse nada que sea más diligente ni expeditivo. Cabe recordar, como ejemplo de la segunda posibilidad, en la que es fácil reconocer una mezcla de inspiración epicúrea y oriental, la taxativa opinión de Schopenhauer: «La satisfacción no es nada más que un sufrimiento evitado, y no una felicidad positiva adquirida»⁷. No obstante, tan difícil nos resulta en la práctica distinguir ahora los límites de la actividad y pasividad como nos será hacerlo más tarde entre el dolor y el placer. Dos polaridades, éstas relativas a lo activo-pasivo y al placer-dolor, aparentemente sencillas pero que confunden los extremos con facilidad.

Para Cicerón, fuente principal de información de las disputas clásicas, buena parte de las discusiones sobre el placer se ahorrarian si se antepusiera la distinción entre placer en movimiento o *cinético* y el placer estático o *catatésmatico*, que es su manera, siguiendo a Epicuro, de referirse a nuestra primera polaridad. A su juicio, el debate tradicional sobre el papel del placer en el logro del bien o la felicidad, rebajaría su

confusión si se definiera adecuadamente el tipo de placer al que en cada momento nos estamos refiriendo. En general, todas las escuelas antiguas eran partidarias de fomentar el placer estático, que viene a coincidir con figuras éticas tan plausibles y repetidas como la tranquilidad del alma, la ausencia de dolor y la moderación de las pasiones, en cambio, el papel del placer activo era entendido como *coloraciones* de la estabilidad que a menudo producen perturbaciones en el espíritu por su estrecha vinculación con los sentidos corporales. Sucedió, no obstante, según el criterio ciceroniano, que no siempre se especificaba a cual de los dos placeres se elogiaba o se reprochaba, generando falsas discusiones en torno a la identificación del *bien supremo* con la virtud o con el placer.

Ahora bien, el placer estático, que aparentemente era una garantía para el control de las pasiones, por eliminar la adversa impulsividad, también podía mostrar serios peligros. En este aspecto, cuenta Plutarco de Dionisio el Viejo que no quería tener momentos de ocio porque el arco, según decía, se rompe cuando está tenso, pero el alma lo hace cuando se distiende. Pues, en verdad, la distensión del deseo, su relajamiento estático, puede tronchar la cadena del deseo y dejarnos cautivos de la tristeza y la inactividad. Por esa razón, tras un periodo de calma, equilibrio y reposo, el placer vuelve pronto a exigir el ejercicio que tanto le complace, e intenta correr de nuevo los riesgos de la pasión y la intemperancia, aunque sólo sea para ahuyentar las tentaciones de melancolía que le amenazan.

El placer, en resumidas cuentas, necesita en algún momento, por vocación propia, ubicarse en el límite de la catástrofe o en el riesgo de la pérdida. De otro modo agoniza y se esclerosa. El estatismo lo agarrota, lo que desde este punto de vista debilita el supuesto hedonismo de Epicuro, decidido partidario, hasta donde se entiende su doctrina, de un placer estático guiado principalmente por la ausencia de dolor. Los peligros inherentes a la pérdida y el abismo delimitan respectivamente los límites melancólicos y esquizofrénicos del deseo, que de forma inevitable nos atraen por encima de cualquier equilibrio. El placer, en la práctica, es incapaz de limitarse a esa variante que Platón llama *placeres verdaderos*⁸ porque causan satisfacciones agradables pero su carencia no procura dolor,

como sucede a su juicio con las voces, los perfumes, los colores y, en último extremo y de forma más discutible, con los placeres del conocimiento. Ese niño algo desquiciado y *perverso polimorfo*, que en el sentir de Freud todos llevamos dentro, necesita manifestarse lo suficiente para que la atmósfera deseante no se marchite como un capullo sin abrir, de igual modo que el deseo precisa para sobrevivir acercarse de cuando en cuando a los riesgos del abatimiento y la escisión psicótica, si no quiere vivir encogido y anticipadamente herido por aquello que quiere evitar por todos los medios.

El freudiano *principio de constancia*, de resonancias nirvánicas y múltiples acepciones, no representa, en suma, ninguna garantía para el placer, al que no siempre le vale guiarse por la sola fuerza de la inercia ni por la posibilidad de reducir la excitación a su nivel más bajo. El placer reniega pronto de esa estabilidad homeostática cuyos caminos finalmente conducen a un bienestar empalagoso y agonizante incompatible con la alegría.

Cambios de campo

Si la referencia al placer en movimiento o en quietud supone un sólido obstáculo conceptual, no es mucho menor la dificultad para aislar el escenario del placer, ya sea sensorial, moral, de saber o de dominio, pues el deseo puede lograr satisfacción en todos esos campos y, además, puede hacerlo indistintamente o a la vez. Salvo en las formas más puras, las cualidades se mezclan de continuo, aunque cada investigador se incline por alguna de ellas como mejor modelo de estudio y como marco más apropiado para sus ideas. Un buen ejemplo de primacía nos lo ofrece Freud cuando elige como referencia principal la sexualidad: «Una de las formas en que el amor se manifiesta –amor sexual– nos proporciona la experiencia placentera más poderosa y subyugante, estableciendo así el prototipo de nuestras aspiraciones de felicidad»⁹. Otros autores, por el contrario, recalcaron el placer de la contemplación y el deseo de saber, como sucede con Aristóteles, o la voluntad de poder, si recordamos a Nietzsche.

No obstante, al margen de cualquier focalización, la permeabilidad del placer por los distintos campos del deseo es continua, logrando mezclar y confundir las experiencias entre sí al someterlas a una continua metamorfosis. Como resultado de esta inevitable fusión se vuelve bastante artificial en la práctica la jerarquización de los placeres, incluida en primer lugar la que en *Filebo* nos propone Platón: «Cualquiera escogería con mayor agrado lo relativo a la medida, lo mesurado y lo oportuno... Luego, lo relativo a la proporción, lo hermoso, lo perfecto y suficiente... En tercer lugar, el intelecto y la prudencia... En cuarto, lo que atribuimos al alma sola, las ciencias, las técnicas, las opiniones correctas. En quinto lugar, los placeres puros, exentos de dolor y los del alma sola»¹⁰.

Una imprevista comunicación capilar relaciona todas las manifestaciones del placer e impide separaciones conceptuales —o vitales— tajantes, como tantas veces con fines éticos se ha intentado imponer. La geografía del placer es muy difícil de delimitar. Así, cuando los epicúreos hablaban del placer, se referían a una experiencia inseparable de lo sensorial, asunto que despertaba el rechazo racionalista de los estoicos. Aunque esa sensorialidad, vista de cerca, no dejaba de estar muy vinculada a una moral racional. La diferencia era demasiado impalpable y, en el fondo, la distinción entre unas escuelas y otras la establecían otras cuestiones más relevantes, como el ideal de amistad, el trato religioso, el modelo de vida o el compromiso político que acompañaban y envolvían a la concepción del placer que se pretendía aprobar o condenar.

Este tipo de comunicaciones, presentes en todos los registros del placer, son las mismas que volvemos a encontrar en un dominio tan alejado del helenismo como lo es la llamada *hermenéutica de la sospecha*, que se precia en descubrir, tras el sentido inmediato de cualquier experiencia, la existencia de una voluntad de poder (Nietzsche), un deseo sexual (Freud) o un interés social de clase (Marx), según la predilección de cada autor. Incluso cabe concebir, probablemente con más acierto, que en todo deseo existe un segundo plano freudiano, nietzscheano y marxiano a la vez. La *sospecha* viene a demostrar que detrás de unos deseos hay otros que ocultan sus

verdaderas intenciones, y pueden proporcionarnos otro placer distinto del que a primera vista sugieren.

Relatividad del placer

El placer es el eslabón natural de un deseo con otro. Es el encargado de engrasar la bisagra que encadena una satisfacción con la promesa repetitiva de la siguiente. Representa, por lo tanto, la brújula que orienta la dirección del deseo, del mismo modo que la curiosidad hace lo propio en cuanto al rumbo del discurso de la razón y el saber.

El placer, en este sentido, funciona como estímulo constante del deseo, pues evita que dormite y que no le gane la languidez ni la temida desaparición —*aphanisis*—. El dolor, por su parte, viene a situarse en el lado negativo del placer, pero se revela tan imprescindible como éste para proyectar los caminos del deseo. Cabe que el dolor actúe en estos dominios siguiendo la misma necesidad con que la sospecha y la desconfianza, como componentes negativos y dolorosos del conocimiento, nutren también el empuje del saber.

El placer y el dolor se reclaman y necesitan. «Se dan por naturaleza en un género común», sostiene Platón¹¹. No hay modo de identificar a uno sin recurrir al otro. Sin embargo, bajo la aparente sencillez de esta atracción nos encontramos con un obstáculo inesperado, que no es otro que la resistencia de la singular pareja a regirse por una lógica de oposiciones. No sabemos con claridad cuál es lo opuesto y lo contrario al placer, si la ausencia del mismo, si el dolor, si un estado neutral activo o si un nirvana donde el placer y el dolor desaparecen al unísono trascendidos por una dulce calma. El territorio donde el placer y el dolor ni coinciden ni se contraponen nos desconcierta siempre un poco y a veces del todo. «En efecto —comenta en cierta ocasión Freud— si el principio del placer rige los procesos psíquicos de tal manera que el fin inmediato de los mismos es la evitación de displacer y la consecución de placer, el masoquismo ha de resultar verdaderamente incomprensible. El hecho de que el dolor y el displacer puedan dejar de ser una mera señal de alarma y constituir un fin, supone

una paralización del principio del placer: el guardián de nuestra vida anímica habría sido narcotizado»¹².

Desde los inicios de la filosofía, el estudio de las fronteras de cada uno de nuestros protagonistas fue motivo de enardecido debate. Epicuro, por ejemplo, sin salir de la lógica opositorista, argumentó, en contra del sentir de los cirenaicos, que no había un estado intermedio entre dolor y placer. Se trataría, según su punto de vista, de términos contradictorios, no de simples contrarios. En cambio, Aristipo de Cirene, en este punto su adversario, era partidario de un término medio que llamaba *aponía* y que participaba de los dos –según cuenta Cicerón en *Del supremo bien y del supremo mal*¹³–. Y en la misma dirección apunta la opinión platónica acerca de que liberarnos del dolor no es más que una especie de claroscuro, una pintura sombreada¹⁴. La inquietud por el problema y la dificultad para resolverlo tienen, como vemos, una larga tradición.

Otro modo de entenderlo, sin aludir ni a oposiciones frontales con el dolor ni a términos intermedios que sirvan de mediación, es defender el carácter diferencial del placer. Observamos entonces que, por sí mismas, las cosas no son ni placenteras ni dolorosas, salvo quizá superficialmente si nos situamos en los extremos de una hipotética escala, como sucede ante el placer genital y el dolor físico extremo. La cualidad del placer, así entendido, no descansa en una propiedad afirmativa sino que proviene más bien del contraste, y se apaga frente a lo uniforme, ante todo aquello que no admite un gradiente de distinción sea cual fuere su cualidad. Sacamos el pie y lo exponemos al frío de la alcoba para devolverlo gustosos al calor de la cama. Por esta misma razón, Montaigne advierte que «el placer de verse de continuo no iguala al de hallarse después de una separación»¹⁵. Aristóteles, guiándose de la misma perspectiva, afirmaba que «las cosas nos deleitan cuando son nuevas, pero luego no de la misma manera»¹⁶, añadiendo que «el cambio es lo más dulce de todo, como dice el poeta, a causa de una especie de vicio, pues como el hombre vicioso es el más cambiante, también lo es la naturaleza que tiene necesidad de cambio porque no es ni simple ni perfecta»¹⁷. «Toda persistencia de una situación anhelada por el principio del placer –escribe Freud, abundando con otro tono

sobre la cuestión– sólo proporciona una sensación de tibio bienestar, pues nuestra disposición no nos permite gozar intensamente sino el contraste, y sólo en muy escasa medida lo estable»¹⁸. Esta condición diferencial del placer, cuya anchura y límites son imposibles de precisar por su falta de fijez, lo vuelve siempre relativo, y debilita mucho esas afirmaciones taxativas que han llegado a ser canónicas, como la tan conocida de Epicuro: «El límite máximo de la intensidad del placer es la supresión de todo dolor»¹⁹. Por otra parte, la cuestión abierta nos conduce a un problema más de fondo, cual es que cualquier dolor se puede tornar placer, dada su ecuación diferencial, si lo comparamos con un dolor mayor que nos pueda sobrevenir. Y, a la inversa, cualquier placer se torna doloroso si lo equiparamos con un placer más intenso que nos es legítimo esperar. Al fin y al cabo, lo más propio del placer es ser temporal y relativo.

En este orden de cosas, Freud concluye admitiendo un límite a su razonamiento: «El placer y el displeasure no pueden ser referidos, por tanto, al aumento y la disminución de una cantidad a la que denominamos tensión del estímulo, aunque, desde luego, presenten una estrecha relación con este factor. No parecen enlazarse a este factor cuantitativo, sino a cierto carácter del mismo, de indudable naturaleza cualitativa. Habríamos avanzado mucho en psicología si pudiéramos indicar cuál es este carácter cualitativo. Quizá sea el ritmo, el orden temporal de las modificaciones, de los aumentos y disminuciones de la cantidad de estímulo. Pero no lo sabemos»²⁰. El escepticismo de Freud hacia los aspectos cualitativos debilita las clásicas alternativas acerca de si el hombre huye preferentemente del dolor o, más bien, busca el placer directamente, porque los términos se confunden con facilidad al no poderse identificar con claridad las cualidades de cada uno. El problema se superpone de nuevo con el que se planteaban epicúreos y estoicos acerca del *bien supremo*, donde competían la virtud y el placer. Para los epicúreos, el placer como objetivo final, en su forma de felicidad, sólo podía lograrse a través de la virtud, pese a toda su apariencia hedonista. Mientras que para los estoicos, el deber se bastaba a sí mismo, era un fin en sí que garantizaba el máximo placer, el de la felici-

dad del sabio, del virtuoso. De este modo, el resultado coincide aunque varíen los caminos: el estoico llega al placer defendiendo la virtud, pero el epicúreo logra la virtud porque sabe elegir entre los placeres el mejor. Las parejas virtud-deber, placer-dolor alcanzan, a la postre y como antes vimos le pasaba al par activo-pasivo, un tono semejante de ambigüedad a pesar de que para los usos ideológicos puedan resultar muy distintos.

Paradojas de la moderación

Como vemos, el placer y el dolor se muestran siempre relativos y capaces de invertirse repentinamente, pero también puede suceder que el ejercicio de refrenar el placer pueda sentirse como un placer mayor que el experimentado en caso de satisfacerlo. Desde este punto de vista nadie escapa al placer. Ni el más austero lo consigue, pues la austeridad puede mostrarse especialmente placentera. Borrás un placer, renuncias a él, pero siempre lo haces en representación de otro que lo sustituye. «Conseguir el máximo placer mediante la renuncia al placer»²¹, comenta Cicerón en este orden de cosas, admitiendo que la continencia puede ser el mejor cultivo para la delectación. «Así como Epicuro ayunaba para acostumar a su voluptuosidad a prescindir de la abundancia, yo, al revés, ayunaba para gozar mejor de la voluptuosidad. [...] La intemperancia es la peste de la voluptuosidad, y la templanza no es su azote, sino su adobo»²², leemos también en Montaigne. E igual de contundente fue Epicuro al definirse sobre este punto: «Ni la intemperancia debe evitarse por sí misma, ni la templanza debe buscarse porque huya de los placeres, sino porque los proporciona mayores»²³.

Lo sorprendente, y a la vez revelador de estas alusiones a los antiguos, no proviene sólo de esta analogía sobre la felicidad inevitable, sino de otros muchos aspectos que llaman la atención sobre la constancia de los problemas y lo invariable de su formulación. Podemos aludir, sin ir más lejos, a esa curiosa comprobación de Freud acerca de que muchos siglos después se encontrara repitiendo, sin percatarse de ello, las

viejas consideraciones de los griegos. Recordemos que cuando quiso sobrepasar el principio de placer, recurriendo a un más allá que le proporcionaba otro principio, el de muerte, es decir, cuando, sin saber muy bien por qué, cree ir más lejos de lo que la razón le permite y le propone, descubre que no hace otra cosa que seguir los pasos de Empédocles. «Lo que creí una nueva creación no sería sino un efecto de la criptomnesia»²⁴, acepta extrañado pero con la familiaridad de quien ha aprendido a sentir la sorpresa ante el inconsciente.

Ahora bien, aún no acaba aquí la rebelde inversión de los conceptos, puesto que la moderación no está exenta de la posibilidad de convertirse en un exceso. De esta suerte, la pendiente diferencial afecta igualmente a la medida y el comediante. Epicuro sostuvo que «también en la moderación hay un término medio, y quien no da con él es víctima de un error parecido al de quien se excede por desenfreno»²⁵. Y algo parecido abogó Montaigne, su amable lector: «Hoy me defiendo de la templanza como otrora de la voluptuosidad, porque aquella me atrae en términos rayanos con la estupidez»²⁶.

Y esta paradoja, que ya de por sí complica la identificación del omnipresente placer, se vuelve aún más intrincada si convocamos al inconsciente. En este caso, la confusión de dolor y placer llega a su extremo al experimentarse de modo simultáneo, sin necesidad de pensar que uno sustituye al otro según el nivel de referencia en que nos situemos. Ahora, placer y dolor pueden coexistir aunque lo hagan en distintos planos de la conciencia. Freud, que fue naturalmente el primero en llevar a cabo con precisión este escrutinio más hondo, situó el punto más complejo en lo que denominó masoquismo erótico primario. Un dolor consciente, entonces, si nos guiamos por su apreciación, puede esconder un gran placer oculto, como una gran tristeza dar cuenta de un gozo escondido. *Goce* que, por otra parte, nos conduce al límite de la especulación si lo adoptamos como término técnico, dado que en su interior el placer y el dolor se confunden y pierden todo su perfil de distinción, alojándose indistintos en una plenitud que, como enseguida veremos, trasciende toda posibilidad de representación.

Tiranía del cuerpo

En todas las circunstancias de la vida, incluidas las más espirituales, el cuerpo se erige en el juez insobornable del placer. Intentar prescindir de su presencia, y de los tributos que exige, supone entregarse a un ideal de turbios peligros y al riesgo de convertir el alma en la cárcel del cuerpo. El cinismo diogénico reclamó el cuerpo como mejor aliado de la virtud, y, desde entonces, todos los intentos filosóficos, religiosos o éticos que pretenden desembarazarse de él quizá sólo logren traicionarlo vanamente. Cualquier placer, desde el más fisiológico al más anímico, remite al cuerpo más o menos tarde. El espíritu fermenta en el cuerpo y muere con él. Por ese motivo, todas las escuelas que han tratado del placer tienen que definirse en relación con su papel. Cicerón es concluyente a la hora de identificar el motivo de desacuerdo entre unos autores y otros: «Pues, si se admitiera que, aún sin ninguna relación con el cuerpo, esas acciones son agradables por naturaleza y de por sí, también la virtud y la ciencia serían deseables por sí mismas, lo cual no admite Epicuro en manera alguna»²⁷.

Sin embargo, hasta los más partidarios de conceder al cuerpo una autoridad insustituible en relación con lo placentero, se ven obligados a establecer distancias contra la tiranía que oculta entre sus pliegues. El propio Epicuro nos alecciona sobre las precauciones que deben adoptarse ante el cuerpo para no confundir su participación con la entrega a sus dictados: «Así pues, cuando afirmamos que el placer es el fin primordial, no nos referimos al placer de los viciosos o a los que descansan en la fruición, como creen algunos que desconocen o que no comparten nuestros mismos puntos de vista o que nos interpretan mal, sino al no sufrir en el cuerpo ni estar perturbado en el alma»²⁸. Apreciación que podemos completar con estas palabras del Torcuato ciceroniano: «Pero aunque el placer del espíritu nos produce alegría y su dolor molestia, también es cierto que ambos proceden del cuerpo y en el cuerpo se basan, lo cual no impide que sean mucho más intensos los placeres y los dolores del alma que los de los cuerpos. Pues el cuerpo no puede sentir más que lo actual y presente, mientras que el alma también lo pasado y lo futuro»²⁹.

Todas las diferencias que hasta ahora hayamos podido proponer entre placer y dolor, o entre placer y virtud, tropiezan en último término con el cuerpo, bien sea entendiéndolo como un obstáculo superable, bien como un escenario irreductible. Desde las alternativas helenísticas, que acabamos de reavivar, a las modernas corrientes morales, el cuerpo interviene con un carácter determinante. De hecho, las confrontaciones actuales entre laicos y religiosos siempre concluyen en una toma de posición ante el cuerpo que evoca los debates de la primera filosofía o las singularidades monásticas del cristianismo, que prolongan por su cuenta la vergüenza corporal que inauguró Plotino. También el psicoanálisis, entendido como nuevo epicureísmo del presente, nos recuerda que, hagamos lo que hagamos, los placeres y las palabras son deudores del cuerpo y del inconsciente. Idea, que desde el punto de vista de la religión, e incluso de la ciencia, puede ser rebatida con ímpetu idéntico al que en su momento emplearon los estoicos si atendemos al juicio contra los epicúreos del propio Cicerón: «Es falso que todos los placeres del alma provengan de su unión con el cuerpo»³⁰.

Que se rechace cualquier bien por sí mismo, intelectual o contemplativo, sin referencia al cuerpo, eso es lo que el idealismo filosófico o religioso no tolera de los epicúreos. La alternativa se centra en llegar a la virtud desprendiéndose del cuerpo o alcanzarla simplemente como un resultado secundario del bien hacer con él que se opone a la existencia de los placeres puros y contemplativos de la estética y del pensamiento, tan del gusto platónico y aristotélico. En este sentido, la propuesta del epicúreo guarda mucha proximidad con la del psicoanálisis contemporáneo, para el cual el bienestar, entendido como equivalente de un equilibrio fisiológico y moral, sólo se alcanza merced a un trato adecuado con el inconsciente, al que podríamos llamar para la ocasión *cuerpo del inconsciente*. Esto se vuelve tanto más aceptable en la medida en que observamos que el concepto freudiano de placer recoge, con más fidelidad que cualquier otra propuesta contemporánea, el campo semántico tan complejo de la *hedoné* griega, que incluye los placeres cinéticos y también la ausencia de dolor, tanto entendida como ausencia de perturbación espiritual como falta de dolor en el cuerpo.

Plenitud

Hemos convenido que la brújula del placer dirige el curso del deseo. El placer ejerce su función como un piloto experto que en cada caso elige la ruta de mejores vientos. Ahora bien, el placer le sirve al deseo de guía pero no le asiste como móvil ni sostén. El deseo, más bien, se sustenta y cimienta sobre las fuerzas telúricas de la pulsión, sobre una extraña plenitud que garantiza su permanente satisfacción, y de cuyo desorden el hombre es rescatado por la caricia y la palabra de quien le quiere. El deseo es el producto de una purificación de la pulsión, de una sublimación quizá, llegamos a decir, al igual que el placer es la elaboración humanizada del goce volcánico que hierve en los niveles más bajos de la vida psíquica, allí donde la representación conecta con las fuentes materiales de la energía. El deseo y el placer surgen de este modo como consecuencia de unas transformaciones fundamentales para la vida cuyas condiciones y trayectos desconocemos. Freud lo reconoció así: «Carecemos por completo de un conocimiento psicológico de los caminos y los medios empleados en esta doma de la pulsión de muerte por la libido»³¹.

Sin embargo, a pesar de su agitación interior y del peligro que genera, la plenitud que nos concede la pulsión salva al deseo de su insatisfacción natural y de todas las interrupciones que lo eslabonan. Con su presencia protectora le garantiza una fruición complementaria fuera del circuito manifiesto de la conciencia y del placer. El goce es el contenido de la pulsión en el inconsciente, el abrazo algo diabólico que viene a recordarle al deseo que el registro del placer es insuficiente sin su apoyo y protección. Porque sólo él puede garantizarle la pasión sobrante que lo abriga, aunque lo haga desde una exuberancia turbulenta y secreta, más cercana a la locura y la muerte que a los equilibrios ecuanímes de la vida. Se trata, en definitiva, de una oferta poco civilizada pero imprescindible para que la superficie vital discurra sin interrupciones abruptas, y para que en situaciones comprometidas cada cual pueda elaborar los síntomas que precise para salir adelante —aunque quizá en falso— ante las dificultades que su deseo vaya encontrando. Toda plenitud, al fin y al cabo, es el andamio donde se sujetan los

síntomas que tanto nos duelen —fobia, obsesión, conversión, melancolía, delirio, etc.— pero que en última instancia nos protegen, en buena parte gracias a la pena de suficiencia en la que están encaramados. El síntoma no es otra cosa que la consecuencia de un deseo rebelde que no ha aceptado las condiciones que se le ponen y apuesta por una solución falsa, reconfortante en ocasiones, que lo aproxima demasiado a la angustia y la muerte. El síntoma, por así decir, es una ventana abierta para escapar a la ley humilde del placer y someterse parcial e inconscientemente al desmedido goce. El placer simplemente se busca, mientras que la plenitud nos arrebató.

La plenitud recae sobre aquello que permanece más allá del principio de placer: la pulsión. Representa la repetición, la insistencia, el retorno, esto es, la garantía última de que todo volverá a empezar y el deseo, por lo tanto, recibirá un impulso, no precisamente gratuito, para que pueda discurrir de nuevo salvando sus interrupciones. El goce pertenece al tiempo circular de los astros y de los dioses, a un lapso cíclico que se ha indispuesto con el tiempo lineal del discurso y el deseo porque se siente partícipe de la divinidad y del verdugo, de la plenitud y del horror al mismo tiempo.

Plenitud de los síntomas

El goce participa de dos mundos distintos. Representa, en primer lugar, la agonía del deseo, su explosión o su parálisis estática, ya sea tras el acontecimiento de las pasiones, el amor y el odio principalmente, o bien como soporte de las psicosis, cuando la relación con el delirio viene a suplir la vida en comunidad. En estas circunstancias el deseo se interrumpe o se arrebató, se embrutece o se difumina, bien debido a su propia vehemencia, que lo convierte en un elemento destructivo, o bien a causa de la locura, que lo desplaza. Sin embargo, no por estos descabros la plenitud pierde del todo su fascinación y su *vis atractiva*. Recordemos, a tenor de lo dicho, el argumento con que, en la obra de Choderlos de Laclos, la marquesa de Merteuil intenta disuadir al vizconde de Valmont de su conquista, previniéndole con malicia de que sólo va a

encontrar placer y no goce, torpeza erótica en vez de plenitud: «Aquel abandono total de sí misma, aquel voluptuoso delirio en el que el placer se purifica por el exceso mismo, esos dones del amor no son conocidos por esa clase de mujeres»³².

En segundo lugar, el goce representa también algo más sencillo y práctico, las pequeñas plenitudes que acompañan y sostienen el deseo de trecho en trecho, garantizando en todo trance la satisfacción frente al sutil destino del placer, siempre incompleto, siempre interrumpido por esa especie de ingratitud con que la vida castiga enseguida las atractivas gratificaciones que se le van ofreciendo. El goce, que paradójicamente ha sido identificado por Lacan como «lo imposible de soportar», es la condición también para que el principio de placer emerja de nuevo por cualquier lugar, hasta por los síntomas más crueles, que sorprendentemente vuelven más llevadera la vida con su fastidio e incomodidad. La pulsión sostiene el deseo a cambio de que éste la torne soportable. La plenitud representa al artesano eficaz de la existencia que ahorna al hombre para volverlo adaptable a todo cuanto suceda, sea cual fuere el grado de sufrimiento. Si del hombre se ha dicho que es capaz de adaptarse a todos los males, no sería tanto por el dominio de la razón que con tanto pundonor defiende el estoico, como por la presencia oculta de la pulsión que, con sus engranajes de vida y muerte, vuelve tan robusto y eficaz el goce.

Sin esas pequeñas plenitudes que lo apuntalan, el deseo se desmorona ya sea tras la frustración o tras el deleite, porque la fruición, como sabemos, no es ninguna garantía para que el deseo no se derrumbe inmediatamente después. Nos parece notorio que el deseo decaiga en circunstancias de frustración o privación, tras un periodo más o menos largo en que le sirven de estímulo, pero nos extraña más que le suceda también cuando el placer ha sido satisfecho. Sin embargo, sucede que la finitud le confirma su propia insuficiencia y le obliga a un gran esfuerzo para ponerse en movimiento de nuevo si quiere recuperar la dicha que generosamente acompaña a su función. En esos momentos de vacilación, el goce refuerza el deseo para que respire en tanto se renueva. Aunque, en verdad, cuando lo logra, el éxito no es enteramente ventajoso, pues lo consi-

gue a condición de hacerlo de modo inconsciente, mediante una satisfacción que es una fuente de síntomas permanente. Este es el alto precio que cada uno debe pagar para sostener la continuidad del deseo: la aparición de los síntomas para alojar el goce inconsciente. Y el *síntoma* es la única moneda de que disponemos para pagar a la vida el tributo que nos permita seguir deseando. El deseo sigue su curso, en efecto, aunque ahora prendido en los síntomas, pues si prosigue es gracias a que en nuestro interior no hemos renunciado al placer completo, a la satisfacción sin recortes, es decir, al daño que queremos causar sin reconocerlo o a la posesión que nos hemos prometido incondicionalmente en nuestro fuero interno.

