



GIULIA SISSA

EL PLACER Y EL MAL

FILOSOFÍA DE LA DROGA



Título original: *Le plaisir et le mal. Philosophie de la drogue*

Éditions Odile Jacob, París

© Éditions Odile Jacob, marzo de 1997

Esta obra fue publicada con el apoyo del Ministerio de
Asuntos Extranjeros y del Servicio Cultural de la
Embajada de Francia en la Argentina

Traducción: María Cecilia González

Diseño de tapa: Estudio R

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina

© 1998, de la edición en castellano, Ediciones Mamantial SRL

Avda. de Mayo 1365, 6° piso,

(1085) Buenos Aires, Argentina

Tel: 383-7350 / 383-6059

Fax: 813-7879

E-MAIL: Manantia@seck.com.ar

ISBN: 987-500-021-3

Derechos reservados

Prohibida su reproducción total o parcial

Índice

Nota del traductor	9
Introducción. Los quilapenas	11
Capítulo I. El tiempo de la droga	21
Capítulo II. El deseo es insaciable	45
Capítulo III. Placeres crónicos	79
Capítulo IV. Desintoxicaciones	91
Capítulo V. Placeres apetitivos	111
Capítulo VI. Del Nirvana al objeto perdido	139
Conclusión	191
Índice analítico	203

terizan nuestra época. En este último caso "droga" se opone a "falopa". El inconveniente de este término es su carácter exterior al lenguaje del adicto en oposición a la utilización de "camé" por parte de los toxicómanos en Francia. El término evoca una relación de intimidad del consumidor con el producto que "falopa" no reproduce. La misma observación puede hacerse sobre "camé" y "falopero".

Finalmente, como en muchas oportunidades la autora cita directamente el término "camé" de la traducción francesa de William Burroughs, seguimos la versión española de estos textos que prefieren también la traducción de "junk" por "droga" y no por un término del argot español.

En cuanto al término "quitapenas", con que se tradujo "briscours de souci", proviene de la traducción de El malestar en la cultura, de Sigmund Freud, tanto en la edición de Biblioteca Nueva como en la de Anagrama. El término francés "briscours de souci" (destruidores de preocupación) nos interesa especialmente porque introduce un término clave en este texto: "souci". Traduciremos generalmente "souci" por "preocupación" por su proximidad con la noción heideggeriana de "Sorge", que la autora amplifica más adelante. Las únicas excepciones serán por un lado "quitapenas", que tomamos de la traducción de Freud (nótese que en alemán el término es "Sorgenbrecher") y "cuidado de sí", noción foucaultiana cuya traducción al español ya es comúnmente aceptada en estos términos y que acentúa el rasgo semántico de la "atención", de "ocuparse de". Además de cuidado y preocupación, el término francés "souci" comporta el rasgo de "inquietud" con el que el texto juega muchas veces.

INTRODUCCIÓN

Los quitapenas

Todos estamos en lo mismo. No sólo los dandis de segunda categoría en que nos habríamos convertido desde hace poco, desde que abrieron las grandes tiendas y se inventaron las vidrieras,¹ sino todos nosotros, seres humanos, descantes desde siempre. Glotones, ávidos, impacientes, queremos por lo menos la paz, en el mejor de los casos la felicidad, ciertamente el bienestar. Las cosas nos parecen irritar el poder de colmar. En consecuencia, ansiamos cosas. Mirarlas, tocarlas, gustarlas, inhalarlas, escucharlas..., poseerlas.

Adquirir es incluir en el radio de acción de nuestros sentidos ya sean flores, libros o cristales venecianos —como en una vanidad flamenca del siglo XVII—, o bien Jaguars, trajes sastre, botellas de burdeos, como en nuestras sociedades llamadas "de consumo". El cuerpo nos hace sentir nuestros bienes (y nuestros males).

El mundo industrial ha multiplicado la cantidad y variedad de las mercaderías mientras la filosofía contemporánea nos ha enseñado a tenerles desconfianza. Desprecio por la técnica, sospecha frente a la publicidad, condena del valor de cambio tras el que se esconde la ex-

plotación. Nostalgia de mundos donde la naturaleza nos prodigaría sus frutos, donde nadie cosquillearía nuestros deseos, donde no trabajaríamos para otros. ¿Por qué tanto resentimiento hacia la democratización del lujo? ¿Por qué la expansión del *homo aestheticus* debe verse necesariamente como el imperio del vacío?

Porque en la tradición occidental el pensamiento no ha dejado de trabajar contra la sensación —la estética, precisamente, del griego *aísthesis*— y en consecuencia contra la experiencia sensual de los objetos y la experiencia sentimental del deseo, del dolor y del placer. Desde los griegos se considera que la reflexión intelectual, a través del simple ejercicio de su actividad, demuestra la naturaleza insignificante o ilusoria de lo que es percibido y sentido. Todas las sensaciones son falsas, dice la tradición platónica; las percepciones son verdaderas, corrigen los estoicos, pero las pasiones son errores de juicio; todo acto perceptivo, opinan los escépticos, es un espejismo. El mundo rebosa de tentaciones y de bienes deleitables, pero su goce nos vuelve adictos para con Dios, decretan los Padres de la Iglesia. El materialismo hubiera debido celebrar los sentidos y las cosas; sin embargo, nos puso en guardia contra nuestros sentimientos pequeño-burgueses y, peor aún, contra nuestro gusto por el lujo.

La filosofía occidental ha sido fundamentalmente ascética, pero nos ha repetido una y otra vez una lección de alcance antropológico: el ser humano desea. Siente deseos, esos deseos tienen una causa, esa causa es sensible. Constantemente el cuerpo está implicado: en las percepciones —actuales, mnemónicas o fantasmáticas de los objetos descables—, en la experiencia del goce. Esta lección me parece más importante y más verdadera que las genealogías de períodos breves que debemos a las ciencias sociales. El ejercicio contemporáneo de los saberes sobre el hombre y la sociedad está dominado por una sensibilidad escéptica. El procedimiento que consiste en delimitar un contexto histórico y cultural en el cual encerrar un fenómeno y volverlo lo más específico posible, respira legitimidad y se presenta cada vez como algo novedoso. Y sin embargo, lo que ha sido pensado puede servirnos para pensar.

Todos estamos en esto del deseo, entonces. Que la filosofía nos ayude a pronunciar este "todos", puesto que no ha cesado de producir

variaciones sobre el tema, es una ventaja que hay que aprovechar. Para comprender, por ejemplo, un hecho social que marca nuestro presente: el consumo de drogas.

Defino la toxicomanía como una práctica que pone en funcionamiento, efectivamente, la potencia de un deseo que se ha vuelto insaciable y cada vez más devorador, hasta tal punto que la satisfacción nunca definitiva —índice de un placer plural, móvil y renovable— se transforma aquí en tolerancia y en dependencia: fijación en productos de los que ya no se puede prescindir para no sufrir demasiado. La toxicomanía, en resumen, lleva a cabo una teoría del deseo. Una teoría donde la falta ya no sería el duende malicioso de las vidas alegres, sino un ogro intratable; ni tampoco el resorte inapreciable que compone un ritmo de la felicidad, sino un agujero negro donde el goce y el sufrimiento más agudo se vuelven indiscernibles. Indiscutiblemente, la droga nos muestra la manifestación ejemplar de la fuerza de un deseo. Una manifestación tan extrema, sin embargo, que la falta ya no tiene nada que ver con un estado de vitalidad dichosa y se convierte, en cambio, en un estado físico y psíquico atroz. Poco a poco, el deseo ya no encuentra en ella su principio motor sino más bien una exacerbación tan despótica que, en adelante, a ella se aferra sin poder pasar a otra cosa. En lugar de procurar voluptuosidad, la dosis siguiente evita caer en el sufrimiento. De ahí en más, la falta se hará sentir en esta forma: un dolor insoportable y a la vez irresistible. El placer, entonces, se transforma en cesación de ese sufrimiento, no-dolor, placer negativo.

De esta teoría que la droga parece imponer con la fuerza de sus efectos, el yonki podría hablar con algunos de los filósofos modernos. ¿No se trata de una dialéctica del amo y el esclavo (Hegel) en clave química? ¿No puede pensarse la dependencia, esa modificación total del régimen de la preocupación, en términos de propensión, de inclinación, de descenso? ¿No se la describe a través del campo semántico de la pendiente: *Hang*, en alemán, de donde proviene *hangen*, estar colgado y *anhängen*, depender (Heidegger)? Las metáforas de los adictos que escriben y explican su experiencia nos remiten a una teoría de la presencia, del poder y del tiempo. Más aún: una historia de períodos más amplios muestra que la teoría del deseo de la cual el to-

xicómano quiere ser testigo viviente cada vez que aumenta sus dosis y cada vez que piensa que nunca se le ha dado lo suficiente, ha tenido efectivamente una existencia filosófica. Tal cual. Y no en los márgenes de la tradición occidental culta, sino en sus propios comienzos, en Grecia.

La naturaleza del deseo es ser insaciable. Esto es lo que la filosofía antigua pondrá en el centro de su reflexión ética. El deseo (de sexo, de bebida, de comida y de dinero) es de tal índole que hacerle caso es hundirse, abandonarse a un tirano que ignora la medida. La atracción por todo objeto sensible está destinada, por naturaleza, a la insatisfacción. En busca de una sensación de plenitud, intentamos aminorar, acopiar, ingerir. Nos volvemos inversionistas, coleccionistas, sibaritas, seductores. Y sin embargo, seguimos estando vacíos. Nunca conformes, por nuestra incapacidad de *contener*. Nunca satisfechos, porque por mucho que incorporemos, nunca es suficiente. El vacío no es un estado fijo, contrario a lo lleno, y que la saciedad podría curar: se ahonda a medida que lo llenamos. El deseo se despliega en este movimiento de sacar a flote, tan ineficaz como incansable, siempre recomenzado y que no tiene ningún motivo para detenerse, visto y considerando que la parte desecante de nuestra alma tiene el fondo rajado. En un lenguaje tejido de imágenes, Platón la representa con la apariencia de una jarra agujereada, de un chorrito (pájaro que come y defeca al mismo tiempo), de un cuerpo bovino y hambriento, de una fiera híbrida, de un caballo indomable. De recipientes o bestias, en resumen, que nunca se llegan a colmar porque están, literalmente, "desfondados".*

En una lengua no menos concreta y visual, las palabras del acostumbramiento a los tóxicos nos proponen asociaciones de ideas donde se trazan los mismos recorridos. Picarse con heroína se dice, en italiano, *bucarsi*, "agujerearse". Para ponerse "lleno como un huevo",** el drogado se cala una abertura en la piel. Por ella se derrama,

* Expresión intraducible. "*Defoncé*": desfondado; argot de la droga: "firpado", "colocado" [n. del t.].

** Expresión intraducible. "*Plein comme un œuf*": repleto, atiborrado, estar lleno como un odre [n. del t.].

se precipita, una materia fluida, fuente de goce. El cuerpo se convierte en abismo, lo que significa, etimológicamente, "sin fondo", es decir, literalmente, una vez más, "desfondado". El deseo se vuelve urgencia, apremio inmanejable. Ser alcohólico se dice en francés "*boire comme un trou*" ("beber como un agujero"). También aquí el placer transforma el cuerpo en "*boire comme un trou*", abertura, lugar de paso para un líquido en movimiento. Llenado y vaciado: la corriente es la misma. Agujerearse, embeberse, reventarse. Explotar los orificios naturales y hacerse otros, directamente conectados a los vasos sanguíneos, verter en ellos sustancias que llenan de bienestar, de esa felicidad que se puede comprar y guardar en el bolsillo, de esos éxtasis portátiles de los que nos hablaba no hace tanto tiempo Thomas de Quincey. ¿Quedará uno colmado con todo eso? Los toxicómanos dicen que no. Y, aunque no hablen en griego antiguo, lo dicen con las imágenes de Platón, una retórica que vuelve comunicable la experiencia. "El tiempo de la droga", "el reloj de arena de la droga", "los días enhebrados en la aguja de una jeringa", "el mono agarrado al cuello", "las células sedientas" (William Burroughs), estas palabras, que retratan un cuerpo en el cual el tiempo se pierde como un flujo de sustancias, nos acercan vertiginosamente a la metafísica antigua del deseo.

