

Del gozo al goce

*Leticia Flores Flores**

¡Ah, que la vida es cotidiana!
LAFORGUE, *Les complaintes*

Resumen

Se trata de mostrar que en la meta de las acciones humanas orientadas al placer y a la dicha como un fin primordial, ésta suele aplazarse o bien, aparecer en su lugar la dimensión del exceso. La tesis en este trabajo, basado en la teoría freudiana y en el pensamiento de Foucault, apunta a mostrar cómo el placer contiene en sí el germen de su extravío. Si bien el placer se apoya en las pulsiones de vida y en el deseo que de ellas se desprende, el goce, que es ese más allá del placer, está del lado de la pulsión de muerte y de la repetición. En el ocio, en el gozo de las expresiones estéticas, en el encuentro con otros, es necesario un trabajo que implica poner límites a ese goce así como, siguiendo las propuestas de la filosofía griega, un trabajo de sí, una estética de la existencia misma.

Palabras clave: gozo, goce, repetición, estética de la existencia, pulsión de muerte.

Abstract

These show that the goal of human action-oriented pleasure and happiness as a primary purpose it often postponed or appear in its place expression of the excess. The thesis in this work, based in Freudian theory and Foucault thought, aims to show how the pleasure contains the seeds of its loss. While pleasure is supported by the impulses of life and the desire, is clear that the enjoyment that is beyond pleasure, is on the side of the impulse of death and repetition. At leisure, in the aesthetic expressions of joy in the encounter with others, we need a job that involves putting limits on such excess and, following the proposals of Greek philosophy, a job of it, an aesthetic of existence.

Key words: joy, enjoyment, repetition, impulse of death, aesthetic of the existence.

* Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

Vida cotidiana y placer pueden, si lo vemos detenidamente, parecer una paradoja. La noción misma de vida cotidiana hace difícil asociarla con la experiencia del placer. La vida, en su aspecto cotidiano, suele ser vinculada más que al gozo o al disfrute, a la repetición, y ésta, a la monotonía y la banalidad; es decir, a la dimensión en la cual las acciones humanas se ordenan acorde con los hábitos y la rutina, y así contribuir —en el plano de los deberes y las ocupaciones del día a día— a asegurarnos el bien vivir.

El sentido de los eventos que tienen lugar en la vida diaria, la organización de las distintas ocupaciones, el manejo del tiempo y el cuidado de nuestros espacios cotidianos, está más vinculado con la atención de las necesidades básicas que con la aspiración al gozo como tal.

La suma de actividades del diario vivir hacen que nuestra relación con el tiempo sea una experiencia inaprensible y fugaz. En ocasiones más lento, otras con una rapidez insólita, el carácter cotidiano del tiempo que transcurre en el día a día, se vuelve monótono e insignificante.

Sin embargo, el ser humano no deja de aspirar hacia lo extraordinario, lo irrepetible y lo diverso, procurando, aun sólo sea como fantasmas o como esperanzas, espacios de gozo en experiencias como el amor, las expresiones estéticas, las actividades físicas, la recreación, la amistad o el trabajo, aunque lo cotidiano diluya esas aspiraciones y disminuya con frecuencia su carácter singular, incluso adhiriéndose a ellas fácilmente la contrariedad; en el amor la pena, en la amistad la traición, en el trabajo la adicción...

Aunque la rutina se vuelve una compañera indeseada, la expectativa de gozo no deja de estar al acecho, se deja sentir aunque sea sólo en los intersticios que se asoman en la sombra de lo ordinario. La vida cotidiana, ajustada a las convenciones, a las normas y las exigencias de los otros, transcurre volviéndonos insensibles a los eventos donde la experiencia del placer pudiera reivindicarse. El placer puede aparecer sólo como anhelo, como principio fundamental, o simplemente ausentarse por completo de la experiencia de la vida. Sea cual fuere el lugar que le otorgamos, parece que su presencia sólo dependiera del destino, del azar o de las

circunstancias, de la voluntad o la razón, y que las fuerzas contrarias que podrían estar al acecho son obra de una inteligencia afectada, o del desvarío de la razón.

Las fronteras del placer

[...] quiero que mi vida discurra por los senderos del placer.

VERDI, *La Traviata*

Los espacios placenteros que los seres humanos procuran en su vida, a pesar de ser quizás una de las principales metas a las que aspiran constantemente, suelen ser escasos y azarosos y, por lo general, ocasionales si no es que muy complicados.

La posibilidad de inventar o poder imaginar situaciones de gozo en la vida cotidiana puede ser mucho más difícil de lo que pareciera desde un punto de vista racional. Más bien reconocemos que ello implica un trabajo y exige un esfuerzo que de entrada resulta paradójico. ¿Cómo es posible que los placeres de la vida cotidiana se nos escabullan, que el diario vivir sea más bien complicado si nadie se opondría a la idea de que el fin en la vida del ser humano siempre apunta hacia el bienestar?

¿Los espacios para el ocio, el tiempo libre, el descanso o la diversión, no suelen ser efímeros? A cuántos no les resulta difícil, si no imposible, dedicarle tiempo a lo que más les agrada? ¿Cuántos no se ven llevados a aplazar para un futuro que nunca llega los sueños que más anhelan? ¿Cómo es posible que el encuentro con las experiencias placenteras esté lleno de obstáculos?

La idea de la capacidad infantil para gozar, donde lo que vale y se privilegia es el tiempo para el juego y el disfrute, donde el placer, la risa, o la amistad se colocan por encima de cualquier otro interés, son valores que más tarde —una vez que el tiempo de la vida adulta toma lugar— se abandonan para sólo añorarlos o resignarlos para un mañana inalcanzable, postergando el placer para un futuro que nunca ha de llegar, quizás ante el apremio de las exigencias culturales o el deseo por entrar a un mundo

adulto donde se es por fin autosuficiente e independiente. Una vez instalado ahí, el trabajo, las responsabilidades y la vida en general con gran dificultad son relevados por el placer como realidad, a pesar incluso de poseer la convicción de que las experiencias del pasado fueron mejores, y añorando ese pasado para siempre perdido. El abandono de la infancia implica, parece ser, no sólo renuncia, sino también añoranza, incluso olvido. El placer, un lujo que siempre se añora o se aplaza para después.