Los síntomas son las pruebas de ese goce irrenunciable que ninguna moderación directa es capaz de apaciguar, y que sólo una expresión del deseo abierta y libre, que acepta su constitutiva poquedad, lo consigue. Si lo logra, será con un deseo sostenible al que no se le retiran las riendas para evitar que se desboque, pero al que tampoco engañamos con ninguna austeridad rabiosa, a sabiendas de que la mortificación ascética no es nada más que un deseo de acabar con el deseo para disfrutar secretamente de la plenitud que esconde. Un deseo en segundo grado, éste de la austeridad excesiva, un deseo contra el deseo que siempre se transforma en un deseo seco, soberbio y más infiltrado de goce que nunca. En último extremo, la austeridad no es otra cosa que una falsa renuncia, un modo sangriento de aflojar el deseo queriéndolo garantizar con el ayuno. O, si se prefiere, un modo de contentarse falsamente con el deseo en estado puro, aún a costa de no correr ningún riesgo y renunciar a todos los objetos, es decir al mundo, para satisfacerse con las promesas religiosas de eternidad.

Los síntomas testimonian de esos goces que quedan al descubierto. La angustia, la fobia, la obsesión, la inhibición, la tristeza del duelo mal resuelto, y tantos más, son los espacios donde el goce pide a cambio de su triunfo el pago del sufrimiento. Desde este punto de vista, entendemos que si nadie abandona con gusto sus síntomas es porque el dolor que causan, como insistió Freud tan frecuentemente, no es comparable a la plenitud que proporcionan. En cada síntoma, una raíz sadomasoquista nos aparta de la sociedad y la cultura, nos al-

za en armas contra los ideales de la vida y nos devuelve a la pulsión como último recurso, a la *locura* como defensa desesperada que, a la postre, será psicótica o no, dado que locura y psicosis no coinciden del todo. Quizá sea, precisamente, la *locura neurótica* la manifestación más bestial y profunda de la enajenación –ni siquiera sometida al orden instintivo de lo animal o al orden delirante de lo psicótico– que pueda asaltar al hombre, más allá y más acá de la psicosis misma. De la banalidad de la locura, también podríamos hablar en su presencia, pues no están realmente locos los más locos de todos nosotros.

Plenitud estoica

De todas las filosofías morales, el estoicismo se encuentra entre las que más claramente han combinado con obstinación las relaciones ocultas entre placer y goce, entre finitud y totalidad. Al estoico, en efecto, se le reconoce por pretender llevar de modo ilusorio la ecuación inconsciente de la plenitud y el placer al dominio de la conciencia. Su inhumanidad, tantas veces repetida, reside en ese sorprendente negocio que le propone al destino, el de aceptar el sufrimiento a cambio de creerse siempre feliz. Al sabio, según la máxima estoica que asumen la mayoría de las corrientes filosóficas de la Antigüedad, siempre se le considera en posesión de la felicidad. Sin embargo, ahora, una vez desveladas las ambiciones de la plenitud, descubrimos sin dificultad la gran ilusión que sostiene la apuesta estoica y su desorbitada confianza en la garantía feliz de la razón. Por lo pronto, ya conocemos que la felicidad inmovible sólo la provee el goce, lo más apartado precisamente del discurrir sereno del deseo, del ejercicio de la razón y de los amables horizontes de la palabra. Sea como fuere, el discurso no le basta al sabio para conseguir la felicidad por mucho que pretenda negar el sufrimiento a fuerza de intensificar los argumentos del raciocinio, salvo que transforme éste en un síntoma de delirio o de imperturbable fanatismo.

La plenitud inconsciente, por su carácter mortal e ininterrumpido, es la única que nos garantiza la felicidad en cualquier estado, aunque lo consigue mediante una felicidad ocul-

ta que puede hacer al hombre muy infeliz y desdichado. Lo alcanza, entre otros motivos, porque hasta muy tarde, en caso de llegar a lograrlo, no sabemos bien dónde gozamos, ni vislumbramos por completo que a veces lo hacemos donde más sufrimos. Después de todo, al goce no llegamos con la palabra. Del placer hablamos pero del goce no podemos, pues lo sentimos y no sabemos lo que sentimos. Es oportuno, en consonancia con lo dicho, recordar un comentario de Thomas Bernhard que refleja poderosamente el estatuto de la plenitud al que nos referimos: «Y creo que hasta podría decir que quien todavía no está muerto ni se ha matado, de algún modo es feliz. Aunque viva en la infelicidad. Si no, pondría fin»³³. De este satánico modo, el goce nos permite el espejismo de vivir felices hasta sintiéndonos muertos. En este engaño descansa la impostura del estoico clásico, tal y como la expresaba Schopenhauer, por otros motivos, al final de la primera parte de *El mundo como voluntad y como representación*: «El sabio estoico no es nunca un ser vivo, pues está desprovisto de toda verdad poética; no es nada más que un maniquí inerte y rígido con el que no hay nada que hacer, puesto que ni él mismo sabe qué hacer con su sabiduría, y cuya calma, contento y felicidad perfectos están en oposición directa con la naturaleza humana hasta un punto que no pueden ni imaginar»³⁴.

Los infinitos

Si a renglón seguido desplazamos el punto de vista hasta el ángulo puro de los conceptos, descubrimos que la plenitud y el placer se unen y separan a través de la rebelde noción de infinito. Noción compleja y llena de aristas pero que da cuenta con suficiencia de la multitud de paradojas que esconden el goce y el principio de placer. En una primera aproximación, la finitud se muestra como el rostro del deseo mientras que, por contraposición, la infinitud identifica todo lo relativo al goce. Ambos caminan separados, cada uno por su cuenta, pese a que a veces se aproximen uno al otro más allá de lo que nos parece lógico. Así sucede, como hemos advertido, en la trama de los síntomas o cuando asisten juntos a los momentos

de interrupción del deseo, esto es, a los pliegues en que la discontinuidad se pone de manifiesto, donde inevitablemente toma cuerpo, en el seno de la finitud que convoca la resolución de un deseo, una coda nostálgica de infinito y totalidad.

En una segunda aproximación, sin embargo, el reparto no parece tan claro y las cosas se vuelven más complejas porque los hechos empiezan a exudar incoherencias y a mostrar fatigas lógicas. El responsable de estos obstáculos no es otro que la noción de infinito, porque, así como el deseo responde a una vivencia de finitud, si recordamos su satisfacción parcial y el límite temporal de su duración, también cumple con un criterio de infinitud sobreañadido, el que da cuenta de la existencia en su estructura de algo indefinido. El deseo es finito y limitado, esto es cierto, pero a la vez es inagotable e ilimitado, dado que está sometido a una renovación ininterrumpida. Recordemos que Plutarco lo identificó como *estratega invencible*, haciéndose cargo de esa diplomacia del hombre consigo mismo que utiliza la estratagema de sustituir enseguida un deseo por otro diferente o, en apariencia al menos, distinto. Apenas un deseo se siente derrotado, ya sea por quedar entorpecido, por agotado y exangüe, o por dejar de nutrirse cómodamente del alimento que le presta cualquier deseante que le ha despertado, cuando ya otro viene a desplazarlo. De este modo, el deseo resulta también infinito en el sentido de un infinito potencial, entendido al modo del *apeiron* aristotélico: «No aquello fuera de lo cual no hay nada, sino aquello fuera de lo cual siempre hay algo»³⁵. Definición espléndida de lo infinito en su acepción de horizonte indefinido que nunca se va a alcanzar, que permanece sin interrupción a nuestro lado. «El infinito es la posibilidad más próxima de la naturaleza humana»³⁶, dejó dicho Kierkegaard en clara alusión a esta inagotable permanencia. En cambio, lo que llamamos castración o aceptación de la finitud es un intento de aclimatar su desenlace en el seno de lo infinito, aunque, en realidad, no es nada más que un modo de hablar. Decir que aceptamos la finitud es como no decir nada, dado que puede ser dicho desde cualquier plenitud escondida o remota.

Cosa bien distinta sucede con el goce, cuya plenitud infinita responde al concepto de un infinito actual, de un infinito

absoluto donde todo se da en una unidad de tiempo presente, sin concesiones a la continuidad. El goce se encierra entonces en un final que no es el correspondiente a la finitud de la limitación ni al infinito de lo inagotable, sino al infinito de lo omnímodo, a la eternidad que excluye al otro porque, como la muerte, se basta a sí mismo y no necesita para nada de los demás. Este goce, cuando no sostiene un deseo que por su cuenta le ahorne y temple, que le purifique para la vida metamorfoseando su absolución en sucesivas finitudes, se convierte en una plenitud psicótica o en una pasión enloquecedora. Plenitud que, caso de ser hablada, no puede serlo por el lenguaje natural sino sólo por la lengua del delirio o por los gestos mudos pero tan elocuentes del amor y la guerra. En los momentos extáticos del amor y la batalla el hombre calla, mientras que el psicótico habla en delirio, y en ese idioma puede expresar su omnipotencia tal y como la siente, sin el intermedio del discurso natural.

El psicótico, a la postre, es el verdadero estoico de la modernidad. A su modo, se confiesa como el dueño más competente de la razón y de la felicidad.

Repetición

Desde el punto de vista de la repetición, otro de los grandes escenarios de la plenitud que no se debe pasar por alto, el placer responde a una repetición de tono menor dominada por una cadencia reiterativa. Bajo su ritmo, el deseo tiene a primera vista un aire de castigo, el mismo que simbolizan oportunamente aquellas figuras de la Antigüedad que nos visitaron: Tántalo, Ocnos, las Danaidas, Sísifo. Aunque, a la vez, representa un rito salvador, un tesón permanentemente renovado que nos permite el acceso continuo a la vida. Por otra parte, el deseo conoce otra forma de repetición mayor que lo anula y extingue, como es la repetición plena del goce, que más que una reiteración es un reinicio o un retorno completo al origen, a los momentos iniciales de la vida y la muerte, allí donde se confunden indistintas y de donde extraen la fuerza suficiente para cumplir con la otra función del goce que hemos señala-

do, la correspondiente al sostén del deseo cuando va saltando de cima en cima por lo puentes del presente que le tienden los síntomas: «A seis mil pies de altura sobre el tiempo y el hombre», como quería el Zaratustra nietzscheano.

El deseo, entendido desde esta óptica de la repetición, tiene connotaciones de anhelada inmortalidad, porque el goce quiere también llegar aún más lejos y divinizarse. En este sentido, el placer cree poco en Dios, pues se siente ateo y libertino, pero el goce es un creyente fanático, un devoto de la fe y un cómplice de la raíz sagrada de todos los delirios. Por el mismo motivo, sostenemos habitualmente que el placer convive con el dolor, sin que podamos afirmar lo mismo del goce con tanta facilidad. Una experiencia como la psicótica, tan determinada por la plenitud, puede considerarse ajena al dolor, al menos tal y como lo concebimos convencionalmente en relación con el placer. Aunque, en aras de lo que se considera correcto, nuestros *buenos sentimientos* se rebelen y prefieran que el psicótico sea un hombre atormentado que pueda ser redimido por nosotros de sus sufrimientos, y hasta darse por curado. Un célebre psicótico, el matemático John Forbes Nash, expresaba sus reservas al respecto, preguntándose sobre si en su experiencia psicótica se podía hablar en sentido estricto de pesadumbre y dolor. Más que con el dolor, el goce intima directamente con la inmortalidad y con la muerte.

III POLÉMICAS CLÁSICAS

Formas de respuesta

Ante el deseo todos nos comportamos de forma muy personal. Además, solemos hacerlo bajo un método que, si bien varía con las circunstancias biográficas y el objeto deseado, en el fondo repite con un estilo por el que se nos identifica y reconoce como si se tratara de un código genético o una huella dactilar.

Pero esa figura deseante, ese troquelado interior que cada uno en parte recibe y en parte diseña a título individual, responde a trazas prototípicas cuyos modelos todos seguimos sin excepción. A lo largo de la historia, al menos hasta la aparición de las ciencias psicológicas, los patrones para medir estas respuestas fueron morales, tanto de origen filosófico como de referencia religiosa, y las más de las veces producto de una mezcla de ambos en proporciones distintas, según los tiempos, la cultura y el lugar. A la estructura formal del conjunto de esos preceptos, mandamientos, máximas, reglas, advertencias o simples recetas vitales, la denominamos aquí *respuestas clásicas*. Por contraposición a aquella, hablaremos más tarde de las *respuestas subjetivas*, donde la pericia que identifica nuestra competencia con el deseo se transforma en estilos psicológicos, en regularidades que expondremos siguiendo la senda de las ciencias freudianas del deseo. Lo cual no implica que tal respuesta sea ajena a la moral, pues deseo y moral son indistintamente tiranos y súbditos el uno del otro, pero conviene observar que en la *respuesta subjetiva* el resultado moral es puramente individual, no el producto de una norma ética general. La *respuesta subjetiva* es un arreglo singular que nunca puede aspirar a convertirse en un principio universal al modo kantiano, pues no ejemplifica exhortaciones morales sino simples resultados particulares, aunque los mismos resultados se

compartan estructuralmente por muchos sujetos. Las *respuestas clásicas* tienden a ser normas generales, conscientes, polémicas y más o menos doctrinales; pero las *respuestas subjetivas*, cuya comprensión proviene decididamente de una cristalización teórica de la individualidad moderna y del hallazgo del inconsciente, son resultados individuales que nos pasan desapercibidos si no hacemos un esfuerzo doloroso de investigación, descubrimiento y desnudez sobre nosotros mismos. La respuesta clásica es normativa, mientras que la subjetiva no te dice lo que debes hacer, simplemente destaca y revela lo que haces, diseccionando en especial lo que se lleva a cabo por querencia oculta, a espaldas de la voluntad manifiesta de cada uno.

A pesar del distinto fundamento teórico de ambas estrategias, filosófico uno y psicológico el otro, y pese a la distancia histórica de su localización inicial, que salta la mayoría de las veces del periodo helenístico a finales del siglo XIX, un propósito común los une, el de salvar los obstáculos que todos encontramos a la hora de asimilar las exigencias y gustos del protagonista que acapara nuestro estudio. Tales impedimentos responden a los avatares que el deseo presenta en cada una de sus coordenadas, que tanto pueden ayudar como estorbar su despliegue y satisfacción, pues intervienen bien en su recompensa o bien en su interrupción, dado que todas las respuestas están pensadas para facilitar unas vías deseantes y para imposibilitar otras. Epicuro describe con precisión el sustrato del problema valiéndose de esta pregunta: «Ante cualquier deseo debemos formularnos la siguiente cuestión: ¿qué me sucede si se cumple el objeto de mi deseo, y qué si no se cumple?»¹.

Las estratagemas, sean *clásicas* o *subjetivas*, repiten un repertorio limitado de opciones que son las que aquí vamos a comentar. Si bien cada persona es capaz de combinar unas alternativas con otras de forma distinta, realmente nadie se sale del perímetro de unos cuantos estilos generales. Probablemente, Ovidio exageraba cuando afirmó que «hay tantas maneras de ser en el interior de las mujeres como formas en el universo»².

Moderación del deseo

Todas las escuelas antiguas son escuelas de moderación. Lo son el estoicismo, el escepticismo, el epicureísmo (su hedonismo era más un hedonismo de principio que de comportamiento) y el cinismo. Todas se guiaban, pese a sus diferencias y distinta fisonomía, bajo esa norma común. La moderación y el término medio fueron un principio ético universal que, no sin ciertos matices, ha llegado vivo hasta nosotros. *Pathos, perturbatio, affectus, morbus, hexis*, son los términos que se oponen a la moderación y reflejan, cuando su presencia es insistente, el declive moral del ciudadano. La pasión y el exceso encarnaban la expresión más baja e inmoral de la conducta, así como la más insana. Las locuras, todas las locuras, eran para el antiguo enfermedades de la pasión, y así seguían siéndolo, muchos siglos más tarde, para los padres de la Psiquiatría. Pinel y Esquirol.

Según la concepción moderada de la que hablamos, todo tenía cabida en el deseo pero tomado en su justa medida. Para el epicúreo, a tenor de lo dicho, hasta la piedad se resumía en contención: «No es piedad –escribe Lucrecio– el dar vueltas a menudo con la cabeza tapada alrededor de una piedra, ni el visitar los templos con frecuencia, ni el andar en humildes postraciones, ni el levantar las manos a los dioses, ni el inundar sus aras con sangre de animales, ni el cúmulo de votos: la piedad consiste en que miremos las cosas con ojos tranquilos»³. Epicuro no encuentra nada que reprochar a los placeres si estos «enseñan el límite impuesto a los deseos y a los sufrimientos»⁴, frontera que, a su parecer, están habitualmente muy lejos de respetar. La moderación representa la técnica por excelencia para frenar los deseos y regular los placeres. La felicidad quedaba ligada a la tranquilidad de ánimo y a la autarquía, es decir, al imperio del hombre sobre sí mismo, al gobierno eficaz de sus deseos que le permitía liberarse de toda inquietud.

Desde esta perspectiva, no era tanto el tipo de deseo el que se prohibía, o el objeto elegido el que se desaconsejaba –aunque también se hiciera–, sino la destemplanza del deseo mismo. Al sabio antiguo le interesaba tanto ser austero en la

vida cotidiana como resultar comedido y proporcionadamente sobrio hasta en los excesos. Lo que el moderado teme y desprecia es la intensidad de la curva del deseo, su deformación pasional, que a su modo de ver altera el juicio y llega a perturbar la salud e impedir la convivencia con sus truenos emocionales. Por eso prefiere aplanar el deseo y experimentarlo bajo un régimen con el mínimo ángulo de inclinación. Este ideal se puede buscar por el camino de la razón, según propone el estoico, o aceptarlo, como Montaigne más tarde, mediante una disposición natural: «Quien no puede alcanzar la noble impassibilidad estoica debe apelar a mi vulgar estupidez, que me inclina a hacer por naturaleza lo que los estoicos por virtud»⁵. En este orden de cosas, orientarse por el término medio constituye el mejor ingenio para guiar el itinerario del moderado. Aristóteles lo explicaba ya con inmejorable concisión: «El que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible. Así pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio»⁶.

Las tres coordenadas que, como dijimos, marcan la inflexión regular del deseo están amenazadas por la desmesura y la intensidad, aunque cada una lo exprese de forma distinta. En X la alarma proviene de la ambiciosa cantidad de objetos anhelada, que impide la selección de compañeros íntimos y amados por la multiplicación desbordante de deseos ansiosos y precipitados. O bien sucede al revés, cuando el riesgo surge de la concentración pasional sobre un único objeto que frena el deseo por exceso de peso e intensidad. En Y, en cambio, el peligro acecha al incontinente desde la posible pérdida de salud debida a la conducta inmoderada, a los abusos del cuerpo, al desmedido egoísmo de las pasiones que no aceptan los límites de placer que la razón impone a los hombres. Sobre Z, los resultados de la intemperancia son diferentes. Su exceso revela el desprecio al otro que conduce a la soledad inevitable. Anuncia la muerte de la sociedad civil ante la ruptura pasional de los lazos sociales, y la tentación, casi siempre acompañante, de vulnerar la estabilidad de las leyes, en principio, prudentes y ecuanímes.

Para defender esta solución de prudencia y de términos medios, todas las filosofías antiguas, desde Sócrates en adelante, contaban con una fórmula cómoda y tranquilizadora: la oportuna coincidencia entre virtud y sabiduría. El mal y las desgracias provenían, a su entender, de la ignorancia, de las falsas opiniones. El mal no radicaba en las cosas, que son indiferentes, sino en el juicio de valor que los hombres emiten acerca de ellas. El sabio, por méritos propios, siempre disponía de la opinión correcta y pulcra, lo que le convertía al mismo tiempo en dueño de la moderación. «Los deseos naturales –escribía Séneca–, tienen un término; los que brotan de una falsa opinión no se detienen, ya que lo falso carece de límites»⁷. Epicuro, por su parte, proponía al sabio un cuádruple motivo de serenidad, su célebre tetra-fármaco: la felicidad es fácil de obtener, el dolor resulta sencillo de soportar, los dioses no son de temer y la muerte no constituye una amenaza preocupante.

De este modo, la verdad se imponía como un veredicto juicioso que coincidía con la tranquilidad de ánimo. Cuán distinto, por el contrario, nos resulta todo esto a los modernos, a los herederos de Nietzsche, para quienes la verdad ya no es ninguna garantía de moderación, y la virtud ha dejado hace tiempo de asegurar la felicidad. El sabio moderno ya no es necesariamente feliz, pues ha actualizado como nunca la advertencia que leemos en el *Eclesiastés* (1, 18): «Donde abunda la sabiduría, abunda el disgusto, y quien añade ciencia, añade dolor». A más verdad, mayor es la dosis de sufrimiento. La verdad, que tranquilizaba al sabio antiguo, la padece en cambio el sabio moderno. «La edad moderna de las relaciones entre el sujeto y la verdad –afirma Foucault–, comienza cuando la verdad ya no es capaz de salvar al sujeto»⁸.

La coincidencia perfecta entre el conocimiento y la moral servía también para rechazar cualquier gradación en la virtud. Para el antiguo se era o sabio o necio, sin grados intermedios. O todo o nada. Negando las diferencias era más fácil atenuar el deseo y someterlo mejor a control racional. En la ética estoica, tan malo era un fallo como un millar. «Sócrates decía que la verdad y la virtud son la misma cosa. Así como aquella no puede crecer, tampoco puede hacerlo la virtud»⁹, comenta Séneca en sus epístolas morales.

A consecuencia de esta doble exigencia, de virtud sabia y de virtud completa, la doctrina moral se plagaba de paradojas entre las que se procuraba acomodar la práctica real de cada uno. Traigamos a colación dos de ellas. La primera que nos interesa provenía de una deducción coherente: si no hay grados en la virtud tampoco los habrá en los errores ni en los vicios, que serán todos idénticos y sin diferencias. La segunda, que también se deduce del postulado de la coincidencia, estriba en la creencia de que todos los sabios eran dichosos y lo graban serlo bajo todas las condiciones imaginables. Para salvar estas dificultades concretas, tan reñidas con la evidencia de acciones mejores y peores, y de hombres virtuosos pero no tan felices, los estoicos proponían la teoría de los *preferibles*, con la que intentaban atenuar tan contradictorio problema.

Bajo un criterio de preferencia aceptaban que si bien no hay niveles en la bondad, pues no admite graduaciones, sí los hay en el modo de acercarse a ella. De esta suerte se conseguía adaptar mejor a la realidad el implacable rigorismo de las principales escuelas, con el estoicismo en este caso a la cabeza, permitiendo que el deseo circulase y eligiera formas intermedias según distintos niveles ordenados entre los extremos desafiantes de lo bueno y lo malo. Las cosas o las circunstancias, entonces, no son mejores unas que las otras, porque según su postulado todas son naturales, a lo sumo, venían a añadir, son *preferibles*. Así se proponía cuando había que decidir entre dos opciones, una objetivamente agradable y otra que no lo era, pero que el estoico equiparaba bajo la sombra de sus principios y sometía a la ley de su perfecta capacidad de adaptación y superación de los infortunios. Para respetar las diferencias, Cicerón, en uno de sus diálogos, pone estas palabras, que nos sirven de ejemplo, en boca del estoico Catón: «No digo que aquellas cosas las busco, sino que las elijo, ni que las deseo, sino que las tomo, mientras que las contrarias no las rehúyo, sino que, en cierto modo, las aparto»¹⁰. Con estos juegos de palabras se intentaba salvar la pendiente escalonada del deseo eliminando grados y diferencias, que son su componente imprescindible. Se elegía entre objetos de igual virtud pero se distinguía entre los *preferibles*. Y en caso de que las dificultades resultasen insalvables se opta-

ba, como defendían los escépticos, por suspender el juicio y tensar la duda para guiar las acciones simplemente bajo el calificativo de lo razonable. O bien, como en el caso de Epicuro, se condenaba la sandez de aferrarse a una sola explicación, pues la imperturbabilidad provenía a su juicio de la multiplicación de las explicaciones¹¹.

Entre todos los antiguos, el estoico, el más racional de todos, era quien intentaba con mayor decisión evitar eso que ahora llamamos la división subjetiva, es decir, el peligro proveniente de no sentirse enteramente dueños de sí mismos por efecto del deseo, que es fuente y matriz de todo lo insuficiente, alienado e intermedio. Cuidarse de uno mismo era saber vivir, y saber vivir era saber desear, saber preferir para garantizar la unidad del alma. Quien bien desea, bien vive. Vive entero y sin descomponerse. Para lograr ese fin, lo más cómodo y seguro, sin duda, era obligarse a elegir entre lo bueno y lo malo de un modo tajante, mediante ese dogmatismo estoico que se tiñe siempre de ribetes maniqueos, de enemistad con todas las formas intermedias afines al aristotelismo, que se guían por la prudencia de controlar el deseo tan sólo hasta donde sea posible, sin extremismos imprudentes.

La prudencia aristotélica, defensora del término medio como topografía de la virtud, da muestras ante todo de garantizar mejor una división acogedora en la que uno no debiera sentirse tan amenazado como le sucede al estoico. «¿Quién es incontinente en sentido absoluto?», se pregunta oportunamente Aristóteles, para sugerir poco después «si todo el mundo no lo es en un sentido particular», según el objeto al que se refiera¹². En vez de un yo rígido e impermeable, que cree conservarse idéntico a sí mismo y en plena coincidencia con la naturaleza, casi en sagrada quietud, bajo una perfecta igualdad de ánimo que le fortalece, el aristotélico admite un sujeto en parte escindido que reclama la amistad del otro para completarse. El estoico, en cambio, se muestra reacio a cualquier mediación ya fuese siquiera del tiempo, que todo lo cambia y matiza, o de la predisposición, que vuelve distintos a todos los hombres, incluidos los sabios. La virtud, a su juicio, no era susceptible tampoco de variar en el hombre con el paso de los años, ni las inclinaciones le volvían maleable, pues en ese caso quedaba

sometido a temidas inseguridades. Estos propósitos, como se ve, se encuentran también muy lejos del lema que el aristotélico Montaigne, huyendo de las exageraciones, hizo grabar en la pared de su biblioteca, «no seáis más sabios de lo necesario, sed sobriamente sabios». Máxima que, a su modo, viene a recomendar moderación a los moderadores que sostenían la coincidencia exacta entre el saber y la virtud.

En cualquier caso, el ideal estoico del sabio resultaba tan inalcanzable que le obligaba a apoyarse de continuo en algunas otras condiciones, no meramente conceptuales o verbales, que apoyasen su rigor desmedido. Una, estrictamente social, como es la defensa de una sociedad de clases rígidas y estamentos estancos, donde el juego e intercambio de las diferencias quedaban paralizados bajo una supuesta ley natural. La otra, de índole racional, era la necesidad de admitir que el sabio, aún cuando lo fuera siempre enteramente, no podía dejar nunca de aprender y perfeccionarse. «Has de aprender a vivir mientras vivas»¹³, afirma Séneca tratando con ello de salvar el obstáculo que supone una virtud tan completa que no precise enseñanza ni formación escalonada y continua. Encima, una última recomendación, ésta de carácter estrictamente deseante, viene también en ayuda del sabio estoico. Me refiero al imperativo de no introducir nunca mucha novedad en los deseos, guiándose preferentemente bajo el ideal de desear siempre las mismas cosas para tratar de evitar, con este recurso, el desgobierno de la voluntad que pueda provenir de la búsqueda de lo distinto. «¿Qué es la sabiduría? Desear siempre lo mismo, rechazar siempre lo mismo»¹⁴, advierte Séneca a Lucilio. Se intenta de esta suerte que la diferencia quede excluida, o al menos atenuada, para evitar los deseos desiguales que pongan a prueba la constancia de la virtud.

En consecuencia, al menos sobre el papel, hemos recorrido las condiciones bajo las cuales el sabio, que aspira a dominar todos los deseos, queda no sólo invitado sino obligado a sentirse feliz de un modo pleno y constante. El conocimiento de la virtud le vuelve boyante y venturoso. «No hay ignorante dichoso ni sabio que no lo sea. Y este aserto lo mantenemos nosotros mucho mejor y con más verdad que los estoicos»¹⁵, hace decir Cicerón a un epicúreo entusiasmado con la condi-

ción más exaltada y pomposa de la virtud clásica. Todos los moralistas antiguos, tras Sócrates, resultaban más o menos de la misma opinión. Nadie era malo a sabiendas. Quien conoce el bien ineluctablemente lo practica. Si hay razón, ésta ejerce la virtud por sí misma, sin necesidad de arrancársela a la voluntad mediante ruegos y sacrificios. Donde hay razón hay moderación y la felicidad está asegurada para quienes se sirven de ella. La felicidad, en suma, se presenta con una imagen indestructible contra la cual el azar se estrella.

Prevención de los duelos

Entre todas las habilidades que adornan al sabio hay una que destaca sobre las demás: su control del duelo. Si el sabio es dueño del deseo, lo será especialmente por su capacidad para domeñar todos los duelos. Las pérdidas no le afectan, pues se muestra anticipadamente preparado para afrontarlas con frialdad y sensatez. Ni el dolor físico ni el pesar de la tristeza, como testimonios del extravío de la felicidad, logran afectarle. «Hay que confesar —afirma Cicerón— que la tristeza se sufre por propia voluntad y criterio». «La tristeza —añade también— depende de la opinión, no de la naturaleza»¹⁶. Con este tono racionalista se viene a sostener que el control del duelo y la tristeza queda siempre al alcance del hombre competente y feliz, capaz de gobernar sus opiniones.

Si el sabio llega a cumplir con ese objetivo, si consigue la indiferencia suprema ante la separación y la quiebra, hay que atribuírselo al éxito de uno de sus más claros artificios, el que aplica a la anticipación de toda desventura. La forma principal de meditación de los estoicos, por fijarnos otra vez en el ejemplo más ilustrativo, es el ejercicio de la muerte y la prueba de lo peor. La *praemeditatio malorum* es su instrumento más eficaz e inteligente para adelantarse a los quebrantos y las privaciones. Curándose en salud evita ser sorprendido en estado de debilidad. Un ejemplo extremo de esta previsión aseguradora lo encontramos en Marco Aurelio, para quien «la perfección moral consiste en pasar cada día como si fuera el último»¹⁷.