El endurecimiento de la inquietud por la falta, del que los fenómenos de dependencia nos dan una versión moderna aparentemente singular, se ha podido presentar como la verdad de todo deseo, del deseo humano en general. Por anacrónico que pueda parecer, la experiencia de la droga hubiera proporcionado a Platón y a la filosofía antigua una confirmación resallante de su teoría del deseo. Un mismo lenguaje, una misma batería de metáforas donde se acercan el precipicio, la dependencia, la repetición, la negatividad y el infinito, se muestran pertinentes tanto para el filósofo que describe el alma a la manera de una vasija rota que el apetito no cesa de llenar a medida que se vacía, como para el yonki, que no cesa de llenar su cuerpo agujereado.

La convivencia entre filosofía del placer negativo y práctica de la adicción invita a proyectar la toxicomanía en una perspectiva amplia, profunda, transcultural. Thomas de Quincey, un gran consumidor de opio y conocedor sutil de los Antiguos, lo reconoció solemnemente en cuanto probó su primer trago de láudano: "¿Cómo se elevó, desde

las más hondas simas, el espíritu interior! [...] Ésta era la panacea —*pharmakon nepenthes*— de todos los males humanos; aquí estaba, descubierto de un golpe, el secreto de la felicidad sobre el que disputaron los filósofos a través de las edades".² Esa cosa disponible, manipulable, barata —la materia del opio—, era a sus ojos nada menos que felicidad condensada, alegría líquida, paz comestible. "La felicidad podía comprarse por un penique y llevarse en el bolsillo del chaleco, los éxtasis portátiles encerrarse con un corcho en una botella de medio litro, la paz del alma transportarse por galones en coches de correo."³ Qué hallazgo, qué encuentro, en realidad, entre una búsqueda insatisfecha —la de los filósofos en pos de un placer que el deseo vuelve inaccesible— y el descubrimiento instantáneo de ese sueño realizado en una sustancia que no hay más que llevar a la boca y echar en el garguero. La felicidad deja de ser un estado imponderable, una sensación fugitiva, un problema filosófico controvertido y pasa a ser el efecto de esta causa: tomar láudano. La felicidad es el láudano mismo, el opio es la felicidad.

Lo sepa o no, según sus medios culturales, todo consumidor de drogas da una respuesta práctica a la cuestión humana del bienestar. Por esa razón debe ser comprendido. Comprendido como un acto mal calculado, pero tan tentador para todos en este mundo: anular las preocupaciones, negociar con la incompletud, la dificultad, el sufrimiento. De hecho, todos estamos en lo mismo. Nosotros, los hijos de la Preocupación, las criaturas de *Curra*: ¿cómo resistimos al remedio que materializa la tranquilidad del espíritu? El placer narcótico es fascinante porque es doblemente negativo: más allá de la supresión del dolor físico, es sosiego para el dolor de vivir. Toda droga es, paradójicamente, anestésica. Incluso los euforizantes.

Años después de haber abandonado su consumo de cocaína, Freud escribía con una sorprendente serenidad que el primero de los recursos contra el malestar en la cultura —un malestar al cual el animal político no puede sustraerse, viva donde viva— es la utilización de los "quitapenas". Así llama a las drogas, utilizando un giro harto interesante. Había conocido empíricamente la euforia, la distensión, la energía y el poder antálgico de la cocaína. A lo largo de su vida, había leído y meditado el *Fausto* de Goethe, ese drama del deseo que

acaba en el triunfo sarcástico de *Sorge*, Preocupación en persona, inquietino inextinguible de toda morada humana. Hacer trizas la inquietud, ése es el primero de los remedios, el más obvio, el más directo y el más rápido. ¿Para tratar qué? La vida civilizada, es decir, la existencia del ser hablante, social en su origen mismo. Al apuntar tan precisamente a esa enfermedad llamada "hombre", Freud hace entrar el recurso a los análgicos en una perspectiva existencial. En tanto médico, considera las posibles aplicaciones de la cocaína en la cirugía, como anestésico. Pero a la vez prueba sobre sí mismo un producto que le parece maravillosamente eficaz en todo tipo de cura, para el casi nada y el cualquier cosa de la vida diaria. Lograr un estado de ánimo estable, parejo, sentirse bien, pasearse por los salones con indolencia, sentirse cómodo cuando debe conversar en francés, trabajar sin dificultades... La cocaína proporciona una especie de facilidad en medio de la vida activa. Lima los ángulos, acepta el mecanismo de los gestos, reduce, por así decir, el "rozamiento" en las vicisitudes de la existencia. La energía se vuelve indolencia.

Como los que empiezan a tomar opiáceos, como Thomas de Quincey y los autores cuyas autobiografías leeremos, al principio Freud encuentra un beneficio cierto en la cocaína. Pero, una vez que se ha desacostumbrado, va a admitir que la trampa de las drogas reside en su poder de proporcionar una voluptuosidad instantánea y sin condiciones. En el núcleo mismo de la teoría psicoanalítica, dará un lugar fundamental a la oposición entre principio de placer y principio de realidad.

El placer es el principio primero de la vida psíquica. Para el psicoanalista, como para Aristóteles, es el móvil más potente de la acción humana. Pero, para todo niño lleno de apetencias, ávido, impaciente por gozar, crecer significa aprender a diferir el goce, desplazándolo hacia objetos compatibles con el mundo, con los otros, con la autoconservación. El cálculo de los riesgos permite apreciar los encantos de un placer segundo, que no está al alcance de la mano todavía, y que hay que conquistar a costa de un determinado esfuerzo. El placer inmediato, despreocupado, no negociado de la infancia (y de las drogas, estos primeros y, en cierto sentido, infantiles quitapenas) se trueca por los dividendos de la renuncia.

En la época en que experimentaba y estudiaba la euforia de la cocaína, Freud teorizaba sobre la estructura anestésica del goce. Nunca (o casi) abandonó este modelo. Sin embargo, la importancia creciente del principio de realidad en su obra es paralela a la constatación de que las drogas desencadenan una voluptuosidad que aísla del mundo. La lección filosófica del psicoanálisis reside, para nosotros, en esto: hasta tal punto nuestro sistema nervioso está hecho para gozar en la inercia y la indolencia, que si lo secundamos ya no nos ocuparemos de nada más. Pero la despreocupación por las cosas y por la gente se transforma en necesidad absoluta, en preocupación dominante por un único objeto: el producto que, se suponía, iba a dispensarnos de toda inquietud. Por el contrario, si hacemos un rodeo paciente y penoso por la realidad, nos habituamos a cuidar de nuestros placeres. Y en esta paciencia, en este aguanie, llegamos a gozar. Las drogas son demasiado perfectamente eficaces para nuestra tendencia al placer. No estamos hechos para todo el goce de que somos capaces.

William Burroughs escribía que la morfina le enseñó lo que es el placer: sosiego de un sufrir, el placer es negativo. Más aún: placer negativo y desgo insaciable se conjugan. Voluptuosidad y anestesia se acompañan en un movimiento interminable. La ética platónica se sostiene en una nada cuyos encantos pueden arruinar una existencia: la insatisfacción de los apetitos. Los tontos se regocijan de su sed y de su hambre, a los que llaman "placeres", sin ver que nunca dejan de desear, en la búsqueda de un estado de no-sufrimiento. También aquí se encuentran desgo insaciable y placer negativo. En el psicoanálisis freudiano, el goce es la calma de la excitación incómoda en que todo afecto consiste. Sin embargo, los deseos no son necesariamente insaciables si buscamos su satisfacción específica en el mundo. Sólo en la neurosis, el sueño y la intoxicación, las pulsiones se vuelven insistentes e imparables. Como Epicuro, Freud mantiene la estructura negativa del placer, pero toda su teoría de los movimientos pulsionales descansa en la posibilidad de una descarga normal y eficaz de la energía psíquica. Es obra de Jacques Lacan el haber devuelto el psicoanálisis al nihilismo platónico y el haber postulado un deseo siempre vivo en tanto que siempre insatisfecho. La atracción y la repulsión entre estos dos enunciados —el placer es negativo/el deseo es insaciable— permite

hosquejar una historia del goce, entre la filosofía, el psicoanálisis y la neurofarmacología.

Notas

1. En la historia de las pasiones ocupa un lugar importante la exposición de la mercedancia al alcance de la vista y del tacto, ofrecida al deseo de poseer. Véase a este respecto Remo Bodei, *Geometría delle passioni. Paura, Speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milán, Feltrinelli, 1992, 3ª ed., págs. 12-14.
2. Thomas de Quincey, *Les Confessions d'un mangeur d'opium anglais* (1822), trad. francesa Pierre Leyris, París, Gallimard, 1990, pág. 93 (Versión cast.: *Confesiones de un comedor de opio inglés*, Madrid, Alianza, 1996, pág. 57).
3. *Ibid.*

preocupaciones de la vida cotidiana. Con la cocaína el viaje era siempre de primera"; "me gustaba esa vida despreocupada, en compañía de otros como yo. Nos recontragábamos en los rayados que se esmeraban en alimentar el fuego de la hoguera de las vanidades en esos años ochenta yupizados hasta la médula." (Ray Shell, *Crack. Journal d'un accro*, trad. fr., Paris, Albin Michel, 1995, págs. 174, 272). Indiferencia, despreocupación, embotamiento intelectual también aparecen en Thomas de Quincey y en la autobiografía de Christiane F.

60. Ray Shell, *Crack. Journal d'un accro*, op. cit., pág. 174.

61. William Burroughs, *Junky*, op. cit., pág. 43: "Cuando una persona se hace adicta los demás intereses pierden importancia. La vida queda enfocada hacia la droga: un fije y a esperar el siguiente, todo está lleno de 'material' y 'recetas' y 'aguias' y 'cuentagotas' y 'cucharas'".

62. *Ibid.*, pág. 175.

63. Ray Shell, *Crack. Journal d'un accro*, op. cit., pág. 248: "No me daba cuenta de que era una ocupación a tiempo completo. Un laburo infernal. Para encontrarla. Encontrar el proveedor. Encontrar la plata. Soñar despierto en cómo hacer gaita. Descubrir gente que la tenía y ver qué querían a cambio. Un laburo a tiempo completo, y cuando había conseguido lo que buscaba, no era tan fácil levantarse para ir a trabajar".

64. En W. Brock, "The Use of Drugs for Pleasure. Some Philosophical Issues", en T. Murray, W. Gaylin, R. Macklin, *Feeling Good and Doing Better*, Clifton, New Jersey, Humana Press, 1984, págs. 83-106.

CAPÍTULO II

El deseo es insaciable

Posevivo plural

Para los filósofos griegos, los *afrodísia*, las cosas del amor, no constituyen un dominio autónomo de experiencia especialmente delinado a constituirse en objeto de un cuestionamiento ético. No son determinantes, al menos no de modo exclusivo, en la constitución de un sujeto capaz de acceder a la verdad. Por el contrario, el hombre de deseo trata con apetencias plurales y posesivas por naturaleza. Su primer problema es distinguir, clasificarlas. Los *afrodísia* toman parte, junto con el hambre, la sed y el ansia de riquezas, de un conjunto de sensaciones del vacío que inclinan el alma hacia un objeto, cuerpo vivo o cosa inanimada.