Pareciera que el ser humano se ha empeñado en mejorar sus condiciones de existencia, y quizás ha llegado más lejos de lo que pudo haber imaginado. Ciertamente el desarrollo de las ciencias y de las tecnologías le ha permitido avances inimaginables no sólo para dominar la Naturaleza—que a pesar de todo sigue mostrándose indomable—, sino para lograr mayor confort y bienestar. Sin embargo, más allá del gozo que puede producir el trabajo y los deberes en general, la vida moderna no ha traído necesariamente mejor calidad de vida. El desarrollo científico y tecnológico de las sociedades se paga a veces con un precio muy alto que afecta justamente a lo que el hombre considera como lo más anhelado, equivalga ello al ocio, a las relaciones con los otros, a la pura diversión, la lectura por puro placer o cualquier otra actividad que es fácil imaginar pero difícil, muy difícil de alcanzar. Es verdad que éstos son valores que han ido tomando sentidos diversos en la historia de la humanidad, que nuestra cultura actual, “light e indolora” como la describe Lipovetsky (2003), aspira a logros distintos que en tiempos pasados. El confort que buscamos, incluso, parece inalcanzable y la felicidad, pues, un estado futuro sin presente. El individualismo, la acumulación de bienes o el consumo, son trampas que el mismo ser humano se tiende y que sólo es capaz de ver frente al hastío, la angustia y la profunda soledad que provocan. Aun así, *El secreto* para alcanzar la felicidad se vende en librerías como pan caliente.¹ Pareciera que un saber ancestral y hasta ahora no revelado, por fin puede enseñarnos cómo alcanzar la dicha. Sin embargo, al descorrer el velo, lo que se muestra es la miseria humana atrapada en las mismas redes que una vez creyó podrían alejarla de esa condición.

¹ Me refiero a un documental llamado *El secreto*, que no sólo ha sido un éxito en ventas, sino que se ha infiltrado en ciertos medios “académicos” como una psicología “light” que enseña cómo alcanzar la felicidad, aunque puede reconocerse en ella las necesidades y los valores de la sociedad posmoderna.

La experiencia del amor en ese sentido resulta por demás paradigmática. En su obra *Amor líquido*, Bauman (2006) analiza las relaciones amorosas y el estado del enamoramiento enclavado en las condiciones de la sociedad posmoderna para mostrar la fragilidad de la vida amorosa. Cuántas veces el estado amoroso que tanto se anhela termina en desventura y padecer. No es difícil reconocer junto al amor, la queja, la insatisfacción, el desencuentro, el dolor. Cuántos personajes de la literatura no han servido para demostrar esta paradoja. Observemos, por tomar sólo un ejemplo, el destino del personaje que hemos elegido en este epígrafe, Violetta, de la ópera *La Traviata* de Verdi y veremos que en este drama se revela el destino tan frecuente de la vida amorosa: el sentimiento de vida contrariada. Inspirada en *La dama de las camelias* de Alejandro Dumas hijo, esta obra trata de la vida de una hermosa mujer, Violetta, que dedica su vida al gozo de la vida. “Confío en el placer y acostumbro calmar mis dolores con este fármaco”, confiesa a sus amigos en una noche de fiesta.

Una vez que ha sido tocada por el amor, dedica su vida a cultivarlo. Sin embargo, la relación con su amante se ve al poco tiempo empañada por las exigencias de los valores morales dominantes en su medio cultural y pronto Violetta se ve obligada a renunciar –paradójicamente por ese mismo amor que una vez la había colmado– a su amado Alfredo. Ella no es precisamente una dama de “buenas costumbres” y frente a las convenciones sociales, esa unión se considera inaceptable; así, decide renunciar a Alfredo, sacrificando su amor por el bien de su amado y de quienes le rodean. Su acto sacrificial muestra cómo en la vida amorosa las fronteras que ponen límite al dolor pueden franquearse sin mucho esfuerzo. En este ejemplo, la heroína traspasa los límites del placer cuando éste se ve colmado al “embriagarse” de puro amor y en ese preciso momento, Violetta accede a renunciar a él. Las razones pueden parecer absurdas, sin sentido para una mujer que había tenido tan poco aprecio por las convenciones sociales. Su tragedia no termina ahí, pues una enfermedad mortal la invade. Ese fármaco con el que tantos amantes acostumbran calmar sus dolores se vuelve causa de su mal. El desencuentro, el malentendido, no se hacen esperar. Cual tóxico, se transforma en arma mortal. Es justamente lo que Freud quiso mostrar cuando descubrió ese *más allá* del principio del placer. Veamos cómo llegó a él.

