

**José Antonio Marina**



*Las arquitecturas  
del deseo*

*Una investigación sobre los placeres del espíritu*



**ANAGRAMA**  
Colección Argumentos

*Y los hombres dijeron:  
«Vamos a edificarnos una  
ciudad y una torre cuya  
cúspide toque los cielos  
[...]» Bajó Yahvé a ver la  
torre que estaban haciendo  
los hijos de los hombres y  
se dijo: «He aquí un  
pueblo uno, pues tienen  
todos una lengua sola. Se  
han propuesto esto y nada  
les impedirá llevarlo a  
cabo.»*

GÉNESIS, 11, 3-5

*Plenum ars ubi materia  
vincitur ipsa sua.*

*[Arquitectura] es el arte  
perfecto en que la materia  
se vence a sí misma.*

CAYO JULIO LACER,  
constructor del puente de  
Alcántara

# **1. CAMBIANDO DE CABALLO EN MITAD DE LA CARRERA**

1

Los libros tienen su destino. Este antiguo adagio se cumple en mi caso

palabra por palabra, como muy bien sabe Jorge Herralde, que nunca sabe de qué va a tratar mi anual entrega hasta que la tiene en sus manos. No es que me niegue a decírselo, es que tampoco yo lo sé hasta el último minuto. Escribir es mi modo de investigar, y esto hace que el texto sufra las mismas sorpresas, atascos, derrapes, cambios de vías o descarrilamientos que padece la investigación con la que se identifica. Ya saben que me considero un investigador privado, y los detectives nunca sabemos lo que nos deparará cada nuevo caso. Los rastros nos conducen a lugares insospechados y sólo al final sabemos quién es el asesino. Dicho de

manera más académica: soy un científico que quiere hacer ciencia sin ideas predeterminadas y sin engolamiento, dejando claro lo pasmosamente divertido y azaroso que me resulta el oficio.

Comencé este libro con la idea de estudiar la «ideología del deseo», como clave para entender la cultura actual, que es una cultura de la avidez y de la insatisfacción. (Como habrán visto, abro un paréntesis. Por estar en el pórtico del caso, me permitiré una broma. Tal vez tendría que hablar de «*la culture du désir*», porque esto del deseo es muy francés. Han sido los intelectuales franceses —país de la revolución y del

lujo, y no uno ambas cosas ni a humo de pajas, ni a humo de inquisición— los que inventaron una «filosofía del deseo». El demoníaco Rimbaud, tan francés, sabía que «el terror no es francés» [*Una temporada en el infierno*], pero el apetito, sí. En cierta ocasión, Larra escribió: «Un amigo mío ha venido de París con la noticia de que Dios no existe, cosa que allí saben de muy buena tinta.» Pues bien, lo del deseo lo saben también de muy buena tinta, tal vez porque su talento para el análisis psicológico procede de su tradición de brillantes moralistas, y éstos siempre han estado muy interesados en las concupiscencias.

Proust, Julian Green, Gide, Françoise Sagan contaron las rebeldías y torturas del deseo. Bataille se internó en las arenas movedizas del erotismo. Maine de Biran, Bergson y Blondel hicieron una metafísica del impulso, una dialéctica del deseo, una ontología del *élan*. Sartre ha descrito las formas viscosas de la voluptuosidad con una precisión aterradora y Merleau-Ponty estudió convincentemente la sexualidad como modo de ser en el mundo. Deleuze, Guattari, Baudrillard, Lyotard son los creadores de esa «filosofía del deseo» que he mencionado. Foucault quiso hacer historiar la construcción del «sujeto deseante». Gilles Lipovetsky es

estupendo describiendo la cultura del vacío que el lujo —un afán de distinción y consumo— ayuda a llenar. Y Michel Onfray ha popularizado una reivindicación filosófica del placer. Los franceses tienen además un talento peculiar: son «creadores de tendencias». Que un pensador presuntuosamente confuso como Derrida tenga éxito en Estados Unidos no puedo explicármelo sino relacionándolo con el prestigio de Chanel n.º 5, Dior, Moët Chandon y el «made in France». Prometo no hacer ninguna broma más, y cierro el paréntesis.)