Los intemperantes "son esclavos de amos verdaderamente duros: para unos es la glotonería, para otros el desenfreno, para estos la boquería, para aquellos el derroche". Los ecos del *Económico* de Jenofonte resuenan en la teoría platónica del alma: la parte del alma que "tiene según el modo del deseo, *tò epithymetikon*, se llama así a causa

de la violencia de los *epithymiai* que incitan al sujeto a comer, a beber, a los placeres amorosos. Un trinomio al que hay que agregar el dinero, medio indispensable para la realización de estas inclinaciones.² Esta asociación se mantiene constante incluso si Platón, al clasificar los deseos según su fuerza, otorga a Eros el título de *tyranos*. Cuando describe la vida de los intemperantes, Platón traza un cuadro donde el festín, el *sympōsion*, ofrece al deseo erótico la ocasión de desencadenarse. Y cuando nos dé la clave de su teoría del deseo, cuando anuncie lo que es *epithymía*, tendrá todavía en mente que el deseo en cuanto tal presenta estas variantes: el hambre, la sed, el amor.³

Más sutil y menos severamente, Aristóteles distinguirá, entre los deseos concernientes al tacto, los que afectan naturalmente a todos los hombres—alimentarse, saciar la sed y copular—y los que, en cambio, exceden a la naturaleza. Los primeros son necesarios y se rigen por un límite fisiológico, la satisfacción. Se terminan una vez saciados porque se trata en realidad de necesidades cuyo rol positivo en el mantenimiento de la vida Aristóteles reconoce. En cuanto a los segundos, no se fundamentan en la naturaleza, y en consecuencia son personales y variados: sin carácter universal, sin medida objetiva. Todo lo que se refiere al lujo, lo que incluye al dinero mismo por su capacidad de fructificar infinitamente, es una muestra de este tipo de deseos. Los intemperantes abusan de todos ellos—comenzando por los apetitos naturalmente limitados—a través del exceso, la elección inadecuada del momento, la multiplicación de los objetos. Y sea cual fuere la gama de las fantasías, el núcleo invariable sigue siendo el de la comida, la bebida, el sexo y el dinero.⁴

Bajo el estilete de Galeno, la medicina también reivindicará la misma afiliación: el médico filósofo practicará la ética como exigencia misma de su profesión. La *filoponia*, o gusto por el trabajo duro, sin la cual el ejercicio de la medicina es imposible, se lleva muy mal con la inclinación por la buena mesa, la vida, el amor. Además, el flautista despreciará el dinero, por supuesto.⁵

Los deseos como preocupaciones

En resumen, los *actos sexuales* se constituyen en objeto de una problematización filosófica no por ellos mismos, sino en tanto *efectos de deseos*. Ahora bien, ¿en nombre de qué, por qué razón reconocida, los *apetitos* así clasificados—inclinaciones de una determinada parte del alma para Platón, manifestación de una determinada forma de sensibilidad para Aristóteles—plantean un problema para el filósofo? Una respuesta aparece esbozada en las palabras de Galeno, fiel intérprete de toda una tradición: esos deseos proponen una clase de vida, componen un estilo de existencia. Y ese modo de vida, por su duración y su coherencia, es incompatible con la filosofía, el saber, la verdad. Esto es lo que significa la separación, la distinción de tres partes distintas y antagónicas frente al principio de la razón. Hay heterogeneidad y un conflicto virtual permanente entre ambos. Del resultado de esta tensión depende la relación con la verdad, la posibilidad de su conocimiento. Y no de manera episódica, siguiendo un *azar* de situaciones conflictivas: la alternativa se da entre dos formas de investitura distintas de sí. En consecuencia la sexualidad, pero también la glotonería, la bebida y la riqueza influyen en la orientación del sujeto hacia el saber. Lo que se hace y lo que se piensa en el ámbito del sexo es determinante para los logros intelectuales.

Michel Foucault ha concentrado su reflexión en este punto formulando la cuestión de manera específica, y por eso su enfoque se impuso como innovador: ¿por qué *eros* y *logos* van siempre juntos en la tradición occidental? ¿Por qué el acceso a la verdad—una verdad muy particular, para él, el conocimiento de sí—se juega en el plano del deseo, sexual según él? Responde: que el sujeto de saber es un hombre de deseo, es un hecho. Observemos cómo la Antigüedad y el cristianismo han modulado una forma de relación del sujeto consigo mismo, una forma de relación entre *pensamiento* y *voluptuosidad*.

La Antigüedad ha preferido labrar, cinselar estilos o artes del *hacer*: el uso de los placeres, el cuidado de sí. Se trata de evaluar actos, de recomendar un tipo de construcción de la existencia. Al cristianismo le ha correspondido, en cambio, el desplazamiento de una ley uni-

versal e igualitaria donde lo esencial no pasaría por la prohibición sino, más sutilmente, por una nueva manera de prestarse atención a sí mismo: la interrogación incesante sobre el nacimiento de un deseo que hay que sorprender, desalojar, desmascarar. En pocas palabras: interpretar.⁶ A partir del cristianismo se pone en funcionamiento una hermenéutica del deseo, una tecnología de la indagación que ofrece al sujeto la promesa de conocerse, verdadera, profunda, auténticamente, a condición de que espíe y verbalice los movimientos apenas perceptibles o incluso inconscientes de su concupiscencia. Hurgando en su sexualidad, entre las bambalinas de las relaciones sexuales, allí donde los deseos se dejan captar en su estado naciente, el sujeto se descubre, se encuentra, se revela a sí mismo. Y se confiesa.

El deseo sexual como espejo de sí, como única verdad de lo que uno es. Es bajo esta perspectiva que Foucault se interesa por una historia de la sexualidad: no por curiosidad respecto de las prácticas sexuales en sí mismas, sino para reconstruir la genealogía de esta creencia en la pertinencia del sexo como principio explicativo de la identidad verdadera y oculta de una persona. El primer volumen de *Historia de la sexualidad* indica desde su mismo título, *La voluntad de saber*, que el objeto de interés es efectivamente la obstinación cognitiva por el deseo. Obstinación que, entre el sacramento de la confesión y la cura psicoanalítica, se ha vuelto inquisitorial, punitiva y, finalmente, terapéutica.⁷ Para Foucault, el cristianismo no es represivo sino por ser indiscreto e impulsar a sus fieles a hablar de sexo para que se confiesen culpables de desear. Con justicia, su tesis ha parecido paradójica y provocadora. Y lo es más aún si se mide hasta qué punto el cristianismo visto de esta manera se parece al psicoanálisis. Ya que es, por supuesto, la teoría freudiana la que basa la etiología de las neurosis y de los caracteres en las estructuras del deseo. Y la teoría lacaniana insistirá en la palabra como lugar de emergencia del deseo capaz de revelar a un sujeto, de significante en significante. En la *talking-cure*, el hablar sobre las más íntimas emociones sexuales es la manera privilegiada de hablar de sí, de lo que uno es verdaderamente. Ahora bien, a la inversa, el psicoanálisis entendido como una variante médica de la confesión de los pecados se vuelve, para Foucault, un mero apéndice de la comunión cristiana a hablar para reconocerse culpable y exponerse a un juicio.⁸

Inversamente a esta hermenéutica a la vez cristiana y psicoanalítica, convertida en pretensión abusiva y violenta de saber, la Antigüedad proporciona a Foucault el espectáculo de un mundo más acá de la reducción del hombre a un "animal confesional".⁹ "La pastoral cristiana ha inscripto como deber fundamental la tarea de hacer pasar todo lo referente al sexo por el molino sin fin de la palabra", escribía en 1976 en *La voluntad de saber*. Y en un diálogo con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow publicado en 1982, explicaba el interés que tienen los griegos para nosotros. A la pregunta: "Podemos sacar algún provecho de ese período, ¿no?", Foucault respondía: "Pienso que no hay valor ejemplar en una época que no es la nuestra. No se trata de volver a un estado anterior. Sin embargo, estamos frente a una experiencia ética que implicaba una acentuación muy fuerte del placer y de su uso. Si comparamos esta experiencia con la nuestra, en la que todo el mundo —tanto el filósofo como el psicoanalista— explica que lo importante es el deseo y que el placer no es nada, entonces podemos preguntarnos si esta separación no ha sido un acontecimiento histórico sin necesidad alguna. Y que ningún lazo ligaba ni a la naturaleza humana ni a ningún otro tipo de necesidad antropológica".¹⁰ ¿Nostalgia? Foucault lo niega: *sin embargo*, como él dice, los Antiguos son la prueba de que se puede pensar de otro modo. Muestra entonces que la conjunción entre confesión o análisis del deseo, por un lado, y conocimiento de sí, por otro —y en consecuencia, la separación entre deseo y placer— no es en modo alguno necesaria. En cuanto al juicio de valor que acompaña el diagnóstico sobre nuestra manera de ligar el sexo y el saber, no hay dudas: Foucault desprecia a los confesores tanto como a los filósofos y a los psicoanalistas con sus "molinos sin fin de la palabra", su trabajo de domesticación para entrenarnos como "animales confesionales": el interés por el deseo es siempre un sometimiento cuya violencia se manifiesta más o menos solapadamente.¹¹ En la ética cristiana, "el deseo constituye el momento esencial: su desfiguramiento, la lucha contra él, la extirpación de sus más íntimas raíces".¹² Si se nos impulsa a soltar la lengua, no es para hacernos gozar, sino para que aprendamos a prevenir el goce. En cambio, los griegos producían una reflexión sobre el acto amoroso, sobre "la cantidad, el ritmo, la oportunidad, las circunstancias"¹³ y en consecuencia no habla-

ban de la sexualidad para negarse al sexo, sino para decir cómo, cuánto y en qué medida hacer uso de él.

Ahora bien, es posible entrever una especie de línea de puntos paralela y a cierta distancia de la trayectoria dibujada por Foucault. Un recorrido que, partiendo de los deseos plurales de los cuales el amor es sólo un aspecto, se detendría más largamente en la *causa* de su fuerza, de su violencia despótica, tiránica, que arrastra activamente al sujeto de su lado. Hay que considerar detenidamente el momento negativo en que el sujeto descubre y sufre el impacto de los *epithymiai*, antes de lograr hacer un buen uso de los *afrodisia*. En este momento negativo los deseos se presentan a la conciencia como preocupaciones. Es decir, como causa de una cierta manera de proyectarse durablemente en el mundo. Porque son los deseos, precisamente y por su modo de acción tan específico, los que determinan el tipo y el estilo de preocupaciones que caracterizan las diversas formas de existencia. Cuando los filósofos griegos teorizaron el arte de vivir, la posibilidad de modelar la propia existencia, el uso de los placeres y el cuidado de sí, no lo hicieron argumentando sobre los actos sino sobre los *epithymiai* y su estructura. *Uno debe elegir sus deseos: es ahí donde se juega todo*. ¿Pero qué es lo que está en juego, hablando con precisión? El acceso a la verdad —no de sí, sino al conocimiento en general y al amor por el saber— y el tipo de hombre en que uno se transforma. En consecuencia, sí, Foucault tiene razón: el objetivo de esta ética normativa es una excelencia que hay que construir y no el develamiento de las propias debilidades. Pero la sustancia con la que trabaja este pensamiento no privilegia los actos en lugar del deseo, todo lo contrario.

“Reinan tan duramente sobre los hombres...”

La sexualidad molesta. ¿Por qué? Porque es peligrosa. ¿Pero qué hay de molesto y de peligroso en la sexualidad? Los Antiguos responden: el deseo. Porque en sí mismo todo deseo es temible. Incluso aquellos textos de Jenofonte, Platón y Aristóteles que clasifican los distintos apetitos, los asocian sin embargo cuando se trata de subrayar su fuerza imponente. El arte de vivir del hombre de deseo es un arte

marcial —Foucault insiste sobre ello— que apunta a contrarrestar la violencia de las pulsiones. Una violencia amenazadora en este sentido: los deseos son imitados, imposibles de satisfacer, insaciables. *Aplésia, ápléstos, ápetros, pleonexía*: tales son las palabras clave de la lengua de los filósofos antiguos cuando tratan acerca de los deseos.¹⁴

El carácter despótico, exigente de las inclinaciones que esclavizan a los hombres, se especifica por este rasgo semántico: piden siempre más. “Reinan tan duramente sobre los hombres a los que llegan a dominar que, mientras los encuentran jóvenes y capaces de trabajar, los obligan a aportar *todo* el fruto de su trabajo y a pagar para satisfacer sus propias apencencias.”¹⁵ Personificados con el carácter de amos, de patrones, los deseos (de alimento, de bebida, de sexo) se encuentran por así decirlo disfrazados de deseos. En su alteridad, en su existencia objetiva, se erigen frente al sujeto, lo dominan. Y le piden todo lo que les pueda dar. Una prestación cuantitativa: siempre el máximo posible en un momento dado. Desde el punto de vista del filósofo, el deseo no da nada y toma todo.