Como le sucede al obsesivo que, según veremos en su momento, vive como muerto sin estarlo o siente haberse ya

vengado antes de arriesgarse a hacerlo, el estoico, y en general todo el pensamiento antiguo, vive siempre por adelantado, mirando al pasado, renunciando a las inquietudes e incertidumbres que alumbran el futuro, al que dan hábilmente por perdido antes de tiempo. Por este camino, clausurando la ventana que apunta al porvenir, por el que siente una gran desconfianza, y condenando la imaginación a la impotencia, intenta templar la agitación del deseo a la vez que abre todo lo que puede su interés por el pretérito. La impresión de que los tiempos anteriores fueron mejores, y el recelo hacia todo lo que queda por delante, se convierten en una de sus mejores bridas para domar el deseo, que, en condiciones normales, cuando sigue su ruta natural y mira al frente, siente vivamente el riesgo de perder lo que tiene y teme la posibilidad de ahogar sus ambiciones. Aquello que se posee se saborea con más gusto, desde este punto de vista, cuando se piensa que quizá sea el último día para hacerlo. Sólo se es enteramente dueño del presente. Si se desea para mañana algo supuestamente mejor que aquello de lo que hoy disponemos, el deseo resulta mucho más incierto que la seguridad inapelable de la muerte. El *carpe diem* de Horacio es un aprovechamiento del presente tan seguro que supera la incertidumbre fatal que acompaña al nuevo día. Vivir la vida de la mano de la muerte es la apuesta fundamental del estoico, y de un modo algo menos firme también del epicúreo: «El que exhorta al joven a que viva bien y al viejo a que termine bien es necio, no sólo por lo apetitoso de la vida sino también porque el entrenamiento para vivir bien y para morir bien es el mismo»¹⁸.

Nada hay más protector para el sabio que ser dueño del momento final en que convierte toda actualidad, ese mismo que más tarde el cristianismo reservaría, mirando al futuro y la esperanza, para el postrer y más definitivo arrepentimiento, pero ya no pensando en el presente, al que desprecia, sino en la eternidad que vislumbra. Pascal, desde estos supuestos religiosos, insistiría en que la muerte súbita era la única que debíamos temer puesto que eliminaba la compunción última, y en ese miedo a lo repentino encontraba, por otra parte, la razón para que los confesores vivieran siempre invitados en casa de los grandes, dispuestos a absolverlos a la menor oca-

sión. Sin detenernos a comentar la astucia de los clérigos a la hora de atemorizar a los pudientes, entendemos por lo demás, desde este punto de vista, que Pascal, como en tantos otros aspectos, criticara a Montaigne por pensar en morir cómodamente. Montaigne, ajeno a estas preocupaciones anticipatorias del deseo y a todas las exageraciones de la religiosidad, expresó con claridad el escenario preferido de su fallecimiento: lejos de los suyos, a caballo y de repente. Y cuando se interrogó sobre su trato diario con la muerte fue también muy elocuente: «Veo con indiferencia la muerte cuando la siento de manera universal y como fin de la vida. En bloque, la saboreo; al por menor, me amedrenta»¹⁹.

El objetivo del moralista en este caso es retener el deseo en el ángulo de Z, buscando la homeostasis, la conservación, el principio de constancia, el mantenimiento más o menos pusilánime de lo que ya tiene. Desea lo que ha alcanzado, lo que posee. Se conforma con ello aunque se prepara siempre para perderlo de inmediato de la mejor forma que entiende, que es consagrándose al presente. Para Plutarco, como para la mayor parte de los autores antiguos, el necio se ocupa del porvenir en lugar de hacerlo, como el sabio, de lo actual, de lo que ya atesora. Para el estoico, la esperanza es una pasión perjudicial, una debilidad carente de fuerza y virtud. Opinión, por otro lado, afín a la lógica oriental, que identifica el dolor con la preocupación por el futuro, pero opuesta a la severidad cristiana que advendría después en Occidente y que Pascal, que nos vuelve a servir de contraste, invoca con su fe: «No hay más bien en esta vida que la esperanza de otra vida»²⁰.

La muerte no es temible, según el antiguo entender helenista, porque no reside ni en el presente ni en el pasado, mientras que el futuro, por su parte, nunca acaba de hacerse actual. El conocido argumento del epicúreo aleja el temor a la muerte pues le cierra cualquier posibilidad de presencia. No existe en vida, si conseguimos despojarnos de la carga del mañana, del arco intencional del deseo que nos amenaza. Sin embargo, la estratagema no intenta simplemente negar su existencia. La astucia es más sutil, pues si bien considera la muerte ausente del momento, se la aproxima para mejor conjurarla y se hace de ella algo contiguo e inminente. De este modo es experi-

mentada con tanta mayor indiferencia y desinterés cuanto más cercana. El necio la teme, precisamente, por hipotecar su deseo al futuro, al olvidarse de lo que tiene; pero también, por creer que la muerte es lejana; cuando para el sabio está prendida en el más inmediato mañana. Por este motivo, es de suponer que los hombres modernos, preocupados por el progreso, los cambios, la moda y las inversiones, seríamos vistos por los antiguos como sujetos extravagantes y lerdos, ofuscados, caídos en la nada y en el olvido. Hombres tristes, por lo tanto, porque la tristeza del duelo se convierte en la amenaza predominante para quien se entrega a la esperanza y desdén el culto al ayer que anula todo cambio futuro. Así lo entiende el propio Epicuro: «Nada sucederá en todo el tiempo que no haya sucedido en el tiempo infinito ya pasado»²¹. Quien da todo por perdido nada tiene que perder. «No hay esperanza sin temor ni temor sin esperanza»²², afirmó Spinoza mucho más tarde, guiado por la misma preocupación ante la pérdida y el duelo que la acompaña.

Este proceder estratégico nos provee también de otras ventajas que no entendían, según avanzamos, ni el cristianismo ni Pascal, como es evitar el ansia de inmortalidad, la aspiración suprema y desaforada del deseo cuando cree en la forma más elevada del mañana. Epicuro lo expresaba así: «De ahí que la idea correcta de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito sino porque quita las ansias de inmortalidad»²³.

Sin duda, esta habilidad para la prevención del duelo y anticipación de las pérdidas, vuelca sus operaciones en el punto Z de la curva del deseo, pues, instalado en su ángulo, el sabio muestra su mayor capacidad para retener al otro y controlar las ausencias. Dentro del perímetro de Z pretende controlar el dolor, las adversidades y la soledad, es decir, todo lo que proviene de la insuficiencia del objeto y de su transitoriedad. El sabio, pero en especial el estoico por su acentuado rigor, no trata de huir de Z como el libertino, otro gran comprometido en esta coordenada, sino de llegar a su puerto y, tratando de anticipar la desilusión, recalar allí a fondo sin abandonar el lugar hasta que el deseo desaparezca por mor de

la muerte. El libertino, al contrario, como tendremos ocasión de comentar, en el punto Z sacrifica a Eros en favor de Afrodita, renuncia al amor y a la amistad con tal de reservarse el poder de la sensualidad, mientras que el estoico cuando repudia las estancias de Eros no lo hace para dar rienda a los placeres sino para entregarse a otro deseo, al de poder, para conquistarlo y más que nada para conservarlo, pero no sólo en su manifestación de control pasional, sino mediante su inclinación a participar en la política de la ciudad y en el estricto control social que propugna y defiende.

Asentado en Z, el estoico se siente libre de los altibajos y las tentaciones provenientes de la atracción y la satisfacción que circulan por X e Y. En vez de alejarse de Z para iniciar un deseo nuevo, prefiere, intentando preservar el deseo, contentarse con lo que ya tiene ante el temor de perderlo. En el seno de Z siente, por otra parte, que cumple mejor que nunca con su deber moral. En su territorio, el estoico no tiene nada que temer y puede más fácilmente persuadirse de estar en conformidad con la virtud, en armonía con la naturaleza y entregado al perfecto cumplimiento político de sus deberes de ciudadano. De esta suerte, las obligaciones de la amistad quedan a salvo y las convulsiones del amor anuladas. «El sabio no se enamorará», prescribe una máxima común a todas las escuelas helenistas, que cuida tanto de los excesos pasionales como anticipa los dolores del fracaso amoroso.

El saber, el deber y la amistad, son los tres invitados estoicos de Z, a los que alquila sus dependencias con tal de someter los deseos a su estricto régimen. El riesgo de esta estrategia, lógicamente, es que muera de éxito, que fallezca de plenitud. Un estoico triunfante es un hombre acartonado que bajo el ideal de no conmoverse por la decepción acaba estrangulando el deseo de tanto pretender asegurarlo. Vive sujeto a la fatalidad, bajo la resignación y el pesimismo. En vez de desear, en sentido estricto, se contenta con reaccionar. Su felicidad es una fortaleza inmóvil y vacía. Al estoico, en consecuencia, le salva lo que menos sospecha, que nadie sea tan sabio como era de esperar, pues todo ser viviente está atrapado y desbordado por los males de la separación, de la tristeza y el duelo. Al fin y al cabo, el deseo se redime gracias al

fracaso de los ideales del sabio. Una vez más, la implacable ley sucesoria obliga a que cada deseo se nutra de la impotencia del anterior, que con su adversidad rescata por su cuenta al siguiente.

Multiplicación del objeto

Hay una respuesta, en tercer lugar, que intenta canalizar otro importante riesgo mediante la multiplicación continua de los objetos que se desean. Trata de evitar expresamente que el deseo se detenga arrastrando al sujeto a la melancolía y la tristeza. La condición triste del deseo muestra aquí, bajo esta amenaza de apagamiento, un extraño potencial de desánimo que procura como sea corregir, aunque para ese fin necesite un empacho de relaciones.

Todos, de uno u otro modo, intentamos que el deseo no se estanque en el fondo de Z tomando imposible la continuidad de su curso natural. En una cadena bien engrasada, un deseo viene a sustituir al anterior sin grandes riesgos ni pesares. Desde este punto de vista, todo deseo representa el duelo superado del precedente. Cuando este duelo no se lleva a cabo, la melancolía, bajo la forma de la *aphanisis*, ese temido eclipse del deseo que identifica una de las figuras más significativas de la muerte, se apodera del sujeto. Riesgo que, por otra parte, no sólo acompaña intrínsecamente al deseo, sometido siempre al amargo trance de su desaparición, sino también a todo intento de anular artificialmente su duelo dándole por superado antes de que se presente, como lo intentaba la estrategia anticipadora que acabamos de comentar.

Entre las preocupaciones tradicionales que inquietaban al antiguo, el temor que ahora nos interesa, el de la falta de apetencia que interrumpe el curso del deseo, no ocupaba su imaginación con la misma intensidad con que lo hacía el temor a las pasiones incontroladas. En general, se pensaba que la gente era infeliz o por miedo o por apetencia infinita y vana, pero no se tenía en primer plano el riesgo contrario: la fatiga del deseo, el temor de su extinción. Explícitamente no se hacía mención frecuente al receso del deseo, pues se temía mucho

más el exceso que su desaparición. Incluso la melancolía tendía a observarse antes que como una falta de deseo como un excedente más, como un vicio sobrante, como una pasión triste que había que mitigar.

Sin embargo, la preocupación por estirar el deseo ha existido siempre aunque sea mucho más marcada entre los modernos. Alargar el deseo es ahora un objetivo principal del que no participaban con tanta intensidad los antiguos, probablemente por no sentirse tan amenazados como lo estamos en el presente por un deseo tan precipitado como el que caracteriza la modernidad. Tan importante como podía ser antes controlarlo se ha vuelto en el presente la necesidad de mantenerlo vivo o de sustituirlo pronto por otro que garantice su continuidad. Tan agudo y exigente como se presentaba en aquellos tiempos el temor a un deseo extenuante, se muestra ahora el horror ante uno claudicante. Mantener el deseo activo se convierte en el imperativo principal que en este momento nos interesa.

Las soluciones que destacamos frente a esta amenaza constituyen dos alternativas que han llegado a ser muy características. La primera consiste en acelerar la rueda del deseo sustituyendo enseguida un objeto por otro, no sea que la fijeza lo acabe sofocando y extinguiendo. Todos reconocemos en esta intriga la estrategia del Don Juan, exponente superior de la rueda circulatoria de los deseos puesta al servicio de una prórroga continua que no ofrece tiempo para descansar. La segunda disposición, muy próxima a la anterior, es el ansia de novedad, el primor de evitar la repetición, o al menos, si se acepta por principio que ésta es ineludible para el hombre, el intento de hacerlo bajo la forma de innovación, repitiendo pero, eso sí, lográndolo a fuerza de sostener diferencias artificiales, puramente aparentes. En este caso nos vemos inmersos en el dominio del consumo y de la publicidad, es decir, en el estímulo del deseo más específico de nuestros tiempos.

El Don Juan, que a primera vista es un hombre ligero y frívolo, desinteresado del ejercicio del poder social, cambia de perfil si lo enfocamos desde la óptica del deseo, porque aparece entonces como un activista del poder incansable. Al fin y al cabo, no desea al otro si no es para someterlo bajo el dictado de su energía deseante, ni sostiene el deseo si no es el

tiempo imprescindible para añadir otra victoria que venga a prorrogarlo. El ingenio de poder que diseña se prolonga en las fervientes herramientas utilizadas por el libertino: la conquista, la penetración y el engaño. Las tres son representantes genuinas de una libido impregnada de dominio y sumisión del otro, que no deja espacio para la recepción del prójimo, para su hospedaje más o menos recíproco y simétrico. El Don Juan se **perrecha** con estas armas del combate amoroso para evitar el fracaso que puede suponerle no irse a tiempo y acabar encariñándose con la pieza lograda. Con esta intención establece un régimen de rupturas rápidas e inmediatas, que a veces colorea con separaciones escandalosas para remachar mejor su libertad bajo la enseña de la depravación y la distancia. De esta suerte demuestra su capacidad a la hora de escapar del otro, y de hacerlo siempre a tiempo de evitar cualquier confusa dependencia. Ver amanecer con el otro, recrearse en el domingo de la vida, es un placer o un decoro que le están prohibidos de raíz.

Este Don Juan transido de poder encarna como nadie al hombre que teme perder la cuerda indefinida del deseo, del que representa su héroe moderno. Angustiado ante la posibilidad de inhibición y falta de apetencia, se transforma en un conquistador impenitente, en alguien que, bajo las halagüeñas formas de la libertad moral, ejerce el poder de conquistar el deseo de los demás para poseerlos y burlarlos sin respetar ninguna regla social. El libertino no quiere esclavos indiferentes o que le desprecien de los que abusar, sino que prefiere damas que lo amen y lo deseen aunque inmediatamente después pasen a odiarlo. Busca enamoradas a las que somete con la fuerza contagiosa de su deseo. Por su parte, a la víctima la atrae Don Juan porque la seduce el vigor de su anhelo, la transgresión que le ofrece y la libertad que le propone, pues antes que raptarla parece más bien que la rescata siempre de algún secreto lugar. Por esta razón es tan certera la opinión de Kierkegaard: «El Don Juan no seduce, sino que desea y este deseo tiene un efecto seductor»²⁴. Y para esta tarea de contagio seductor, nada favorece más que el afán de idealizar. El Don Juan es una máquina idealizadora, un dispositivo de codicia afectiva que nunca se cansa de envanecer y adular.

Entre todos los motivos por los que el libertino se ve compelido a la conquista sin freno, destaca en especial el peligro que siente ante el posible crecimiento del querer, en tanto el cariño retiene el deseo sobre un mismo objeto y propone un intento de igualdad que él no está dispuesto a consentir. «Es preciso que yo logre a esta mujer para librarme de la ridiculez de amarla», hace decir Laclos al vizconde de Valmont en la carta IV de *Las amistades peligrosas*. Expresión que constituye un buen ejemplo, por su parte, de la soltura con que el libertino trata de saltar de Y a X sin pasar por el reposo conciliador de Z. Si el Don Juan asciende continuamente por el vientre de la curva del deseo, desde X a Y, no es para obtener el placer de un modo directo, sino más bien para eliminar el temor de que su deseo se apague tras la conquista y se reencontre con la soledad propia de quien no puede amar o lo teme en exceso. «¡Oh, posesión deliciosa! Te imploro para mi dicha y sobre todo para mi tranquilidad», leemos en la misma carta de idéntico personaje. En el *Diario de un seductor*, Kierkegaard expone a su modo el mismo argumento: «Infiltrarse de un modo fascinante en el alma de una joven es una obra de arte, pero saber salirse a tiempo y de una manera airada es toda una obra maestra»²⁵. Y no muy distinta, como era de esperar, es la opinión de Molière: «Las pasiones nacientes, después de todo, tienen encantos inexplicables, y todo el placer del amor consiste en el cambio»²⁶. Salir lo antes posible de la esfera de la persona conquistada y ofrecerse la alternativa urgente de la variación, es la única alternativa posible para Don Juan, que en el amor sólo teme tropezar con la melancolía y la soledad. En caso de alarma, y la suya es permanente, antes que padecer prefiere actuar. «Puede estar seguro que no me dejaré encadenar de tal modo que no pueda romper siempre a mi antojo, y como por diversión, estos nuevos lazos», alardea con exceso de seguridad nuestro héroe, Valmont, poco antes de pronunciar las primeras voces de la derrota: «El alborozo fue completo y recíproco; y por primera vez el mío sobrevivió al placer» (carta CXXV).

Además de escapar del amor y tranquilizarse con la conquista, Don Juan necesita riesgos, dificultades y un sentimiento claro de transgresión para sostenerse. En otro caso, su

defensa del deseo le parece impropia, débil, y, más que nada, insignificante, sosa, anodina. Por eso exige siempre un enemigo que esté a su altura. Un buen testimonio de esta necesidad volvemos a encontrarlo en la antes citada carta de Laclos: «Ya conoce usted a la presidenta Tourvel, su devoción, su amor conyugal y sus principios austeros. Todo eso es lo que me propongo atacar; ese es el enemigo digno de mí». «Su logro –dice más adelante– me asegura tanta gloria como placer». El libertino necesita cierta resistencia de la víctima antes de la rendición. Cuanta más, mejor. No le interesa vencer aprovechándose de la pasividad de la poseída, sino que prefiere contar con su pugna para vencerla con la tentación hasta que entregue decididamente su virtud y su honestidad. Sin este ingrediente, la conquista se devalúa, se vuelve candorosa e inútil. «No es suficiente para mí el poseerla, quiero que ella misma se me entregue», leemos en la carta XC de nuestro autor. Sin el colorido de transgresión, de victoria, de pecado y de ateísmo, el deseo queda capitidisminuido. Molière lo describe de este modo: «En fin, no hay nada más dulce que vencer la resistencia de una bella criatura; y tengo, en esta cuestión, la ambición de los conquistadores que vuelan perpetuamente de victoria en victoria, y no se resignan a limitar sus deseos»²⁷. Sin un riesgo que la autentique, la aventura se convierte en una trivialidad. El libertino se aburre si el objeto no está prohibido. No le interesa cuando se entrega sin lucha. La transgresión es, sin duda, el interruptor que enciende su deseo, como la dificultad constituye el mejor ingrediente para hacerlo crecer. Cuando el Don Juan mozartiano canta su célebre rebelión, se siente más cerca que nunca el destino trágico del héroe: *Ma non manca in me coraggio, non mi perdo o mi confondo, se cadese ancor il mondo nulla mai temer mi fa*. Don Juan puede rendir todo, incluida la vida, pero nunca el deseo sobre el que se sostiene. «¿Cómo le iban a faltar los deseos –escribe Kierkegaard–, si cabalmente desear es el único elemento de su vida que se desarrolla con normalidad?»²⁸.

Confrontarse a conquistas difíciles es su modo de elegir. No posee otros fundamentos para la elección que los estorbos y la dificultad. La mujer casada –mujer de otro–, o la religiosa –mujer de Dios– son sus piezas más codiciadas. Como se

ve, su mejor víctima es aquella cuya conquista se ofrece con los estímulos de la defensa, que se acrecienta, además, si posee el valor de algo iniciático. Don Juan quiere ser el primero en profanar una tierra sagrada. El placer aumenta cuando funciona como un juego de iniciación, que siempre delata un ansia de poder extrema. Una virgen o una religiosa son los platos más apetecidos. Con razón las novelas de los libertinos contaban a menudo con un iniciador religioso que profana su propia moral, y una doncella de dudoso origen a la que persigue. Una religiosa dubitativa y agobiada por las tentaciones, o una joven pudorosa de la alta sociedad, son sus víctimas predilectas. La combinación resulta de este modo detonante, cargada con la mejor munición que el deseo es capaz de suministrar: el escándalo.

Aunque resulte demoníaco, el Don Juan es el héroe alegre y desesperado del deseo, mientras que Sísifo, con el que tiene mucho que ver, es su campeón triste y estúpido. Don Juan da cuenta de la naturaleza intrínseca del desear. Representa el deseo triunfante en su estado natural, sin el recurso fácil y civilizado de las sublimaciones. De ahí su intemporalidad y su clasicismo. Su estandarte se alza frente a todas las circunstancias del hombre. Ondea ante todas las opresiones del mundo, en tanto le propone a la humanidad su código más íntimo: el ansia de poder y de libertad; el ejercicio de vitalidad, de triunfo y ganas de vivir; la ruptura audaz y subversiva de todas las prohibiciones; el ateísmo provocador, indiferente a la muerte y a la condena eterna; la inocencia no resignada, sin jobismo, pero también sin escrúpulos de conciencia ni persecución paranoica; el apetito omnívoro, insaciable y satánico. Tales son las armas de su inmortal inmoralidad, que va acentuando o mezclando en distintas proporciones según la época a la que pertenece.

La ambición de novedad, como se dijo, es otra de las respuestas propias del deseo. La estratagema de la moda –que Leopardi hermanaba con la muerte– constituye un acicate del deseo hoy insusituible. Hannah Arendt habló de «ese anhelo moderno de novedad a cualquier precio»²⁹, juicio que es oportuno recordar en este momento. Como si se tratara de un donjuanismo generalizado, el deseante que ha caído tras esta

marca característica de la modernidad persigue objetos por los que se deja conquistar y que abandona apenas les consume, si es que llega a darle tiempo para hacerlo. El gesto de esta vida precipitada, intoxicada por el estímulo de la novedad, tan volcada en el ejercicio continuo del deseo, tiene como consecuencia que se desprecie la tradición, se desentienda uno de la historia y se olvide el pasado sin aparente esfuerzo. El ansia del instante y del presente en continua renovación, convierte al sujeto moderno en un adicto a lo novísimo y le condena a una positividad permanente. Bajo el fetichismo de la novedad todo se torna acelerado y transitorio, pero no tanto por el empuje de un rebelde inconformismo como de un aburrimiento incansable. La celeridad en este caso no implica rebelión sino todo lo contrario, un sometimiento decidido a lo que se le ofrezca aunque se muestre disfrazado bajo el emblema de la libertad comercial. Movido bajo este apetito, que garantiza el vuelo del deseo por la ingravidez que induce la velocidad, el hombre vive, pese a la apariencia de los cambios de moda, en un circuito cerrado del que no puede —ni quiere— salir, limitándose a rotar. De esta suerte, la velocidad del deseo guarda en sí la paradoja de intentar no repetir para sólo conseguir dar vueltas a lo mismo, lo que a muchos les resulta fascinante.

Por estos motivos, apreciamos que el hombre de la moda se muestra tan antihistórico como lo son los excesos de la ciencia, si entendemos ésta como el conocimiento que trata de escapar lo más posible al valor histórico de las cosas. La ciencia, desde este punto de vista, representa el triunfo moderno del deseo, pero de un deseo anónimo, consumista, publicitario y sin sujeto que le gobierne. Nuestra mayor muestra de falso libertinaje social es hoy el culto a la técnica, que en la curva del deseo representa el compromiso de salir de Z lo antes posible para someterse a una falsación continua de la verdad. De esta forma se obliga a renovarse sin descanso, pero sin salir para ello del círculo repetitivo del positivismo que se opone a toda visión histórica, y sin atreverse a esa aventura trágica y romántica que es amar sin más, entregándose a la elección ciega y sin recambio de ideas majestuosas y descarnadas donde la publicidad no acierta a penetrar, y donde lo rápido, momentáneo y breve no tiene lugar.

Eliminación voluntaria del deseo

Tanto como a su desaparición se puede temer al deseo mismo. Esto sucede, desde luego, en el seno de las psicosis, que cursan bajo un pavor involuntario ante la presencia del deseo de los demás. El psicótico tiende a desequilibrarse como consecuencia del enigma que el deseo del otro le provoca con su proximidad. Pero no son sólo los psicóticos los que recelan del deseo, sino que los hombres de cualquier condición corren el riesgo de angustiarse ante la emergencia de algún deseo particular. Los locos, ciertamente, no acceden al guión general, dado que la psicosis se define como una exclusión de la vida deseante que los psicóticos compensan con el subterfugio delirante de la persecución. Pero los neuróticos, por su parte, pueden intentar erradicar el deseo por una vía más voluntaria, ensayando zafarse de los problemas que conlleva su despliegue. Así sucede en todas aquellas formas de austeridad y renuncia que van más allá del control y la moderación pasional, en la medida en que aspiran a la eliminación del deseo mismo, como si estuviera a nuestro alcance obstruir enteramente sus manifestaciones. Su acción radical se ejerce de preferencia sobre la coordenada más baja, sobre X, que representa el inicio y despertar del deseo, al que intenta asfixiar para que no se ponga en marcha. Al contrario del proceder del Don Juan, que es un trabajador estajanovista en el arco que va de X a Y, el asceta nunca sube a la montaña y, si puede, ni se acerca siquiera a sus faldas.

La munición argumental de este proceder puede ser religiosa, ya sea cristiana o no, en el caso del ascetismo y las renunciaciones espirituales, pero también puede provenir de una culta moral pagana que busca en la austeridad más severa la *ataraxia*, la imperturbabilidad absoluta. Sin embargo, tras la aparente renuncia del asceta pueden ocultarse muchas trampas. A menudo, da la impresión de que el austero no trata de anular realmente el deseo, quizá porque previera que el éxito de su esfuerzo puede precipitarle en la melancolía, en el dolor de la ausencia, más que en el bienestar nirvánico de la falta de apetencia y de la nada. Como si intentara, mejor, procurarse la ocultación del deseo con el fin de tenerlo, paradójicamente,

más presente que nunca. Lo cual no deja de ser también la astucia más refinada del lujurioso, que utiliza este procedimiento, cual sosias del austero, para salir en busca de su erotismo.

Para ilustrar estas triquiñuelas nos basta recordar un curioso suceso, el de la llamada *acedía*, forma de melancolía propia del monje que testimonia del fracaso de una vida que promueve el trabajo y la liturgia como sucedáneos del deseo. La artimaña de la fatiga y los rezos acaba fracasando si se usa en exceso, y el acedioso en este caso se ve pronto asaltado por la soledad y la inhibición propias del ocio. En cambio, la industria del asceta triunfa si no mira tanto por la desaparición del deseo, según la intención manifiesta, como por su vitalidad, cuando se muestra más preocupado en último extremo por la custodia del deseo que por su anulación, que no le interesa tanto como proclama. A menudo, estos oficios que se ocultan con ropajes ascéticos no buscan en último extremo la extinción de deseo, sino que tratan de conducirlo a un punto de origen desde donde se le sienta despertar con más pujanza, como, por ejemplo, sucede bajo la figura cristiana de la tentación. Al fin y al cabo, todo ascetismo sueña secretamente con detener el deseo para conservarlo mejor. No se puede eliminar el deseo por el deseo mismo. El deseo de acabar con todo deseo concluye siempre en una impostura, en una trampa.

El camino pagano de la moderación también conduce, cuando se tensa en las formas de purificación ascética del deseo, al sacrificio final de la renuncia. Desde la domesticación se intenta llegar pronto a la desaparición. De la mesura a la erradicación. Bajo estas decisiones no se da muestras de huir precisamente de la amenazante *aphanisis* sino que, todo lo contrario, se intenta dominar el deseo de modo completo y se añora, al menos formalmente, su supresión. Sin embargo, tratando de huir de las pasiones se puede acabar desembocando en mortificaciones tan extremadamente rigurosas que resulten en sí mismas pasionales. El ascetismo, si es fanático, tras la fórmula de Dios o nada, no siempre conduce a la quietud sino al tumulto de la pasión.

Se ha llegado a pensar que esta sutil deformación es un riesgo característico del estoicismo, como si éste a veces pretendiera, más allá de la moderación, alcanzar a extirpar el de-

seo en todas sus manifestaciones. En cualquier caso, todas las posturas austeras, por una razón consciente o por una consecuencia inconsciente, vienen a aspirar a lo mismo: a tratar de controlar el deseo sin renunciar del todo a la acción. De esta suerte, ofrecen un procedimiento muy similar al que ejercen las escuelas orientales cuando propugnan renunciar al resultado de los actos: «Sólo la acción constituye tu deber, no sus frutos. Los frutos de la acción no deben ser tu objetivo, sin que por ello eludas la acción misma»³⁰. Compromisos, en resumidas cuentas, que permiten deponer lo más posible el deseo sin caer en la melancolía y la inhibición. Fines que, como se ve, no se apartan mucho de los objetivos del monje acedioso que antes se avizoraban.