Siempre se han experimentado deseos y, posiblemente, en épocas

pasadas se manifestaron de manera más feroz y menos controlada que ahora. Al menos eso dice Norbert Elias, que es un historiador del que me fío. Pero las sociedades sintieron un permanente recelo ante la proliferación de ansias, codicias y concupiscencias, porque consideraban que eran un peligro para la cohesión social. El deseo es, además, la antesala del placer, que también era mirado con inquina y desconfianza. Ahora, en cambio, y eso es lo novedoso, el deseo está bien considerado, y hemos organizado una forma de vida montada sobre su excitación continuada y un hedonismo asumible. No vivimos en la orgía, sino en el catálogo publicitario de

la orgía, es decir, en la apetencia programada. La publicidad ya no da a conocer los atractivos de un producto. Su función es producir sujetos deseantes. «Seduce con una promesa de satisfacción —escribe Ramonet—. Fabrica deseos y presenta un mundo en perpetuas vacaciones, distendido, sonriente y despreocupado, poblado con personajes felices y que por fin poseen el producto milagro que nos hará bellos, libres, sanos, deseados, modernos.»

Mi propósito era estudiar esta novedad, este cambio de régimen libidinal, la aceptación pública del deseo, el desmantelamiento de todas las defensas construidas durante siglos para

protegerse de su violencia, la desaparición del miedo social al placer, la liberación de toda suerte de represiones, la triunfante utopía de las mil pequeñas gulas suscitadas y satisfechas, el centro comercial como metáfora practicable y definitiva del paraíso, al que no se llega a través de la ascesis, sino mediante la gozosa caída en la tentación, palabra, por cierto, que se ha prestigiado mucho, porque tiene un poco de «morbo», una palabra también curiosa.

El libro debía ser, más que un estudio de sociología, un caso práctico de psicoanálisis social a mi manera, como el que ya intenté en mis estudios

sobre el ingenio y sobre la voluntad. Estas investigaciones no son caprichosas, sino que vienen impuestas por la tozudez de la realidad. Ante el observador social aparecen comportamientos realizados por sujetos concretos y sedicentemente libres, que parecen bailar unánimes al son de una música común que no se escucha; se trata de fenómenos aislados y lejanos, unidos, sin embargo, por galerías subterráneas, de la misma manera que los islotes que aparecen frente a la costa son las crestas visibles de cordilleras sumergidas. Dicho en plata, por debajo de la dermis social que todos vemos hay «sistemas invisibles», ideologías

ocultas, que son la razón de ser de fenómenos dispersos que sin esa referencia resultan inexplicables. Por su eficacia en la sombra despiertan la sospecha de que se trate de conspiraciones, pero no puede haber una confabulación inconsciente y estos sistemas lo son. Pues bien, ¿qué podría ser más atractivo para un husmeador profesional que internarse por estos laberintos, y hacer espeleología cultural? Este primer capítulo es un resumen de lo que iba a ser mi investigación, y una explicación de por qué cambié de caballo en mitad de la carrera.

Comenzaré explicándoles con más detenimiento a qué llamo «ideología» o «sistema social invisible». Todos estamos, en mayor o menor medida, influidos por las modas, que ejercen una tiranía democrática, en el sentido de que somos las víctimas las que damos poder al tirano. ¿Por qué apareció y triunfó la minifalda en un preciso momento histórico? ¿Por qué ha tenido ese descomunal éxito Harry Potter? ¿Y el inesperado éxito de los móviles? Porque por debajo de ellas, enlazando con nuestro sistema de expectativas y deseos —tal vez ocultos para nosotros mismos