De los placeres a los padeceres

Antes de exponer las tesis freudianas, valdría la pena demarcar el territorio donde la experiencia del placer toma lugar. El *placer* es un término con el que se asocian muchos otros, desde la idea de felicidad, hasta el ocio y la diversión. Incluso podríamos ver el valor que va tomando de acuerdo con la cultura y el contexto social, político e histórico donde aparece. En la actualidad, los efectos de las políticas neoliberales y del mundo globalizado producen indudablemente una tendencia al hedonismo pero de un modo inmediato y banal. El sistema económico-político de corte neoliberal, caracterizado, entre otras cosas, por el debilitamiento del Estado benefactor, donde las fronteras geográficas se diluyen y se permite la circulación de bienes y capitales, pero también valores e ideologías, invade a su vez los ámbitos de la vida cotidiana. La productividad y la eficacia son colocadas por encima de otros valores. El ocio como un mal, improductivo y nocivo. Producir y acumular bienes, dinero, consumir pero también desechar (no sólo objetos, sino también personas), son las tendencias que se imponen y a ellas muchas veces se asocia la experiencia del placer. La felicidad equivale a la posesión de bienes y el placer a su consumo. La inmediatez, lo efímero, es lo que prevalece. Los espacios de la vida colectiva, el trabajo, la familia, la comunidad en general, el esparcimiento, la diversión, la dirección hacia los otros, se ven afectados no sólo por los signos de los tiempos actuales, sino al mismo tiempo por la apatía, la indiferencia y el malestar. Las exigencias institucionales, laborales, la prisa y el poco tiempo con que cada vez se vive, se imponen anulando la posibilidad de gozo y lo placentero de la actividad laboral o de la convivencia con los otros. Los espacios para la convivencia están o vacíos o bien habitados por una masa sin cohesión ni *alma*, como diría Le Bon (citado por Freud, 1921). Impera un aplanamiento donde no se asoma ni el malestar, pero tampoco forma alguna de gozo.

No es nuestro objetivo aquí hacer un análisis sociohistórico del placer o del gozo en la vida cotidiana, sino tan sólo mostrar la ambigüedad o multiplicidad de sentidos —de acuerdo con el contexto sociohistórico— que éste puede tener. Así, el placer puede ser asociado al ocio, a la alegría, a la felicidad, a la posesión de bienes, al poder, al reconocimiento, a la diversión, a los sentimientos, sensaciones o estados, a la inacción, al

entretenimiento, a la satisfacción de las necesidades y a una larga lista que no termina aquí; por ello quizás sea recomendable empezar por examinar las acepciones de estos términos en el diccionario de la lengua española.

Ahí encontramos que el placer es asociado a la satisfacción, a las “sensaciones agradables producidas por la realización o suscepción de algo que gusta y complace. Se asocia al goce, al disfrute espiritual” (*Diccionario de la Real Academia de la Lengua*).

Abbagnano advierte que en la tradición filosófica la palabra tiene un sentido diferente al de felicidad a pesar de estar vinculada con ésta. Dice: “el placer es, en efecto, el índice de un estado, condición particular o temporal de satisfacción, en tanto la felicidad es un estado constante y duradero de satisfacción total o casi total” (1991:916). Las acciones que llevan al logro de esa satisfacción se fundan en valores diferentes de acuerdo con los factores sociales, históricos, políticos e ideológicos de cada persona o grupo social. Lo que puede gustar o complacer y producir placer al realizarlo no se circunscribe necesariamente ni a lo habitual ni a lo extraordinario. Quizás tendría que ver con una palabra, ambigua también, pero que, al rescatar su sentido etimológico, puede orientarnos. *Diversio* y *diversus* con los que el diccionario de la lengua define la diversión y lo diverso y con ello al ocio, términos que precisamente nos permiten articular –y no oponer– el placer y la vida cotidiana.

El ocio, *otium* –que por cierto se vincula al término negocio, *negotium*, negociación del ocio pues–, no es simplemente la inacción o la omisión de la actividad como aparece en una de las acepciones de esta palabra en el diccionario de la lengua, sino también “como el tiempo libre de una persona así como la diversión u ocupación reposada, especialmente en obras de ingenio, porque éstas se toman regularmente como descanso de otras tareas”.

Hemos de suponer que se trata de hacer algo diverso a lo que se hace habitualmente, diversificar lo cotidiano, con el fin de dedicarse a una *ocupación reposada* para descansar de eso que nos ocupa cotidianamente –sin tampoco descuidarlo ni menospreciarlo–, es decir, diversificarse, desviarse de lo habitual apartándose de eso que ya decíamos caracteriza lo cotidiano.

Divertir quiere decir llevar por varios lados. Uno de los sentidos que refiere el diccionario llama nuestra atención: “Dirigir hacia otra parte el

humor”. Es quizás también contemplar el vínculo con los otros en este asunto donde el placer puede tomar lugar.

Por eso el ocio, la diversión, el placer, sólo son posibles en oposición o compensación del “negocio”, del trabajo habitual. No se trata de la inacción, tampoco de la omisión del trabajo, del esfuerzo, sino de llevarlo al reposo, especialmente, no olvidemos, en obras de ingenio, o si no, en lo que realmente puede tomarse como descanso de *otras* tareas.

Si abrimos nuestros sentidos en todos y cada uno de los espacios de la vida cotidiana, las tareas que se nos imponen, como lo sostiene Freud en *El malestar en la cultura*, implican esfuerzo y sacrificio. Esfuerzo porque vivimos con otros y porque los vínculos que necesariamente forman parte de la vida no son tarea sencilla. Sacrificio, porque esa misma vida con los otros exige someter los intereses personales y posponer o sofocar los deseos y las necesidades en beneficio del bien común.

Quizás podamos asegurar que el pasado no era igual, que en los inicios de cada quien la experiencia individual y colectiva en nuestra vida cotidiana estaba más teñida de placer. Los espacios eran lugares vivos, la vida era más intensa, el encuentro con los otros, el esparcimiento, la diversión eran visibles, reconocibles. Más allá de toda idealización del pasado para siempre perdido, los signos actuales de las formas de vida, de los vínculos, de las opciones que se eligen, de las actividades que se privilegian, indican, entre otras cosas, nuevos horizontes donde el placer, el gozo, el bienestar, son experiencias cada vez, parece ser, más difíciles de alcanzar.