Por esta razón, entre los motivos de control estoico del deseo y el propósito último del asceta podemos descubrir que no hay muchas diferencias, salvo que este último ha intentado reducir la caricia constante del deseo a un sentimiento áspero de culpabilidad y de dolor de conciencia, nublando, tras la soberbia de un encuentro privilegiado con Dios, todo vestigio de vida social, si pensamos en el anacoreta solitario, o la ha estrechado en un círculo de elegidos, si tenemos en cuenta el ejemplo del ascetismo monástico, del cenobita monacal.

Las buenas elecciones

Las preocupaciones más repetidas de la Antigüedad, que han llegado hasta nosotros, tienden a estar guiadas por el interés de controlar los excesos cuantitativos del deseo, antes, sin duda, que cuidarse por la cualidad del objeto deseado. No obstante, aunque suceda en menor medida, también existía ese esmero entre las escuelas filosóficas helenísticas, y se postulaban buenos y malos deseos según el objeto anhelado y la relación que con él se establecía. El interés no debe extrañarnos, pues sobre el círculo del objeto se ciñen algunas de las cuestiones más trascendentes del deseo, como son los requisitos de la distancia, del número y del tiempo: qué proximidad hay que mantener con el amigo, a cuántos podemos desear y bajo qué orden de preferencia, qué tiempo es correcto que dure un deseo.

Epicuro es la referencia tradicional a la hora de diferenciar los deseos según el objeto apetecido. Su clasificación es muy congruente y reúne, desde este punto de vista, todo lo que venía esbozado en el pensamiento griego hasta él, en especial a través de Platón, que ya en su *República* había abordado con anterioridad la condición de los objetos deseados. En su *Carta a Meneceo*³¹, Epicuro distingue frontalmente entre deseos naturales y deseos vanos. Entre los naturales, dice, unos son necesarios y otros naturales sin más. Y de los necesarios, según entiende, unos lo son para la felicidad, otros para la propia vida y otros para el bienestar del cuerpo. Los vanos, finalmente, son aquellos deseos que no son ni naturales ni necesarios. Bajo esta sistematización no sólo se clasifican los deseos según su objeto, sino que se anima a prescindir de buena parte de ellos, en especial de los vanos y, en menor medida, de los naturales pero innecesarios —simplemente *apetecibles*, los denomina Aristóteles³²—. Apoyados sobre estas proposiciones éticas, los moralistas clásicos intentaban alejarse de placeres gratuitos y de deseos innecesarios. Era la calidad del deseo, en función del objeto deseado, la que era puesta en cuestión con estos análisis tan simples y formales.

Sin embargo, el canon deseante propuesto no dejaba de presentar conflictos o suscitaba contrapuntos desconcertantes. Por mucho que se intentara precisar, la tarea de distinguir los deseos y, más que nada, la de identificarlos moralmente, se transformaba a menudo en una empresa imposible. Baste recordar la buena cara con que se acogía la liberación festiva de las prohibiciones en los rituales báquicos y dionisíacos, o la firmeza con que se proponía su transgresión continuada por parte de los cínicos, que combatían por transformar la moral en un modo de contravenir las convenciones sociales y desplazar a otro límite menos regulado y más amplio el reconocimiento de los deseos naturales. De esta suerte, la obligación de liberarse de las falsas prohibiciones mediante la provocación y el escándalo, se convirtió para el cínico en un imperativo tan importante como hacerlo de los falsos deseos. Escépticos y cínicos, por consiguiente, nos aportan el testimonio de quienes se encargaron de poner en solfa cualquier posibilidad de una clasificación universal y común de los deseos, demos-

trando de este modo, al fin y al cabo, su indómita constitución y su genuina arbitrariedad.

Por otra parte, en las normas para la elección del objeto, cuyas reglas interesa comentar, van a intervenir con el paso del tiempo otros dos factores relevantes. Vaya esta advertencia para su número y para el trato jerárquico que se merecen. Las alternativas de amar a uno o a muchos, de amar a todos por igual o a unos por encima de los demás, pasan a ser prescripciones inevitables para valorar la calidad del amor o la amistad. La contraposición de los amores genéricos y los amores selectivos, por un lado, y de los amores semejantes y los amores únicos, por otro, acotan un escenario donde se mide el alma del hombre, su generosidad y su nobleza, y donde se pone de manifiesto la subordinación moral de los hábitos afectivos.

La elección y la preferencia puestas en juego ordenan las relaciones, conformándolas a distintos grados de exclusividad y de jerarquía. Inicialmente, como tuvimos ocasión de ver, hubo quienes pensaban que nada parecía mejor, con el fin de garantizar el deseo, sino elegir un objeto que cambiase lo menos posible, mientras que, para otros, esa constancia conducía al temor, a la melancolía y a la destemplanza. Más tarde se pasará, sobre todo, a discutir si hay que querer a todos por igual o a alguien en especial. Durante el helenismo esta alternativa no se planteaba, pues las preferencias por alguien no se cuestionaban de puro naturales que se entendían. «El amor, escribe Aristóteles, tiende a ser una especie de exceso de amistad, y éste puede sentirse sólo hacia una persona»³³. Fue el cristianismo el encargado de ordenar el deseo en relación con el amor preferente a Dios, a quien se debía querer por encima de cualquier realidad, como también se convirtió en el instigador de una curiosa idea que venía a romper con la inclinación espontánea de los hombres, como fue la recomendación de querer a todos los hombres por igual, cuidándose de no establecer diferencias entre ellos. Sobre la primera exigencia traemos a colación el mandato de Pascal: «Si existe un Dios, es preciso amarle sólo a Él, y no a las criaturas pasajeras»³⁴; sentencia que constituye un buen ejemplo de la extralimitación que podía alcanzar el mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas. Y sobre el segundo propósito, podemos

evocar la admonición de san Juan de la Cruz, «no ames más a una persona que a otra porque errarás», contra la que conviene recordar la indignada reacción de Freud ante semejantes propuestas: «Un amor que no discrimina pierde a nuestros ojos buena parte de su valor, pues comete una injusticia frente al objeto; luego no todos los seres humanos merecen ser amados»³⁵. En cualquier caso, disponiéndose a distintas distancias sobre estos extremos, es cierto que cada uno decide también su respuesta en relación al modo de tratar a sus objetos afectivos. Unos prefieren ser amigos de todos, otros de unos pocos, y hay quien sólo sabe codearse con amigos íntimos, y de entre ellos quizá tienda siempre a hacerlo con uno por encima del resto.

Otro asunto que viene a salvaguardar y defender al deseo en su relación con el objeto es el grado de reciprocidad con el otro que, más o menos voluntariamente, se propone o se admite. La jerarquía en este caso, el coeficiente de igualdad empleado, viene a decidir la elección del objeto, confirmando indirectamente que la condición del poder tiñe el deseo y condiciona sus objetivos. Hay quien sólo puede desear a los que den muestras de sumisión, como también hay quien precisa el estímulo de la superioridad del otro para desearle, mientras que, por último, nos encontramos con quienes tienen que enmascarar las diferencias irreductibles que le separan del otro bajo un ideal de igualdad para poder expresar su deseo y compartir su afecto. En cierta medida, estos grados de correspondencia y mutualidad constituyen una de las opciones capitales del deseo, pues ninguna compromete con más claridad ese hilo de poder sin el cual no es concebible el ejercicio de desear. El compromiso con el otro, la interacción y el nivel de simetría son un marco insalvable que define, por encima de cualquier otro que podamos imaginar, la cualidad y la calidad del deseo, lo que viene a ser lo mismo que invocar la índole moral del sujeto. Quizá lo sea debido a que en este territorio jerárquico el deseo se ve más comprometido moralmente que en ningún otro.

Nos reconocemos en el seno de la lucha establecida entre la diferencia y la igualdad: entre la diferencia que nos hace deseantes, porque sólo queremos lo distinto, y la igualdad

que nos invita a ser acogidos, pues sólo en el trueque simétrico nos sentimos en verdad protegidos y deseados. El deseo es una tensión asimétrica con vocación de simetría que nunca acabamos de regular, pero en cuya lucha nos va la salud y la vida. Al menos, esto es lo que dictamina la irremisible diferencia sexual.

Es probable que sea de Ovidio y de Lucrecio de los primeros que tenemos noticias claras, en cuestiones de amor, sobre la defensa de la reciprocidad. Se ha llegado a pensar incluso, en el caso de Ovidio, que su intercesión a favor de la igualdad de los placeres fue la causa de su exilio, por la provocadora transgresión que suponía contra los usos del poder establecido. Después de él la discusión ya nunca ha cesado: desde la concepción de la semejanza como génesis del amor en Ficino, para quien «el que no ama al amante ha de ser acusado de homicidio»³⁶, hasta el interés de Montaigne, cuando defendía que «el trato amoroso exige relación y correspondencia... pues sólo puede pagarse en una misma moneda»³⁷. Una preocupación que se extiende al psicoanálisis actual si recordamos su punto de vista a la hora de definir la que llama relación parcial, propia del narcisismo, como aquella donde impera la utilización alienante del otro y su vaciamiento subjetivo, sin consideración al reparto equilibrado del poder y a los compromisos mutuos.

IV RESPUESTAS SUBJETIVAS

Obligaciones subjetivas

Hasta ahora, las respuestas clásicas, o las que tienen su origen o prolongación en ellas, se limitaban a proponer normas de conducta para controlar mejor el deseo y sus desventurados o felices excesos. Todas las figuras morales antiguas brindaban, llegado el momento, una mejor economía del deseo, y todas las filosofías clásicas consistían en manuales sobre el comportamiento destinados a la felicidad de los hombres, mucho antes de que se constituyeran en disciplinas puramente teóricas —como fue su destino— desprovistas ya de ilusiones terapéuticas. Sin embargo, pese a todas las recetas que se le ofrecían al sabio para guiar su comportamiento, en realidad los hombres adelantaban unas decisiones que luego decían elegir o preferir de modo racional, mientras que las exigencias de la vida les confrontaban a unas conductas reales que traicionaban o desvirtuaban sus buenos propósitos.

Más tarde se supo que, en cualquier caso, el deseo se gobernaba por unas leyes desconocidas que la conciencia moral apenas podía rectificar pues, a la postre, la conciencia acudía tarde y retrasada, limitándose a condenar o aprobar una conducta cuando ya se había consumado. Al fin y al cabo, uno no se comportaba según la escuela moral a la que pertenecía, sino que más bien elegía la escuela según la conducta y los gustos determinados de su deseo.

La insurrección del deseo ante nuestros propósitos, su rebeldía frente a la voluntad, incluso cuando ésta se reconocía vigorosa, se identificaban como engaños que los sentidos, las pasiones o los *demones* infundían en la razón, entendiendo que en su interior existe siempre una intriga de ocultación y trampa que enfrenta a los deseos con el conocimiento. Recurriendo al engaño como ingrediente sustancial se zanjaba con

comodidad el problema del componente desconocido que habitaba el alma del deseo. De hecho, ya de Apolo se dijo que condenaba todo perjurio menos el de los amantes, que siempre se disculpaba por insalvable. De este modo, al igual que la noción de azar ha servido para ocultar nuestra ignorancia sobre las reglas que rigen la necesidad de las cosas, el engaño venía a encubrir nuestro desconocimiento de las leyes que gobiernan los deseos humanos, en especial cuando son pasionales. Sucedió por azar lo que no se podía predecir y por engaño o tentación lo que no acertábamos a controlar. Realmente, al margen de la penetración psicológica y vital de unos cuantos moralistas, hubo que esperar hasta Freud para que se suscitara la cuestión de las leyes que rigen inconscientemente el deseo —más allá de recurrir a una simple caracterología—, y para que la psicología se dotara de una teoría sobre el aparato psíquico que nos permitiese reconocer algo de lo que pasaba en el interior de los hombres a la hora de organizar los deseos según unos planes precisos. Debemos, por lo tanto, al psicoanálisis la primera teoría sobre su componente inconsciente, y de momento también puede decirse que es la única que de verdad nos auxilia. Una ciencia del deseo muy distinta a todo lo conocido, por su contenido y por su racionalidad, se puso por primera vez a nuestra disposición a comienzos del siglo XX.

El psicoanálisis, en efecto, es la ciencia que nos ha ofrecido una clínica diferencial de los males humanos interpretada desde las peripecias secretas y ocultas del deseo. Con ese propósito ha distinguido tres grandes categorías: las psicosis, que corresponderían a procesos donde el discurrir del deseo tiende a ser excluido hasta ser sustituido por el delirio; los problemas melancólicos, donde el deseo en unas ocasiones se enciende algo alelado bajo un estímulo excesivo, y otras, las más, se apaga, oscurece e inhibe; y las neurosis, en cuyo seno las formas que vamos a comentar tienen su manifestación más genuina. Es en el interior de las neurosis, por consiguiente, en lo más íntimo del sujeto que conserva las apariencias de cordura y normalidad, donde nos interesa en este momento circunscribirnos para dar cuenta de las respuestas clínicas que aquí importan: la histérica, la obsesiva y la transgresora. Tres líneas de modulación del deseo, presentes en todas las perso-

nas, que cada una regula, mezcla o intensifica de acuerdo con sus recursos y necesidades.

Desde esta perspectiva abordamos ahora las vicisitudes clínicas del deseo, esas operaciones dinámicas que no pueden proponerse, como sucede en el caso de las respuestas clásicas, sino que sólo pueden descubrirse. Mientras las respuestas clásicas se definen por las normas de conducta que nos damos, las subjetivas lo hacen por la sorpresa que nos asalta ante el camino que, a nuestro pesar, tomamos.

Histeria

Desde luego, aquí no debe entenderse por histeria un diagnóstico clínico sino cierta postura que representa una opción común para la totalidad de los hombres. La respuesta histérica, en concreto, se reconoce en una dinámica del deseo establecida al margen de nuestra decisión, según hemos anticipado, consistente en un procedimiento específico y preferente de negociar el deseo y perfilar nuestra relación con el otro. Todos, en función de cierto tipo de preferencia personal, no hacemos sino compaginar las opciones señaladas en distinta proporción, acentuando una u otra de acuerdo con nuestra inamovible estructura interna —cuya génesis no va a abordarse—, según las distintas dificultades de la vida a las que en cada momento damos respuesta, y de conformidad con los diferentes objetos que deseamos. Al margen de nuestra inclinación principal, hay circunstancias y encuentros que nos hacen ser muy genuinos y otros que parecen despertar respuestas contrarias a nuestros hábitos establecidos.

Volviendo a nuestra onda, trazada por el deseo y su triple pliegue —X, Y, Z—, lo que identificamos como histeria es una lógica de intervenciones que se reconocen por su inclinación para asentarse en la primera coordenada de la curva, de donde cuesta salir para continuar la evolución espontánea que suponemos natural. Histérico es todo aquello que desde X procura azuzar su deseo atrayendo el de quienes le rodean, pero que sufre para avanzar siguiendo su curso propio. Eterno iniciador, el histérico se resiste a confrontarse con la satisfacción

inherente al deseo en su nivel más prominente, en Y, donde siempre adivina un riesgo punitivo, prefiriendo satisfacerse, por razones ocultas que no conoce ni quiere conocer, con saborear el comienzo de su deseo y, en especial, optando por contentarse con el gesto de despertar vorazmente el de los demás. Dijérase que, pensando en alcanzar la cumbre, el histérico teme que la satisfacción incluya la posibilidad de una decepción intolerable o de un triunfo que le resulte demasiado sangriento. Si rehúye, por consiguiente, esa especie de cenit del placer, lo hace por el temor de descubrir la cotardad del deleite y las limitaciones de aquel a quien falsamente idealiza, o bien por no correr el riesgo de encontrarse en el último instante con un misterio o una soledad casi criminales que no puede soportar ni acoger.

Por su coincidencia con la dialéctica natural del deseo en sus formas iniciales, cabe entender que se nos repita tanto que el núcleo del deseo es principalmente histérico, tanto en su forma como en su proceder principal. Que el deseo de uno sea por encima de todo el deseo del otro, lo conoce como nadie el histérico, que se refugia tras el deseo ajeno como si fuera el propio. Es más: vive de él. Se identifica con ese deseo que despierta, antes que con la persona que lo labra. Le parasita de tal modo que no sólo se articula con los deseos de los demás sino que además queda suplido por ellos. Cosa distinta pero, como vamos a ver, en plena armonía con este proceso, es que lo sostenga precisamente para mantenerlo insatisfecho. Fiasco que demuestra su preciada sabiduría, pues no hay mejor argucia para mantenerse despierto a la vida que dotarse de una dosis adecuada de desilusión, que en la histeria, sin embargo, y en eso consiste su particularidad, se exalimita por su acritud y su vocación reprobadora. Nada la identifica con mayor realismo que la reivindicación recalitrante que tiende a ejercitar.

Además, en este segundo momento que se nos presenta, la respuesta mostrará su habilidad para frustrar enseguida el deseo que ha incitado en los demás, arrastrándoles al mismo camino de insatisfacción que define el suyo. La resistencia para ascender a Y en compañía de alguien, sin dejar nunca por ello de avivar su deseo, es lo más notorio y hábil de lo que reconocemos como histérico. Antes de completar el ascenso, el histé-

rico decide que el otro es dueño de un deseo que ha despertado él mismo pero que no debe coincidir con el suyo. Del desencuentro se deduce la frustración que acierta a provocar en los demás, paralela en intensidad y competencia al deseo que sabe de todos modos inducir. Extraño equilibrio que alimenta con su reconocida capacidad imaginativa, o estableciendo suficientes distancias con la persona que confiesa anhelar.

Pero, junto a este mecanismo tan directo para desengañar al recién inducido —o seducido—, el histérico utiliza otro estilete más sofisticado para alimentar y a la vez romper lo conseguido en cada momento. Un procedimiento que consiste en acentuar la presencia de ese tercero que se muestra siempre como el invitado tácito y obligatorio de nuestros deseos. Que el otro acabe mirando hacia un lugar distinto, proponiendo con su gesto otra dirección y otro protagonista del deseo, es una condición deseante que el histérico acierta a estilizar y a soliviantar con una aplicación sorprendente de la geometría triangular. De esta suerte consigue que el otro no sólo quiera lo que únicamente a regañadientes se le va a conceder, sino que, al tiempo, desplace su interés hacia otro objeto que el histérico se empeña en invitar a la función, más que nada para derrotarle en cuanto tenga ocasión. Nada resulta más satisfactorio y triunfante para el histérico que conseguir que alguien se vaya con él bajo el precio de haber dejado a alguien.

Cabe observar, además, una tercera opción en este retorcimiento tan particular del deseo. Pues descubrimos también la dificultad del histérico para alojar al otro en el domicilio que el deseo, en condiciones regulares, construye acogedoramente en Z. En muchas ocasiones cabe entender que, si el deseo del histérico se resiste a llegar hasta Y, no es nada más que para eludir el previsible descenso a Z que le espera. En virtud de esa resistencia, cuando llega al final suele transformar la convivencia en una inhóspita relación de poder que desbanca sin concesiones a las manifestaciones más propias de Eros que eran de presumir. En un arco contradictorio muy característico, ensalzará y humillará al otro ya sea alternativa o simultáneamente. Tan pronto lo eleva, respondiendo al inevitable requerimiento del deseo a favor de idealizar el objeto pretendido, que en su caso se acentúa por su redoblado poten-

cial seductor, como lo reprueba en una actitud continuada de reproche y queja. Cuando lo corona es para, a renglón seguido, condenarlo y destituirlo. Tanto ve en el objeto de su deseo un dios al que reverencia como un enclenque al que domina. Sólo bajo esta sórdida condición recriminatoria, de siervo con autoridad, el histérico admite la compañía del otro. De este modo, el trato histérico estrecha los deseos reduciéndolos poco a poco a deseos de poder, dotando así al deseo de un destino final que constituye lo más notable de esa erotización que arranca de un entretenimiento excesivo en X, que sobrevuela siempre que es capaz el vértice de Y, para terminar *poderizando* todo lo que llega a Z.

En estas circunstancias, la histeria concluye, en el mejor de los casos, amando sin deseo, como intentó al principio desear sin amor. En su experiencia, Eros y Afrodita no acaban nunca de entenderse, lo que agudiza el sentimiento de poder y sometimiento que pone en juego, ya sea explotando las formas directas de dominio o bien las de entrega y obediencia que se dan en torno a la oblación, la abnegación y la renuncia, donde la inmolación doblega al deseo en un ejercicio doble de amor sacrificial y de seducción triste que caracteriza, como ningún otro, a los recursos histéricos. Este es el precio que la histeria paga, en referencia a Z, por *poderizar* tanto una convivencia que en principio nació tan dotada eróticamente. Resultado, por otra parte, muy semejante al que cabe encontrar, sin salir de X, si el exceso de insatisfacción vence cualquier otra posibilidad más amable, pues en estas circunstancias acaba sacrificando al poder su propio deseo, anteponiendo el necesario fiasco del otro a la extracción continuada de deseo que, en condiciones más favorables, con tanto acierto sabe drenar de los demás.

Entretenido en esta lid, en ese trajín que le ocupa en los planteamientos iniciales del deseo, el histérico llega a desplazar de Z a X el lugar natural de alojamiento del otro, y lo retiene allí, donde no procede, bajo un régimen de palo y zanañoria, sin permitirle llegar cómodamente a Y ni desplazarse a Z para descansar y concederse una residencia amable y tierna. Aunque de llegar, como hemos visto, tampoco le espera un gran recibimiento. Le aguarda un destino no muy feliz, carga-

do de desagradables equilibrios, porque en ese medio, como hemos señalado, es donde preferentemente el deseo se *poderiza* en formas de agresión, humillación, dominio y obediencia. De esta forma, el histérico ama al otro en la frustración o en la queja, y le goza ocultamente bajo formas de poder antes que desearle según las reglas nobles de la amistad y el querer. Cuando llega la hora de amar, el histérico no sabe pedir el amor del otro y sólo acierta a reivindicar. Incluso reivindica amar. El histérico, al igual que el narcisista, antes que satisfacerse con la persona amada se recrea en el amor mismo, pero en su caso lo hace, por añadidura, para exigir más amor antes que para disfrutar de su existencia. El otro sólo funciona como oficina de reclamaciones donde se exige fuera de hora todo lo que la madre no dio o el padre defraudó, que son las supuestas fuentes de su fracaso. El odio histérico, en verdad, se burocratiza en familia hasta que consigue transformar el trato en una habilidad para dar la lata y machacar a quien le acompaña, mientras que el lenguaje, mediante un procedimiento paralelo, deja de ser la voz de la ternura y el acogimiento para convertirse, en los casos más extremos, en una maquinaria implacable de reñir y tizar a quien le escucha.

Así las cosas, vemos que la respuesta principal de la histeria se concentra en X, desde donde intenta que el otro carezca de algo para garantizarse la permanencia del deseo. Con esa finalidad despierta la conciencia de la falta, de la carencia, y se identifica con ella sin venir a cubrirla ni taparla. Su garantía de ser descansa en ser lo que el otro es incapaz de poseer. La respuesta garantiza de este modo su triunfo, pero arrastra consigo el germen potencial de la desgracia. Y esto por dos motivos bastante lógicos. Uno, porque el otro se puede llegar a cansar de la añagaza, lo que le obliga a encontrar lo antes posible una nueva víctima que a veces tarda en llegar. Y una segunda razón proviene de que el histérico necesita también que el otro se muestre completo para soportar y garantizar los ideales de su deseo; y tanta completitud, lógicamente incompatible con la carencia que en su seno tiene que despertar, le conduce a la quiebra con facilidad.

Si tiene éxito, personal y social, el histérico demuestra toda su proverbial habilidad para mantener a los demás al ace-

cho, y sin embargo insatisfechos, pero sin causar precozmente el hastío que era de esperar. Gracias a actualizar de continuo las carencias del otro, consigue mantener las suyas bien resguardadas, como si con él no fuera el espectáculo que propone. Con este procedimiento justifica, en este escenario de seducción que gobierna con tanto arte, la «bella indiferencia» hacia sus propios síntomas con que a veces se le reconoce. Por el mismo motivo, se muestra muy dotado para lograr una alta variedad en su gama de identificaciones. Su arte seductor descansa en la rica capacidad dramática, en la plasticidad, en el mimetismo, en la destreza para representar papeles múltiples y cambiantes. Soltura que, por idéntica razón, también justifica su bien ganada reputación histriónica y la fama de impostor con que se le reconoce. Nadie como él para fomentar las máscaras, la no autenticidad, las salidas falsas, los desplazamientos confusos y embrolladores.

En cambio, cuando sus previsiones se tuercen, cuando alguna suerte intolerable de placer está en juego, entonces se escabulle, se ausenta, se molesta o se retrasa, eso si no aprovecha el momento para despedirse llanamente o desvelar la incapacidad e impotencia de quien comparte sus deseos, que repentinamente deja de ser el artífice y protagonista de sus ideales. En ese momento ya no le falta un tanto al otro sino que le falta demasiado como para seguir a su lado. Con su repentino desinterés pone fin a una dramaturgia que pronto volverá a repetir en cuanto la ocasión se lo conceda. Lo esencial, en cualquier caso, es su maestría para crearse en su proximidad un deseo vivo pero insatisfecho y un placer prometido pero frustrado, tarea en la que muestra una gran plasticidad. Tanta, que nos recuerda con su frecuencia que no hay que esperar de la histeria sólo su respuesta convencional, esa misma que transforma al varón en el Don Juan que una vez complacido niega el amor que se le demanda, y a la mujer en una militante que hace de su frigidez su mejor arma para desenvolverse en sociedad. La historia, las costumbres, los modelos emergentes, las nuevas formas de igualdad, han trastocado estas hechuras concediendo a la histeria apariencias muy distintas, sin modificar, sin embargo, el orden profundo del artificio, su lógica más íntima.

Por encima de todas las modificaciones posibles o, mejor, gracias a ellas, la histeria es dueña del virtuosismo de los desplazamientos. Nada como la histeria para adaptarse a los huecos de la sociedad, a los vacíos de significación, a los espacios sin simbolizar, para tratar de exhibirse en sus vanos y poner de relieve todos los fallos que tengan lugar. Su habilidad para recorrerlos es tan proverbial como su capacidad para desplazar los síntomas en el cuerpo mediante ese ir y venir uterino con que los antiguos ya identificaron su proceso. El nomadismo constitucional de la histeria permite definirla como lo que siempre cambia de lugar. Nada mejor que este movimiento para satisfacer su ansia de deseo y su desafío a quien represente la autoridad.

Obsesión

Sin llegar a ser su opuesta, la respuesta obsesiva se desenvuelve con un orden bastante diferente a la opción anterior. Su operación principal no intenta despertar el deseo de los demás, como sucede en la histeria, para mantenerlo vivo a cualquier precio. Su finalidad más apremiante intenta por encima de todo regularlo para que permanezca siempre bajo control hasta llegar casi a embalsamarlo. En eso consiste su mayor aspiración. La improvisación y cierta ligereza o frivolidad que acompañan a la histeria, causan aquí pavor y rechazo inmediato. Si algo no soporta el obsesivo es precisamente los caprichos y aspavientos histéricos.

El orden metódico que impone el obsesivo guarda una doble intención. En primer lugar, intenta evitar las sorpresas del deseo, impidiendo con sus exigencias de regularidad y protocolo la injerencia tan temida de cualquier querer imprevisto. En segundo lugar, facilita otra estratagema a la que concede gran valor estratégico: la habilidad para el desencuentro. El obsesivo, sin que él mismo conozca el sentido del procedimiento ni mucho menos su porqué, tiende al desacierto para entorpecer la posible coincidencia de los deseos, salvo cuando lo tolera bajo un estudiado formulario que diseña con esmero. Con ese fin equivoca el camino, confunde la hora, olvi-

da la cita, enferma a deshora. Pero lo más curioso consiste en que para ser impuntual, sin someterse a ninguna sorpresa, necesita una gran dosis de puntualidad, pues sólo aquel que se registra como puntualmente retrasado puede volver compatibles el orden con la informalidad. Es impuntual en el seno de la puntualidad más rigurosa, desordenado en un marco de ordenación exigente, y sucio en un ámbito de exquisita limpieza.

Sentado lo anterior, se entiende que el obsesivo imponga entre sus primeras reglas la que quizá sea para él más apremiante, la de hacer las cosas de una en una, sin amontonamientos ni mezclas anárquicas. Sin acabar la primera le cuesta abordar la segunda. Ese adelanto sutil y previsor, que nos permite anticiparnos al deseo del otro para colocarnos en su trayecto y coincidir con él en el camino de sus intenciones, se le atraganta al obsesivo que siempre anticipa tarde y mal. Por esa razón se ofrece torpemente al deseo de los demás. Él siempre está en otro sitio y no por donde el deseo del otro tiende a pasar. Así las cosas, se entiende que elija mal los recorridos, que se desplace por donde no debe y que se equivoque tanto en los viajes, pues los siente como una cita que teme no controlar. Siempre, con rara habilidad, propone un escenario de encuentro distinto, lejos del principal.