—, opera un sistema social invisible que, a su aire, conecta conceptos, emociones, valores, creencias, formando así una estructura que origina y da sentido a preferencias, sensibilidades, comportamientos que, en superficie, resultan inconexos. Ya saben que la única marca que se lanzó al mercado precisamente para las personas que presumían de ser independientes fue Marlboro con su imagen del vaquero solitario. Y los que presumían de invulnerables ante la publicidad cayeron en la trampa como pajaritos. Mi hipótesis de viejo detective es que nuestra aceptación social del deseo, su glorificación, el éxito que lo

engrandece, es, a pesar de su superficial evidencia, el efecto consciente de una ideología desconocida. Esta noción — sistema social invisible, ideología desconocida— me parece imprescindible para comprender lo que ocurre y encontrar una lógica de lo imprevisto. Les pondré un ejemplo. Por muy buenas razones, la cultura occidental ha evolucionado hacia una afirmación rotunda del individuo. Los derechos humanos son individuales, y alguno de ellos —concretamente el de libertad de conciencia— instaura la conciencia individual como último tribunal de nuestro comportamiento. La autonomía personal es el gran valor a

defender. Pero las morales son heterónomas, son fruto del pensamiento social. La racionalidad individual puede justificar convincentemente el egoísmo. Hume lo dijo con una sincera desfachatez: «Puede resultar racional preferir la destrucción del universo a sufrir un rasguño en la mano.» Nos encontramos con que la moral —al defender la autonomía del individuo— ha debilitado, en nombre de la moral, los lazos que unían a la persona con la norma moral, es decir, la ha anulado en la práctica. Ha dado a luz un vástago parricida. Eran fáciles de prever los desajustes y problemas que este «sistema invisible» iba a producir, y que

Ulrich Beck ha estudiado parcialmente en sus libros sobre la «individualización». La moral da a luz la libertad de conciencia que acaba desahuciando la moral. O mejor la pone en un estado líquido, la liquida, por utilizar la expresión de Bauman.

Describir nunca es bastante. Sería inútil una medicina que se limitara a narrar minuciosamente los síntomas de una enfermedad. Por eso, como detective tengo que enfrentarme a un misterio: ¿cómo se construyen esas tramas inconscientes? En mis libros atribuyo esa tarea a una «inteligencia computacional» que funciona por debajo del nivel de conciencia, y últimamente

la neurología me está dando la razón, porque cada día se interesa más en la llamada «inteligencia no consciente». Es obvio que lo que pensamos y sentimos en el ámbito personal es el resultado de operaciones ignoradas por quien las está realizando. Soy el lugar de aparición de ocurrencias que sé que son mías, pero a las que asisto como espectador. De repente, como un pollito que rompiera el cascarón, aparece en mi conciencia un deseo. La imagen no es mía. Es de Dostoievski, que la emplea para describir la aparición en la conciencia del desdichado Raskolnikov de una ocurrencia terrible, la de asesinar a una pobre vieja.

Éste es el gran escándalo o el gran enigma de la naturaleza humana: somos protagonistas de una historia que hemos escrito nosotros mismos sin saberlo. Todo sucede neuronalmente ochocientos milisegundos antes de que nos demos cuenta de que está sucediendo. Lo demostró Libet respecto del movimiento, Damasio respecto de los sentimientos y Kandel acaba de recordarlo. Vamos siempre un poquito retrasados respecto de nosotros mismos. Escribo conscientemente este libro sobre el deseo, pero no puedo explicar por qué se despertó en mí el deseo de escribir un libro sobre el deseo. A partir de ese momento inexplicable puedo