En este trabajo queremos mostrar que el ocio, la contemplación, el gozo y el placer son experiencias cuya naturaleza habría que interrogar. Se trata de tendencias, efectivamente, que acontecen en la vida anímica, pero ya incluso en las acepciones que trabajamos más arriba podemos apreciar que dichas tendencias no están solas. Junto a ellas se nos muestran otras cuyo móvil se opone a la “actividad reposada” o a la diversión, y se reconoce por su aspecto siniestro y mortífero. Éste, en todo caso, también es Natural y la vida humana tiene que vérselas con él. Quizás a ello se deba que el placer como experiencia es una tarea que implica un trabajo, un esfuerzo también. La vida familiar, la amistad, el trabajo, el ocio, el estar con los otros o en soledad, las actividades recreativas, deportivas, incluso los espacios para el reposo, atención a la salud, el cuidado de sí y tantos otros, son susceptibles de mostrar un rostro cruel, siniestro e

insoportable. Las actividades en las que se privilegia el campo estético son donde el sacrificio y el placer se confrontan en una lucha en la cual no hay garantías para salir bien librado de ahí. La actividad corporal, la creación, pueden poner en juego la plasmación de lo bello y al mismo tiempo la exigencia y la renuncia —a la diversión o al descanso. La creación o la expresión de formas extraordinarias en el orden de la estética, imponen sacrificios a veces mayores que lo más ordinario. La diversión y el placer pueden fácilmente pasar inadvertidos hacia el terreno del exceso, explotando y destruyendo todo lo que está a su paso. El placer, pues, en la vida cotidiana debe resistirse frente a las tendencias que se oponen a él. Considerarlo como el don que algunos, muy pocos, logran poseer y cultivar, es una ilusión que quizás hay que interrogar.

Con Freud

Transformar la miseria humana en infortunio ordinario.

FREUD, “Estudios sobre la histeria”.

La cuestión del placer es central en el pensamiento freudiano en virtud de que regula y da sentido al conjunto de la actividad anímica, al chiste, al sueño, a la vida cotidiana en su conjunto, las producciones sintomáticas y el sufrimiento humano en general. Para Freud, el funcionamiento psíquico se rige por la tendencia siempre incesante del ser humano a la obtención del placer. Al considerar al sujeto como un ser deseante, la condición de búsqueda y aspiración constante con el afán de colmar el deseo que lo habita, hace del sujeto un ser incompleto, en falta. A diferencia de muchos otros pensadores que le habían dado un lugar central al placer en la vida del alma, Freud asocia estas tendencias con un estado de excitación o de tensión —cuyo carácter radical es displacentero— que el sujeto busca constantemente reducir a sus niveles más bajos. El resultado de dicha acción se traduce en sensaciones de placer. Schopenhauer sostenía, por cierto, que el placer era eso: la mera cesación del dolor. Otros filósofos consideraron central el lugar del placer en la vida humana, pero solamente vinculado en forma general con las emociones. Éstas formarían parte de la naturaleza del hombre y poseerían

a su vez un carácter activo. Aristóteles, por ejemplo, consideraba al placer como “el acto de un hábito (es decir, una disposición constante) conforme a la naturaleza” (2000:209).

Se trata de una posición ética en la que el placer y la felicidad son fin último de las acciones humanas; sin embargo, ya Castoriadis advierte para no caer en cierta ingenuidad: “Las morales tradicionales, filosóficas o religiosas, son morales felices. Pretenden saber dónde están el Bien y el Mal, pero siempre ‘podemos’ quererlo, o lo queremos por ‘malas razones’” (2000:133).

Freud constató que en la vida sexual y la pulsión que la organiza hay una insatisfacción constante, una fuerza –Drang– que se traduce como un estado de tensión, equivalente a una sensación displacentera. Esa fuerza buscará siempre una expresión, un desahogo. Sin embargo, éste no siempre equivale a la obtención del placer. Problema que además no podría abordarse si prescindieramos de la tesis del inconsciente, es decir, de la idea del sujeto dividido, determinado tanto por procesos conscientes como inconscientes. No sólo es necesario atender las exigencias que la realidad externa impone al yo, sino también las que provienen de ese otro “escenario”, región cuyo poder indomable no es fácil sofocar. Se muestra como algo indestructible, rebelde frente a las exigencias de la realidad, sin que el yo pueda influir en él. De ahí la idea de trabajo, de lucha, de conflicto que caracteriza la vida anímica. Lo que puede traducirse como placentero para uno de los sistemas, (inconsciente) es reconocido como displacentero por el otro, por el yo. En comunidad con Schopenhauer, la vida anímica consiste para Freud en esquivar el dolor, es decir, el estado de tensión que la anima, pero también en la compulsión a repetir las vivencias de satisfacción para siempre perdidas; en el primer caso, se necesita, además, evadir la realidad o conciliarse de alguna manera con ella.

Freud se pregunta cómo toma lugar en la vida de los seres humanos la experiencia del dolor, las razones por las cuales puede quedar exiliada la vivencia del placer, de qué se sufre y en qué se halla alegría. Por qué el ser humano se ve forzado a la repetición, es decir, a mantener vivos los eventos dolorosos, las experiencias difíciles de la vida, la dificultad de olvidar situaciones insoportables, de abandonar estados penosos o perjudiciales, el fracaso permanente, la miseria humana.

El fenómeno de la repetición se le hizo evidente a Freud muy pronto en su experiencia clínica. La neurosis “de guerra” fue una de las evidencias que lo acercaron a esta problemática. No sólo el hecho de quedar fijado a una situación dolorosa en lugar de alejarla exitosamente de la memoria, sino constatar en la vida cotidiana la adherencia a situaciones que al sujeto le resultan dolorosas, se le impuso al grado de verse forzado a plantear, en 1920, un más allá del placer, una tendencia mortífera que llamó pulsión de muerte en oposición a aquellas que tienden a la unión, a la prosecución de la vida. Efectivamente, ahí propone la presencia en la vida del alma de tendencias mortíferas, que se oponen al placer como principio, que lo rebasan y llevan al sujeto hacia lo ominoso y lo más destructivo: “es incorrecto hablar de un imperio del principio de placer sobre el decurso de los procesos anímicos [...] en el alma existe una fuerte tendencia al principio del placer, pero ciertas otras fuerzas o constelaciones la contrarían” (Freud, 1920:9).