El deseo desea, está enteramente contenido en su apetito, en su avidez, en su bulimia. Aristóteles lo dice de la manera más lapidaria y posible cuando explica por qué hay incompatibilidad entre los deseos y el saber. La razón por la cual el filósofo debe defenderse de las inclinaciones derivadas del tacto (comida, bebida, *afrodisia*) se basa en que estos deseos nunca se ven contentados y que, consecuentemente, una vez que uno se libra a ellos, ellos lo arrastran, lo llevan a uno a su propio terreno, lejos de la reflexión. “El deseo del placer es insaciable y *todo* lo excita en el ser desprovisto de razón, y el ejercicio de la voluntad aumenta su fuerza innata, incluso si sus apetitos son grandes y excesivos en número, pueden llegar hasta excluir la reflexión.”¹⁶ En el horizonte del deseo que es, en sí mismo, imposible de colmar, se perfila otra imposibilidad, la del pensamiento. Es lógico, porque “el imperante apetece los placeres, todos o los mayores, y se deja conducir por su apetito hasta el punto de sacrificar todo para comprarlos.”¹⁷ Esta violencia de atracción virtualmente totalitaria es lo que se aplica al placer sexual y a los otros placeres del mismo orden. Precisamente en este punto —el riesgo para el sujeto de perderlo

todo, la tendencia de los deseos a tomar todo— me separo de la lectura de Michel Foucault. Por una cuestión de acento. Hay que sensibilizarse a la insistencia con que Aristóteles—quien, por cierto, propone el control, la medida, el buen uso que conviene llegar a hacer de los deseos naturales— subraya que el deseo de placer es en sí mismo insaciable o incluso que "[...] la naturaleza del deseo es no tener límites".¹⁸ Porque es precisamente esta cualidad esencial e incluso natural la que explica por qué las "necesidades" físicas e insoslayables se inclinan hacia la intemperancia. Dos "naturalezas" se cruzan en la argumentación de Aristóteles. ¿No resulta extraño que, justamente por esos deseos-necesidades (alimento, bebida, cópula) susceptibles de una satisfacción objetiva, el exceso corresponda a la intemperancia? La naturaleza no basta, entonces, para calmarlos: hace falta el control. El límite fisiológico es justamente lo que la voluntad debe imponer frente a la tendencia al infinito que se les vuelve inherente en cuanto su apaciguamiento se transforma en búsqueda de placer. Pero la búsqueda de placer es también una actitud natural y naturalmente asintótica.

Hay que comer para alimentarse, beber para aplacar la sed, copular para reproducirse y para mantener la salud de un cuerpo joven, utilizar dinero para adquirir objetos. Si uno hace todas estas cosas para obtener placer, en cambio, esos fines dan paso a lo infinito de la gratitud y de la subjetividad. Otra naturaleza distinta impone su ley, la del deseo como impulso ilimitado. La necesidad de control debe ser comprendida, entonces, como el síntoma del hecho de que la naturaleza no basta para contener unos deseos que sin embargo son naturales: hay que defenderse de ellos, resguardarse de su "naturaleza infinita", de su "fuerza innata". Porque esta fuerza y esta naturaleza se vuelven autónomas. Así, escribe Aristóteles, "nadie desca ser intemperante".¹⁹ ¿Existe una manera mejor de señalar la exterioridad de una empresa a la cual el sujeto se ve expuesto y a causa de la cual teme realmente perderse? El ejercicio obstinado de la "corrección" confronta al filósofo con un abismo, tanto más inquietante sin duda cuanto que "el uso de los placeres", sin embargo posible, impide verlo. Pero el deseo como abismo, más acá incluso de la adecuación a cierta funcionalidad natural, recibe su teorización más radical en Platón.

El mal apetito

Si tomamos la palabra francesa al pie de la letra, "insaciabilidad" evoca una actitud, por así decirlo, gastronómica. Insaciable es alguien a quien, en principio, no es posible satisfacer con comida. La palabra griega que traducimos así, *aplestia*, no está asociada a la noción de suficiencia que expresa el verbo latino *satis* (de donde provienen saciedad, insaciable, satisfacción...) pero está ligada sin embargo al acto de comer. *Áplestos* es aquel que no puede llenarse. Ahora bien, sea cual fuere su uso metafórico, la palabra conserva su sabor semántico: la imposibilidad, para un cuerpo, de ser colmado y de no sentir sensación de vacío durante un tiempo más o menos extenso. La insaciabilidad griega está pensada a partir del modelo de la bulimia. Se figura el funcionamiento del deseo a través de un cuerpo glotón—hecho de "células sedientas", diría William Burroughs—, o bien de un alma besitál—"el mono hambriento".

Platón pone la necesidad, la incapacidad del individuo de bastarse a sí mismo, en el origen mismo de la sociedad. La falta incita a los hombres a acercarse los unos a los otros y a asociarse. La sociedad es el intercambio. Pero no de mujeres sino de prestaciones, de gestos y de cuidados. Nadie trabaja sólo para sí, produciendo todo lo que le sirve o ejecutando todo lo que le interesa; por el contrario, cada quien practica una única actividad, útil a todos los demás. Cada tipo de trabajo particular depende del interés general. Un individuo se preocupa por la comunidad, le da todo su tiempo y recibe de ella los servicios y los productos de los que no se encarga él mismo.

Ahora bien, la necesidad prioritaria y primordial no es otra que la necesidad de comida. La ciudad organiza la producción y la división del trabajo con vistas a esto, esencialmente. Más aún: encuentra su felicidad en la satisfacción de esta necesidad. Los primeros ciudadanos harán alternar los momentos de esparcimiento con las fatigas de la labor agrícola, artesanal y comercial: recostados sobre lechos de hojas, saborearán en compañía de sus hijos tortillas de harina de cebada o de trigo candéal, servidas en cañas o en hojas bien limpias. Vegetarianos repletos cantarán himnos a los dioses durante todo el transcurso de estas comidas al aire libre que señalan a la vez la saciedad de su ham-

bire y la realización de todas sus ambiciones. En cierto sentido, entonces, nada falta a sus corazones.

Pero uno de los interlocutores de Sócrates arriesga una objeción.

¿Una gente que se satisface con unas simples tortillas, acompañadas como mucho de aceitunas, cebollas, queso y verduras, unos rústicos que se contentan con un ocasional postre de higos, garbanzos o habas, con bayas de mirto o bellotas asadas, unos simples felices con un régimen tan pobre, en suma, no serían más bien los habitantes de una ciudad de cerdos? Sin camas, ni vajilla, ni mesas arregladas, estos ciudadanos serían muy poco civilizados si no francamente inhumanos.

Sócrates acepta entonces imaginar otra ciudad, claramente menos ascética. Esta sociedad gozaría de una convivialidad muy distinta: se tienden camas, mesas y sobre estas mesas aparecen carnes en salsa y postres elaborados muy distintamente. En torno a las mesas, todo el mundo se anima: perfumes, cortesanías, esencias para quemar. Como si la mesa fuera la matriz de todos los comportamientos sociales, es en la huella de la invención gastronómica donde surgen el gusto por el arte, por el adorno, por todo lo precioso. Insensiblemente, al civilizar el comer, la ciudad ha salido del círculo cerrado de la necesidad satisfecha, de la necesidad medible y contada, para encontrarse a merced del deseo que, en su movimiento espontáneo y subjetivo, no puede sino aumentar, renovarse, desplazarse. Trayectoria abierta y asintótica. Más allá de toda determinación de lo que es necesario, el deseo introduce la profusión, la gratuidad, la ficción. En cuanto la cocina prolonga la cocción más allá de los límites requeridos para hacer comestibles los productos naturales indigestos, en cuanto se franquea el paso que separa lo indispensable higiénico y el refinamiento siempre perfectible, se abandona el mundo animal donde lo real alcanza. Tener ganas de comer un guiso ya implica imaginar, no detenerse en la cosa que se va a comer tal como se presenta, en su apariencia inmediata de higo crudo o de mirto apenas asado. Es crear nuevos objetos, con formas, colores, sabores inéditos.

Por eso la ciudad gastrónoma deja de bastarse a sí misma. Se agranda, se llena de figuras accesorias que ya no tienen nada que ver con la necesidad: pintores, músicos, poetas, rapsodas, bailarines, actores, sastres. Y más aún: pedagogos, nodrizas, gobernantas, muca-

mas, cocineros y carniceros. La cultura irrumpe. La ciudad imaginaria empieza a parecerse a la Atenas urbana y glotona del siglo IV antes de nuestra era.

La cocina inventiva proyecta la ciudad humana, aquella que ya desde su origen mostraba signos de plétora y que nunca hubiera sido adecuada para los "cerdos", en un futuro incierto. Modifica los componentes del cuerpo social y le da una nueva forma a la vida. Pero es sobre todo detrás de su huella donde la ciudad tendrá que pasar las pruebas más duras, a saber: la guerra. La razón de ser y el principio de los conflictos a los cuales se libran los estados no remiten sino a este mismo deseo insaciable de tener más, de poseer en mayor cantidad, ese mismo deseo que la curiosidad culinaria ha despertado y comenzado a agudizar. La ciudad que ha aceptado las salsas y los entremeses no sabía que se involucraba en una transformación total de sí misma: ahora debe dotarse de un ejército y de una clase dirigente.

La sensualidad del paladar lleva lejos. Para Platón, el origen del desorden y de la proliferación de las pasiones es, entonces, alimentario. Los hombres se dejan arrastrar a la historia por la boca. Por el apetito, que no sólo hace que se produzca la mutación, el cambio de la ciudad perfecta imaginaria,²⁰ sino que provoca también las transformaciones de un tipo de régimen en otro. La avidez insatisfecha de riqueza hunde a la oligarquía.²¹ La sed inextinguible de libertad pierde a la democracia.²² En cuanto al tirano, él encarna en su propia persona la alienación completa a la tiranía que él mismo sufre. En su ilusión de poder, no hace sino estar a merced de sus deseos, con Eros a la cabeza. Dando curso a todos los goces, se va volviendo cada vez más pobre e insaciable.²³ El tiempo de la historia se pone en movimiento por obra de los caprichos del paladar.

Las cañerías del deseo

Pero hay más: en el momento de dar una representación figurada del deseo y de su teoría del deseo, Platón escoge las imágenes de una ciudad literalmente insaciable. Ellas estructuran la vida cotidiana individual.

En principio, ¿por qué comemos y bebemos? ¿Por qué repetimos estos actos tres veces al día? Nuestro cuerpo se compone de elementos —agua, tierra, aire, fuego— que se mezclan en nuestros tejidos y órganos, pero que tienden naturalmente a reunirse con sus propias fuentes. Por una especie de migración nostálgica, de evaporación invisible, de tropismo molecular, los ingredientes que nos conforman se mueven todo el tiempo. El compuesto de nuestro cuerpo es constantemente inestable, las uniones se liberan. A cada instante, el agregado que somos está deshaciéndose, descomponiéndose, disolviéndose. Por principio, el mundo concreto se mueve sin cesar, se derrama en todos los sentidos. Así se desagregan los cuerpos vivos. En su textura y su agenciamiento se abren vacíos. Ahora bien, una pérdida de esta naturaleza debe ser compensada por un aporte regular de elementos. Por eso comemos y bebemos: para rellenar los intersticios de un cuerpo que se agrieta, para irrigar su suelo resquebrajado por una masa de agua, tierra, aire, fuego mezclados, que se expande en la red de canales que son las venas. La sangre es precisamente ese cóctel (rojo a causa del fuego) que irriga el cuerpo a contracorriente de nuestra solución.²⁴

En una fisiología que ignora la circulación de la sangre, es decir, la idea de un recorrido cíclico en vasos cerrados, la asimilación del alimento se piensa como un movimiento unidireccional que repara una pérdida. Se trata de un déficit incurable, que nada tiene que ver con un gasto de energía, que depende solamente de la inquietud y de la fluidez, características de lo sensible. Inestable, el compuesto somático funciona sin embargo muy bien para mantener un equilibrio entre lo que se derrama afuera y lo que se vueltica en el interior. El problema es que la sensación de vacío, que indica a nuestra atención el momento de llenar nuestras lagunas, cae dentro de la competencia del alma. Sentir el vacío, es desear. Entonces, puesto que el deseo es insaciable, necesariamente vamos a comer y a beber más de lo que hace falta para restablecer la masa corporal. Para evitar un crecimiento monstruoso o un desborde, había que equiparnos de un desagüe. El dios que diseñó el jardín del cuerpo estableció un sistema de drenaje: el intestino. Albergamos en nosotros un caño muy largo, útil para evacuar el excedente de comida y de bebida.