explicar mi elaboración del proyecto, pero no antes. Paul Valéry consideraba que el misterio de la creación poética radicaba en la aparición del primer verso. ¿Cómo demonios se le ocurría al poeta esa ocurrencia tan divina? El resto consistía en buscarle buena compañía a ese protagonista inicial. Pero, si soy sincero, ni siquiera puedo explicar cómo se me está ocurriendo la frase que escribo en este momento. No sé lo que quiero decir hasta que lo he dicho. No sé lo que sé sobre una cosa hasta que no lo he expresado, es decir, exprimido de la memoria. Pues bien, en el ámbito social sucede algo semejante. El presente, sus modas y vigencias, las

movilizaciones sociales, las preferencias y desdenes de una cultura, están también influidos por un entramado inconsciente, cuya génesis y estructura me interesa averiguar. Tenemos, por lo tanto, que admitir un inconsciente personal y un inconsciente social muy hábiles en captar relaciones, parecidos, patrones, metáforas, en realizar extrapolaciones, transferir deseos, segregar expectativas y tramar sistemas en los que resultamos apresados sin saberlo y a los que, además, prestamos una inocente colaboración que los refuerzan.

El sistema del deseo constituye un ejemplo de esos dispositivos

subterráneos. Antes de describirlo, y para focalizar su atención, les formularé una adivinanza: ¿qué tienen en común la sociedad de consumo, el auge de la violencia, el aumento de la obesidad, las epidemias de la ansiedad, la fragilidad de las relaciones afectivas, la creciente manifestación de comportamientos impulsivos, los centros comerciales y los parques temáticos, las campañas de fidelización de las empresas, el aumento de las adicciones, el prestigio de la moda y la falta de atención de los alumnos en la escuela? Aparentemente, nada. Y, sin embargo, creo que todos estos fenómenos son manifestaciones visibles del «sistema ideológico del

deseo» del que les estoy hablando. Voy a describir de manera sucinta esas relaciones, descripción que en el libro que pensaba escribir hubiera sido más exhaustiva y documentada.

### 3

Comencemos por el primer término de la adivinanza: la sociedad de consumo. Podía empezar por otro cualquiera, porque una de las características del sistema es que todos sus elementos interaccionan, y se puede entrar en él por muchas puertas, pero elijo ésta porque su evidencia es de

fácil acceso. Define, sin duda alguna, la cultura de los países desarrollados. «El consumo —escribió el recientemente desaparecido Baudrillard— es un modo activo de relación (no sólo con los objetos, sino con la colectividad y el mundo), un modo de actividad sistemática y de respuesta global en el que se funda todo nuestro sistema de cultura.» Se suele olvidar que la «economía opulenta» ha alterado radicalmente las funciones de la economía, como señaló Galbraith. El sistema productivo actual ya no está dirigido a satisfacer las necesidades existentes. Hay un exceso de producción, una necesaria y obsesiva

exageración productiva en los países desarrollados, consumistas, que ya no se rige por la demanda del cliente, sino por la misma oferta que el sistema crea. Primero se fabrica, y luego se induce la necesidad de lo fabricado, que permitirá vender esos productos, con frecuencia excedentes y superfluos. Hace falta provocar una bulimia, una glotonería ávida, que metafóricamente se hace visible en la plaga de obesidad que padece Occidente. Tiene razón B. Turner cuando relaciona los modos del deseo con los modos de producción.

Nos hemos acostumbrado tanto a esta codicia consumista que nos parece que siempre ha existido, lo cual no es

cierto. Zola, ejemplo eminente del intelectual comprometido, se alarmó hace más de cien años ante el protagonismo económico del deseo. En 1883, publicó *El paraíso de las damas*. Treinta años antes se había inaugurado en París Bon Marché, una tienda precursora de la revolución comercial. En su novela, Zola llama «traficantes en deseos» a los propietarios de los grandes almacenes. Lo que le irritaba era el uso de la mercancía como tentación. Hasta ese momento, las mercancías habían estado guardadas en cajas, esperando la necesidad, la demanda, que las hiciera salir de las estanterías. Pero en el gran almacén, los

objetos realizaban un strip-tease comercial, iban desnudos hacia el cliente, despertando la lascivia consumista. No paró en eso la cosa. Por esa época se inventó la lámina de vidrio y apareció el escaparate. ¡Era el colmo! Las mercancías ejercían su potencia tentadora contra el viandante. Era una especie de prostitución. En efecto, *prostituere* significa ponerse en un escaparate. Exhibirse excitantemente.