Esas fuerzas son las que permiten ubicar la génesis del padecer psíquico en los recuerdos, “en las fijaciones al trauma”, “en las reminiscencias”, en los eventos del pasado a los cuales el sujeto de alguna manera ha quedado fijado y luego, en su vida actual, actualiza como reales y racionales.

La repetición, en ese sentido, hay que ubicarla próxima a lo pulsional, sin intermediación de un orden simbólico con el cual podría tramitarse, es decir, como un empuje que no se detiene y que exige su descarga sin intermediación, traducción o re-elaboración. Por eso la repetición, como compulsión, somete y domina de manera radical. Exige y además es insaciable, pues nunca se consume, jamás se satisface, puesto que aquello que busca repetir es inhallable.

¿Cómo es posible que los seres humanos queden fijados a situaciones dolorosas y las repitan sin cesar? ¿No es acaso el bienestar lo que más se anhela? ¿Qué nos lleva a repetir situaciones insoportables, causa de nuestro pesar, a recordarlos y evocarlos como esos fantasmas que habitan en aquella isla que retrata en su *Invención de Morel* Bioy Casares, repitiendo las mismas escenas una y otra vez.

Siguiendo las ideas fundamentales de Freud, habría que decir que la felicidad es un estado ideal al que todos aspiramos, pero difícil de aprehender y de lograr alcanzar. En el momento quizás más fructífero y

lúcido de su vida, Freud se da cuenta de que la felicidad, ese estado total del que ya hablamos, es literalmente imposible. Es la misma condición humana que nos obliga a repetir, sin posibilidad de encuentro posible, lo que funda el malestar. Al descubrir las fuerzas que empujan al ser humano a actuar y reconocer que no tienden todas al mantenimiento de los fenómenos de la vida, que también existen otras contrarias que reducen esas tendencias a la nada, nos obliga a sostener que toda sociedad tiene (sin lo cual no podría sobrevivir) otras cosas que no son el placer por principio. Freud vio en 1920 que el placer (como principio) abría la puerta a un más allá permanente. En palabras de Masotta:

[...] lo que está en juego en 1920 para Freud, en efecto, no es tanto el encasillamiento teórico de las tendencias agresivas, como explicar, al revés, la tendencia del sujeto al sufrimiento, el dolor, el autocastigo, el sadismo vuelto hacia la propia persona, el autodesprecio, la persistencia en el fracaso, el rechazo del éxito, la evocación melancólica de los desastres del pasado, el gusto por la decepción, la fascinación por el suicidio, en resumen, la insistencia de la repetición de lo displacentero (1990:77).

Ese más allá que alcanza nuestro placer, Lacan lo definió como *goce*. Éste tiene la característica de ser cercano al placer, pero de ir más allá que él. Se empieza por tomar un tóxico “por placer”, para luego terminar en la adicción. Lo mismo pasa con el consumo, con el trabajo, con el ejercicio, con la religión. Goce se opone radicalmente a gozo. Se trata de un concepto que como muchos otros deriva de la obra freudiana, pero que adquiere un sentido propio en la elaboración teórica de Jacques Lacan. Aunque no es objetivo de este trabajo exponer y desarrollar este concepto, es importante mencionar aquí su especificidad para comprender mejor la tesis de este trabajo. Se trata de un término que Lacan introduce para discutir el problema de *la satisfacción*, cuestión que reconoce hartamente compleja, sobre todo cuando se la asocia con lo que Freud llamó *sexualidad*, que como sabemos, rebasa el campo de la pura genitalidad. Lo escandaloso de la mirada freudiana fue proponer que cualquier práctica, por más placer que pueda producir, lleva en sí el germen del exceso, del no-límite, y aquello que pudo una vez producir placer puede

lanzar al sujeto a su más allá. Lo que hace Lacan es articular la experiencia del placer —freudiano— en su especificidad humana: el gozo y el placer están vinculados, capturados, en la red de los sistemas simbólicos que dependen del lenguaje. Por lo tanto, las mencionadas experiencias lo son en un mundo significante, o dicho de otro modo, cargado de sentido. La vida placentera puede, precisamente por ello, estar contenida de culpa en lugar de gozo. De ahí que Lacan, para hacer referencia a este fenómeno, utilice un juego de palabras con el término *jouissance* (goce): *joui-sens* es decir, goce-sentido. Ahora bien, el lenguaje se define fundamentalmente por estar sometido a las leyes, a la Ley —y por lo tanto al deseo—, y como tal puede comprenderse su carácter complejo, marcado por la falta, pero haciéndola resurgir sin cesar.

Las fronteras entre el placer y su más allá no son muy claras y ése es uno de sus riesgos. Trabajar para progresar, para ser feliz, por una mejor calidad de vida, hacer ejercicio por salud, por distracción o por placer, recurrir a una droga o al alcohol, alimentar el alma en el vínculo con lo sagrado, son expresiones en las cuales las fronteras entre el placer y el goce se rozan y entrecruzan sin quizás darnos bien cuenta de ello. Lo que podemos observar es que cuando el cuerpo busca gozar, eso puede no tener límites. Hay que saber en qué punto es preciso detenerse, aunque ello no es nada sencillo. Estamos en una civilización que ha perdido la fórmula para saber en qué momento hay que parar. Parece que nos encontramos en un ritmo de vida sin límites y peligrosamente adictiva. El componente mortífero que nos conduce a ello, dice Freud, actúa silenciosamente, de tal forma que el sujeto difícilmente es capaz de reconocer en qué lado se encuentra.