Por su anatomía, nuestro cuerpo ofrece el modelo de un recorrido que va de una boca a un agujero. El conducto está sin embargo enroscado en sí mismo para que el viaje de las materias alimenticias no se reduzca a un atajo en línea recta. ¿Por qué? Los meandros del intestino hacen más lento el tránsito, retrasan el momento de sentir la nueva sensación de vacío. Esta impresión abriría nuestro apetito. La longitud del camino procura juiciosamente un intervalo entre dos comidas, evitándonos pasar el día entero sentados a la mesa. Físicamente, somos capaces de llevar una existencia en la que la necesidad de comer ocupa un lugar relativo, discreto. No estamos obligados a llenar continuamente nuestro tubo digestivo, tenemos tiempo para otras ocupaciones.²⁵

Estamos contruidos de tal modo que podemos disponer una cierta organización de nuestro horario. Para que el alimento no nos coma. Amenazados por dos tipos de vacío, el que provoca la dispersión de los elementos y el de nuestra cavidad digestiva, sacamos provecho de la lentitud de los procesos de desagote para trabajar, gobernar, pensar. El conjunto de nuestras ocupaciones sociales o intelectuales no es posible más que en esta prótroga, en la franja de tiempo que nos apropiamos, mientras esperamos el próximo bocado, el próximo trago. Luchamos contra la vacuidad para no morir y dispersarnos en nuestro entorno, pero esta lucha se convierte a su vez en una pérdida de vida que nos consagramos toda nuestra existencia. Por su sinuosidad, nuestros intestinos nos salvan, pero apenas, de nuestra intemperancia. El cuerpo platónico es un cuerpo barroco, delirante y fluido. Es igualmente un cuerpo toxicómano. Arrancado a su disolución por un llenado de fuego, no es, deviene. Mientras el flujo lo inunda y se mantenga dentro de él, no puede hacer una cosa más que abastecerlo.

Los animales del alma

En nuestro cuerpo se acompaña de un alma. Una psiquis compuesta de cuyas partes se distribuyen en diferentes sedes corporales. El alma tiene una anatomía, relacionada con la anatomía somática. No nos conformaremos al ver que su parte deseante se sitúa entre el dia-

fragma y el ombligo, es decir en el vientre. Allí se encuentra el comedero en el que se nutre el cuerpo entero. Allí tiene su sede el alma apetitiva, la que hace sentir el deseo de comida, bebida, sexo y dinero. Bestia salvaje, insensible a la persuasión, se la mantiene atada, "a fin de que [pueda] pastar sin cesar en su comedero".²⁶ Mientras que el cuerpo, inteligentemente dispuesto por el dios artesano, logra nutrirse a intervalos regulares, el alma no se detiene nunca. El deseo le pertenece y el deseo es insaciable.

El alma descante es un animal. Es un caballo impetuoso, rechoncho, robusto, de pelo y ojos oscuros y orejas peludas. Cuerpo compacto y espeso, sordo a las órdenes de la inteligencia, el caballo negro se mueve siempre en una misma dirección: se abalanza sobre todo lo que es hermoso, para tocar y poseer. A diferencia del alma que se encoriza y se encarna metafóricamente en un caballo blanco, dócil y por lo tanto inteligente, el alma apetitiva es de una bestialidad absoluta, que ninguna comunicación a través del lenguaje es capaz de humanizar. La inteligencia, único componente humano del alma, no logra nunca persuadir: sólo la acción violenta y constante de las riendas refrena el movimiento espontáneo, obstinado, repetitivo de esta suerte de fiera. El apetito es reacto a la domesticación. Sólo se lo puede refrenar y neutralizar puntualmente, sabiendo que a la menor oportunidad se volverá a levantar y a salir al galope.²⁷

El alma platónica se compone de tres partes, pero su articulación mayor separa dos elementos: la inteligencia y las pasiones. La inteligencia es el hombre en el hombre, lo que lo hace humano. Las pasiones materializan una presencia distinta, humana, teriomorfe (de *thērion*: animal/bestia). Por su parte, la zoología psíquica se divide en dos: un caballo blanco y un caballo negro, dos especies de las cuales una es más animal que la otra, en lo que hace a su distancia y su contraste con lo humano. Este mismo esquema taxonómico de una doble dicotomía se vuelve a producir en una variante aún más barroca de imágenes de la subjetividad. Frente a una inteligencia antropomorfa, se erigen dos animales: un león, imagen del alma que se encoriza, y una especie de bestia absoluta, el alma que desea. Los apetitos, en su variedad y multiplicidad, son comparables a estos monstruos involuables, híbridos y polimorfos de las teogonías arcaicas. Cuerpos cuya

bestialidad se desencadena en el desorden, se declina en un exceso de formas las unas más espantosas que las otras. Imaginemos el alma deseante como Quimera, Escila o Cerbero.²⁸ Si se la moldea en la cera maleable del lenguaje, con tres cabezas en fila cerrada, una de león, una de cabra que vomita y escupe fuego, otra de serpiente:²⁹ ahí tenemos a Quimera. Si la concebimos con la forma de un dogo ingobernable, provisto no de una, sino de cincuenta cabezas, cincuenta hocicos hambrientos de carne cruda:³⁰ ésta será el alma Cerbero. Si la diseñamos como una mujer, con doce patas de perro y seis cuellos gigantes sobre los que se injertan "seis cabezas horripilantes [que] tienen en cada fauce tres filas de dientes apretados, imbricados, llenos de sombras de muerte"³¹ estamos frente a Escila. Cada uno de estos monstruos puede representar, a elección, el deseo en nosotros. Con su apariencia heteróclita, su peligrosa agresividad, su salvajismo desbordante, multiplicado e irreductible, los tres se prestan a ello. Incluso el perro y la cabra son aquí más que feroces. Ninguna domesticación es posible, ninguna persuasión. Sólo se puede hambrear a la bestia, negarle alimento y bebida.³² Darle de comer y de beber significa secundar la avidez de todas esas mandíbulas, engordar y reforzar al monstruo, a costa exclusivamente de nuestra humanidad.³³

El alma deseante es un animal, entonces, pero hay también partes del cuerpo que hay que ver a su vez, como animalitos: el pene y el útero. La diferencia sexual llega a existir por accidente. Los dioses arcaicos fabrican para empezar una generación de hombres. Algunos de entre ellos se muestran injustos y cobardes. En la segunda generación, renacerán como mujeres. Frente a este acontecimiento inesperado, los dioses inventan el deseo sexual, adaptan el cuerpo, agregan los órganos sexuales. Estos miembros, uno en el interior del cuerpo masculino, el otro en el interior del cuerpo femenino, se distinguen por una singularidad perturbadora: se mueven solos, independientemente de las órdenes de la razón. Las partes sexuales no pertenecen al cuerpo tal como había sido proyectado en su origen, cuando los dioses organizaron el organismo en función de la fisiología. Son un suplemento en la anatomía humana. Actuarán siempre como un animal aparte, nido ciertamente, pero en ligera desconexión con el resto. El pene que se erige es como un animal rebelde, indisciplinado, obstinado en

la persecución de sus inclinaciones. El útero, que se desplaza en el interior del vientre, erra igualmente como una bestia si se lo priva de la simiente que le permite dar a luz.³⁴ Las partes sexuales son un suplemento de bestialidad, agregado a la anatomía humana.

El sexo nos vuelve un poco terioformes e híbridos, con esos animales inyectados en un cuerpo que había sido diseñado con vistas a la excelencia. El apetito erótico se acompaña de una desfiguración, de una pérdida de nuestro antropomorfismo físico. Así como procede de una bestialidad psíquica, el deseo se muestra en un salvajismo visible. Más aún: el alma descante, el pene y el útero son animales y cuando toman el poder en la elección de un estilo de vida, metamorfosean, al menos metafóricamente, al ser humano en su totalidad. El género de existencia que consiste en secundar sus pasiones, seguir sus inclinaciones, buscar el placer, transforma a los hedonistas en bestias.³⁵ No en cerdos, aquellos animales de gustos poco pretenciosos, sino en humanos voraces y violentos. Perdiendo todo su tiempo en los pastizales, se atracan, copulan, se dan cornadas. Pero esto no les produce ningún contento porque, imaginando gozar, lo único que hacen es tratar de llenar un recipiente permeable con materias que no tienen ninguna sustancia. Vierten no-ser en un continente que en sí mismo pertenece al no-ser. Ponon inconsistencia dentro de la inconsistencia. Platón quiere decir que la preocupación por el cuerpo participa poco de la verdad y de la esencia. Pero esta nada que caracteriza a lo concreto y lo corporal es enteramente pensada en términos de deseo y de un deseo en que el sujeto se vive como un receptáculo destinado a ser colado, pero que jamás llegará a retener ninguna cosa. La nada del deseo es figurada por este movimiento incessante de vaciado que el llenado no logra ni por un instante recuperar. Y el conjunto de los comportamientos del hombre pasional se resume en esta experiencia de llenado infinito de un cuerpo bestial. El mismo tipo de vida hace del hombre un chorlito, ese pájaro con cuerpo de caño, por el cual el alimento transita sin cesar.³⁶

Sólo somos humanos en parte. Hay algo del monstruo en nosotros, en nuestro cuerpo, nuestra alma y nuestra vida. Una bestia vive en simbiosis con nosotros: caballo, vaca, chorlito, perro-cabra-serpiente, perro de cincuenta cabezas, pene, útero. Todo un bestiaro amenaza

nuestra imagen de nosotros mismos y nuestra identidad humana. ¿Qué quieren estos parásitos? Quieren todo lo que podamos poseer. Son el desco, en toda su feroz avidez.

El tiempo del deseo

Pongamos frente a frente a un hombre prudente y a un amante de los placeres. El primero se parece a un dueño de casa que hubiera apartado unas jarras impecables llenas de alimentos finos; el segundo recuerda al mal administrador que hubiera vertido su aceite y su vino en jarras rotas que pierden su contenido. Este mismo imprudente, hay que representárselo también bajo la forma de un insensato que estuviese llenando la jarra agujerada que es la parte deseante de su alma. Insensato como los hay en los Infernos, donde algunos padecen el suplicio de llevar agua con un colador hasta unas grandes tinajas hundidas en el suelo, cuyo fondo está agujerado. O también se lo puede ver en su versión animalasca y ornitológica: con las plumas de un chorlito, ese pájaro desgraciado y monótono que a medida que se llena por arriba, se vacía por abajo.³⁷

Cuanto más avanza en sus variaciones sobre las desgracias del deseo, más muestra Platón su preferencia por el código alimentario para expresar lo esencial de lo que piensa, esta idea de que los diferentes objetos particulares que vienen a satisfacer ansias determinadas no todo no calman el deseo mismo, sino que, por el contrario, lo excitan. El acostumbramiento hace que las dosis necesarias aumenten. Hay una mecánica implacable en el apetito que impide concebirlo en una duración discontinua y manejable: una pasión después de la otra, pasando cuando uno quiere y midiendo la intensidad de la satisfacción. Por el deseo es tiránico, impone un ritmo que el sujeto ya no puede controlar. Porque, en el fondo del alma descante, se abre la boca de un agujero que aspira y engulle lo que se tire en ella. Así la jarra, este objeto a la vez utilitario y simbólico en el cual los griegos han atesorado durante siglos sus reservas alimentarias, se presta de maravillas para hacer visible el flujo incontrolado de un alimento que ya nunca volverá a ser suficiente.