En este nuevo régimen, la publicidad deja de ser una ayuda para convertirse en un componente esencial de la nueva economía, que deja de ser economía de la demanda para convertirse en economía de la oferta. Su función es

producir sujetos deseantes o, lo que es igual, hacer a los individuos conscientes de sus carencias, obligarles a que se sientan frustrados, fomentar la envidia hacia el vecino, inducir una torpe emulación inacabable, para ofrecer después una salida fácil a su decepción: comprar. Los psiquiatras saben que comprar puede convertirse en una adicción, y el común de los mortales reconocemos que comprar es un gran ansiolítico. Bauman se refiere a las delicias del «dejarse llevar» del comprador. Como dicen los técnicos de publicidad, una persona insatisfecha es mejor cliente que una satisfecha. Así las cosas, la propaganda se convierte en

diseminadora inevitable de ansias e insatisfacciones. Sólo fomentándolas se puede conseguir que la gente haga cola durante la noche entera para ser los primeros en comprar la nueva Play Station. Miles de psicólogos, psiquiatras, sociólogos, pedagogos, publicistas, economistas trabajan tenazmente para responder a una pregunta: ¿cómo despertar el deseo de comprar? Para mis investigaciones suelo revisar sistemáticamente un tipo de información sumamente reveladora, aunque sea desdeñada por científicos y filósofos: libros de autoayuda y de *management*, revistas femeninas, revistas masculinas, tratados sobre

marketing, consultorios sentimentales, y también las obras de los expertos en publicidad y en propaganda. Muchos de ellos están escritos por gente muy lista e influyente, que acaban produciendo el fenómeno que pretenden analizar. Me parecen por ello indispensables para conocer los hilos con que se está tejiendo el tapiz del futuro. En este contexto, debemos considerar la industria publicitaria un eficaz «intelectual colectivo» al servicio del mercado opulento.

La hipertrofia del mercado provoca insatisfacción porque produce necesidades y apetencias que sólo pueden ser efímeramente satisfechas.

Como la misma palabra indica, con una precisión admirable, «consumir» significa aniquilar un objeto, con lo que para mantener el fuego del deseo encendido es preciso echar continuamente más madera. Pero, además, provoca insatisfacción por otros variados y sutiles procedimientos. En primer lugar, para convertir en deseable un objeto, deben atribuírsele ciertos poderes mágicos relacionados con la felicidad. Ya en 1958, Aldous Huxley prevenía contra la «persuasión por asociación», un procedimiento publicitario que consiste en asociar lo que se quiere elogiar a cualquier cosa que no tenga nada que ver, pero que sea

apreciada mayoritariamente en la sociedad a que uno se dirige: «Así, en una campaña de venta, la belleza femenina puede relacionarse arbitrariamente con cualquier cosa, desde un bulldozer hasta un diurético» («Nueva visita a un mundo feliz», incluido en *Un mundo feliz y nueva visita a un mundo feliz*, Edhasa, Barcelona, 2004, p. 176). Deleuze explicó que el deseo no va dirigido a un objeto, sino a un conjunto, y lo expresó con una frase muy gráfica: «*C'est toujours avec des mondes que l'on fait l'amour.*» Siempre hacemos el amor con todo un mundo. «La publicidad a través de imágenes lo sabe y presenta sus

productos dentro de una combinación de cosas —el momento, el lugar, la compañía, la luz, la música— que hace del conjunto algo deseable. Pero engaña cuando pretende vendernos el objeto abstracto, aislado», escribe Maite Larrauri.