Como lo señala Milmaniene, en la actualidad parece prevalecer una tendencia al goce reconocible no sólo en las adicciones, sino también en la violencia, en la prevalencia del discurso perverso en el contexto social, en los cada vez más frecuentes casos de pedofilia y de las conductas transgresoras, el resurgimiento de fundamentalismos, de fascismos, de las anorexias y las llamadas “patologías del acto”, donde el hacer reemplaza al decir. Todas ellas son manifestaciones en las que el goce excesivo se expone en lo real. El goce, nos advierte —“alejado del reparo ordenador y pacificador de la palabra y la ley—, siempre desemboca en posiciones tanáticas” (Milmaniene, 1995:23).

Efectivamente, la palabra lleva en sí un potencial ordenador y pacificador, como también contiene uno perverso. Nuestro autor lo mencionaba cuando insistía en la prevalencia del discurso perverso en la vida social. Igualmente lo observó Octavio Paz al advertir del riesgo que el lenguaje tenía de “gangrenarse”. El lenguaje tiene un papel estructurante y fundador, pues nos introduce en el campo de lo simbólico, la integración al sistema normativo, a la ley, pero también puede volverse instrumento de destrucción. Con el lenguaje podemos acceder a la experiencia estética, pero también es posible destrozar a nuestro prójimo, dañar los pactos sociales, transgredir el orden social, es decir, encaminar nuestra vida a la soledad, a la exclusión y al malestar. Han sido muchos los que han advertido este carácter paradójico del lenguaje, no sólo Paz. Esopo, Tucídides, Saussure y muchos otros que desde diferentes campos del saber han reconocido que la lengua puede ser el bien máspreciado, más sublime, pero también lo que abre las puertas al odio, a la transgresión o a la violencia. El mal-decir no tiene que ver con la educación, ni con la moral, sino justamente con el uso “perverso” de la palabra, es decir, el uso donde contravenimos y desafiamos las leyes de la cultura que son las leyes del lenguaje; así, gangrenarlo y torcerlo es suprimir o denegar el valor social que posee el bien-decir. Implica exiliarse de la posibilidad de responsabilizarse por hacer un buen uso de la palabra, es decir, hacer de la palabra un bien en un sentido no moral sino social.

La palabra es instrumento y al mismo tiempo reflejo de lo que somos. El lenguaje condensa la realidad humana. Los marcos simbólicos permiten construir los horizontes de la vida social. Somos lo que hablamos y hablamos lo que somos. Las palabras son el tamiz, la máscara, el velo, pero también el retrato de nosotros mismos. Las palabras nos dicen, aunque nos sorprendan o no podamos reconocernos en ellas: cuando hablamos también es engaño, repetición y simulación. Al decir, simulamos y omitimos voluntaria o involuntariamente, y al no decir muchas veces comunicamos más de lo que creímos haber dicho. Esa tendencia puede volverse imperativa. Es lo que Freud enseña con el concepto de *superyó*, pues manda al sujeto hacia caminos siniestros, hacia la repetición al servicio de la pulsión de muerte. La ley del superyó es la ley del goce, y como tal, no hace otra cosa que bordear la pulsión de muerte.

El riesgo siempre está. Por eso la dimensión del placer, de la creación, del encuentro, es algo que implica un esfuerzo, resistencia a esas otras fuerzas que la contrarían.

Reflexionar en esta paradoja e imaginar distintas vías para hacer de la vida una experiencia en la que en ella pueda tener lugar el placer y sea posible resistir al goce como riesgo siempre al acecho, es un reto que desde el mismo campo del psicoanálisis es necesario plantear. Coincidimos con Milmaniene cuando afirma: “el psicoanálisis configura el gran discurso ético de nuestro tiempo, porque viene a decirle al hombre la verdad de su deseo, para que éste pueda, con libertad y responsabilidad, renovar el Pacto con la palabra” (Milmaniene, 1995:15).

La renovación del Pacto, de la Ley del deseo con la palabra como modo esencial de subjetivación, la encontramos de manera privilegiada en el campo estético. “Este campo sublimatorio configura –al igual que las restantes expresiones artísticas– el territorio fecundo en el cual el sujeto podrá dirimir, creativamente, la eterna, tensa e inestable relación entre goce y Ley” (Milmaniene, 1995:15).

El valor de la experiencia estética reside en la posibilidad de reconocer las condiciones de repetición en las que todo sujeto corre el riesgo de quedar fijado; es renovar, como dice el autor recién citado, el pacto con el bien-decir, es poder hacer de la palabra un bien, hacer metáfora con lo reiterativo de nuestro ser. No sólo al crear reglas, sino al reconocer los pactos, los acuerdos para la convivencia, producimos formas en las cuales el vínculo con los otros prevalece, donde Eros sale victorioso en esa lucha constante, incesante, con ese componente mortífero que tiene distintos nombres: superyó, repetición, goce.

Con Foucault

A pesar de no compartir la visión “trágica” de la ética y disentir del punto de vista freudiano, la reflexión que realiza Foucault sobre las prácticas espirituales para el cuidado de sí resulta pertinente para avanzar en torno al complejo tema que nos ocupa. Este filósofo más que caer en los idealismos morales que definirían el Bien, se pregunta si nos es posible

inventar otra verdad sobre nosotros mismos que sea distinta al moralismo kantiano o al freudiano donde se presenta un sujeto inexorablemente sometido a las leyes de su deseo. Proponer una mirada diferente lo lleva a mostrar el paradigma sostenido en la filosofía clásica griega y romana, donde se abordó la cuestión del *ethos* de una manera radicalmente distinta a la que conocemos y a partir de las posiciones estoicas y cristianas del mundo occidental.