El alma manejada por el deseo, y más literalmente por la insaciabilidad, se representa entonces como una envoltura, un receptáculo incapaz de conservar lo que debería hallarse en él. Nunca se logrará colmarla. Por dos razones: porque se ponen en ella cosas que no son, cosas claudicantes en cuanto a su substancia, en un lugar que carece a su vez de firmeza y que no puede contener nada. Doble inconsistencia: el mismo defecto de ser afecta tanto al objeto de los deseos —esas cosas que se presentan para ser inmediatamente eclipsadas en el abismo de lo no-pleno— como al espacio mismo que debería albergar esas cosas fugitivas. Dos razones para un estado permanente de vacío: en ningún momento hay plenitud porque el contenido se desliza incesantemente a través de los agujeros del recipiente y porque, de todos modos, este contenido no es ya sino no-ser.³⁸

El cuerpo está agujereado y el alimento sigue su destino de tránsito y podredumbre. El metabolismismo mantiene, no un crecimiento positivo y progresivo, sino un ciclo que estabiliza la nada. La gran tinaja fisurada, perforada, sin fondo, materializa así la idea de un vacío en movimiento, de un abismo dinámico. Se intenta llenarla sin parar, pero el agujero engulle con la misma velocidad. Más se introduce, más se pierde. Ninguna positividad, ninguna permanencia en el vientre de la jarra: pura vanidad del esfuerzo. El agua se escapa, se derrama, desaparece. Y la repetición de los gestos de llenado realiza la duración de un castigo, la eternidad de un suplicio.³⁹

Las bestias ocupadas en atiborrarse sin fin, la jarra que pierde, el chorrito son todas imágenes que articulan visualmente el deseo y el tiempo. A causa de su *aplesthía*, de su falta de hermeticidad, el *epithymetikon/pithos* atravesado absorbe enteramente, devora, engulle el tiempo y los cuidados de esas almas, del mismo modo que monopoliza la atención del dueño de casa imprudente que, por no haber pensado en elegir bien sus jarras, sólo se preocupa ahora de su vano llenado. Pero, a diferencia de las cosas desprovistas de sustancia y poco nutritivas, de las que es cuestión en *La República*, se trata aquí de bienes que poseen un valor propio. El acento está desplazado hacia la no-hermeticidad del recipiente y hacia la estupidez de una actividad tan febril como inútil y, en consecuencia, constantemente recomenzada. La vanidad de este ajeteo, su eternidad y su carácter penoso, afli-

gente, persecutorio, figuran la existencia insensata que llevan los intemperantes, aquellos que tienen la ilusión de vivir intensamente sus pasiones. Su supuesta felicidad no es sino un suplicio infernal. Creen disfrutar de la vida, sufren como muertos.

Estas comparaciones, agrega Sócrates, deberían mostrar y persuadir de que, entre los dos géneros de vida —aquel en que consentimos en secundar los deseos y aquel en que les imponemos un orden y una corrección— la diferencia se expresa en términos de felicidad, *eudaimonía*. El hombre que sigue sus inclinaciones no es malo, es desgraciado. Su impresión de acumular momentos de goce, cada vez que cree estar colmando un vacío, es objetivamente engañadora. El gozador ignora que no goza. El filósofo está ahí para revelar que jamás alcanza ese estado al cual tiende, puesto que no se trata de un estado, es decir, de una duración, breve incluso, pero apreciable. Se trata de un instante. La experiencia de la satisfacción —entendida literalmente como respuesta adecuada, suficiente, plena entonces y mínimamente apaciguadora de la falta—, esta experiencia positiva se le escapa sistemáticamente. Para conocer esta sensación de suficiencia y el deleite de un presente un poco durable habría que alejarse del flujo, del derriame, del fluido en movimiento que corre hacia abajo en el *conitium* del deseo insatisfecho. Hay que entender que la felicidad se sitúa en el registro del *bastante* y no en el del *más todavía*.

Platón confronta dos experiencias del tiempo, lo que él llama dos *hói*, dos géneros de vida. Uno de ellos, pura pérdida, metatizado por la imagen del flujo incapturable, irreversible, que nunca se para. Los instantes en movimiento, que pasan, que fluyen, nunca se viven como buenos momentos, como un presente que se deja saborear, inextinguible por cierto, pero que dura al menos un poco. Como una clepsidra inagotable, que no mide más que el paso del tiempo por el tránsito del agua, el jarón perforado figura la imposibilidad de percibir el instante como un presente. En el tiempo del deseo, cada cosa que se presenta se escabulle inmediatamente después. Su presencia no dura más que un instante. Entonces, no hay más que instantes sin duración. El instante siguiente es un nuevo comienzo. Pero sin impulso. Regeneración de la nada: uno cree constantemente estar llenándose, pero nunca está lleno porque ya desde el principio uno se está vaciando. La

agitación en torno a la jarra muestra que cada momento se ha perdido, ha pasado, mientras que uno imaginaba en realidad estar almacenándolo. Cada nueva dosis de goce se pierde en la corriente. El flujo vuelve imposible la sensación del presente y actúa de tal modo que el único "siempre" disponible es una serie de instantes que se suceden en una duración puramente negativa, de pérdida, de derroche, de desperdicio. Tanto la eternidad del suplicio infernal como la cotidianidad de los hombres de deseo están hechas de este "siempre" inapropiable.

Un "siempre" como acumulación positiva no es posible para Platón más que en la otra clase de vida que, aceptando el límite, "está siempre satisfecho con lo que hay y no pide más".⁴⁰ Esta clase de vida permite una saciedad durable, prolongada, idéntica a sí misma porque el tiempo es vivido en ella como "cosas que se presentan" y que uno trata como si fueran siempre suficientes. El instante se prolonga, se fija bajo la forma de una duración continua. Nada fluye, nada cambia: las jarras permanecen llenas. En esta articulación del deseo y del tiempo, hay presente porque siempre hay bastante. Más aún: se vuelve bastante para siempre, porque este presente capaz de dilatarse se deja vivir como serenidad, como reposo. El sabio posee jarras bien cerradas, repletas de alimentos preciosos y no piensa más en ello. Ya lo tiene, para siempre.

El *Gorgias* distingue con todo detalle los dos regímenes de preocupación. Por un lado se encuentran la inquietud, la repetición, la pérdida del tiempo y de las cosas, lo engañoso, la muerte. La escena de la jarra perforada es una vanidad a la griega. Por otro lado se asocian la felicidad, el reposo, la economía de tiempo y de cosas, la sabiduría, la vida. El propietario de las jarras herméticas es una alegoría de la razón.

El deseo como aguafiestas

Ahora bien, ¿cuál es el estatuto del placer en la teoría del deseo insaciable? Primera precaución: no nos dejemos engañar por el uso del término *hedoné* para referirse a los goces intelectuales que procuran al filósofo la paz y el contento. No se trata, para Platón, de hacer

más amplio el concepto y de comprender en él, junto con los placeres corporales, aquel cuya causa es el *logos*. Si tal fuera el caso, el resultado sería un ensanchamiento, un enriquecimiento de la experiencia de la felicidad. Por el contrario, Platón apunta a excluir de una buena vez del modo de vida del sabio los regocijos no intelectuales y también a restringir el sentido que la palabra "felicidad" debe tener a sus ojos.

El amor por el conocimiento se sacrifica en el altar de la monogamia. Las solas delicias de la ciencia deben reemplazar imperativamente a las otras. Esta sustitución es teórica. Tanto porque resulta estructuralmente imposible ya que el caballo negro de la concupiscencia nunca puede ser eliminado, como porque afecta la pertinencia misma de los términos. Una vez establecido que el *logos* proporciona un goce, hay que pensar que no hay otros. El placer no intelectual se vuelve inconcebible, inadmisible, inexistente. Los que creen experimentarlo se equivocan: creyendo gozar, en realidad sufren. Así, la palabra "placer" resulta abusiva.

Ahora bien, para llegar a este resultado extremo, Platón despliega una argumentación que no se limita a ser un eco de su discurso sobre el deseo. Para hablar del placer y de su inexistencia fuera de la ciencia, debe cuestionar teóricamente el deseo. Porque, ¿en nombre de qué criterio reducir a la nada el lujo, la lujuria, las delicias de la buena mesa, estas percepciones que ya no tenemos derecho a sentir como agradables ni a llamar placenteras? Estos deleites no son tenidos por placeres, como si, siguiendo el análisis de Michel Foucault, la preocupación de la ética antigua se concentrara en el estilo de su uso. Por el contrario, se los examina sólo desde el punto de vista del deseo que los subyace. Dicho de otro modo: en Platón no existe un tratamiento teórico del placer que escape a la obsesión del deseo infinito. Es la concepción nihilista del deseo la que aniquila el placer no intelectual. Probar esto, leyendo atentamente el diálogo dedicado monográficamente al placer, precisamente —y no al deseo—, significa testar la fuerza del paradigma que Platón aplica continuamente y ver hasta qué punto la jarra perforada y el buey hambriento son metáforas ejemplares de la respuesta que debe darse a la cuestión de la conducta moral.

El *Filipo* es entonces un diálogo sobre el placer. Al principio de

todo, de lo que se trata es del placer en sí mismo. ¿Pero con qué objeto? Para definir su carácter ilimitado. Mientras que el intelecto está asociado con el concepto de causa, y de principio determinante, "el placer es ilimitado de por sí" y pertenece al género de conceptos que no tienen ni comienzo, ni medio, ni fin.⁴¹ Esta clasificación del placer dentro de la familia de las experiencias del infinito se reitera a lo largo de todo el diálogo. Las delicias no intelectuales comportan violencia y desmesura, son "susceptibles de magnitud, de intensidad de frecuencia, de escasez".⁴² Mientras que la ciencia es medida, nada es más desproporcionado⁴³ que estas percepciones.

Pero cuando Platón explica *por qué* los goces no matemáticos carecen congénitamente de límite, introduce el deseo. Procede de la siguiente manera: todo lo que concierne al mismo tiempo al alma y al cuerpo tiene carácter infinito.⁴⁴ ¿Por qué? Porque los placeres que dependen del alma y el cuerpo siempre son impuros: contento y pena se confunden en ellos. Pueden sentirse muy violentamente pero nunca dejarán de estar mitigados por el sufrimiento que inevitablemente los acompaña. En consecuencia, sea cual fuere su tamaño, son falsos.⁴⁵ Un placer puro, aun infinitesimal, será más placentero—por ser sólo y verdaderamente placentero—que un inmenso goce mezclado con dolor. La mezcla con el sufrimiento modifica la evaluación cuantitativa del placer—su fuerza, su duración. Cuando es impuro, un placer ya no es un placer.

¿Qué es esta noción de pureza, aplicada a lo agradable? El placer es impuro cuando se acompaña de sufrimiento. ¿Qué sufrimiento? El que provoca la sensación de un vacío por colmar. ¿En qué condiciones gozamos, por empezar? ¿No experimentamos un gran placer, acaso, en beber cuando tenemos sed y en comer cuando tenemos hambre, o en rascarnos cuando sentimos picazón? Cualquier interlocutor le concedería esto a Sócrates. Sin embargo, una vez admitido que gozamos al saciar un deseo que sentimos, es decir, mientras lo sentimos en tanto esa sensación dura, nos vemos llevados a una conclusión bastante sorprendente. Si es necesaria la sed para que beber sea agradable, si se bebe porque se tiene sed y hasta que dure la sed, esto quiere decir que el placer no se limita a depender de un sufrimiento sino que le es simultáneo. Se goza porque se desea, mientras se desea, y hasta

el momento en que el deseo se ha calmado. Pena y deleite comienzan juntos y terminan juntos. El placer es un proceso de alivio de un placer sensible. No se desarrolla más que en función de la pena que lo acompaña.⁴⁶

"Estando vacío, uno desea ser llenado, y se goza de esa esperanza mientras a la vez uno sufre por sentirse vacío [...]: dolor y placer se funden así en una mezcla única."⁴⁷ Es por esta razón que los deseos no intelectuales no resultan nunca pura y verdaderamente agradables, esto es lo que los arruina estructuralmente: ese deseo de plenitud que crece en un alma a medida que se va llenando. La desmesura de un placer depende, entonces, de su impureza, puesto que la impureza depende a su vez de la percepción del vacío. Como el vacío es inseparable de la razón por la cual se siente placer, el placer destinado ilusoriamente a colmar no puede ser sino ilimitado. Más se sufre, más se goza. Más se goza, más se sufre.

La habilidad de la argumentación reside en la sustitución del criterio subjetivo de evaluación de lo agradable por un criterio de sustancia, de pureza y por lo tanto de verdad objetiva. Más se cree gozar, más se sufre. La cantidad de placer experimentado es en cierto sentido neutralizada por la calidad mixta, y en consecuencia perniciosa de ese mismo placer. Gracias al análisis filosófico, las opiniones corrientes se ven trastocadas: el deseo ya no es lo que nos conduce hacia el placer, sino lo que nos desvía de él, lo que altera y corrompe la naturaleza misma de lo agradable. Y esta revelación sobre lo que pasa verdaderamente con lo que nos parece exquisito debería modificar nuestra sensibilidad. Platón nos enseña a pensar, pero también a sentir la negatividad del goce. Nos enseña a reconocer esta negatividad el sufrimiento de la falta—a través de la experiencia misma del placer deseado.