Una mezcla inconfortable pero tremendamente rigurosa de orden y desacierto se combinan en el obsesivo a la hora de definir su modo de actuación. Mientras el histérico trata de atraer al otro aunque sea para sacrificarle de inmediato, el obsesivo se comporta como alguien que adelanta la despedida anteponiéndola al encuentro. Hay un sutil afán destructivo en el obsesivo que parece preexistir a cualquier manifestación del deseo, como si todos los seres elegidos se presentaran ante él con las huellas de la culpabilidad y bajo la incertidumbre de un delito antiguo que de improviso puede ser descubierto. La consecuencia inevitable es la profunda ambivalencia que guía su conducta en las áreas más comprometidas y personales, como si fuera conocedor de que es capaz de las cosas más sublimes con quien desea, pero también de las más turbias y desleales. El otro se vuelve presente para el deseo en la medida en que debe ser evitado en el interior mismo del anhelo. No le rechaza previamente, como el fóbico, que se echa para atrás a la hora del

encuentro, sino que incorpora la despedida en el acto mismo de la aproximación. El adiós queda de ese modo neutralizado en un proceso de incorporación que no lo anula sino que lo aplaza, hasta que llega un momento en el que la continuidad misma del deseo puede exigir el alejamiento del objeto, que siempre fue tratado en realidad como se trata en vida a un muerto. Y si finalmente no lo despiden es a condición de mantenerlo amarrado con las más firmes cuerdas del afecto. Se lo quiere y se lo aloja, por lo tanto, a condición de someterlo a todos los controles que ha establecido entre los fielatos de X e Y para no sufrir ningún sobresalto. Además, una vez dispuesto en su alojamiento, encaja de perfil, encorsetado entre reglas que evitan excretarlo intempestivamente. Si Eros se impone a Afrodita es gracias a esos correaes que prefiguran, como también le sucedía al histérico pero con otros medios, el camino de la oblación, el samaritanismo y el sacrificio, con los que intenta disfrazar su enmascarado desprecio. De este modo, la forma natural y ciega que define al amor, es decir, la más ignorante acerca de lo que da y la más gratuita, se convierte en una economía tasada que ofrece estrictamente lo que tiene, sin generosidad ni propina. En esa entrega, que puede ser copiosa pero no siempre profunda, satisface sólo las necesidades del otro creyendo atender a su amor por encima de todo.

Así las cosas, el obsesivo, aunque abierto a la infidelidad intempestiva, se inclina poco por la promiscuidad, pues tiende a la fidelidad formal y a estrechar todo lo que puede al otro bajo sus propias reglas. En el obsesivo no sucede como en el histérico, donde el Don Juan calcula el número de sus conquistas recreándose en su contabilidad. El histérico siempre repite este paso adelante que al obsesivo le cuesta volver a dar. Los cambios de objeto del obsesivo, si suceden, se producen tarde, inoportunamente y como a su pesar, bajo la necesidad de fracasar en su relación y dar testimonio de este modo de ese crimen oculto que le acompaña como una extraña fatalidad. Si los lleva a cabo, lo hace con relativa indiferencia, lo que en este sentido no le diferencia mucho del histérico, pero, eso sí, acompañada del tesón y los ritos de penitencia que proporciona la culpabilidad. Heredero de una culpa que no acierta a identificar, vive a crédito con una deuda que hipoteca su existencia y le somete al

destino de no saber qué hacer con las vidas ajenas, ante las que siente la misma dificultad con que trata el dinero, que siempre le parece que llega a destiempo y sin definir su utilidad.

Por otra parte, como buen asesino sin víctima reconocida, el obsesivo ocupa el vacío de la existencia con las figuras antitéticas de la autoridad. Obediente y respetuoso con las leyes, necesita de ellas tanto para cumplirlas como para rebelarse sucintamente entre sus intersticios siempre que se siente capaz. La ley encauza y regula el deseo, pero hasta ese corsé le parece peligroso sin retorcerlo de vez en cuando para ver su envés. No para transgredirlo, que no se atreve, sino para desvirtuarlo con su desviada interpretación y su falso cumplimiento. Es, en definitiva, visto desde este gesto de torsión y retorcimiento, un desobediente sin rebelión y un incumplidor que no pierde la formalidad. Mientras el histérico teme matar al vivo en la misma medida que le atrae, el obsesivo se comporta como quien no sabe qué hacer con el muerto. Por ese motivo teme el triunfo tanto como lo anhela, del mismo modo que teme la venganza tanto como suspira por el castigo, lo que le obliga a competir y rivalizar oscuramente. En el lugar de la confrontación franca y directa, en ese marco de guerra donde en mayor o menor medida el deseo arrastra a todo hombre, él hace como que no está. En general, se evade del registro de perder y ganar, retiene las decisiones y cuando ordena, si le corresponde hacerlo, lo hace a destiempo y mal, propinando al otro, si es necesario, una lluvia de perdones y disculpas tan fuera de lugar que no se sabe a qué falta responden, pero que obligan a sospechar de su intención, como hacemos en general con las excusas prematuras y no solicitadas.

Hay que reconocer que el gran éxito del obsesivo consiste en estar con el otro como si éste no deseara nada de él, igual que si hubiera conseguido ahogar su deseo para evitar que le importune. El otro aparece entonces completo y aparentemente inofensivo, sin la presencia de esa falta que tan acertadamente el histérico descubría y avivaba en cada momento. En estas condiciones consigue desplazarse poco por X, donde vive al otro como si lo tuviera alojado en Z, quieto y controlado para evitar cualquier confusión. A semejanza del histérico, traslada también el espacio de Z a la región promisoría de X pero, a di-

ferencia de aquel, el obsesivo vive en X sujetando al otro con bridas, mientras que el histérico lo conseguía mejor bajo los efectos del palo y la zanahoria. Él prefiere una seguridad ritual, fuera de imprudencias, hospedando al otro a pensión completa aunque lo haga en un lugar poco confortable.

La habilidad del histérico en X se transforma aquí en una torpeza tan exagerada y fútil que habla a favor de una escondida necesidad de fracasar, salvo en las ocasiones en que todo queda tan bien atado, o tan desplazada la derrota a otro espacio, que obtiene el triunfo social. Así como el histérico se caracterizaba por un deseo insatisfecho que renueva sin fin, el obsesivo apuesta por un deseo imposible que le interesa demorar y reconocer lo más tarde posible. Allí donde el deseo debe iniciarse y ponerse de manifiesto, él comienza con mil dudas, ritos e indecisiones, al tiempo que promociona todo lo que favorezca el desencuentro para que el desacierto le consienta desactivar el deseo que ha puesto en marcha. En cuanto puede aplaza su decisión, con una demora —*procrastinación*— que no es esa espera histórica que Ovidio calificaba astutamente como «la mejor alcahueta», sino un intento de evitar la llegada puntual del otro postergando el saludo y el apretón de manos. Procrastinar, en efecto, supone no tomar las cosas como se presentan, no actuar de acuerdo a la sucesión natural de las cosas. El obsesivo procrastina en la medida en que retrasa o difiere su decisión. En esa demora cumple con ese *cras* —mañana— que hace de su persona el «venga usted mañana» de la subjetividad.

Para cumplir ese objetivo del «no todavía» o el «ahora justo no», para activar esas irrefrenables *ad calendas græcas* que le definen, se detiene si viene al caso en detalles hasta perder la sustancia de la cuestión, o comete sucesivos fallos que dan al traste con la oportunidad. Y lo mismo plantea a la hora de la anunciada despedida, pues su separación puede prolongarse indefinidamente en un mar de vacilaciones, como puede concluir con un exabrupto cuando menos se espera. Mientras tanto, descubre su capacidad para rellenar su vida de cálculos que apuntan también hacia lo indefinido, y nada resulta tan seguro para él, en este extremo, como dejar las cosas sin terminar, logrando prolongar sin fecha el remate de todo para desesperación de quienes le sufren.

Por si fuera poco, no es inhabitual que comprobemos el contradictorio camino de su deseo en otros hábitos aparentemente insignificantes. Por ejemplo, en su conocida capacidad para limpiar con pulcritud cualquier superficie menos un rincón donde acumula los desperdicios y la suciedad, dando muestras de este modo de su dificultad para desprenderse de las cosas y, en especial, de las más inútiles, de las sobrantes y evacuativas, ante cuya presencia despliega todos los pujos y retortijones que caracterizan su freudiana analidad. O bien se aficiona, como otra de sus características, a guardar y coleccionar lo que sea, en la seguridad de que siempre faltará un objeto por encontrar que impide el cierre final; eso si no decide, de repente, programar una colección distinta que pronto, como todas las anteriores, reducirá a un montón de objetos perdidos carente de utilidad práctica pero imprescindibles en la estantería para su equilibrio mental.

Es sobre X, como hemos dicho, donde su ansia de orden logra caricaturizarle mejor. Allí, sobre esa coordenada inicial, ordena todo para poder controlar el deseo de los demás, pero dejando siempre un margen de desobediencia y vulneración del método que le permita salvar la hipotética adecuación del otro a su programación. Si viene al caso, recurre a una estudiada informalidad que, como la desviación —*clinamen*— que defendían los epicúreos para poner a salvo la libertad, le otorga a él la suficiente capacidad para escapar del otro si este aprovechara a su favor la rígida programación temporal que propone. Del mismo modo que, reconociéndose como escrupuloso cumplidor de las leyes y respetuoso con las instancias jerárquicas, no deja nunca de mostrar su secreta conjura a través de gestos, resistencias ocultas o incumplimientos que reflejan bien su ambivalencia con el poder y su contumacia. En un vasallaje rebelde resume su relación con el otro cuando éste encarna una figura de autoridad.

Sin embargo, lo notable de su trato con el otro descansa, pese a su apariencia dubitativa y frágil, en la fortaleza de su yo, que antepone como una barrera ante el deseo que se le ofrece. Pues el obsesivo no es un hombre que guste de escuchar el deseo de quien le compromete sin haber avanzado previamente el suyo. Y cuando cede por educación tiende a dis-

traerse o a actuar como un descentrado sordo. No escucha sin haber expuesto previamente lo que lleva bien tasado y apuntado, procurando no salirse del guión que siempre tiene dispuesto. De este modo intenta neutralizar o desviar el deseo que aporta el discurso de los demás, que rumia después con perseverancia y ritualidad para digerirlo pausadamente bajo sus leyes. A tenor de ello consigue descolocar al otro, cuyo deseo se agota bajo la espera o la irritación, eso cuando no le aburre y distrae con tanta delegación y demora como le ofrece.

Seguramente, se entiende mejor ahora, si nos atenemos a los rituales y pruebas del obsesivo, que la deriva más amarga de su deseo conduzca a colmarlo todo de signos, sobre los que camina como si se tratara de escalones seguros. Sin embargo, los signos escuetos y limpios tampoco le confortan del todo, y pronto puede caer en los rebuscamientos más extremos, ya sea en una superstición gustosa o en una sobrecarga de significación que interrumpe la fluidez espontánea del deseo convirtiéndolo en un escenario de intencionalidad y desconfianza. Por este camino, el obsesivo transita hacia la paranoia, que es la locura con la que más fácilmente se hermana, del mismo modo que el histérico, por su parte, se relaciona más cómodamente con las formas disociativas. El deseo histérico, de puro obligar a su portador a enmascararse y desdoblarse, llega a fragmentar el yo y a perder el sentido bajo un torrente incontrolado de fantasías, pseudologías y falsedades; pero el obsesivo enloquece antes por un atracón de señales que por cualquier otra causa.

Transgresión

Junto a las facilidades histéricas y obsesivas, una tercera respuesta subjetiva nos permite encauzar el deseo por una vía diferente: la transgresión. Así como las dos primeras aspiran a someter el deseo individual a la ley, esta tercera nos sorprende por su intento de rebeldía, quebrantamiento y emancipación. Si la histeria y la obsesión hacen todo lo posible por supeditar el deseo a las reglas calladas del miedo, la transgresión intenta independizarse de todas las obligaciones formales y de las coac-

ciones del temor. La transgresión es sacudida de libertad que, sin embargo, posee en su seno el germen del fracaso que arrastra a la perversión, su avatar indecente, con gran facilidad.

El deseo, por su propia lógica interna y su impulso natural, tiende a desbordarse. En principio, el deseo necesita el control de la ley para legitimarse como deseo verdadero y no como simple impulso pulsional, pero, además, si quiere mostrarse como deseo genuino necesita transgredir y escapar del camino preestablecido. Un deseo siempre obediente, que no trasciende los límites que se le imponen, pierde su condición sustancial. El deseo no puede domesticarse enteramente, siempre necesita del goce y la infracción para asomarse a la pulsión de cuando en cuando.

La ley, al fin y al cabo, en su aspiración de orden, repetición e igualdad, anula las diferencias, con lo que estrangula el deseo salvo que éste se rebele y se vuelva transgresor. El deseo necesita explorar lo nuevo, lo distinto, aquello que rebasa las normas y escapa de la coerción moral de los códigos para adentrarse con desempacho entre fronteras, bordes e intersticios. Por ese motivo, la pretensión de explorar placeres nuevos no es una estupidez ilusoria, como tantas veces se ha dicho, sino su condición imprescindible. «Jerjes, colmado de todos los bienes y todos los dones de la fortuna, no tenía bastante con todo su ejército de caballería, sus tropas de infantería, su inmensa flota de guerra, sus tesoros inagotables, y ofreció un premio a quien le descubriera un placer nuevo. Y ni siquiera entonces quedó satisfecho, porque la avidez no conoce límites»¹. Así se expresa Cicerón en *Conversaciones en Túsculo*, mediante una fórmula que ha sido muy frecuentada para defender la búsqueda de placeres conocidos y condenar la vacua ambición de renovarlos. Sin embargo, en este propósito de novedad haremos mal en ver sólo una ilusión codiciosa o el signo de una necesidad, pues también manifiesta la vocación irreductible del deseo por explorar todas las posibilidades del placer, incluyendo tanto las desconocidas como las que trascienden los límites de lo normativo. Detrás de cada deseo late de un ideal de libertad, una ambición de eliminar la culpa y una vocación de perpetuar el goce pasional. La transgresión, desde este punto de vista, está en la raíz del principio de placer.

En el primer volumen de su historia de la sexualidad, Foucault reconoció que Occidente no había sido capaz de inventar placeres nuevos ni tampoco vicios inéditos, pero sí había conseguido definir nuevas reglas para una economía del juego de placeres y poderes². Y en su *Prefacio a la transgresión* sugería que estaba casi enteramente por nacer el lenguaje en el que esta subversión encontrará su espacio y su ser iluminado. Apostaba allí, como en tantos otros textos, por un pensamiento donde la interrogación sobre el límite sustituyera a la búsqueda de la totalidad, y donde el gesto de transgresión reemplazara el movimiento de contradicción, imaginando que quizá un día la transgresión se convertiría en una experiencia tan decisiva para nuestra cultura como lo había sido la contradicción para el pensamiento dialéctico³. El apuro que introduce Foucault en la razón con estos comentarios abre el camino a nuevas formas de subjetividad. Y con esa finalidad, el deseo encuentra precisamente en la subversión su elemento histórico, la garantía de que el sujeto escapa a la repetitiva verticalidad y atiende a las promesas rebeldes del tiempo.

Víctima de la normalidad, el hombre moderno lamenta de cuando en cuando que se haya vuelto imposible el escándalo, quejándose de no poder salir del círculo convencional del deseo. En esa esfera cerrada, que poco a poco se colapsa sobre él, se siente como un preso melancólico o como un *alma bella* que redondea la virtud con el cinismo de la inocencia y la bondad. Sin embargo, la verdadera moral se ríe de la moral, según la afirmación de Pascal, quien proporciona de este modo, y a su pesar, una vía para que el deseo no quede enjaulado por las rejas de la legalidad. El deseo o es libertino o no es deseo en sentido estricto. Sin sobrepasar las falsas prohibiciones y trascender las más auténticas, el deseo se esclerosa en vez de estremecerse, como es su destino. La propuesta de Sade animándonos a llegar al bien por el camino del vicio no debe ser desechada de modo reflejo, pues bajo la insolencia guarda su dosis de verdad. Y cuando Mandeville sostuvo la conocida ecuación de «vicios privados, públicas virtudes», insinuaba también la utilidad de ese camino de transgresión, no tan impropio como a primera vista parece.

Incluso el propio Kant, pese a su rigorismo moral y su conservadurismo político, a la hora de buscar una garantía para el progreso no lo encuentra curiosamente en su evidencia práctica, sino en el entusiasmo revolucionario del pueblo, en lo que llama «la simpatía de aspiración», subrayando de este modo la importancia subversiva del deseo, su tendencia a la insurrección transgresora y, por consiguiente, a un orden social rastocado y mejor.

Con todo, ya en tiempos de Ovidio, éste insistía en que el placer que se obtiene sin riesgo es menos agradable que el obtenido apurando la seguridad. Defensor incondicional del amor furtivo, nos dejó una opinión tajante sobre estos menesteres: «Por mi parte pondré fin a este amor que no se me prohíbe»⁴. Así las cosas, si el deseo puede ser considerado intrínsecamente infiel, no lo será por defecto moral sino por su inclinación más genuina. Denis de Rougemont ha defendido que el matrimonio occidental se funda en el adulterio, pero lo mismo podría haber afirmado del nórdico o del oriental, y más habría acertado si antes que del matrimonio lo hubiera sostenido del deseo. El deseo en última instancia es triangular, propiedad que supone una continua invitación inconformista, irreverente e infiel.

Ahora bien, conviene advertir que nada justifica la identificación de lo transgresor con lo perverso en su sentido peyorativo, salvo si lo valoramos desde un interés moral conservador que se indispone con lo disidente, con todo lo anarquizante, vanguardista e innovador. La transgresión es un dominio de apetencias y conductas que no tienen por qué ser contrarias a nadie ni abusivas con quien en cada caso es objeto del deseo. La transgresión no se opone al respeto y la consideración del otro, simplemente propone nuevas formas de placer y tienta a los demás a acompañarla libremente. La transgresión no tiene por qué someter al otro ni vaciarlo de contenido, de deseo o de dignidad, pues puede proponerse para compartir el placer bajo un pacto de respeto y una intención de igualdad. Lo cual, dicho sea de paso, ni le resta peligro ni le añade en principio más capacidad.

Los peligros de la transgresión, no obstante, son evidentes. Siempre que el deseo escapa de su curso regular se some-

te a dos riesgos inevitables. Uno, el de la locura, desde luego, ese paso de más que descarrila el deseo hasta quebrantar la identidad en el exceso pasional. La apuesta de la transgresión representa la tentación constante del abismo, del misterio y de la oscuridad pulsional, experiencias que parecen acompañar siempre a las promesas de plenitud, muerte y eternidad características de la psicosis. Sin embargo, no todos los peligros corren del lado de más allá. También desde aquí, desde más cerca de nosotros mismos, acecha otra amenaza que puede conducirnos a un despenadero donde perdemos lo más humano que nos ha sido dado adquirir. De este lado encontramos el riesgo de la perversión, entendida ahora como forma degradada e inmoral de lo transgresivo. Ovidio, que comienza sosteniendo que «el placer que se obtiene sin riesgo es menos agradable»⁵, puede también deslizarse por una vía algo más comprometida: «Nada satisface si no es deshonesto. Cada uno se preocupa de su placer, y el deleite que nos causa procede incluso del dolor del otro»⁶.

La transgresión, por lo tanto, puede ser perversa o no, extremo que no depende del tipo de conducta que se practique sino del trato que se ofrezca a quien es llamado a complimentar y despertar nuestros deseos. A su vez, la perversión, por su parte, no tiene por qué ser transgresora. De hecho, raramente lo es. El universo perverso es más afín a la repetición que a la novedad. Escapa inicialmente a la ley moral pero permanece rígidamente presa en los límites del deseo. Es repetitiva con ese aburrimiento maquinal de lo destructivo y lo sadiano. Repite el abuso y la opresión. La perversión en realidad, aunque simule transgredir las leyes, se somete a la peor de todas, que no es otra que el principio de repetición. La transgresión es un desplazamiento estratégico y técnico del deseo y el placer, mientras que la perversión, en cambio, es un concepto de orden puramente moral. El transgresor, la mayor parte de las veces, no es el inmoderado que se propone un goce continuo, ni el perverso que a cualquier precio aspira al goce total, sino simplemente alguien inconformista al que le cuesta obtener el placer que alcanzan los demás o no se contenta con él.

Perverso, en suma, es todo aquello que, con ocasión del trato humano, genera una conducta que somete al otro, lo

oprime, fetichiza, cosifica o disciplina, dejando de orientar el deseo hacia la simetría, la correspondencia o la reciprocidad. Y, entendido de este modo, cabe admitir que la sociedad es fundamentalmente perversa. Asunto que no llama a escándalo sino a certificar una realidad insoslayable.

Por otra parte, ni la identidad sexual ni el objeto elegido determinan el carácter de lo pervertido, ni siquiera cuando la conducta queda fijada a una elección que se considera primitiva o pregenital, pues la perversión no trata de conductas sino de moral. Ahora bien, cabe subrayar que la amoralidad del perverso no proviene tanto de incumplir una moral heterónoma, sujeta a principios o textos establecidos, sino de vulnerar la moral autónoma y subjetiva que solicita igualdad y respeto al otro en todas las formas de dominio. La perversión, por consiguiente, poco tiene que ver en sí con los usos y placeres sexuales de cada cual, sino que se relaciona más bien con las expresiones dependientes del deseo de poder. Sin embargo, la estrecha relación del poder con las manifestaciones sexuales, y la íntima relación que éstas mantienen con el otro en tanto hacen intervenir los cuerpos, las convierten en un escenario privilegiado para la perversión, aunque a la postre no mucho mayor que el facilitado por el resto de los dispositivos emocionales de amor, amistad o sociabilidad en los que se enmarcan todas las relaciones humanas. De hecho, la ética subjetiva está enteramente sellada y modulada por una analítica del poder. Ese es todo el secreto de la perversión. Allí donde el poder es compartido y pactado, la perversión retrocede, expulsada por la independencia de sus protagonistas.

La perversión, por lo tanto, es aquel dispositivo que suprime injustificadamente la libertad de los demás. Quizá preserve de la decepción amorosa y tenga como principal finalidad evitar el duelo pero, de ser así, es un procedimiento cobarde y ventajista. La perversión nace bajo el estímulo del desencuentro. Puesto que el otro nunca coincide enteramente con nosotros, el perverso aprovecha la falla descubierta no para salvarla con los pactos implícitos de la seducción sino para ahondarla más y quedar a salvo del otro. La falta de coincidencia es el primer estímulo perverso para el deseo en cuanto se le intenta forzar. La seducción, en este sentido, es el garfio

que intenta salvar la distancia que separa a los hombres eludiendo la perversión. Si bien es cierto que la seducción puede convertirse en un instrumento de abuso alienador, no lo es menos que cuando el deseo pierde la seducción es el momento en que se convierte en el derecho sadiano a gozar del otro al margen de su consentimiento. «Tenemos el derecho –afirma Sade– de obligar a cada mujer a someterse a nuestros deseos, no en exclusividad, que sería contradictorio, pero sí momentáneamente»⁷. Se prefiere inducir y obligar en lugar de seducir. Si la sexualidad de Sade resulta mecánica, además de tiránica, es por disociarse de la seducción, por su ausencia de arte.

En el interior de cada hombre habita un niño que asoma de cuando en cuando e impone sus gustos y su respuesta con total libertad. Ese niño generalizado, esa criatura «perversopolimorfa», que en el sentir freudiano nos habita, propone a menudo placeres infantiles y transgresores que no pueden calificarse de perversos salvo que el infante que nos acompaña los exija también con tiranía, violencia y crueldad. El mozo que nos anima y acompaña es capaz de hacernos más placeros y felices, más libres y variados en nuestras satisfacciones, más jocosos y amorosos en las relaciones personales, aunque también puede ser una fuente de odio, esclavitud, yugo e inmadurez. De esta suerte, en un caso el joven transgrede, en el otro pervierte.

Ahora bien, no por más primitiva en una supuesta psicogénesis la conducta es más perversa o inmoral. Puede ser más placentera o más dolorosa, menos libre o más tumultuosa e incapaz, más infantil en definitiva, pero no más perversa por necesidad. Sin embargo, esta constatación, que puede librar-nos de muchos prejuicios morales, no resuelve un problema que siempre retoma con aire principal: la idea inquietante sobre si cualquier transgresión de los placeres y elecciones que no se acomodan con el modelo genital y heterosexual predominante implican cierto grado de debilidad. Freud no nos ayudó mucho a resolver el problema pero sí a enunciar la duda con claridad. Su célebre respuesta a la madre de un homosexual establece los límites de la discusión: «Deduzco por su carta que su hijo es un homosexual. Me impresiona mucho el hecho de que usted no mencione esta palabra en su informa-

ción sobre él. ¿Puedo preguntarle por qué evita el uso de ese término? La homosexualidad no es, desde luego, una ventaja, pero tampoco es nada de lo que uno deba avergonzarse, un vicio o una degradación, ni puede clasificarse como una enfermedad; nosotros la consideramos como una variante de la función sexual, producto de una *detención* en el desarrollo sexual. Muchos individuos altamente respetables de tiempos antiguos y modernos, entre ellos varios de los más grandes (Platón, Miguel Ángel, Leonardo da Vinci, etc.) fueron homosexuales. Es una gran injusticia perseguir la homosexualidad como un crimen, y es también una crueldad» (9 de abril de 1935). Como vemos, no hay ni crimen ni enfermedad en la homosexualidad pero sí *detención* en el desarrollo sexual.

La duda, entonces, se desplaza en tomo a la incertidumbre sobre si esa *detención* freudiana es cierta o es un prejuicio sutil. La vacilación supone una impotencia teórica que lastra al respecto toda la teoría psicoanalítica. Porque al negar la enfermedad cuela de rondón otro tipo de debilidad. ¿Y qué debilidad sería ésta que acompaña a la *detención* si no es nada relativo a algún trastorno o la inmoralidad?, ¿o Freud se limita en esta ocasión a ocultar y consolar?

Por otra parte, no es lo mismo que esa *detención* tenga consecuencias exclusivamente emocionales, en cuanto se suponga que cualquier transgresión es regresiva y paga un precio de sufrimiento, a que las tenga también morales, en la medida en que la *detención* conlleva también una inferioridad ética, luego una cualidad perversa. En ese sentido, la homosexualidad no sólo sería una transgresión en una sociedad de marcado carácter heterosexual sino también una perversión. Y lo mismo podemos sostener del fetichista o del sadomasoquista. Sin embargo, la experiencia parece decir lo contrario, y del mismo modo que hoy resulta ridículo defender la inferioridad moral de la mujer en virtud de su desarrollo psicológico, resulta evidente que los perversos más habituales y numerosos se dan entre heterosexuales, lo que nos obliga a pensar que poco tienen que ver las transgresiones con la condición perversa de la gente. La transgresión y la perversión no poseen correspondencias ni paralelismos, pues se entrecruzan libremente en una combinatoria imposible de prejuizar. De-

jar aparecer al niño interior puede ser un signo de salud y madurez, del mismo modo que puede serlo de todo lo contrario cuando no se le controla o cuando se le reprime sin permitirle suficiente libertad.

No obstante, si las transgresiones sexuales cumplen suficientemente este análisis, vuelve la duda respecto a otro tipo de deseos de carácter menos erótico. Ahora correspondería suscitar las mismas dudas en el territorio más afín a la perversión como es el del poder. Podemos preguntarnos entonces si las transgresiones del deseo de poder, esto es, de dominio, diferencia o posesión -cualidades que pronto abordaremos- no son siempre perversas. Aquí en realidad poco cabe decir. El deseo de poder sigue siendo un deseo inexplorado a la espera de un nuevo Freud que desvele su lógica y sus secretos. No sabemos qué grado de dominio es susceptible de transformarse en tiranía, qué diferencia en soberbia y qué posesión en codicia. Y si no lo conocemos en cuanto a la cantidad menos lo sabemos respecto a la cualidad transgresiva. En cualquier caso, observamos que las formas de relación parcial, aquellas que denominamos narcisistas o propias de los estados límites, cursan frecuentemente con conductas perversas más o menos escindidas del resto de la personalidad. Y quizá haya que admitir que lo hacen con más frecuencia que las estructuras más equilibradas, más neuróticas o menos divididas. Lo cual no deja de ser tan sólo una hipótesis de trabajo muy difícil de demostrar. También podemos tomar por cierto que esas mismas personas egocéntricas son proclives al ejercicio de la perversión en el escenario amoroso, lo cual vuelve a ligar la distorsión emocional con la inmoralidad, pero, en cualquier caso, la perversión no la determinará ni la conducta sexual ni el objeto deseado, pues recaerá expresamente en la consideración que se preste al otro, sea cual fuere el nivel del trato o la conducta que se comparta.

Sin embargo, estas conductas perversas no guardan una exclusiva correspondencia con las personalidades narcisistas o las llamadas estructuras intermedias, por lo que la interdependencia se vuelve bastante relativa, aunque parece bastante habitual que las perversiones se den en el seno de una conciencia estructurada de forma dualista, beata, por ejem-

plo, y al mismo tiempo canalla. Pero no debemos olvidar tampoco, en sentido contrario, la tantas veces aludida «banalidad del mal», que refuta muchas valoraciones que se dan por buenas algo a la ligera. Algunos de los peores abusos cometidos por la humanidad no lo han sido por personas depravadas, escindidas o patológicas sino por una masa de ciudadanos integrada por todo tipo de estructuras, pero mayoritariamente por las más «normales» desde el punto de vista psicopatológico. Lo que nos permitió, en su momento, hablar de la «banalidad de la locura».

La transgresión, precisamente, acude en nuestro auxilio como la gran mediadora entre nuestras dos cabezas. Como Janos bifrontes, vivimos divididos en dos mundos morales que tienden a incomunicarse, de modo que nuestro hemisferio amable no quiere saber nada del hemisferio cruel, que se aísla y compacta. La perversión no es otra cosa que ese hazo moral que pone orejeras a nuestras cabezas. Mientras que la transgresión, por el contrario, es el arreglo clínico que comunica una cabeza con la otra, volviéndolas compatibles en tanto que las transparenta. El ejercicio de transgredir consiste en volver público para la mano derecha lo que hace la izquierda, y viceversa. No es anular la división con un pensamiento monolítico, sino hacer esfuerzos, hasta cierto punto ilegítimos, para que nuestra división pierda opacidad y se muestre a los demás bajo un proyecto que respete el propósito de igualdad, evitando que una cabeza «inocente» permita a la otra hacer cuanto le apetezca.