Lo que le interesa a Foucault en relación al campo ético, es pensar cómo podemos saber sobre nosotros mismos, hablar con la *verdad* sin caer en la trampa de un goce que siempre retorna, o de una moralidad que antepone una ley o un ideal para actuar. Para rebatir estas tesis, Foucault demostró que los juegos de verdad tienen que ver con lo que podría denominarse una *práctica de sí mismo* que en la antigüedad tuvieron una importancia mucho mayor que la que toma fuerza a partir del cristianismo. Vemos la empresa foucaultiana de reconstruir el discurso ético de la antigüedad para mostrar otra vía de encuentro con esta verdad. La ética de la antigüedad no constituía una estrategia destinada a normalizar a una población ni reclamaba una obediencia interior de leyes universales, sino que proponía un modo de vida buscando formas válidas y aceptables de existencia. La ética en ese sentido apuntaría hacia lo que cada persona aspiraría a ser, el tipo de vida que quiere llevar o el estado moral que quiere alcanzar. Se abocaría a analizar los medios que cada sujeto debe aplicar a sí mismo para convertirse en el tipo adecuado de persona. Para ello describe un plan de cuatro puntos en donde primero hay una imagen del tipo de persona o de vida adecuada. Segundo, la autoridad que incitaría a alcanzar ese estado. En tercer lugar los medios para alcanzarlo, y por último la descripción de los sujetos en tanto seres sexuales. Si le interesa la ética formulada en la antigüedad es porque ahí puede observar la búsqueda de novedosas formas de vida, de coexistencia y de placer. Es un punto de partida que más que preguntarse por el ser o por el deseo, cuestiona la posibilidad de establecer e inventar nuevas formas de relación con uno mismo y con los otros. La relación que cada quien puede tener consigo mismo podría considerarse como una actividad creadora. Por eso se preguntaba, y con toda razón, por qué la creación artística suele vincularse más a los objetos que al sujeto mismo. “El arte se ha convertido en algo que sólo se relaciona con los objetos y no con los individuos o la

vida”, y enseguida se pregunta: “¿Pero no será posible que la vida de cada uno se convierta en una obra de arte?” (Foucault, 1995:141), pregunta que está en el corazón de su propuesta, pues si algo puede hacer mejor la vida, no sólo individual sino socialmente, es procurar aplicar esa máxima socrática: “ocúpate de ti mismo”.

Lo que Sócrates y Alcibíades se proponían al cuestionar el papel de Eros en la belleza de la existencia era justamente vincular la actividad creadora con la vida. Era la opción de una vida noble y no la de una ley universal lo que estimulaba las prácticas éticas de la antigüedad. Evidentemente el ocuparse de uno mismo implicaba también los vínculos con la comunidad.

Cuando Foucault analiza los tipos de comunidad, reflexiona sobre la forma como los seres humanos se identifican con un grupo y un sistema de pensamiento. Cuáles son los mecanismos de poder mediante los cuales nos cohesionamos, pero también lo que se excluye y rechaza, qué leyes o normas nos constituyen pero cómo también poder trascenderlas ejerciendo una crítica sobre estos sistemas de pensamiento, de tal manera que se puedan construir o inventar nuevos espacios y ejercer así la libertad. Foucault hace este análisis centrándose en las relaciones de poder, y abarca todas las relaciones humanas. “¿Cómo se puede practicar la libertad? En lo que se refiere a la sexualidad –dice Foucault– es evidente que es únicamente a partir de la liberación del propio deseo como uno sabrá conducirse éticamente en las relaciones de placer con los otros” (1996:98). Aquí puede verse que la ética para este filósofo reside en la puesta en práctica –reflexiva– de la libertad. Y el cuidado de uno mismo es la manera como en la cultura grecorromana se ejerce la libertad como ética. A partir del cristianismo lo que se promueve en todo caso es no el cuidado de sí, sino la renuncia de uno mismo, el sacrificio y la entrega, el amor al prójimo y a Dios. En cambio, entre los griegos, para conducirse correctamente y ejercer la libertad, era necesario ocuparse de uno mismo, no sólo con el fin de conocerse, sino también de formarse, de superarse y controlar los apetitos y las pasiones que podían degradarlos y dominarlos. No ser esclavo de sí mismo ni de los demás implicaba antes que nada el cuidado de sí.

Mientras que para el estoico había que conocer o aprender ciertas reglas y principios y actuar conforme a ellos, el pensamiento platónico

sostenía que había que volverse hacia sí mismo para reconocerse en lo que se es y así *recordar* las verdades que le son dadas.

“Para que esta práctica de la libertad adopte la forma de un *ethos* que sea bueno, bello, honorable, estimable, memorable, y que pueda servir de ejemplo, es necesario todo un trabajo de uno sobre sí mismo” (Foucault, 1996:101-102). Propuesta muy cercana en ese sentido a los planteamientos freudianos.

Este trabajo de uno sobre sí mismo implica no ser esclavo, como decíamos más arriba, ni de sus pasiones ni apetitos, sino poder establecer consigo mismo cierta relación de dominio y de mando.

Este *ethos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros, por lo tanto también debe saber gobernar a los demás.

El *ethos* implica también una relación para con los otros, en la medida en que el cuidado de sí convierte a quien lo posee en alguien capaz de ocupar en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales el lugar que conviene –ya sea para ejercer una magistratura o para establecer relaciones de amistad (Foucault, 1996:102).

Sobre esto es interesante observar que en el fondo, esta ética plantea que en la medida en que un sujeto sea capaz de cuidarse y ocuparse de sí mismo será capaz de conducirse como es debido con los demás. Así podría pensarse en una ciudad donde si todos cuidan de sí mismos sería una ciudad que funcionaría moralmente sin problemas. Incluso en esta forma de plantear los vínculos consigo mismo y con los otros puede encontrar eco y sentido esa formulación de “mandar obedeciendo” que hemos escuchado por parte de algunos luchadores sociales. “Mandar obedeciendo” de parte de los que nos gobiernan implica necesariamente ejercer el poder pero desde la condición de que hay que hacerlo de entrada consigo mismo, condición que permite regular o administrar el poder sobre bases éticas. El gobernante tirano, ambicioso, corrupto, sería de entrada un sujeto esclavo de sí mismo, de sus apetitos y deseos. Si uno se ocupa de sí como es debido, si uno sabe desde el punto de vista ontológico quién es, uno comprenderá lo que significa ser ciudadano, gobernante de un pueblo, señor de su casa, etcétera. “El cuidado de uno mismo

aparece como una condición pedagógica, ética y también ontológica, para llegar a ser un buen gobernante” (Foucault, 1996:113).