Deseo sensible/deseo insensible: todo se juega en esta determinación estética de la falta. Si el agujero, el hueco son sentidos, si el deseo es vivido como percepción dolorosa del vacío, en ese caso no hay verdadero placer. Si, por el contrario, una apatencia pasa desapercibida, permanece inconsciente y por lo tanto indolora—lo que es el caso del deseo de verdad—sólo entonces hay un goce. Es necesario que el deseo esté anestesiado para que haya una real voluptuosidad. Por el

simple hecho de ser vividos, los deseos impiden que el placer se produzca. ¿Qué es lo que le permite a Platón llegar a una conclusión tan paradójica y sorprendente? El hecho de haber abolido la sucesión. No hay primero una sensación penosa de vacío y luego el placer que vendría a calmar, a hacer olvidar el dolor. Al mismo tiempo que, en la experiencia de la satisfacción de un apetito consciente—hambre, sed, espera amorosa, indigencia—, se goza de la esperanza, se sufre de la sensación de vacío. Entre pena y alegría, entre vacío y anhelo de plenitud, hay mezcla indiscernible, confusión, amalgama. En el momento mismo en que creen gozar, los que comen, beben, copulan, están sintiendo el vacío que se ahonda en ellos inexorablemente a medida que se van llenando, como "chorritos", como jarras perforadas. Se rascan mientras sienten que les pica. Siguen rascándose todo el tiempo que dura la comezón. Siguen queriendo gozar como si el hecho de gozar actualmente nunca les bastara. Es por eso que, del lado del alma desecante, el placer es literalmente imposible. Platón lo encara no como un efecto, sino como un aspecto del deseo: incluido, conquistado en su experiencia dolorosa. Todo placer no intelectual, incluso el más concreto o intensamente saboreado, no es sino deseo devorante, desgarrador, hambriento. Deseo de que el placer dure, se prolongue, se establezca. Porque uno no se cansa nunca de gozar, siempre quiere más. El vacío prima sobre la esperanza y hace fracasar el contento que puede dar una plenitud relativa.⁴⁸

El placer-génesis

Hay, en suma, algo del orden de lo incurable en el deseo, algo imposible de compensar por medio de satisfacciones medianamente positivas. El infinito del que depende es una potencia absoluta que impide al placer poseer un tiempo que le sería propio, una duración que lo haría existir, aunque más no fuera instantáneamente, en estado puro, de simple placer. Y puesto que no hay un solo instante durante el cual el placer impuro pudiera convertirse en algo distinto que esta *mezcla única*, que lo constituye como doble y contradictorio, no hay un solo instante durante el cual algo puro y simplemente agradable pueda ofrecer-

se, hacerse presente para un sujeto, sin ser falseado por su contrario. Quienes lo creen interpretan tontamente sus sensaciones confusas.

El placer se manifiesta bajo una forma aumentada y evidente en la gente que está gravemente enferma. Su intensidad, su cantidad subjetivamente apreciada, es proporcional a un estado de sufrimiento. La fiebre produce hambre y sed.⁴⁹ La locura amorosa nos vuelve intemperantes:⁵⁰ es por eso que, en estas condiciones anormales, sentimos alegrías extremadamente agudas.⁵¹ En efecto, sufrimos enormemente. El alivio inaudito que nos procura la más mínima gota de agua o el encuentro más fugaz es a la medida de la indigencia en la cual nos encontramos. Relativa en relación con este estado, sin el cual sería irrelevante, su vivacidad nos da, precisamente, la medida. El placer vivido es entonces un síntoma de la gravedad de nuestro estado de falta.

Dado el largo camino que hemos hecho para alcanzarla, la satisfacción, pequeña tal vez para otros, nos parece enorme aquí y ahora. El placer es relativo, está desprovisto de valor intrínseco y depende de una situación contingente. Respecto de este punto, el análisis en profundidad realizado por Martha Nussbaum nos enseña a comprender a Platón⁵² y su horror por el relativismo. Pero, a través del rechazo de lo subjetivo, de lo contingente y de lo arbitrario, Platón quería ponernos a salvo, justamente, de la nada. Lo subjetivo, lo contingente y lo arbitrario no son ni siquiera lo frágil: son nada. El alivio no es únicamente commensurable por el dolor que lo precede. Por su naturaleza mixta, es objetivamente falso.⁵³ El respiro no es solamente breve e inestable. Todo el tiempo que dura, desde el comienzo, no es más que engaño y trampa. Entonces no es placer (el sufrimiento lo impregna) y no es, sencillamente (nunca es puramente placer). Contradicción y fluidez se compenetran, en esta teorización, de una mezcla de contrarios en perpetuo movimiento.

El problema no reside en que el placer es agradable pero demasiado corto. Reside más bien en que es inseparable del sufrimiento que, conduciendo hacia él, lo vuelve sin embargo inalcanzable. El resultado del análisis platónico se resume en una frase de apariencia enigmática: el placer es devenir. "¿No hemos oído decir que el placer no es más que devenir perpetuo y que no tiene ninguna existencia?"⁵⁴ pregunta Sócrates. "Debemos agradecer a quien nos revela

que el placer deviene, pero que nunca tiene existencia, pues esa persona arroja en un ridículo evidente a quienes proclamaban que el placer es un bien".⁵⁵ Siempre renaciente, llevado por la insaciabilidad del deseo, el placer no es, nunca; no tiene ninguna existencia.⁵⁶

Al comienzo, se trataba en suma de detectar el placer allí donde se deja observar como fenómeno macroscópico. Al final, por una proporción aparentemente positiva —el placer *deviene*—, Platón declara que esta cosa que llamamos placer ni siquiera existe. Le falta sustancia, a pesar de su intensidad, precisamente porque no puede en modo alguno subsistir en el tiempo, durar un solo instante. Decir "el placer deviene" significa una vez más expresar el no ser desde el punto de vista de la temporalidad. Y en consecuencia criticar la sensibilidad ordinaria. Todos los que pierden su tiempo creyendo gozar, todos ellos toman sus deseos por placeres reales. "Todos los que calman su hambre, su sed y todas las necesidades que apacigua la génesis, extraen su gozo de esa génesis donde quieren ver un placer y declaran que no soportarían vivir sin experimentar el hambre, la sed y sin sentir todos los agujeros que acarrean estos apellidos."⁵⁷ El placer deviene. El placer es deseo y, por ende, dolor.

El placer negativo

Ya es tiempo de hacer converger los dos recorridos precedentes. El tiempo de la droga y el del deseo platónico se encuentran.

El deseo de droga se muestra impetuoso, urgente, despoético. Es tan insaciable, tan desmesurado y omnipresente que vuelve imposible el placer. Constantemente se quiere siempre más, y este querer, esta necesidad, toma progresivamente todo el lugar en la experiencia. El producto inyectado, ingerido o inhalado fluye en un caudal permanentemente, una fluidez que figura el tiempo mismo, en su pérdida. Buscando llenarse, sentirse colmado, uno se vacía sin cesar. Porque queda insatisfecho, el deseo insiste y absorbe todo el tiempo y todas las preocupaciones. Es una avidez oral, glotona, bestial, que toma el aspecto gesticulante del mono parásito, colgado del cuello. Estas mismas palabras pueden aplicarse al deseo según Platón. Las definicio-

nes conceptuales coinciden —el deseo es falta ilimitada, el placer puro es una plenitud imposible—, pero sobre todo las imágenes se parecen. Fluidez, oralidad, animalidad se reencuentran en la insistencia sobre el caudal que atraviesa la jarra agujerada, sobre la glotonería de los bovinos y del "chorlito", sobre la animalidad del alma desecante. Seguir sus apetitos equivale a vivir como un toxicómano: a merced de un caudal de sustancia cada vez menos capaz de colmar, sujeto en permanencia a calmar el hambre y la sed de una bestia que nos duplica, quimera o mono.

El punto de contacto más interesante sigue siendo, sin embargo, el del placer negativo. Comparemos *El almuerzo desnudo* y el *Filete*. Los placeres corporales siempre se presentan mezclados con el deseo, nos dice Sócrates, y puesto que el deseo es doloroso, el placer resulta arruinado. Una sensación puramente agradable se vuelve estructuralmente imposible. Chorlito, jarra perforada, apetito devorador metatirizan tal estructura, que se llama insaciabilidad. Corolario: el deseo es tiránico, exigente, sin límites. Y la apreciación subjetiva de lo agradable depende enteramente de la gravedad objetiva de la falta. Cuando uno está muy abajo, muy poca cosa basta para remontarnos y hacernos creer que hemos alcanzado un grado muy alto de goce. Pero ese goce no es sino sedación del dolor, apaciguamiento del deseo de esta sedación. Entonces el placer que se cree positivo —verdadero placer— no es más que la atenuación de un sufrimiento.

Hay que representarse el funcionamiento del deseo, sugiere Sócrates, trazando una línea vertical que uniría dos puntos extremos: abajo, el punto de la falta y de la pena de sentirse vacío; arriba, el de la plenitud del placer. A medio camino entre los dos extremos, habría que marcar un punto intermedio, de no-pena y de no-placer: una especie de cero, entre valores positivos y negativos. Ahora, para alguien que se encuentra en el nivel más bajo del sufrimiento de la sed, del hambre o de cualquier otra privación, ¿es posible remontar hacia el placer? Es posible subir, pero se genera un malentendido. Uno se eleva de la falta hasta el punto intermedio y en este ascenso se tiene la ilusión de alcanzar el placer. En realidad, se pasa del dolor de carecer a un estado neutro, de no-falta y de no-displacer que, sin embargo, es también un estado de no-placer. El goce puro y verdadero de la pleni-

tud se sitúa más alto, muy por encima del punto intermedio. Mientras el cuerpo está implicado en la experiencia, mientras se busca una satisfacción de los deseos de adquisición, uno no se da cuenta ni siquiera de esta equivocación: con los ojos clavados en el suelo, ni cuenta se da de la existencia de una verdadera voluptuosidad. Entonces, uno está condenado a subir y bajar sin parar entre el punto más bajo de displacer y el punto intermedio de no-displacer y viceversa.⁵⁸ La alternación del sufrimiento, en efecto, jamás es estable puesto que el agujero de la falta no detiene nunca su trabajo de desagote, de descenso del nivel. El chorlito defleca, la jarra pierde, el cuerpo se consume. La naturaleza del deseo es insaciable, repite Sócrates en este contexto. A medida que se intenta llenarlo, más uno se vacía, y cuanto más uno se vacía, más intenta llenarse. Se toma por agradable lo que sólo es no-desagradable: se accede a un grado cero, a un placer algo-braicamente negativo.