Como quiera que sea, la transgresión es una estrategia del deseo al mismo nivel que lo pueda ser la obsesiva o la histérica, con las que comparte estilo en mayor o menor grado. En cierto modo, el transgresor es el menos neurótico de los estrategias si valoramos la soltura con que deambula por toda la onda del deseo. A lo único que específicamente aspira es a tensarla y a hacer más vivas todas sus curvas. Quiere saborear todas sus posibilidades sin renunciar a ninguna. Es tan seductor como voluptuoso, y tan hedonista como austero. En ningún ángulo se atranca, ni tampoco cae en la falsa destreza de desplazar las satisfacciones al territorio que no les corresponde. En este sentido es el más libre de todos los deseantes. Por

la amplitud de sus recursos y su capacidad, el transgresor es un inconformista que siempre que se siente capaz apura sus posibilidades al límite, y, en cuanto puede, no duda en huir de lo convenido y arriesgarse más allá de sus fuerzas en los caminos de la licencia de espíritu, el ateísmo, el libertinaje, la disipación o el escepticismo. El riesgo, naturalmente, es adentrarse en espacios desconocidos sin la compañía de nadie, dejando abandonado a quien comparte el deseo o sometándolo en exclusivo beneficio. En ese caso la transgresión recala en la perversión, donde con facilidad se refugia si no se deja recuperar por las otras respuestas que aquí comentamos, la histérica y la obsesiva, que la rescatan con su pusilánime neurosis y su renuncia emancipadora.

V DESEO DE PODER

Expansión

El poder recorre por completo la órbita de la humanidad. Su presencia es universal. Ahora bien, para sostener esta afirmación, a primera vista convincente, necesitamos una imagen de él que no se limite a algo sustancial, más o menos ontológico, que ejerce su fuerza sobre los individuos y que, por sus cualidades negativas, los somete y constriñe antes que concederles libertad. El modelo jurídico, político y militar del poder responde a esta concepción coactiva y restrictiva donde la distribución se ejerce en una cadena de única dirección que discurre del que manda al que obedece, imitando el recorrido que va del soberano a sus ministros y de estos a sus súbditos. Para explicarnos el deseo de poder es necesaria, más bien, una concepción basada en relaciones que interaccionan continuamente y se limitan unas a otras en cualquier campo imaginable, obligando a que los centros de dominio y sus canales de ejecución se muestren más imprecisos e intercambiables. Si nos acogemos a este modelo relativista y distributivo, evidentemente foucaultiano, es más sencillo suscitar una orientación del poder leído desde el deseo, perspectiva que le eleva decididamente a la esfera de la subjetividad y nos permite aventurar una vez más, como tantas veces se ha hecho, aunque quizá ahora con mayor evidencia, que los móviles del hombre se reducen a dos: el sexo y el poder.

El deseo de poder, la *libido dominandi*, se merece que lo extendamos tanto como hizo Freud con el deseo sexual cuando amplió su campo lejos de lo estrictamente genital: «Si rascas la superficie de un ruso, afirma el fundador del psicoanálisis, debajo aparece el tártaro; igual el sexo en cualquier emoción»¹. Pese a las apariencias y a la incompreensión interesada de muchos, Freud no se condujo bajo un ánimo reduc-

tor. No dijo en ningún momento que todo fuera sexual, sólo sostuvo que la sexualidad llegaba a todos los dominios. Pues bien, eso mismo sucede con el poder, que no admite verse reducido a sus expresiones más específicas de diferencia, jerarquía, potencia y posesión, sino que se extiende sutilmente por todo el orbe libidinal. A Foucault² le parecía insuficiente que los psicoanalistas hubieran cambiado la concepción del deseo pero que, en cambio, no hubieran modificado absolutamente nada la concepción del poder. No basta, por lo tanto, afirmar con Dostoyevski que «los hombres no sólo en la ruleta, sino en todas partes, no persiguen más que un fin: ganar o quitarles algo a los demás»³, sino que hay que extender el vigor de vencer a todas las formas de juego, de amor, de política o de economía donde nos reconocemos. El poder es un túnel por donde debe pasar el deseo en cualquiera de sus expresiones, sin ninguna excepción circunstancial. «Poder y placer –escribe Foucault– no se anulan; no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan y reactivan. Se encadenan según mecanismos complejos y positivos de excitación y de incitación»⁴.

Por otra parte, poder y sexualidad, como representantes universales del deseo en todos los territorios imaginables, no se excluyen entre sí sino que comparten idénticos escenarios y se superponen en grados muy distintos. Sus testimonios son hasta cierto punto diferenciables pero no separables. Dar relieve e incluso primacía al deseo de valer, de influir o de coher no consiste en una desexualización del deseo sino en una sexualización distinta y acompañante.

En realidad, la invocación de la sexualidad como centro operativo del hombre ya estaba presente en Schopenhauer antes que en Freud, por lo que en ese orden de cosas se le considera sin dificultad como su precursor inmediato. Pero su orientación era aún muy estrecha y demasiado explícita, desprovista además de un modelo sobre el aparato psíquico donde encauzar cuanto afirmó sobre la *voluntad*. Sus palabras al respecto son elocuentes: «El instinto sexual es causa de la guerra y objetivo de la paz, es el fundamento de toda acción seria, el objeto de toda galantería, la fuente inagotable de los chistes, la llave de todas las alusiones, la explicación de todo signo mudo, de toda proposición no formulada, de toda mira-

da furtiva, el pensamiento y aspiración cotidianas del joven y a menudo del viejo, la idea fija que ocupa todas las horas del impúdico y la visión que se impone sin cesar al espíritu del hombre casto»⁵. En cambio, la importancia de la voluntad de poder aún no estaba anunciada, y habría que esperar a otro sucesor de Schopenhauer, a Nietzsche, para que se expresara con decisión lo que ya había sido sugerido con anterioridad por multitud de pensadores. Valga en este momento, para ilustrar los antecedentes históricos de su presencia, la antigua afirmación de Celso, en el siglo II: «Todo aquí abajo, hasta las más pequeñas cosas, está confiado a las manos de algún poder»⁶. Al fin y al cabo, si Freud y Nietzsche convergen en algún punto es porque, siguiendo ímpetus semejantes, uno llega a la psicología bajo inspiración sexual mientras que el otro ocupa la filosofía blandiendo el poderío como herramienta principal de las cuestiones humanas. «El poder está en todas partes –afirma Foucault–, no es que lo englobe todo sino que proviene de todas partes»⁷.

Así pues, podemos aceptar que el poder impregna el deseo y que incluso le sirve de fundamento para su despliegue. Pero, antes que nada, conviene insistir de nuevo en el modelo de dominio que se propone para evitar los prejuicios que se ciernen sobre la cuestión, que son muchos y muy asentados. El primero de ellos reside, como ya hemos avanzado, en su identificación simple con la opresión, con el ejercicio de mandar y sojuzgar. Comenta Elías, en este sentido, que mucha gente sólo entiende por poder las desigualdades del poder⁸. Sin embargo, antes que abuso o represión, que no llegan a dar cuenta enteramente de él, es también necesario dominio, esto es, señorío de ser, capacidad para gobernar a los demás y al tiempo, o antes incluso, siguiendo la valoración preferida por la Antigüedad, para gobernarse a sí mismo.

En segundo lugar, tampoco es algo en sí negativo, corrupto y diabólico. Rousseau sostenía, al contrario, que cuanto mayor sea el poder menor es la maldad, confiando en él tanto como el estoico lo hacía en el saber: «Toda perversidad proviene de la debilidad; el niño si es malo, es porque es débil; por lo tanto, si se le da fuerza será bueno; el que lo pudiese todo nunca haría nada mal»⁹. Conjetura, como se ve, algo

bondadosa del poder pero que, a la vez que nos incita al desafío de renovar su concepto, nos exige sospechar de quienes repiten no interesarse por él o despreciarlo por principio, insistiendo en considerarlo un instrumento detestable de prepotencia, de intriga y de egoísmo. Sin embargo, al margen de sus aspectos negativos, es también, y quizá por encima de todo, libertad. Max Aub comenta tajante en sus *Diarios* que «no hay libertad sin poder, o —si se quiere— el poder es la libertad»¹⁰. Por consiguiente, no se opone a la libertad, según pretende Fromm entre tantos más, pues por el mismo procedimiento que tiraniza se vuelve también liberador. Al igual que cualquier otro deseo, el de potestad se rige por el principio de placer, aunque como deseo específico de poder parece hacerlo mejor según el principio de libertad. Representa la fuerza inevitable, salutífera y mortífera a la vez, que afecta a todas las cosas, capaz tanto de destruirlas como de promoverlas libremente a la vida. La libertad —resume Foucault— es la condición de su existencia; no es un antagonista sino un agonista, aunque también constituya una muestra de lo que se resiste a los excesos del poder cuando éste aspira a determinarla enteramente¹¹.

Los modos con que lo despreciamos nos permiten deducir que la defensa más característica del deseo de dominio no es la represión (*Verdrängung*), como sucede desde la perspectiva freudiana ante el componente sexual, sino que lo son la denegación (*Verleugnung*) y la supresión (*Unterdrückung*). Ante aquello que nos molesta en torno a nuestras ambiciones de influencia y dominio reaccionamos enseguida negándolas o haciéndolas como que no se dan. O las rehusamos o las suprimimos sin más de nuestro marco representativo. Nos hacemos los ciegos o los sordos sin necesidad de recurrir a la represión inconsciente para forzar su ocultación o su olvido. Por lo tanto, el encubrimiento, aparte de constituir un potencial abuso de poder, es también un instrumento indispensable para su funcionamiento. El mecanismo puede parecer superficial, pero resulta igual de poderoso que la represión, lo que no evita que se acompañe de un componente de mala fe más intenso. Las denegaciones y supresiones poseen un aire de hipocresía que falta cuando la represión es el principal protagonista. El agudo comentario de Stendhal en este orden de cosas es muy

oportuno: «¡Qué momento la primera vez que apretamos la mano de la mujer amada! El único goce comparable con éste es la felicidad deslumbradora del poder, ese que los ministros y los reyes aparentan despreciar»¹². El deseo de dominar tiende a volverse innombrable, como le sucede igualmente, según la opinión de Plutarco, a la envidia, de quien resulta inseparable: «Pero los hombres niegan sentir envidia. Y en el caso de que se les demuestre, pretextan innumerables excusas, afirmando que sienten irritación, temor u odio por ese hombre, o cubren la envidia con cualquier otro nombre de pasión que se les ocurra y la ocultan como si fuera ella, de entre las enfermedades del alma, la única innombrable»¹³.

Nos cuesta reconocernos como sujetos de poder. La violencia y la altivez, más o menos desvergonzadas y secretas que lo acompañan, constituyen una barrera muy resistente para el reconocimiento y el saber acerca de él. Buena prueba de ello la encontramos en algunas respuestas reactivas que eligen, en último extremo, la postura contraria, esto es, la confesión descarada de amarlo para desembarazarse, de un golpe, de la diplomática negación con que habitualmente lo tratamos. No es raro que, cuando esta empalizada artificial se desdrola, tienda a hacerlo de modo reflejo y masivo presentándose tras la imagen de la desfachatez, como si la aceptación del gusto por dominar sólo pudiera mostrarse con un gesto impúdico y descarnado que aún nos hace dudar más sobre la catadura e incluso la sinceridad última del declarante, que sigue queriendo en el fondo, ahora de esta forma insolente, escurrir el bulto. Es curioso que, por efecto de los cambios psicológicos y sociales, el tabú y la negación que suelen acompañar a los componentes más escabrosos del deseo se ciernen hoy sobre el deseo de poder, que se oculta y esconde deliberadamente, antes que sobre el sexual, que, por encima de lo que hasta ahora parecía natural, es objeto de aplauso y aliento social salvo, claro está, en los recovecos individuales, donde la represión impone sus prohibiciones y exige sus gustos y estilos según las elecciones de cada cual.

Sin duda, el poder tiene su «parte maldita», una suciedad propia que induce al despotismo o a la sumisión, a los privilegios, a la derrota o al triunfo. Pero, sentado esto, habría que

recelar del desdén insolente hacia él, por lo que puede ocultar de ansia desproporcionada de poderío. La negación del deseo de poder oculta con frecuencia su uso abusivo en otros escenarios que quedan callados, de igual modo que su simétrico afirmativo, su declaración desenfadada y sin matices, se convierte en una justificación obscena que apenas da cuenta de lo que, en el fondo, persiste escondido.

Un nuevo prejuicio, que prolonga la tradición platónica de la que proviene, le opone a la razón como si se tratara de dos mundos incompatibles. Su vigor se aprecia bien en las siguientes palabras de Kant: «La posesión de la fuerza perjudica inevitablemente al libre ejercicio de la razón»¹⁴. Y sin alejarnos del mismo argumento, también se nos propone una idea del poder como expresión de una jerarquía natural que hay que obedecer sin posibilidad de rebeldía, tal y como de nuevo Kant sostiene en la opinión que sigue: «La ventaja que la Naturaleza ha dado al más fuerte es que el más débil tiene que obedecerle»¹⁵. Opiniones que rechazan la idea de la razón como un ejercicio más del poder, mientras que a éste le incautan su potencial consideración como agente de igualdad y antídoto de la sumisión.

El poder, por último, no es tampoco un concepto de contenido estrictamente político. No puede quedar reducido a su concepción estatalista ni a un modelo jurídico de la soberanía. Ni tampoco se acomoda, siguiendo ese mismo patrón, a su simplificación unitaria y restrictiva, como si fuera una sustancia misteriosa, homogénea y ontológica que unifica en su esencia todas las expresiones de fuerza, sino que, siguiendo las ideas de Marx, Weber, Elias, Deleuze y Foucault, entre otros, consiste en una estructura ramificada de relaciones reversibles, móviles e inestables, en una red de micropoderes que de continuo circula. De estas relaciones que nos envuelven, unas son directas y tangibles, mientras que otras resultan indirectas y se hacen presentes tras ese modo impersonal, anónimo e invisible con que ejercen su cuota de potestad las llamadas *organizaciones*, *ideologías* o *estructuras* sociales.

Sea como fuere, el poder nos concierne. Tanto el que nos dirige, nos acoge, nos libera o nos oprime, como el que en todo momento detentamos, ya sea con gusto o a nuestro pesar.

El poder es una disposición potencial y un instrumento pero, en especial, es un medio en el que estamos inmersos y desde el cual administramos nuestros deseos. Toda relación lo es de poder. «El conflicto –escribe en este sentido Robert Louis Stevenson– es la sal de la vida; incluso las relaciones más amistosas son una especie de contienda; si no queremos renunciar a lo que nos merece la pena, siempre necesitamos hacer frente a otra persona, miramos fijamente y experimentar lo que es una lucha, tanto por amor como por enemistad..., los vínculos más duraderos entre los humanos se fundan y se desarrollan por medio de algún elemento competitivo»¹⁶. Irremisiblemente, vivimos alojados en un escenario de dictado e intimidación al que nos incorporamos desde el momento de nacer. No sólo lo padecemos o lo disfrutamos, pues todos vivimos más o menos constreñidos o amparados entre sus estructuras relacionales, sino que también somos, sin excepción, titulares de una parte de él. Nadie es sin poder. La identidad, en cualquier caso, se resuelve en poder. El fino laconismo con que Adorno define este vigor se aproxima a este ejercicio de identidad: «La más cruda afirmación de lo que existe así como así»¹⁷. Por otra parte, la propia psicosis, entendida como derrumbe de la identidad, cuenta como defensa principal con el recurso desesperado de las formas de poderío más extremas, recordándonos de esta forma que la omnipotencia delirante no es nada más que el síntoma del fracaso psicótico en las relaciones del deseo de poder que nos definen y constituyen.

Poder del deseo

Todo deseo incorpora un componente de dominio que le sirve de cimiento y estructura. Su presencia se vuelve primeramente notoria en el aspecto cuantitativo, porque cualquier deseo contiene un más que lo impulsa a la satisfacción y lo anima a sucederse con otro deseo que venga a sustituirlo. Esa energía es el rango más elemental del poder, un ingrediente cuantitativo que resultó desazonante para la comprensión freudiana pero que acompaña a la pulsión de modo invariable y hace de

ella, cuando se retira del deseo o no se regula como en el animal con los instintos, un agente destructivo y desolador.

Además, todo deseo, junto a la energía propia que lo impulsa, necesita alimentar desde fuera su ambición, para lo que requiere que una dosis de poder acuda siempre en su auxilio con el propósito de fortalecerlo y apoyarlo en sus posibilidades de satisfacción. «Todo deseo, si no puede ser satisfecho instantáneamente –escribe Bertrand Russell–, trae consigo el deseo de la capacidad para satisfacerlo y, por lo tanto, alguna forma de amor al poder. Si amamos a nuestro vecino, desearemos el poder de hacerle feliz. Condenar todo amor al poder es, por consiguiente, condenar el amor a nuestro vecino»¹⁸. En este caso, el componente dominador constituye un agente suplementario de cualquier deseo, necesario para mantener su vigor y la promesa de satisfacción con la que nace. Poder del deseo por lo tanto, que a veces llamamos *voluntad*, antes que deseo de poder en sentido estricto.

De un modo u otro, en el corazón del deseo late el poder. «No puede haber duda –escribe Canetti– de que el hombre, apenas lo fue, quiso ser *más*»¹⁹. Todo deseo se funda en otro que lo sigue; descansa en su propia sucesión, en un poderoso *más* que lo prolonga y autoriza. El objetivo final y primero del deseo es su continuidad, es decir, el elemento de inmortalidad que nos constituye. Ese exceso de duración y de memoria, de perpetuidad, es la raíz de poder que alienta el deseo. El poderío no sólo debe entenderse como uno de los objetivos del deseo sino como su condición de posibilidad. No hay deseo como tal sin que el poder reluzca entre sus intersticios, como fuente y como objetivo. Allí late, en su constante renacer, como si se tratara de una semilla de satisfacción que apenas saciada se convierte en un éxito interruptor del deseo y, a la vez, en un fracaso que le sirve de impulso y de causa.

Bajo la figura de la eternidad un deseo sucede a otro, un objetivo empuja al anterior apenas logrado o abandonado. De la limitación del placer se nutre un ansia oculta de perennidad que garantiza la sucesión del deseo, único antídoto real contra el dolor y la angustia. En el inconsciente, nos advirtió Freud, todos nos consideramos inmortales y, como consecuencia de ese anhelo, el que quiere algo ambiciona querer siempre y

quererlo todo; aspira al doble infinito de lo indefinido y de lo absoluto. Inmortalidad oculta, pues, como un *más* que le sirve al poder de disfraz y que nos vuelve, paradójicamente, criaturas finitas y mortales. Tan pronto uno acepta la limitación gradual o temporal de su placer; o se distancia suficientemente de él, vuelve a poner en marcha su actividad deseante como si todo estuviera de nuevo a su alcance. Hobbes, por su fina sensibilidad e intuición para los actos de dominio, nos sirve de complaciente ejemplo: «La felicidad –afirma– es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es sólo un medio para conseguir la siguiente. La razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros... De manera que doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte»²⁰.

Por otra parte, el esfuerzo del poder posee dos vertientes aparentemente opuestas que se complementan o se suplen. Una empuja a tener por encima de lo que se tiene, mientras que la otra, más ahorrativa y conservadora, lucha por defender lo propio y no perder lo que se posee. La primera es audaz y dinámica, la segunda estática y previsor. Todos oscilamos, en distintos momentos de la vida e incluso del día, entre contentarnos con lo que tenemos y dirigirnos, inconformistas, hacia algo nuevo cuando sentimos que lo poseído se nos ha vuelto insuficiente. Y este ajeteo, este ir y venir, tan sujeto a la dinámica propia del placer, lo aplicamos a cualquier tipo de deseos, sea cual fuere su contenido y el formato de su ejecución. Igual que la libertad posee una faceta positiva, la de hacer lo que uno desea, y otra negativa, la de no ser obligado a hacer lo que se rechaza, el poder se manifiesta de modo dinámico y positivo como inclinación hacia lo nuevo, y de forma negativa y estática como protector de las pertenencias, del rango o de las influencias que se poseen. Unas veces deseamos con fuerza un juguete distinto del que tenemos, que siempre será el de quien tengamos al lado, y otras preferimos detenernos a jugar con el que nos han regalado, mostrándonos indiferentes a otras proposiciones por muy lisonjeras que se muestren.

Cuando Bataille proponía apurar la vida más que aprovecharla, estaba apostando por una estrategia de deseo que no se conformara con conservar lo que se tiene, y ni siquiera con ir acumulando de forma mecánica, sino que aspirara a derrochar y conducir el deseo hacia una generosidad que, en el límite, echara el resto a favor de lo desconocido. De este modo violentaba cualquier tentación conservadora. Su apuesta venía a inclinarse por un deseo que no se detuviera en la conservación y que sólo poseyera ojos para lo nuevo, tanto más inédito y apetezido, por lo visto, cuanto más peligroso y prohibido.

Elementos del poder

El deseo de poder se expresa de tres formas principales: a) Como impulso a la *diferencia*: ya sea tras la búsqueda de una distinción simple y accesoria o según la que apunta a sus extremos de gloria, honor, reputación y victoria; b) como aspiración al *dominio*: al mando, a la autoridad sobre alguien, al peso de la influencia, al gobierno de los demás; c) como afán de *posesión*: de cosas, de bienes, de riquezas. La diferencia, el dominio y la posesión son los tres órdenes en los que se reconoce el poder y sobre los que gravitan tanto sus relaciones favorables como sus vicios: la soberbia y el odio para la diferencia, la avaricia para la posesión, la tiranía para el dominio. A la postre, todos los hombres, en tanto que deseantes, necesitamos algún grado de diferencia con los demás, cierta capacidad para seducir y gobernar al otro, y un determinado patrimonio personal. La ambición triple de poseer, dominar y distinguirse, está presente en cada uno de nosotros, del mismo modo que lo estaba en Cicerón, cuando, movido en este caso por idéntico propósito que el del ciudadano común, esperaba conseguir de la vida «influencia, riqueza y consideración social»²¹.

El poder está ahí, entre nosotros, pero diremos de alguien que lo *tiene* si, por su capacidad, sabe disponer a su favor las relaciones que lo estructuran y los micropoderes que lo componen. En cambio, de quien se limita a ocupar las intersecciones cristalizadas de las relaciones, los *pedestales* sociales, sea por méritos, por interés, por fortuna o por habilidad, diremos

que *ocupa* los aparatos del poder, no necesariamente que lo *tiene*. Como tampoco decimos de él que posea autoridad ni soberanía, pues la autoridad está reservada a quien emana fuerza y poderío, no a quien la ejerce en virtud de un puesto. Y la soberanía, por seguir el criterio de Bataille, se atribuye a quien *tiene* tanto poder «que su objeto se resuelve en *nada*», a alguien que dejando de ser *único* o subordinado «se hace *soberrano* dejando de ser»²². La soberanía, desde este punto de vista, no es —como defiende Carl Schmitt— la «unidad» de la raza o del territorio, sino el particular ejercicio de *quien tiene* poder suficiente para ser, para vivir y hasta para despojarse de él si la ocasión lo merece.

De esta guisa se perfilan las distintas concepciones del poder: sustancialistas, subjetivistas o relacionales. Cada uno contamos con una dote personal, sea fuerza física, capacidad de trabajo, belleza, inteligencia, experiencia o bienes que, juntos todos, nos sustentan; disponemos también de un deseo de fuerza de distinta calidad y energía que nos subjetiviza; y pertenecemos con distinta ubicación a un medio relacional donde el poder se distribuye e inscribe. Según se enfoque preferentemente un punto de vista u otro, surgen y se concretizan las diversas interpretaciones.

Así las cosas, al seno de las relaciones de poder todos aportamos nuestras facultades personales y una expresión propia del deseo. En la aventura personal que es la vida, cada uno, según su carácter y sus circunstancias, hará por ocupar los *pedestales* del mando —políticos, familiares, económicos, profesionales, intelectuales, estéticos o religiosos— o hará por eludirlos, pero nadie acierta, ni es posible hacerlo, a desentenderse del poder hasta anular sus hechos y efectos. Las escuelas filosóficas epicúreas o cínicas lo intentaron con un gesto de indiferencia ante él, igual que lo proclaman las doctrinas políticas anarquistas, pero una cosa es desear prescindir de autoridades y jerarquías —ni dios ni amo— y otra lograrlo dominando el deseo con el propio deseo. La negación del poder ya es una manifestación disfrazada de él, como la simple reputación de poder vale como un ejercicio suyo.

Por otra parte, el deseo de dominio no sólo afecta a las relaciones directas e inmediatas entre las personas, sino que

también, porque el deseo es inteligente, a las que son indirectas o estructurales. Las primeras están guiadas por la astucia y la previsión, puesto que el uso del poder se convierte pronto en una esgrima donde la sutileza dicta enseguida la conveniencia de aprovecharse del poder de los demás. Pero del buen estadista se dice que tiene esgrima política cuando, además de fajarse en el cara a cara de las influencias, antagonismos y confluencias, sabe demostrar su habilidad en la organización, estrategia e incluso maquinación que ponen a su favor las estructuras. En este orden de cosas, demostrarse poderoso no quiere decir que uno haya logrado ocupar los *pedestales*, ya sean del Estado, de las finanzas, del arte, de la Universidad, de la Iglesia o de la familia, que es el camino por donde, en general, se reconoce al ambicioso y con el que, por error, se ha identificado el poder. Ser poderoso es tener intuición, visión y conocimiento para elegir las fuerzas independientes del poder que nos son favorables y nos ofrecen libertad, pensando, en cualquier caso, no tanto en su uso para mandar cuanto para no ser ordenado. Comenta Canetti en este sentido que «el hombre *libre* es solamente aquel que ha aprendido a eludir órdenes, y no aquel que sólo después se libera de ellas»²³. A ese saber hacer del dominio lo podemos llamar *curarse del poder*, habilidad que no coincide con negarlo o huirlo. «Porque ninguna orden —añade Canetti— se pierde jamás, nunca se acaba realmente con su ejecución pues queda almacenada para siempre... Toda orden, concluye, lleva adherido el carácter de una condena a muerte»²⁴.

La moderación del poder, por consiguiente, puede ser tan recomendable como la de cualquier otro deseo. En algunos casos se llegó a hacer de ella una exigencia social: baste recordar el ostracismo con que en la Atenas clásica se castigaba, temporal y preventivamente, a los que sobresalían en exceso. El ejercicio de la moderación lo conocemos a menudo como longanimidad, benignidad, benevolencia o clemencia, que son las virtudes que supuestamente controlan los excesos de poder si prenden en nosotros. Pero, en general, son manifestaciones hipócritas de su control, pues el poder sólo reconoce una virtud, una única expresión de la medida y la templanza: la libertad. La propia y la de los demás.

El ejercicio de la libertad es el único que nos obliga realmente al respeto del prójimo y al acatamiento de esa otra forma de moderación que no tiene nada que ver con la condescendencia sino con la ley y la igualdad. Incluso la tolerancia puede convertirse en una palabra vacía y peligrosa, porque la libertad exige en ocasiones intransigencia y un compromiso beligerante en su defensa. En realidad, todas las formas tradicionales de control del poder que no concluyan en libertad son sospechosas, pues es fácil promover una serie de excesos, curiosamente amparados en una mezcla de gratuita generosidad, que no comportan en el fondo ninguna elevación moral sino una especie de donjuanismo servil. Me refiero a esa suerte de ofrenda impotente que se refleja en el samaritanismo, en esa oblatividad que renuncia a lo que es de uno y a la propia libertad para entregarse a los demás, olvidando que nadie puede repudiar lo suyo sin caer, se diga lo que se diga, en una ecuación egoísta. Ni está probado, ni se podrá probar jamás, que alguien sea capaz de amar a los demás por encima de sí mismo. No hay ninguna posibilidad de llegar a la inocencia por la vía del sacrificio. En el sacrificio duerme la meta de todo egoísmo. El abnegado, desde este punto de vista, es un egoísta al revés que antepone a los demás a sí mismo, siguiendo un orden preferencial que no parece muy lícito. Los espíritus donde crece la abnegación o el samaritanismo son, antes que nada, sospechosamente mezquinos.

Y, al desembocar en este punto, se percibe que en el grupo de cabeza de las falsas virtudes destaca una realmente nociva, la mansedumbre, que en realidad es un exceso de poder propiamente religioso. Se trata del instrumento que, junto a la fe, emplea la Iglesia para «reinar sobre los espíritus». Spinoza, muy tajante en estas cuestiones, nos regaló este lúcido comentario que aún sigue vigente para nuestra época y probablemente para las sucesivas: «La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno»²⁵.

Obediencia y rebelión

Entre las cuestiones éticas relevantes, una consiste en estudiar y definir qué obediencia debemos y cual nos es debida. «En resumidas cuentas –comenta Canetti– todos nosotros, los seres humanos, estamos implicados en el fenómeno del poder, y una parte importantísima de su investigación debería dedicarse a esclarecer por qué lo obedecemos»²⁶. Cuatrocientos años antes, en 1548, La Boétie se había expresado casi con las mismas palabras acerca de esa servidumbre voluntaria que instaura en nuestro corazón una melancolía del poder enojosa e inapropiada: «En cuanto a saber si el motivo de esa obediencia es innata o no en nosotros, debería ser objeto de un detenido debate entre académicos y de una reflexión a fondo en las escuelas de filósofos»²⁷. El estudio, al fin y al cabo, apenas ha comenzado.