Las personas decidían por sí mismas si se preocupaban por sí mismas. Actuaban así para dar a sus vidas ciertos valores, dejar una reputación elevada. Era el problema de convertir la vida propia en objeto de una especie de conocimiento, de una *tekhné*, de un arte.

Ninguna técnica, ninguna habilidad profesional puede ser adquirida sin ejercitación, ni tampoco nadie puede aprender el arte de vivir, la *tekhné*. Tampoco sin una *áskesis* a la que hay que tomar como un entrenamiento de uno mismo y por uno mismo. Este entrenamiento incluía abstinencias, memorizaciones, exámenes de conciencia, meditaciones, silencio y escucha de otros.

Para el griego, el peligro del placer no es la servidumbre, y por eso su interrogante moral no era qué placeres resultaban legítimos, los practicados con mujeres o jóvenes por ejemplo, sino que se trataba de una cuestión cuantitativa, de actividad y pasividad. Se trataba de reflexionar si uno era esclavo de sus propios deseos o el amo de ellos, así como la fuerza con la que se dejaban arrastrar por ellos. En otros términos, para la antigüedad clásica no se trataba de una cuestión de renuncia a los placeres por una cuestión moral, sino más bien un asunto de medida y por eso las dos formas de inmoralidad sexual eran el exceso y la pasividad, puesto que ambas revelaban la dependencia o la “desmesura” por exceso o defecto de un sujeto frente a una pasión. El autodomínio define un valor ético fundamental. Para estos griegos un hombre que no controla sus placeres y se entrega a una práctica sexual sin medida, la *hybris*, era considerado repugnante. Recordemos que en el *Banquete* de Platón, el amor debe dirigirse a la verdad con la que el alma está emparentada. El amor a los efebos apuntaba más al alma que a los cuerpos de los jóvenes. En la perspectiva clásica, ser amo de sí mismo significaba en primer lugar sólo tomarse en cuenta a uno mismo y no al otro, porque ser amo de sí quería decir que se era capaz de regir a otros. Se debía ser amo de sí mismo en un sentido de actividad y asimetría, y no de reciprocidad.

Foucault insiste en que en la antigüedad clásica se configura una ética centrada en el autodomínio, la cual en rigor se puede considerar una estética de la existencia, ya que apunta a consolidar la propia vida como una obra de arte. Ese arte de la vida se convirtió cada vez más en una

técnica artística del yo. La *tekhmé* consistía en preocuparse de la ciudad, por sus compañeros y también de sí mismo. Este arte de la existencia dominado por el cuidado de uno mismo mantiene la temperancia como un valor que debe practicarse, pero ya no tanto para ejercer el dominio sobre los demás, y sí con el objetivo de someter a las pasiones a una forma universal fundada para todos los seres humanos en la naturaleza y en la razón.

El problema principal de los griegos era la *tekhmé* de la vida, cómo vivir, cual *tekhmé* debo usar a fin de vivir tan bien como se debe. La ética griega está centrada en un problema de elección personal, por eso su problema era construir una especie de ética que fuera una ética de la existencia.

Tenemos que crearnos a nosotros mismos como una obra de arte, deberíamos ligar la clase de relación que uno tiene consigo mismo a una actividad creativa. Crear nuestra propia vida dándole un estilo a través de una larga práctica y de un trabajo cotidiano. Construir nuestra existencia como una existencia bella es un modo estético.

“La ética como estética de la existencia” es una posibilidad de mantener la pertinencia de la interrogación ética, de su autonomía y especificidad, una manera en que todavía se puede, incuestionablemente, defender el campo ético, ahondar en él y afirmar su irrenunciabilidad. Esto significa que la ética es en lo esencial y como única posibilidad “estética”, “arte” y “belleza”.

Jugar con el mínimo de dominación es el punto de articulación entre la preocupación ética y la lucha política para el respeto de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno y de una ética que permita fundamentar la libertad individual (Foucault, 1995:122).

Una ética de nuestro tiempo, una ética que pueda responder a las interrogantes que plantea la modernidad y que pueda ser un instrumento para mirar, para imaginar y construir caminos diferentes tendría de entrada que contemplar esa dimensión trágica descrita a través de la teoría freudiana y la dimensión filosófica y política que expone Foucault.

Bibliografía

- Abagnano (1991), *Diccionario de filosofía*, FCE, México.
- Aristóteles (2000), *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid.
- Bauman, Z. (2006), *Amor líquido*, FCE, México.
- Bioy Casares A. (1991), *La invención de Morel*, EMECE, Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (2000), *Ciudadanos sin brújula*, Coyoacán, México.
- Real Academia de la Lengua, *Diccionario de la Lengua Española*.
- Foucault, M. (1995), *Discurso, poder y subjetividad*, Óscar Terán (comp.), El cielo por asalto, Buenos Aires.
- (1996), *Hermenéutica del sujeto*, Altamira, Argentina.
- Freud, S. (1920), *Más allá del principio del placer*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1921), *Psicología de las masas y análisis del yo*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Lipovetsky, G. (2003), *Metamorfosis de la cultura liberal*, Anagrama, Barcelona.
- Masotta, O. (1990), *El modelo pulsional*, Argonauta, Barcelona.
- Milmaniene, J. (1995), *El goce y la Ley*, Paidós, Buenos Aires.