¿Y qué nos dice William Burroughs? "El principio mismo de la droga es cuantitativo y exactamente medible: cuanto más se consume, menos se tiene; cuanto más se tiene, más se consume y menos se tiene; corolario: cuanto más se tiene, más se consume [...] La droga encierra la fórmula del virus 'diabólico'; el Álgebra de la Necesidad. Y el rostro del diablo es siempre el de la Necesidad absoluta. El adicto está devorado por una necesidad absoluta de droga. Por encima de una determinada frecuencia, esa necesidad no se puede frenar más y no conoce más límites."⁵⁹ La cantidad absorbida depende de la fuerza de la necesidad, está gobernada por este principio denominado "absolutio". Absoluto en su poder, absoluto como punto de orientación en relación con el cual se miden la cantidad y la frecuencia. El placer no es más que alivio, compensación del dolor, directamente proporcional a la cantidad de dolor. La sensación agradable depende de la intensidad de la necesidad: luego de una crisis de abstinencia, la primera dosis produce un deleite más inmediato y más agudo. Se ha dado de comer al animal-necesidad, se ha dado de beber a las células sedientas, que lo apreciaban tanto más cuanto que aquél estaba muriéndose de hambre y éstas se morían de sed. Éste es el placer, esto es "lo más": una suma algebraica objetivamente igual a cero —porque se anula el sufrimiento, se remonta al punto neutro del no-dolor—, que se sobres-

tima subjetivamente como un placer, dado que se toma la violencia del alivio —proporcional a la gravedad de la abstinencia— por un goce. "Heroína-opio-morfina-palium: todo para aliviarle del mono, el mono monstruoso de la necesidad que te roc y te masica toda forma humana [...] Pero el resultado es invariable [...] Es el mono el que conoce el Álgebra [...]"⁶⁰ De carácter absoluto, la necesidad nunca se contenta: el resultado no sobrepasa el cero: "Todo se reduce a una parcela de alivio cuantitativo"⁶¹

El álgebra de la droga le da a Burroughs un lenguaje muy coherentemente para hablar del placer negativo. Un lenguaje análogo al argumento geométrico utilizado por Platón: la línea vertical, con su bajo (el estado de falta), su alto (el placer puro y verdadero) y su punto medio que separa la negatividad del dolor y la positividad del placer. Son impuros e ilusorios los placeres que permanecen de este lado del punto intermedio o que, si lo alcanzan, crean la impresión de una gran alegría, medida en función de la distancia recorrida desde lo bajo. Los enfermos en peor estado son los que gozan más y los que más se equivocan sobre el goce, al igual que el *yomti* que agoniza en el "descuelgue" se encuentra en mejor situación para apreciar al máximo una dosis que, en el interior de la rutina, no le haría casi ningún efecto.

Notas

1. Jenofonte, *Económico*, I, 22.
2. Platón, *La República*, 580 c.
3. *Ibid.*, 585 a-b.
4. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 13, 1118 a 9-10.
5. Galeno, *El buen médico es filósofo*, III, 59-60.
6. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984, págs. 16, 99-107 (Versión cast.: *Historia de la sexualidad. 2. El Uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1993).
7. Algunos ingenios "han creído que Freud restituía finalmente al sexo, tras dar un vuelco repentino, la parte que le correspondía y que se le había negado durante tanto tiempo; no vieron que el buen genio de Freud lo había situado en uno de los puntos decisivos, marcados desde el siglo XVIII por las estrategias de saber y de poder; y que él vuelve a lanzar, con una eficacia ad-

mirable [...] la *commination* secular a *conocer el sexo y ponerlo en palabras*. Con frecuencia se evocan los innumerables procedimientos con los que el cristianismo antiguo nos habría hecho detestar el cuerpo; pero pensemos un poco en todas aquellas astucias mediante las cuales, desde hace varios siglos, se nos ha hecho querer el sexo, por las que su conocimiento se nos ha vuelto deseable, y valioso todo lo que se dice sobre él; por las que también se nos incitó a desplegar toda nuestra habilidad para sorprenderlo y se nos asignó al deber de extraer su verdad; por las cuales se nos culpabilizó por haberlo desconocido durante tanto tiempo⁹. Nos hallamos, pues, para Foucault, sometidos a una "monarquía del sexo", condenados "a la tarea infinita de forzar su secreto, de arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas" (*La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, págs. 210-211). (Versión cast.: *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1993.)

8. La estrategia antipsicoanalítica de Michel Foucault fue particularmente bien observada por J.-A. Miller, "Michel Foucault et la psychanalyse", *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, París, Éditions du Seuil, 1989, págs. 77-82.

Miller registra tanto el tono (el psicoanálisis queda "aplastado a fuerza de sarcasmos", pág. 77) como el "rasgo pertinente" que justifica la posición teórica, esto es, la conexión entre "hablar del sexo" y "hablar de sí mismo", págs. 80-81. Señala también que, en *La Volonté de savoir*, de 1976, Foucault hacía explícita su intención de reconstruir, con la *Histoire de la sexualité*, una "genealogía del psicoanálisis", mostrando el nexo entre confesión y cura. Foucault sólo desplazará la apuesta con las secciones griegas — *L'Usage des plaisirs* y *Le Souci de soi* —, añadiendo a la denuncia de las astucias cristianas y psicoanalíticas destinadas a arrancarnos "las confesiones más verdaderas" (véase el pasaje citado en la nota precedente) sobre el sexo, la afirmación de que un saber de este tipo produce supuestamente un conocimiento de sí.

En el mismo volumen se puede leer la contribución de P. Macherey, "Pour une histoire naturelle des normes", págs. 203-221. En un comentario mucho menos crítico del texto de Foucault, Macherey sostiene que el reproche que el autor de *Histoire de la sexualité* le hace al psicoanálisis se centra en el hecho de que éste habría "reintegrado a su manca el gran mito de los orígenes, vinculándolo con la ley misma", pág. 217. Una forma de decir que, desde el punto de vista de Foucault, si bien Lacan completizó la teoría del deseo con el reconocimiento de un papel no sólo prohibitivo de la ley sino también productivo, fue demasiado lejos al hacer de ella un principio determinante. Es curioso que se pueda ignorar hasta ese punto el contenido de los argumentos foucaultianos, que apuntan, por el contrario, a la invitación clíni-

ca — tomada como un imperativo, como una "commination" — a decir y hablar. J. Derrida se mostró mucho más sensible a ellos en "Être juste avec Freud. L'Histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse", *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, París, Galilée, 1992, págs. 141-195, en particular pág. 187. Esta misma recopilación de artículos es introducida por un texto de Elisabeth Roudinesco, "Lectures de l'Histoire de la folie (1961-1986)", págs. 11-35, donde recorre las maneras en que psicoanalistas y filósofos recibieron en Francia la obra foucaultiana.

9. H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, trad. fr. Gilles Barbelette, París, Gallimard, 1984, pág. 250; M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, págs. 77-80.

10. H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault, op. cit.*, pág. 338.

11. Una palabra apenas para recordar que la regla fundamental de la cura psicoanalítica comprometiendo al analizando a decir todo lo que le pasa por la cabeza — el cualquier cosa de sus asociaciones libres — no tiene nada de una commination. Freud respondía ya a su interlocutor, en el diálogo imaginario consistente en que el penitente dice lo que sabe, mientras que el paciente dice también lo que no sabe. Su palabra no es, por lo tanto, un informe sino un descubrimiento. El acceso analítico a las elaboraciones inconscientes — repeticiones, conflictos, fantasmas, identificaciones — no es un examen de conciencia. Digamos también que el analista tiene la obligación de suspender sus juicios de valor y no dicta absoluciones en nombre de un Dios, Padre y Señor.

12. H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault, op. cit.*, pág. 337.

13. *Ibid.*, pág. 336.

14. La importancia del deseo en la obsesión filosófica antigua por la sexualidad fue destacada también por Maurice Olender en sus trabajos sobre Príapo, el dios atligido por una erección tan duradera que encarna dolorosamente en el cuerpo masculino el carácter insaciable del deseo (*Príape le mutilé*, París, Flammarion, en prensa). Pascal Quignard emplató igualmente el *phallós*, el falo fascinante, en el centro de la sexualidad romana (*Le Sexe et l'effroi*, París, Gallimard, 1994).

15. Jenofonte, *Económico*, I, 22.

16. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 15, 1119 b 3.

17. *Ibid.*, 14, 1119 a 1-3.

18. *Política*, II, 1267 b 3.

19. *Ética a Nicómaco*, III, 15, 1119 a.

20. Platón, *La República*, 562 b.

21. *Ibid.*, 562 b.

22. *Ibid.*, 578 a.
23. *Ibid.*, 585 a-b.
24. Platón, *Timeo*, 80 d-81 e.
25. *Ibid.*, 72 c-73 a.
26. *Ibid.*, 70 d-71 a.
27. Platón, *Fedro*, 253 c-254 d.
28. Platón, *La República*, IX. En el *Fedro* (230 a-b), Sócrates dice tener curiosidad por descubrir si no es más heteróclita que Tifón, otro memorable monstruo evocado por Hesíodo. Cf. *Teogonía*, 306-308; 349 y sigs.
29. Hesíodo, *Teogonía*, 319-324.
30. *Ibid.*, 310-312.
31. Homero, *La Odisea*, XII, 89-92. Cf. Apolodoro, *Epitome*, VII, 20.
32. Platón, *La República*, IX, 588 b.
33. *Ibid.*, X, 605 b.
34. Platón, *Fedro*, 253 e.
35. Platón, *La República*, IX, 586 b y sigs.
36. Platón, *Gorgias*, 494 h.
37. *Ibid.*, 492 y sigs. En lo referente al chorlito, véase la traducción y discusión de Barbara Cassin, *L'Effet sophistique*, París, Gallimard, 1995, págs. 330, y su contraste con la versión de Monique Canto en Platón, *Gorgias*, trad. fr., París, Aubier-Flammarion, 1992.
38. Como complemento crítico, sensible a la problematización ontológica del deseo en Platón, dos libros luminosos: N. Grimaldi, *Le Désir et le Temps*, París, PUF, 1971; J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être*, París, Les Belles Lettres, 1981, pág. 117-289.
39. Platón, *Gorgias*, 493 a-c. Era obvio para los griegos, al margen de la filosofía, el vivir como penoso y vano un estado de deseo duradero. Cf. M. Ollender, "Priape à tort et de travers", *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 1991, págs. 59-82.
40. *Ibid.*, 493 c.
41. Platón, *Filebo*, 31 a.
42. *Ibid.*, 52 c.
43. *Ibid.*, 53 d.
44. *Ibid.*, 52 c.
45. *Ibid.*, 53 b.
46. Platón, *Gorgias*, 496 c-c. En cuanto a la simultaneidad de sentir una picazón y rascarse, *Gorgias*, 494 c y *Filebo*, 46 a-47 b. En los dos casos la alusión sexual es indiscutible.
47. *Ibid.*, 47 c-d.

48. Si seguimos la argumentación del *Filebo* podremos apreciar la extrañeza de la afirmación de Michel Foucault: "La ontología a la que se remite esta ética no es una ontología de la falta y del deseo". Cf. C. Jambet, "Constitution du sujet et pratique spirituelle. Remarques sur l'*Histoire de la sexualité*", in Michel Foucault *philosophie, op. cit.*, pág. 276. Para una lectura clásica del *Filebo*, atenta a la ontología del deseo, habrá que volver a H. G. Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics. Phenomenological Interpretations relating to the Philebus* (1931), trad. ingl., Yale University Press, 1991.
49. Platón, *Filebo*, 45 b.
50. *Ibid.*, 45 d-e.
51. *Ibid.*, 45 a.
52. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), Cambridge University Press, 1991 (8ª ed.), págs. 136-233.
53. La noción de falso placer suscitó un debate sumamente interesante entre los historiadores de la filosofía, sobre todo anglófonos. Para seguirlo, consúltese J. C. B. Gosling, "False Pleasures: *Philebus*, 35c-41b", *Phronesis*, 5, 1960, págs. 45-52; J. Dybikowski, "False Pleasure and the *Philebus*", *Phronesis*, 15, 1970, págs. 147-165; T. M. Penner, "False Anticipatory Pleasures: *Philebus* 36a3-41a6", *Phronesis*, 15, 1970, págs. 166-178; D. Frede, "Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*", *Phronesis*, 30, 1985, págs. 1511-180; C. Hampton, "Pleasure, Truth and Being in Plato's *Philebus*: A reply to Professor Frede", *Phronesis*, 32, 1987, págs. 253-262. Aparte de *Phronesis*, véase J. L. Chertonneix, "La vérité du plaisir ou le problème de la biologie platonicienne", *Revue de métaphysique et de morale*, 91, 1986, págs. 311-338.
54. Platón, *Filebo*, 53 c.
55. *Ibid.*, 54 d.
56. En cuanto a esta noción de "placer-génesis", véase V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée du temps*, París, Vrin, 1969 (2ª ed.).
57. *Ibid.*, 54 c.
58. Platón, *La República*, IX, 583 c-586 a; cf. *Filebo*, 43 c-44 c, con el comentario de D. Frede: Plato, *Philebus*, translated with Introduction and Notes by Dorothea Frede, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993, págs. XLIX-L. El mejor complemento de estos textos se encuentra en M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, op. cit., págs. 146-151.
59. William Burroughs, *Le Festin nu*, op. cit., págs. 2-3.
60. *Ibid.*, pág. 11.
61. *Ibid.*