Si bien no es el único, ni siquiera el principal, el juego de mandar y obedecer es un espacio preeminente de las relaciones de poder. Quizá sea, además, uno de los más áridos, el lugar donde mejor se mide el estilo y la destreza de cada cual, la dimensión también donde los excesos se vuelven más evidentes. Admirando y respetando a un padre se puede acabar encontrando un caudillo, y tras las huellas de un maestro quizá deslumbre enseguida un amo a quien obedecer ciegamente. El hombre tiene algo de cordero y de cunco de un dueño: *homo hominis agnus*. «Nuestros contemporáneos –afirma Tocqueville– se hallan expuestos constantemente a dos pasiones enemigas: sienten la necesidad de ser conducidos y el deseo de permanecer libres... La naturaleza del amo me importa menos que la de la obediencia»²⁸.

A tenor de lo dicho, el fascismo, como cualquier gesto totalitario, no es impulsado sólo del tirano a la víctima, sino que también es forzado, gracias a su silencio cómplice, por quienes lo atraen y reclaman con su ansia de obedecer o su escasa capacidad para ejercer la libertad que concede el poder, probablemente por carecer del firmeza suficiente para garantizar la satisfacción de sus propios placeres. Pues el miedo al placer de uno mismo y al de los demás, en especial en lo tocante al placer de la libertad, acaba siendo la cuna de la intolerancia y de todos los fascismos.

Al fin y al cabo, toda obediencia es sospechosa, y no sólo la militar como apuntaba Erasmo: «No hay servidumbre más indigna que la de los soldados»²⁹. Para Freud lo era en especial la religión por promover una «sumisión incondicional». Opinión compartida por Weber cuando, frente al hecho religioso, se quejaba del «sacrificio del intelecto» al que induce. Por este motivo exactamente, que como se ve alude al amor propio y a la independencia, cabe desconfiar de quienes se confiesan muy *respetuosos* con las leyes y con las jerarquías. Hierne su exceso, su gusto por las prohibiciones. Bien puede pensarse que, cuando menos, todos los que quieren ser mandados, máxime si lo hacen con pasión, en el fondo buscan disculparse, protegerse de la decisión, sacudirse la responsabilidad, lavarse las manos. Eso cuando no obedecen simplemente porque no renuncian a mandar, por el gusto de influir y de conducir a los demás. «Es sabido –según afirma Canetti– que los hombres que actúan bajo órdenes son capaces de las cosas más atroces»³⁰. Nietzsche también se expresó sobre la obediencia de forma tajante: «La limitación singular que se aprecia en la evolución humana, su vacilación, su marcha dificultosa, sus frecuentes retrocesos, se explican por el hecho de que el instinto de obediencia del rebaño humano es el que sobre todo se transmite por herencia, a expensas del arte de mandar»³¹.

La rebeldía, por consiguiente, en tanto que se resiste y opone a la obediencia, es una de las virtudes más necesarias y satisfactorias del hombre. La rebeldía se ejerce contra el poder y desde el poder de la libertad. Sin resistencia no hay poder ni libertad. Porque la rebeldía, antes que ayudarnos a mandar, evita la obediencia, inclinación que, por lo que llevamos visto, es una de las manifestaciones más turbias del poder y uno de los vicios dominantes del hombre. La rebeldía, en cuanto rechazo del presente, es una experiencia obligatoria en el desarrollo del ser humano. Posee la fuerza de un acto iniciático que nos enaltece y que le permite a cada uno ser quien es de un modo definido. Por ello, junto a todas las cautelas que evitan al rebelde convertirse a su vez en un tirano, un principio de anarquía y desobediencia, que no implique por fuerza caos e injusticia, debe prevalecer también como uno más entre nuestros deberes, pues exige, con su acto, otra disposición de

las relaciones de poder, otros gustos, otro reparto de los placeres. La psicosis, en este orden de cosas, es una rebeldía disparatada e inoportuna, sólo conveniente a quien ha recibido todas las órdenes de un modo aplastante o no ha recibido realmente ninguna.

No obstante, la rebeldía debe ponerse sus propias bridas y limitaciones para no acabar creándose un enemigo ficticio. El que se rebela, al fin y al cabo, está cerca, como el paranoico, de sentirse siempre sometido. La obediencia, de hecho, es insalvable porque hay familia e infancia, educación y disciplina, porque nacemos desvalidos, ignorantes, con miedo, jerarquizados y sin propiedad, porque vivimos juntos y requerimos gobierno y autoridad. En *Emilio o la educación* Rousseau escribió el siguiente comentario: «Los primeros llantos de los niños son ruegos; si no se les hace caso se convierten pronto en órdenes; comienzan por hacerse asistir y terminan haciendo que los sirvan. Así, de su propia debilidad, de donde viene el sentimiento de su dependencia, nace en su origen la idea de imperio y dominio»³². De la debilidad proviene el deseo de poder pero también la entrega moderada que necesitamos al mandato y a la orden: como una comedia y obligada abdicación de poder que adeudamos al bien general para evitar, en último extremo, la servidumbre y el gregarismo. El problema del rebelde proviene, en suma, del riesgo de que su éxito frente a la arbitrariedad le preste tan excesivo poder que se identifique con la ley o prescinda de ella. El mismo espíritu ilustrado que mueve a liberarse de la tutela del otro, obliga a elegir al mismo tiempo la paciencia y el pudor de no imponerse. Nadie es realmente libre sin ser mandado, sin esa forma de voluntaria servidumbre a la ley —la única legítima— que se cifra en ser ciudadano antes que súbdito. No hay que olvidar que el deseo necesita el poder del contrario, necesita de la seducción victoriosa del otro, pues en caso opuesto se ve compelido, como el déspota o el libertino, a la incomodidad de actualizar sin descanso su poder y su libertad. En efecto, no hay que aspirar a mandar siempre, como no hay que caer, como criticaba con ironía Weber, en «ese clerical vicio de querer tener razón siempre»³³, pero tampoco conviene caer en el extremo opuesto, en el desprecio de la autoridad o la insu-

bordinación gratuita. Nos volvemos *sujetos* porque somos *sujetados*, y dejamos de serlo cuando sometemos a los demás o somos sometidos.

Cicerón, en un determinado momento de su vida en que sufre los riesgos de la dictadura, se hace una reflexión que es formalmente trasladable a cualquier decisión cotidiana que comprometa en la actualidad nuestros compromisos con el poder. Dice así: «Sin embargo, para no entregarme por entero a la tristeza, me he propuesto una serie de tesis, por así llamarlas, que son políticas y además relativas a las circunstancias actuales, para apartar mi ánimo de lamentaciones y ejercitarme sobre lo mismo que nos ocupa; son de la siguiente manera: si se debe permanecer en la patria sometido a un tirano; si se debe trabajar por todos los medios en la destrucción de la tiranía incluso si con ello la ciudad corre el peligro de una ruina total; si se deben tomar precauciones para que el liberador no se convierta el mismo en un amo; si se debe intentar ayudar a la patria sometida a tiranía aprovechando la oportunidad y el razonamiento en lugar de la guerra; si es político permanecer inactivo alejándose de la patria sometida a tiranía o hay que ir a través de todos los peligros en pos de la libertad; si se debe llevar la guerra contra el propio país y sitiario cuando está sometido a tiranía; si, incluso sin estar de acuerdo con la destrucción por las armas de la tiranía, debe uno compartir el peligro con las gentes de bien; si en los asuntos políticos se debe uno unir a sus benefactores y amigos aun pensando que están totalmente equivocados; si quien ha prestado grandes servicios a la patria y precisamente por ello ha sufrido daños irreparables y odios ha de exponerse voluntariamente por su patria o si se le debe permitir que piense en sí mismo y en los de su casa, dejando las contiendas políticas a quienes detentan el poder»³⁴.

El juego de obediencia y rebelión exige una tensión constante, pues no conoce el equilibrio. Nada sucede sin referencia a un superior con el que tenemos que habérmolas, bien sea para rebelarnos o para avenirnos. La consecuencia de esta obligada negociación es que alternamos sin descanso la idealización y la decepción ante las figuras que encarnan el poder. El deseo debe regirse siempre por las leyes de este continuo

vaivén. Lo hace el neurótico, como obrero del deseo, eligiendo un amo para dominarlo o un tirano para rebelarse contra él. El otro aparece unas veces como un ser poderoso que nos domina o como alguien que de repente surge ante nosotros desprovisto de toda autoridad. Ese juego necesario de agrandar y a la vez reducir la fuerza del otro discurre paralelo, salvando las agigantadas dimensiones que alcanza, con la estrategia psicótica, donde el amo absoluto encarna finalmente el papel del enemigo omnipotente al que sin interrupción se desprecia y desestima, pero al que queda atado como imprescindible y única compañía. La paranoia, al fin y al cabo, no es otra cosa que un sueño de grandeza, la inercia de un deseo ciego de poder.

Del mismo modo, en algunos pasajes de la teología el dios benefactor y el castigador coinciden, y en realidad nunca han dejado de coincidir del todo. Paul Veyne, atento a las limitaciones conceptuales del poder en los antiguos, indica que: «El descubrimiento judío del monoteísmo no consiste en que Yahvé sea el único, sino en que es el más fuerte»³⁵. El Dios del amor y del poder coinciden en su origen, como una huella indeleble y fatal que ha marcado el curso de la historia y, por supuesto, el de la psicopatología. Entendido desde el poder, el psicótico viene a ser el síntoma moderno y laico de nuestro origen. Encarna el testimonio, natural y febril, de que el poder del otro es irreductible, por lo que en todo momento estamos subordinados a un superior, se llame padre, educador, jefe o médico, al que se vive bajo el atractivo constante de poderlo convertir en cabecilla de una conspiración.

Pulsión y poder

Ya se percibía que, en realidad, el deseo sexual y el de poder, como formas primitivas y nucleares del desear, resultan inseparables. «¿Pero qué otra cosa he estudiado yo siempre sino los resortes y los modos del poder?»³⁶, comenta Lacan a Jean Lacouture como ejemplo de que el estudio del deseo coincide, en suma, con el del poder. Sus referencias constantes al amo y a su discurso, con los que obligatoriamente debe

relacionarse la estrategia libidinal de cada uno, expresan claramente la relevancia que concede a su papel. En su seminario sobre *Las formaciones del inconsciente*, expuso que en la salida del complejo de Edipo lo que se juzga es saber cuál de los dos tiene, al fin y al cabo, el poder; y no cualquier poderío, añade, «sino precisamente el poder relativo al amor»³⁷.

Freud alojaba el deseo de superioridad entre las pulsiones de conservación, que a veces denomina expresamente de poder, sin preocuparse mucho por establecer una diferenciación específica. Su interés principal descansaba, sin duda, en el estudio de la vida psíquica entendida desde la libido sexual, y a ella sacrifica toda posible alternativa. Incluso cuando tiene que dar respuesta al combativo Adler, defensor intransigente del «sentimiento de inferioridad», concepto aún más cercano a la esfera del dominio, recurre enseguida al origen sexual del mismo, al que queda subordinado a través del clásico temor de castración. «La primera flor de la vida sexual infantil –comenta Freud en cierta ocasión– se hallaba destinada a sucumbir a consecuencia de la incompatibilidad de sus deseos con la realidad y de la insuficiencia del grado de evolución infantil, y, en efecto, sucumbió entre las más dolorosas sensaciones. La pérdida de amor y el fracaso dejaron tras sí una duradera influencia del sentido del yo, como una cicatriz narcisista que, a mi juicio, conforme en un todo con los estudios de Marcinowski, constituye la mayor aportación al frecuente sentimiento de inferioridad –*Minderwertigkeitsgefühl*– de los neuróticos»³⁸.

Así que Freud asimiló los componentes de poder del deseo a las pulsiones de autoconservación o del yo, que al principio opuso a las sexuales pero que luego, poco antes de exponer su última teoría pulsional, fundió en una sola modalidad en el curso de su investigación sobre el narcisismo. De hecho, y en cierto modo, es curioso observar que aquello que el psicoanálisis ha entendido por narcisismo no es más que el reconocimiento de la dimensión de poder en la libido, y las llamadas relaciones parciales que le son tan propias, a la vez que una expresión precoz de la sexualidad, son sin duda manifestaciones de la potencia que se padoce o que se ejerce sobre el otro. La obligación de poseer, dominar, despreciar y domesticar el objeto son motivos naturales y constantes del narcisismo.

Las figuras más convencionales del deseo de poder también se manifiestan cuando el sadismo o el masoquismo hacen su aparición. El gusto por ser golpeado, maniatado, ensuciado y humillado, o el placer obtenido en la obediencia incondicional, acompañan a las formas activas de dominio, perfilando entre ambas la inclinación a un tipo de conductas más vinculadas al poder que a la expresión genital o a la sensualidad más próxima. Mandar y obedecer son dos formas de placer paralelas que se limitan o se complementan entre sí, que se vinculan a las manifestaciones sexuales o se muestran relegadas a sus referencias más lejanas cuando se centran en el poder político, en los poderes laborales y económicos, o en los poderes singulares de persona a persona que caracterizan las relaciones afectivas de los grupos, de las amistades o de las parejas.

«Pero aun donde aparece sin propósitos sexuales –escribe Freud en referencia al sadismo–, aun en la más ciega furia destructiva, no se puede dejar de reconocer que su satisfacción se acompaña de extraordinario placer narcisista, pues ofrece al yo la realización de sus más arcaicos deseos de omnipotencia»⁹. Con este tono tajante Freud subordina el placer dependiente de las relaciones del poder a las manifestaciones del narcisismo y, en último extremo, a través de las formas primitivas de omnipotencia, vocinas ya a la pulsión de muerte, a la sexualidad psicoanalítica. Pulsión de muerte y narcisismo darían cuenta de los escenarios centrales del poder, aunque, bien entendido, bajo una noción del poder bastante morbosa y primitiva, tal y como se aprecia en general en el juicio de Freud, alejado de una visión más universal, liberadora y consustancial al deseo en todas sus formas.

La referencia a la pulsión nos pone en camino de otras consideraciones más profundas sobre la relación íntima de ésta con el poder. Ya vimos que en Freud la pulsión está sujeta siempre a dualidad –de vida y muerte, en su última aproximación– pero tentada de continuo por un amenazante monismo, el de la pulsión de muerte, como propone con grandes dudas. Pero, en el fondo, no hay grandes dificultades para aceptar esta segunda posibilidad sin traicionar su modelo libidinal. La pulsión, tal como tuvimos ocasión de analizar en su momen-

to, queda entendida como fuerza ciega, como energía desnuda que sólo manifiesta fuerza en su forma primitiva de destrucción, y sexo en su modo más elemental y reproductor. Esa pulsión de muerte es idéntica a la de vida con la que finalmente se confunde sin que lleguen a anularse. En este sentido hay una única pulsión, de la que son el sexo y el poder sus representantes más genuinos. No hay pulsiones de vida y de muerte. No hay dualismo, ni monismo reductor siquiera. La muerte es un ejercicio de vida, igual que la vida es una promesa de muerte. El poder puede quitar la vida pero también la garantiza. Bajo esta última posibilidad enjuicia Foucault a la sociedad moderna como marco específico donde se ejercen los biopoderes, esto es, la capacidad de imponer vida, antes que de suprimirla, como condición más acreditada del poder entre los modernos.

En consonancia con lo anterior, destaca aún más el hecho de que la civilización corrija la pulsión convirtiéndola en deseo. La pulsión elabora el deseo, en el que va destilando poco a poco su fuerza para volverse compatible con las necesidades del otro. El destino de la pulsión en ese sentido es único, no múltiple como quería Freud. Sólo admite el deseo. Los conocidos destinos freudianos de la pulsión son destinos del deseo antes que pulsionales. La pulsión sólo admite o poder y muerte reproductora, o su transformación en deseo. Y si el deseo no se alcanza, le quedan a la pulsión los extravíos psicóticos, como son la cosificación, la bestialización o la divinización, los tres universos representativos del psicótico donde lo material, lo animal y lo divino vienen a suplir la convivencia humana. Dimensiones psicóticas de la destrucción que escapan al control neurótico y muestran los senderos más profundos de la condición humana.

La pulsión es poder, pero no esa potestad relacional que activa el deseo, sino poder seco, crudo, destemplado. Violencia estricta. Sin embargo, la proximidad del psicótico a la pulsión no le hace obligatoriamente más destructivo que el neurótico, ni tampoco más creativo, aunque pueda serlo. Como también puede ser más decente, pues ninguna psicosis es absoluta o dejaría de ser psicosis –división–, pero sí le da otra personalidad, otra justificación, una indiferencia distinta ante

la suerte del prójimo e incluso ante la propia. Al fin y al cabo, la barbarie neurótica o la psicótica son barbaries tanto la una como la otra, pues la sinrazón puede alcanzar conductas extremas en todos los casos. El hombre, sano o enfermo, loco o cuerdo, es un animal pulsional y, por ende, destructivo.

Cuerpo y simetría

El deseo de poder es un deseo encarnado, como lo están a la postre todos los deseos. Es un deseo tan físico como lo sea el sexual pero, eso sí, de una carnalidad con tendencias solitarias, poco compartidas y enseguida intelectualizadas. El poder atraviesa los cuerpos. Parte de un cuerpo y acaba en otro como él, aunque sus satisfacciones no tiendan necesariamente a ser simultáneas ni simétricas.

La experiencia de soberanía es una expresión del cuerpo que se ejerce sobre los cuerpos. Es cierto que su componente corporal parece menor que el generado por el otro gran continente de deseos, el sexual, pero no todo el mundo es de la misma opinión y algunos estudiosos tienden a igualar de buen grado no sólo el escenario sino el grado de participación. En el curso de Foucault sobre el poder psiquiátrico insiste acabadamente en que siempre se ejerce sobre el cuerpo: «Me parece que lo que hay de esencial en todo poder es que su punto de aplicación es siempre, en última instancia, el cuerpo. Todo poder es físico, y entre el cuerpo y el poder político hay una conexión directa»⁴⁰. A tenor de lo dicho, si bien es cierto que el deseo de poder no posee la imperiosidad cíclica del hambre o el sexo, ni la impetuosidad del clímax sexual, también tiene su fisiología propia y explícita en la cólera o la venganza, incluso en la mirada o en el gusto físico del mando, del mismo modo que tiene su aplicación final en las exigencias que impone en el cuerpo de los demás. Ambos, sexo y poder, caminan de cuerpo a cuerpo pese a que los territorios semánticos y conductuales en los que invierten la energía y encauzan la intención sean en algunos dominios claramente diferenciables. Pero, en último extremo, las manifestaciones del sexo y el poder son inseparables, y en ciertos casos se vuelven indistintas,

como cuando el poder se erotiza voluntaria o involuntariamente en relaciones sexuales de dominio y dolor placenteros. Recordemos, en este sentido, un amplio espectro de conductas más o menos frecuentes, desde las prácticas sadomasoquistas, consensuadas o no, hasta los antiguos ritos del amor cortés, donde el placer sexual quedaba subordinado a un complejo ritual de pleitesía.

Sin embargo, y a diferencia del deseo sexual, el de poder carece de objeto en sentido estricto, si entendemos por tal la persona que promete, a cambio de su elección, reciprocidad y simetría. Hablamos entonces de la inexistencia del objeto de poder, no simplemente porque el Objeto, desde un punto de vista absoluto, sea siempre inalcanzable, como acontece ante cualquier fórmula del deseo, que finalmente decepciona y debe ser sustituido, sino porque en asuntos de poder esta disolución del objeto sucede de un modo más rotundo y específico. Pues no se limita a constatar que nadie satisface ni detenta el poder enteramente, por tratarse de una entidad que siempre anda muy repartida y vacilante, hasta tal punto que los tiranos dependen también mucho más de lo que reconocen de quienes les facilitan y autorizan la tiranía. El deseo de poder va más allá en el grado de ausencia que provoca, dado que sugiere el objeto vacío por excelencia. No sólo comporta que ningún objeto le colme, sino que más bien parece que ninguno le satisfice más que un breve instante. Ningún placer da muestras de sobrevivir menos tiempo que éste, que se muestra intrínsecamente ajeno a todas las manifestaciones estáticas y continuas, que le resultan siempre inestables e inseguras, necesitadas de una confirmación insaciable.

De hecho, las relaciones amorosas, sexuales o de amistad, pierden su inclinación a la igualdad y se desinteresan por el otro precisamente cuando el componente de poder se extralimita. Esta distracción no obliga a que las relaciones de dependencia se extingan. Más bien sucede al contrario, que las dependencias se toman morbosas en cuanto la reciprocidad igualitaria no las ennoblece y anima. Tal sucede con las dependencias morbosas de dominio y servidumbre, al igual que se observa en las relaciones que establece la enemistad, a veces, como sabemos, más estrechas que cualquier otra imaginable.

Es también digno de observación que, cuando el deseo se ve obstaculizado en su desarrollo o en su satisfacción, resulte notorio que progresivamente se *poderiza*. Ante las dificultades humanas del trato la manifestación del poder siempre se intensifica. En cuanto la relación con el otro tropieza con algún impedimento, la primera reacción es aportar más tiranía o sumisión. El abuso, el desprecio, el sometimiento y la agresión son las consecuencias de un deseo fracasado que encuentra en el poder su último recurso de satisfacción. La respuesta, además, es directamente proporcional a la gravedad de la situación. En su cenit encontramos el egocentrismo narcisista de las neurosis y la omnipotencia del psicótico. En las psicosis, desde luego, la sequedad atrófica del deseo desencadena una borrachera de poder meramente pulsional que acaba dominando el escenario mental. La condición sucesiva del deseo, que le proporciona una corriente indefinida y una prolongación sin fin, se convierte en las psicosis en un valor de infinitud y totalidad, que es una medida propia de poder que se aviene mal con la simple sucesión. Mientras el infinito, en su versión indefinida, tiende a corregir las ambiciones del hombre, dotándolas de una insatisfacción suficiente para encadenar unos deseos con los siguientes, el infinito de la plenitud absoluta dispara la omnipotencia del hombre y detiene su actividad deseante. A la postre, todas las plenitudes del deseo que lo desvirtúan y le dan forma pulsional son expresiones de poder antes que de cualquier otra condición.

Por otra parte, bajo esta misma exigencia que vacía el objeto de valor subjetivo, entendemos la impersonalidad cruel del deseo de poder. Al igual que le sucede al enamorado narcisista, que por amar más al amor mismo que al amado todos le decepcionan antes de tiempo y más allá de lo esperado, el hombre ganado por el poderío no atiende tanto al objeto al que doblega como a su propia pasión de superioridad. En cualquier caso, el componente de poder representa lo más hueco del deseo. El núcleo vacío del deseo descansa mucho antes en los componentes del dominio que en los del sexo. El vacío que conlleva cualquier deseo proviene del poder antes que del resto de los límites que hacen perder sustancia al objeto deseado, tales como su condición de objeto perdido, el

carácter inalcanzable del mismo o el horizonte en continua retirada del placer. Quizá por este motivo el ansia de poder resulte más insaciable que cualquier manifestación equivalente. Después de todo, el deseo de poder no se relaja físicamente como pueda hacerlo el sexual, ni posee periodo refractario alguno que le permita descansar. Ni se colma ni tampoco se serena en ninguna ocasión. Su cercanía a la pulsión justifica estas propiedades de vacío e insaciabilidad. No sin razón la experiencia del poder es la superficie del deseo que contacta más cercanamente con la pulsión.

Esta ceguera del deseo de imponer facilita su extralimitación y lo priva fácilmente de reciprocidad. Pues, si bien hay interrelación y formas de intercambio, a la simetría le cuesta presentarse siquiera como un ideal del poder. La ambición de igualdad es más un correctivo de su ejercicio que su expresión natural. El dominio y la obediencia, entendidos como ángulos comunes pero opuestos del ejercicio de mando, se complementan pero no se equiparan. Esta asimetría explica a su vez que el poder resulte solitario en cuanto se excede, como lo prueba el destino misantrópico del tirano, del mismo modo que, desde el otro extremo, la soledad análoga de los siervos estimula las pertenencias colectivas como enmienda más apropiada. Los hombres se unen en colectividades por un efecto del poder, el que creen detentar unidos o al que se someten bajo una voluntad común, que viene a ser lo mismo. El tirano es un hombre aislado, mientras que las oligarquías no son más que uniones de solitarios vinculados por sus intereses. Los acólitos, por su parte, son gentes espantadas por la soledad que sólo se sienten en compañía cuando, dóciles y serviles, se someten a un grupo que les dota de identidad.

Probablemente, ahora entendamos mejor que las relaciones narcisistas, caracterizadas por el egocentrismo y la desconsideración, sean las más impregnadas de la asimetría del poder. Ni siquiera su sexualización abre la posibilidad de mitigar su violencia, como lo demuestran todas las formas de agresión y violencia sexual desmedidas. Sin embargo, no hay que pensar sólo en esas aventuras extremas de conducta sexual para refrendar el valor del poder en los juegos eróticos, pues muchas costumbres y pautas sexuales normales están sostenidas en rela-

ciones jerárquicas estrictas que no toleran las formas de igualdad. A la constatación de este desequilibrio hemos confiado precisamente el reconocimiento de la perversión. Sade fue muy expresivo a la hora de mostrar el egoísmo del placer y los sentidos: «Es falso por otra parte que se sienta placer en dárselo a los otros; esto sería servirles, y el hombre que la tiene tesa está muy lejos del deseo de ser útil a los demás»⁴¹.

Ahora bien, también las sociedades son perversas en sus costumbres. Recordemos que, en la Roma clásica, al ciudadano libre le quedaban prohibidas todas las formas pasivas de relación. No se sancionaba la elección de objeto por su identidad, su diferencia o su edad, salvo en lo que afectaba a la mujer libre casada, ni tampoco se cuestionaba la vía de relación anatómica elegida. Lo que estaba en juego era el rechazo de toda forma de pasividad en la relación del varón, que debía ejercer de agente activo en la relación. Pasividad que, al parecer, no aludía tanto a la conducta física, de entrega o posición, por que el romano, como el griego, no codifica los actos al modo cristiano, sino que afectaba a formas más sutiles. Ni tampoco se limita a entender estrictamente la actividad en el sentido de la acción, pues el intemperante es muy expeditivo en sus actos y sin embargo resulta pasivo –femenino– por su falta de control, como, en sentido contrario, un hombre moderado puede resultar quedo y reposado pero, en cambio, ser muy activo –masculino– por su capacidad de autodomínio. Lo prohibido, lo especialmente condenado para el varón en las costumbres romanas, es la disposición al placer del otro, es decir, a que se avenga a atender al placer de la mujer o del hombre con quien se relaciona. El placer del otro se tolera cuando adviene por vía espontánea pero no porque el ciudadano libre encuentre recreo y satisfacción en procurárselo a su acompañante. Eso no es viril y, por lo tanto, atenta contra las costumbres que garantizan el poder. Ponerse al servicio del placer del otro es lo condenable, y no el medio, activo o pasivo, ni la conducta realizada. Sujeta a esta intención tan considerada, toda conducta sexual, por muy activa físicamente que fuere, se inviste de pasividad moral, del mismo modo que conductas que reputamos de pasivas se pueden volver activas en la medida en que miran por su propio placer y no por

el del cómplice, al que ponen a su servicio, salvándose así, casi por los pelos, de la abominable pasividad. Ya parecía que uno de los motivos del destierro de Ovidio, entre otras causas desconocidas, proviene precisamente de su defensa del placer recíproco. Una inclinación que empezaba a despertar pasajeramente en la época, y que leemos con claridad en su contemporáneo Lucrecio cuando defiende a los epicúreos: «Sólo el placer recíproco es deleite»⁴².

El punto de apoyo de esta prohibición antigua, de ser cierta, no es baladí y refleja hasta qué punto las normas de poder se inmiscuyen en el trato amoroso de los cuerpos y en las estrategias de placer. Una sociedad inclinada a la prepotencia, como la griega o la romana, manifiesta en estos usos su más sórdido contenido, la sólida jerarquía de todas las relaciones establecidas, donde el valor de superioridad se impone a la reciprocidad para sostener de este modo una ética de la dominación en todos los campos imaginables, desde la esclavitud al clientelismo social, pasando por todas las variantes de amor y hasta de amistad. Circunstancia a la que Foucault se refería imprecisamente al considerarla un «profundo error de la Antigüedad»⁴³. En cierta ocasión llegó, por este motivo, a desmitificar los valores helenistas de la siguiente forma: «La moral griega del placer está ligada a una sociedad viril, a la idea de disimetría, a la exclusión del otro, a la obsesión por la penetración, a esa amenaza de quedar privado de su energía... Todo esto es francamente repugnante»⁴⁴.

Amor y poder

Todas las relaciones amorosas se entremezclan con el poder y llegan a confundirse íntimamente con él. Tomar, poseer, dar, penetrar, son vocablos de la vida amorosa con claro significado de imperio y poderío. Junto a otros autores clásicos, Ovidio fue de los primeros en considerar el amor como un combate, como una milicia –*militia amoris*–⁴⁵. Sus componentes de lucha, conquista, atracción, seducción, rivalidad o dominio, dejan traslucir claramente ese valor de lucha y de garfio que une indisolublemente al amor con el poder. Obser-

vado desde este ángulo, el amor no se reduce solamente a esa propuesta de paz, protección, acogimiento y piedad hacia el otro que tanto nos cautiva, sino que los componentes de victoria, logro, sometimiento del otro o subordinación, hacen también aparición y subrayan la importancia que las funciones de dependencia, luego de poder, poseen en su funcionamiento. Además, tales manifestaciones no pueden relacionarse exclusivamente con las querencias de Afrodita, como si el poder, en todo caso, se *inmiscuyera* exclusivamente en el entramado de los placeres y sólo allí, en medio del devaneo sensorial, tuviera sentido su intervención. Sucede, por el contrario, que también en las esferas más profundas y dilectas del amor, de Eros, impone su tradicional desenvoltura.

Pensemos, en este orden de cosas, que el amor surge de una demanda de ayuda propiciada por el desamparo infantil. El otro, en los primeros tiempos de la vida y a lo largo de toda la infancia, demuestra una potestad sobre cada uno de nosotros que condiciona nuestra futura dependencia de amor. Somos inicialmente amados por quien es dueño completo de nuestras vidas. Desde su origen, el amor está subordinado a ese imperio que ejercen los padres sobre la impotente criatura. Amor sin duda generoso y protector pero, a la vez, *ejemplo* sombrío de gobierno y *autoridad*. En este sentido, todos hemos sido rehenes del amor de los padres, como niños secuestrados en *Estocolmo*, sujetos rendidos bajo un sentimiento incondicional de sometimiento y entrega a quien nos protege y de quien depende nuestra vida. Nuestro primer objeto amoroso, en cualquier caso, es alguien que tiene en sus manos decisiones definitivas. Esta acción de poder ambivalente enmaraña la relación con los padres y, más adelante, lo hace con la experiencia educativa, y tras ella con todas las relaciones sociales, amorosas y de amistad que nos acompañan y nos guían, que siempre quedarán medidas por un juicio contradictorio de dependencia o de libertad. Del tirano Dioniso (el Joven) cuenta Cicerón⁴⁶ que, expulsado de Siracusa, daba clase a los niños de Corinto pues no podía prescindir del ejercicio de algún poder. No hay que asombrarse, por consiguiente, de que los profesores manipulen a los alumnos como los padres tiranizan a sus hijos, y que sólo el dominio de sí mismo, el sa-

crificio y la solicitud vengan a corregir los potenciales abusos que se desprenden de esta inclinación natural. No es descabellado pensar que esta perspectiva, donde el *altruismo* viene a neutralizar un abuso inicial, sea *tan* acorde con la realidad como la contraria, la idea de una bondad paterna espontánea que sólo se ensombrece cuando se envicia. En cualquier caso, los hombres tienden a dividirse siempre entre optimistas, que creen en la bondad natural, y pesimistas, que ven en la maldad originaria algo más real. Quizá la razón en este campo, como en casi todos, esté muy repartida.

Así las cosas, es obligatorio afirmar que no hay poder propio sin poder del otro. En tanto que recién nacidos, no tenemos poder sin un poderdante que nos apodere inicialmente con su deseo de protección. Por este motivo, junto a un agradecimiento gratuito y algo absurdo que brota de modo espontáneo en el inerte llegado a la vida, resulta también que el poder es antagonista de quienes nos proveen de él, aunque éstos sean de la familia. Desde este punto de vista, si afirmamos que el poder es *el antagonismo que acompaña a todas las cosas humanas*, puede que hayamos dado con la mejor definición posible. Siempre hay que contar con el otro del poder, cuyo influjo se prolonga entre el poderdante inicial y el rival que más tarde nos sostiene en sociedad con su desafío. Nuestra potestad se extiende desde el legado de la instancia parental, que concede el poder –viniliza, en términos masculinos– y lo sustrae –castra–, al amigo o amado que de nuevo nos lo quita pero que en el mismo gesto nos lo devuelve. Desde el nacimiento la necesidad estructural de enemigo ya se entrevé. Hasta en la amistad hay una dosis inevitable de exclusión y jerarquía. El primer efecto del deseo es la jerarquización, pues lo primero que el deseo lleva a cabo es señalar una elección, una preferencia que convierte en una injusticia el querer a todos por igual. Somos, sin excepción, contra alguien, inseparables del contrinicante, ciudadanos sometidos a una jerarquía social. Todos tenemos un superior que, con facilidad, puede convertirse en un gallito o en un tirano. No hay poder, ni deseo por lo tanto, sin dominación, como no lo hay sin sexualidad.

Es probable, por ende, que de esa primitiva e incondicional dependencia provengan algunos de los rasgos más adus-

tos y fastidiosos de nuestra relación con el poder. La servidumbre voluntaria, la obediencia, el sometimiento abnegado, la oblatividad o el samaritanismo, nacen de esa necesidad infantil de protección que exige nuestro desvalimiento constitucional. Desde el comienzo de la existencia se ama a quien se muestra todopoderoso y se hace amo de la vida. Antes que nada, se ama al todopoderoso. Se ama a Dios sobre todas las cosas. El primer mandamiento de nuestra religión debería ser considerado, si acaso, como una constatación más que como un precepto. Otra cosa es lo que entienda cada uno por amor y por Dios. Pero es a partir de esa experiencia primitiva de desamparo e indefensión como entendemos que el acto de amar posea la disposición de elevar a alguien para inclinarse ante él o, al revés, de rebajar a los demás, y al amado entre ellos, como una estratagema para señorearse y rendirlos. Tendemos a ser siervos del señor y pastores de la grey.

Camus recordó que vivir es aceptar una injusticia, y quizá la más sobresaliente descansa en esa experiencia de sumisión primigenia que desde entonces nos inclina a odiar lo débil y a admirar al poderoso. Esa es la fuente original del amor, la fragilidad primitiva que nos hace amar a quien nos domina. Se ama por encima de cualquier cosa al que se vuelve amo de nuestra vida. Amar, se diga lo que se diga, es desde entonces elevar a alguien a la condición suprema de señor. Se ama a un amo, a un dueño, a un protector debajo del cual resplandece el hombre o la mujer que nos gusta. Por ese motivo se idealiza a los padres más allá de lo necesario, se admira por encima de sus méritos a quien triunfa, se embellece por encima de lo objetivo a quien se ama, se vota al dictador con una secreta intención que nos envilece, y se calla ante el ejercicio de la tiranía con un silencio que *fascistiza* a la gente. Y detrás de estos modos de proceder hay siempre un niño pequeño que compró su seguridad con el amor a unos verdugos contingentes que suele llamar *papás*. Muchos de nuestros principales defectos, tales como la enemistad, la aspiración de jerarquía, la obediencia gustosa o la pasión de mandar, provienen, como hemos dicho, del cariño que debemos a quien nos protege.

Por ese motivo, si el amor, al menos el amor pasional, es siempre algo cínico, pese a su proclamada generosidad y al

criterio dulzón de las almas más angelicales e idílicas, quizá se deba a una secreta rebelión contra la primitiva dependencia, a un levantamiento que inclina al amante a aislarse en compañía del amado y a separarse juntos de la comunidad. El amor, hasta cierto punto, representa la tentación de concentrar todo el poder personal de cada uno para ofrecérselo íntegro a una sola persona a la que se le regala con opulencia, pero a condición, en el mejor de los casos, de que el amado se someta a la misma entrega condescendiente. De tal suerte que, mediante esta estratagema, parece llevarse a cabo una especie de secuestro consentido y congruente que convierte a todos los amados en nuevas Helena de nuestra Odisea personal. Siempre se rapta el amado a alguien, aunque sea simplemente a sus padres, para amarlo pero también para dominarlo y poseerlo. La liberalidad amorosa no es gratuita, y de serlo aún convocaría más sospechas sobre su largueza. El querer, entendido como aprecio, resbala enseguida hacia el propósito de conseguir y poseer. Ese *te quiero* incandescente que brota del alma inmolada se desliza pronto a un *te quiero para mí*, absoluto e insaciable, que se burla del amor sin contrapartidas. De este modo, el amor compagina el egoísmo con el desinterés, la libertad con la servidumbre, aportando más de uno o de otro según la condición insustituible de cada persona.

La guerra

Para Heráclito la guerra es padre y rey de todos⁴⁷. Sin embargo, desconfiamos de esa paternidad. Erasmo, en su célebre ensayo *Dulce bellum inexpertis*, matizó que «la guerra sólo es dulce para quienes no la han vivido»⁴⁸. «Durante la guerra —escribe en el mismo tono un realista como Hobbes— la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta»⁴⁹. No obstante, pese a todas las advertencias en contra, la guerra fascina y se muestra como una orgía periódica del poder a la que nos cuesta renunciar. La guerra es una amenaza tentadora porque concentra en su acción, deformándolas, todas las manifestaciones del poder: la *diferencia*, el *dominio* y la *posesión*. Hasta ahora —y seguimos sin saber para cuanto tiempo

de la historia de la humanidad— la guerra ensalza la *diferencia*, es decir, el valor y la dignidad del guerrero, la gloria del vencedor. La primera acción que rescató al hombre del anonimato fue la guerra y sus proezas. Sólo por este motivo, se explica que Kant, en su escrito sobre la *paz perpetua*, debiera admitir lo siguiente: «La guerra no necesita motivos e impulsos especiales, pues parece injertada en la naturaleza humana y considerada por el hombre como algo noble que le anima y entusiasma por el honor, sin necesidad de intereses egoístas que le muevan»⁵⁰. Por otra parte, la guerra ejerce la más fuerte y violenta acción de *dominio* sobre el destino y sobre el cuerpo de los demás, la de causar la muerte. El enemigo, según el totalitario Schmitt, *hostis* no *inimicus* en su terminología, no es un competidor económico ni un oponente de discusión, sino alguien que necesita la «posibilidad real de matar físicamente»⁵¹. Y, por último, bajo la *posesión* que nace de la guerra el guerrero se incauta con pleno derecho de los bienes del enemigo.

Weber, observando las cosas bélicas desde otro ángulo, sostuvo con plena vigencia actual que «la violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí su medio específico»⁵². Por lo tanto, sigue siendo pertinente la interrogación de Foucault sobre si la guerra encarna las relaciones de poder en estado puro, y si constituye la matriz de todas las técnicas de dominio. Y, en aras de la verdad, no sabemos hasta cuándo la pregunta será oportuna. Nietzsche, por su desprecio al débil, llegó a apuntar, como otros muchos, que la guerra era imprescindible como modeladora de los pueblos: «Los hombres acaso lleguen a comprender cada vez más claramente que una humanidad tan hipercivilizada y en consecuencia lánguida como es la de los europeos de hoy tiene necesidad, no ya de guerras, sino de las guerras más grandes y terribles —vale decir, ocasionales recaídas en la barbarie— para que los medios de la cultura no le ocasionen la pérdida de su cultura y de su misma existencia»⁵³.

Es cierto que la gran vileza de la guerra, como sostiene Levinas⁵⁴, proviene de que interrumpe la continuidad de las personas, pero quizá su mayor maleficio e injusticia recaiga en su capacidad para generar sentido, en su potestad para pro-

veer a la vida de finalidad y de objetivos, en su vigor para avivar el deseo y para luchar contra el aburrimiento y el hastío. Muchas declaraciones de guerra han sido festejadas por la juventud con alborozo y regocijo. Este es su poder más secreto, el mismo que prolonga su presencia y que obliga a seguir interrogándose no sólo sobre la posibilidad de una guerra justa —por defensa propia, por reparar un agravio o castigar a un culpable— sino sobre la guerra necesaria para el progreso técnico —por la investigación que estimula— y para el ensanchamiento espiritual de los hombres —dada la solidaridad, sacrificio y nobleza que promueve—. Por esa capacidad simbolizadora cumple la misma función que la historia: ambas poseen un mismo poder de significación. De ahí que durante mucho tiempo todas las formas de historia fueran inseparables de la guerra, a la que servían de crónica. Bobbio advirtió que «se ha hecho notar repetidamente que el punto de arranque y crecimiento de la filosofía de la historia son las grandes catástrofes de la humanidad, y entre éstas la guerra ocupa un lugar privilegiado»⁵⁵. Y añadió alarmado que «hoy, más que en ningún momento de la historia, quizá la violencia haya dejado de ser definitivamente la comadrona de la historia y se está convirtiendo cada vez más en su sepulturero»⁵⁶.

Quizá no nos corresponda, para concluir este ensayo, sino actualizar la escéptica aseveración de Freud: «Pero acabar con la fuerza es imposible; mientras las condiciones de los pueblos sean tan distintas, y tan violentas las repulsiones entre ellos, tendrá que haber guerras. Y entonces surge la interrogación: ¿No deberemos ser nosotros los que cedamos y nos adaptemos a ella?»⁵⁷. Sea como fuere, el estudio del poder, y a la postre del deseo, no puede tener otro pretexto ni motivo que el final de la guerra, aunque no se observe ninguna señal en el horizonte que nos permita atisbar ese objetivo.

NOTAS



I. NATURALEZA DEL DESEO

- ¹ S. FREUD, «Psicología de las masas y análisis del yo», *Obras completas, I*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, p. 1142.
- ² M. OURAS, *Escribir*, Barcelona, Tusquets, 1994, p. 28.
- ³ MONTAIGNE, «De la vanidad», *Ensayos, III*, Barcelona, Iberia, 1968, p. 156.
- ⁴ PLATÓN, *Banquete*, 203d-e.
- ⁵ LEÓN HEBREO, *Diálogos de amor*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 3.
- ⁶ PLUTARCO, *Erótico*, 761B.
- ⁷ OVIDIO, *Remedios contra el amor*, 463.
- ⁸ T. HOBBS, *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1993, p. 86.
- ⁹ G. W. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 428, México, Porrúa, 1990, p. 228.
- ¹⁰ F. NIETZSCHE, «Ecce Homo», *Obras completas, IV*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, p. 354.
- ¹¹ MONTAIGNE, «Sobre la administración de nuestra voluntad», *Ensayos, III*, Barcelona, Iberia, 1968, p. 189.
- ¹² LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, IV, 1110.
- ¹³ OVIDIO, *Remedios contra el amor*, 415-416.
- ¹⁴ EPICURO, *Sentencias variadas*, 27.
- ¹⁵ S. KIERKEGAARD, «Diapsalmata», *Obras y papeles. VIII*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 99.
- ¹⁶ S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 182.
- ¹⁷ MONTAIGNE, «De la experiencia», *Ensayos, III*, Barcelona, Iberia, 1968, p. 268.
- ¹⁸ R. BARTHES, *Roland Barthes por Roland Barthes*, Barcelona, Kairós, 1978, p. 55.
- ¹⁹ *Génesis*, 3, 7.
- ²⁰ S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 121.
- ²¹ R. BARTHES, *Lección inaugural (con El placer del texto)*, México, Siglo XXI, 1984, p. 118.
- ²² OVIDIO, *Amores*, II, 5, 31-34.
- ²³ OVIDIO, *Arte de amar*, II, 435.
- ²⁴ OVIDIO, *Amores*, III, 4, 27-28.
- ²⁵ S. KIERKEGAARD, *Diario de un seductor*, Madrid, Guadarrama, 1976, p. 277.
- ²⁶ G. BATAILLE, *El culpable*, Madrid, Taurus, 1981, p. 172.
- ²⁷ PLUTARCO, «Erótico», *Moralia*, 752B y 756E.
- ²⁸ A. GIDE, *Diario*, Barcelona, Alba, 1999, p. 155.
- ²⁹ I. KANT, *La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 128.

II. PULSIÓN, PLACER Y PLENITUD

- ¹ S. FREUD, «Más allá del principio del placer», *Obras completas, I*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, p. 1105.
- ² *Ibidem*, p. 1115.
- ³ *Ibidem*, p. 1117.
- ⁴ S. FREUD, «El malestar en la cultura», *Obras completas, III*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967, p. 43.
- ⁵ J. LACAN, *Le séminaire, X. L'angoisse*, París, Seuil, 2004, p. 209.
- ⁶ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, V, 10, 28.
- ⁷ A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y como representación*, IV, 67.
- ⁸ PLATÓN, *Filebo*, 51b.
- ⁹ S. FREUD, «El malestar en la cultura», *Obras completas, III*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967, p. 15.
- ¹⁰ PLATÓN, *Filebo*, 66a-66d.
- ¹¹ PLATÓN, *Filebo*, 31c.
- ¹² S. FREUD, «El problema económico del masoquismo», *Obras completas, I*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, p. 1016.
- ¹³ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 11, 38.
- ¹⁴ PLATÓN, *República*, 583b.
- ¹⁵ MONTAIGNE, «De la vanidad», *Ensayos, III*, Barcelona, Iberia, 1968, p. 159.
- ¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, X, 1175a 5.
- ¹⁷ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, VII, 1154b 30.
- ¹⁸ S. FREUD, «El malestar en la cultura», *Obras completas, III*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967, p. 11.
- ¹⁹ EPICURO, *Máximas capitales*, 139.
- ²⁰ S. FREUD, «El problema económico del masoquismo», *Obras completas, I*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, p. 1016.
- ²¹ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 14, 48.
- ²² MONTAIGNE, «De la experiencia», *Ensayos, III*, Barcelona, Iberia, 1968, pp. 265 y 271.
- ²³ Referencia de CICERÓN, en *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 14, 48.
- ²⁴ S. FREUD, «Análisis terminable e interminable», *Obras completas, III*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, p. 565.
- ²⁵ EPICURO, *Sentencias vaticanas*, 63.
- ²⁶ MONTAIGNE, «Sobre los versos de Virgilio», *Ensayos, III*, Barcelona, Iberia, 1968, p. 50.
- ²⁷ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 7, 25.
- ²⁸ EPICURO, *Carta a Menecio*, 131.
- ²⁹ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 17, 55.
- ³⁰ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, II, 32, 106.
- ³¹ S. FREUD, «El problema económico del masoquismo», *Obras completas, I*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, p. 1019.
- ³² P. CHODERLOS DE LACLOS, *Las amistades peligrosas*, Barcelona, Bruguera, p. 44.
- ³³ K. HOFMANN, *Conversaciones con Thomas Bernhard*, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 61.
- ³⁴ A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y como representación*, I, 16.
- ³⁵ ARISTÓTELES, *Física*, 207a1.
- ³⁶ S. KIERKEGAARD, *Diario de un seductor*, Madrid, Guadarrama, 1976, p. 310.

III. POLÉMICAS CLÁSICAS

- ¹ EPICURO, *Sentencias vaticanas*, 71.
- ² OVIDIO, *Arte de amar*, I, 760.
- ³ LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, V, 1200.
- ⁴ EPICURO, *Máximas capitales*, 142.
- ⁵ MONTAIGNE, «Sobre la administración de nuestra voluntad», *Ensayos, III*, Barcelona, Iberia, 1968, p. 196.
- ⁶ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, 1104a 25.
- ⁷ SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, XVI, 9.
- ⁸ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, París, Gallimard-Seuil, 2001, p. 20.
- ⁹ SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, LXXI, 16.
- ¹⁰ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, IV, 26, 72.
- ¹¹ EPICURO, *Epístola a Pitócles*, 97.
- ¹² ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, 1146b 5-1148b 5.
- ¹³ SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, LXXVI, 3.
- ¹⁴ SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, XX, 5.
- ¹⁵ CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, I, 18, 61.
- ¹⁶ CICERÓN, *Conversaciones en Túsculo*, III, 21-26, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2005, p. 117.
- ¹⁷ MARCO AURELIO, *Meditaciones*, VII, 69.
- ¹⁸ EPICURO, *Carta a Menecio*, 126.
- ¹⁹ MONTAIGNE, «De la diversión», *Ensayos, III*, Barcelona, Iberia, 1968, p. 47.
- ²⁰ PASCAL, *Pensamientos*, 427-194.
- ²¹ EPICURO, *Fragmentos*, D, 55.
- ²² SPINOZA, *Ética*, III, escolio a la proposición L.
- ²³ EPICURO, *Carta a Menecio*, 124.
- ²⁴ S. KIERKEGAARD, «El erotismo musical», *Obras y papeles, VIII*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 189.
- ²⁵ S. KIERKEGAARD, *Diario de un seductor*, Madrid, Guadarrama, 1976, p. 277.
- ²⁶ MOLIÈRE, *Don Juan*, Madrid, Alianza, 1989, p. 135.
- ²⁷ MOLIÈRE, *Ibidem*, p. 136.
- ²⁸ S. KIERKEGAARD, «El erotismo musical», *Obras y papeles, VIII*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 193.
- ²⁹ H. ARENDT, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988, p. 42.
- ³⁰ *Bhagavad Gita*, 2, 47.
- ³¹ EPICURO, *Carta a Menecio*, 127.
- ³² ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, 1147b 25.
- ³³ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, 1171a.
- ³⁴ PASCAL, *Pensamientos*, 618 (479-433).
- ³⁵ S. FREUD, «El malestar en la cultura», *Obras completas, III*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967, p. 30.
- ³⁶ M. FICINO, *De amore*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 44.
- ³⁷ MONTAIGNE, «Sobre los versos de Virgilio», *Ensayos, III*, Barcelona, Iberia, 1968, p. 97.

IV. RESPUESTAS SUBJETIVAS

- ¹ CICERÓN, *Conversaciones en Túsculo*, V, 20, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2005, p. 186.
- ² M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 62.
- ³ M. FOUCAULT, «Préface à la transgression», *Dits et écrits, I*, París, Gallimard, 1994, p. 236.

- ⁴ OVIDIO, *Amores*, II, 19, 50.
⁵ OVIDIO, *Arte de amar*, III, 600.
⁶ OVIDIO, *Arte de amar*, I, 750.
⁷ MARQUÉS DE SADE, *Instruir deleitando o escuela de amor* (*La philosophie dans le boudoir*), Madrid, Lucina, 1980, p. 199.

V. DESEO DE PODER

- ¹ G. S. VIERECK, «Entrevista con Freud» (1930), *El País Semanal*, nº 1017, 1996.
² M. FOUCAULT, «Les mailles du pouvoir», *Dits et écrits*, IV, París, Gallimard, 1994, p. 183.
³ F. DOSTOYEVSKI, *El jugador*, Barcelona, Ediciones B, 1991, p. 23.
⁴ M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 63.
⁵ A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y como representación*, suplementos al libro IV, capítulo XLII.
⁶ CELSO, *El discurso verdadero contra los cristianos*, 111.
⁷ M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 113.
⁸ N. ELIAS, *Conocimiento y poder*, Madrid, La Piqueta, 1994, p. 88.
⁹ J. ROUSSEAU, *Emilio o la educación*, Barcelona, Bruguera, 1979, p. 106.
¹⁰ M. AUB, *Diarios*, Barcelona, Alba, 1998, p. 115.
¹¹ M. FOUCAULT, «Le sujet et le pouvoir», *Dits et écrits*, IV, París, Gallimard, 1994, p. 238.
¹² STENDHAL, *Del amor*, Madrid, Alianza, 1973, p. 314.
¹³ PLUTARCO, «Sobre la envidia y el odio», *Moralia*, 537E.
¹⁴ I. KANT, *La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 131.
¹⁵ I. KANT, *Ibidem*, p. 110.
¹⁶ R.L. STEVENSON, «Conversación y conversadores», *A la luz de una linterna*, Valladolid, Cuatro, 2002, p. 94.
¹⁷ T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 135.
¹⁸ B. RUSSELL, *El poder en los hombres y en los pueblos*, Buenos Aires, Losada, 1953, p. 204.
¹⁹ E. CANETTI, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983, p. 105.
²⁰ T. HOBBS, *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 86-87.
²¹ CICERÓN, *Sobre el orador*, I, 4, 15.
²² G. BATAILLE, *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 71.
²³ E. CANETTI, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983, p. 302.
²⁴ E. CANETTI, *Ibidem*.
²⁵ SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, p. 160.
²⁶ E. CANETTI, *La conciencia de las palabras*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 55.
²⁷ E. DE LA BOÉTIE, *El discurso de la obediencia voluntaria*, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 62.
²⁸ A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1971, pp. 250-251.
²⁹ ERASMO DE ROTTERDAM, «La guerra es dulce para quienes no la han vivido», *Escritos de crítica religiosa y política*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, p. 179.
³⁰ E. CANETTI, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983, p. 328.
³¹ F. NIETZSCHE, «Más allá del bien y el mal», *Obras completas. III*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, p. 756.
³² J. ROUSSEAU, *Emilio o la educación*, Barcelona, Bruguera, 1979, p. 105.
³³ M. WEBER, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1988, p. 159.

- ³⁴ CICERÓN, *Cartas a Ático*, 173 (IX, 4).
³⁵ P. VEYNE, *Le quotidien et l'intéressant*, París, Les Belles Lettres, 1995, p. 159.
³⁶ E. ROUDINESCO, *Jacques Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 409.
³⁷ J. LACAN, *El Seminario. V. Las formaciones del inconsciente*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 218.
³⁸ S. FREUD, «Más allá del principio del placer», *Obras completas. I*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, p. 1695.
³⁹ S. FREUD, «El malestar en la cultura», *Obras completas. III*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967, p. 45.
⁴⁰ M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, París, Gallimard-Seuil, 2003, p. 15.
⁴¹ MARQUÉS DE SADE, *Instruir deleitando o escuela de amor* (*La philosophie dans le boudoir*), Madrid, Lucina, 1980, p. 231.
⁴² LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, IV, 1660.
⁴³ M. FOUCAULT, «Le retour de la morale», *Dits et écrits IV*, París, Gallimard, 1994, p. 698.
⁴⁴ M. FOUCAULT, «À propos de la généalogie de l'éthique», *Dits et écrits. IV*, p. 388.
⁴⁵ OVIDIO, *Arte de amar*, II, 230.
⁴⁶ CICERÓN, *Conversaciones en Tísculo*, III, 27, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2005, p. 120.
⁴⁷ HERASELITO, fragmento DK 22 B 53 (= BCG 625).
⁴⁸ ERASMO DE ROTTERDAM, «La guerra es dulce para quienes no la han vivido», *Escritos de crítica religiosa y política*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, p. 151.
⁴⁹ T. HOBBS, *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1993, p. 108.
⁵⁰ I. KANT, *La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 123.
⁵¹ C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, p. 63.
⁵² M. WEBER, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1988, p. 83.
⁵³ F. NIETZSCHE, «Humano, demasiado humano», *Obras completas. II*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, p. 756.
⁵⁴ E. LEVINAS, *Existencia e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 47.
⁵⁵ N. BOBBIO, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 24.
⁵⁶ N. BOBBIO, *Ibidem*, p. 20.
⁵⁷ S. FREUD, «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», *Obras Completas. II*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, p. 1016.

AGRADECIMIENTOS

Para realizar esta edición se ha contado con la revisión del texto de Rosario Ibañez y con la corrección de pruebas de Rosario Regidor. La generosidad y la ef-

ÍNDICE

I.	NATURALEZA DEL DESEO	9
	Escenarios iniciales	9
	Vecindades	10
	Plétora y escasez	12
	El trayecto: X, Y, Z	15
	Coordenadas	18
	Límites	21
	Culpa	24
	Dialéctica	26
	Distancia y apego	28
	Diferencia	31
	Diferencia sexual	33
	Igualdad sexual	36
	Modernidad	39
II.	PULSIÓN, PLACER Y PLENITUD	45
	La materia y el misterio	45
	Vida-muerte	46
	Destinos	49
	Placer estático o dinámico	51
	Cambios de campo	53
	Relatividad del placer	55
	Paradojas de la moderación	58
	Tiranía del cuerpo	60
	Plenitud	62
	Plenitud de los síntomas	63
	Plenitud estoica	66
	Los infinitos	67
	Repetición	69

III. POLÉMICAS CLÁSICAS	71
Formas de respuesta	71
Moderación del deseo	73
Prevención de los duelos	79
Multiplicación del objeto	84
Eliminación voluntaria del deseo	91
Las buenas elecciones	93
IV. RESPUESTAS SUBJETIVAS	99
Obligaciones subjetivas	99
Histeria	101
Obsesión	107
Transgresión	113
V. DESEO DE PODER	125
Expansión	125
Poder del deseo	131
Elementos del poder	134
Obediencia y rebelión	138
Pulsión y poder	142
Cuerpo y simetría	146
Amor y poder	151
La guerra	155
<i>Notas</i>	159

1. Jacques Derrida, *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*
2. M. Jalón, F. Colina, *Pasado y presente. Diálogos*
Con H.-G. Gadamer, E. Lledó, J.-P. Vernant, G. Duby, A. Tenenti, F. Savater, J. L. Peset, J. M. López Piñero, J. Pitt-Rivers, G. Vattimo, A. Bessa-Luís, F. Pino
3. John Donne, *Paradojas y devociones*
4. Juan Benet, *Cartografía personal*
5. Remo Bodei, *Ordo amoris. Conflictos terrenos y felicidad celeste*
6. Hugo von Hofmannsthal, *Instantes griegos y otros sueños*
7. Jacques Derrida, *No escribo sin luz artificial*
8. Jean Starobinski, *Razones del cuerpo*
9. José Luis Peset, *Genio y desorden*
10. Carlos Barral, *Almanaque*
11. M. Jalón, F. Colina, *Los tiempos del presente. Diálogos*
Con R. Bodei, J. Goody, J. Le Goff, A. Domínguez Ortiz, G. Levi, R. Chartier, M. Perrot, S. de los Mozos, T. Todorov, J. Marichal, H. R. Jauss, S. Sontag
12. Juan García Hortelano, *Inventiones urbanas*
13. *Sobre la mentira*
Por Cardano, Montaigne, Alemán, Burton, Bacon, La Mothe le Vayer, Rossi, Vauvenargues, Diderot, Rousseau, Dostoyevski, Stevenson
14. J. M. Machado de Assis, *Memorial de Aires*
15. Robert L. Stevenson, *A la luz de una linterna*
16. Jean Starobinski, *El ojo vivo*
17. Sarah Kofman, *Calle Ordener, calle Labat*
18. Juan Benet, *Puerta de tierra*
19. Agustina Bessa-Luís, *Contemplación cariñosa de la angustia*
20. Victor Segalen, *La vida cóncava*
21. Emilio Lledó, *Elogio de la infelicidad*
22. Marcel Proust, *En este momento*
23. Fernanda Colina, *Deseo sobre deseo*