Hay más, porque la industria de la publicidad debe allanar el camino que va desde la apetencia al acto, y tiene que afirmar que todo el mundo puede acceder al disfrute de ese objeto en el que se cifra efímeramente la dicha, más aún, que tiene derecho a tenerlo («porque tú lo vales», como proclaman los spots). Esto afecta incluso a aquellos objetos que se presentan como signos de

distinción, paradójicamente, ya que es contradictoria una distinción masificada. Sólo poniéndolo al alcance de la mano, se pasará del mero deseo a la acción de comprar, que es lo importante. Todo esto produce una frustración inevitable y permanente, una tantalización continua, porque ni todas las cosas ofrecidas van a poder conseguirse, ni, en el caso de conseguirlas, van a producir la felicidad anunciada. Ahora bien, los psicólogos saben que una decepción duradera tiene dos derivaciones emocionales: la depresión y la violencia. No me extraña que, como señaló el último Congreso Mundial de Psiquiatría, éstas vayan a ser probablemente las dos epidemias más

temibles del siglo XXI. Además, a su rebufo se ha consolidado la idea de que los deseos son fuente de derechos, lo que ha dado lugar a una cultura de la queja apoyada por una catastrófica pedagogía de los derechos, que añade una prolongación imprevista, una nueva galería a explorar. Así lo explica Baudrillard:

*El goce ha tomado el aspecto de una exigencia y de un derecho fundamental. Benjamín de todos los derechos del hombre, ha accedido a la dignidad de un imperativo categórico. Es inmoral contravenirlo. Pero no tiene siquiera el encanto kantiano de las finalidades sin fin. Se impone como*

*gestión y autogestión del deseo (De la seducción, Cátedra, Madrid, 1986, p. 24).*

4

Mercado, publicidad, ansiedad, depresión, violencia emergen ya como islas enlazadas por el sistema oculto que estoy cartografiando. Pero tal vez no sea exacto decir que el mercado de la opulencia se basa en la fabricación de deseos. Es mejor decir que necesita una proliferación de deseos «urgentes, imperiosos y efímeros» para mantener su dinamismo. Ésa es la definición

precisa de «capricho». En un estupendo librito sobre publicidad, escrito por el Grupo Marcuse y titulado *De la miseria humana en el medio publicitario* (Melusina, Barcelona, 2006), se hace un interesante análisis de este asunto. Los publicitarios saben que trabajan con «necesidades» y «deseos», pero los autores no creen que estos conceptos expliquen el consumismo, porque son demasiado serios. «El consumismo actúa en un plano muy distinto, el de las apetencias. Que algo nos apetezca significa por un lado que ese algo no es indispensable (no es una necesidad) y por otro lado que no lo anhelamos desde lo más profundo de nuestro ser (no es un

verdadero deseo). Las apetencias son sociales y fugaces, siempre relativas a individuos cuyo estatus envidiamos. La publicidad las azuza. Recurre a modelos que dan envidia, hace apetentes a los consumidores y los fuerza a un mimetismo tan caprichoso como rápida es la renovación de las panoplias que hay que poseer para identificarse con los estereotipos que propone. *El consumismo es el mundo social de las apetencias y el reino momentáneo de los caprichos.* Por eso no debe sorprender que no sea demasiado satisfactorio. El placer es proporcional a la intensidad del deseo, que crece con el tiempo de la privación. La apetencia

es el grado cero del deseo. Ceder a ella no aporta más que un breve y limitado placer, como puede verse en los niños consentidos o con la “depresión poscompra”. La excitación aumenta hasta pasar por caja, y se desvanece tan rápido como había aparecido. La apetencia es fundamentalmente una pasión triste (Spinoza). Cargada de resentimiento, sólo engendra frustración, porque siempre habrá alguien y algo que apetecer. Ése es precisamente el ardid del consumismo. Puesto que se basa sólo en apetencias, se alimentará a sí mismo en una huida hacia delante que, si no tiene el mérito de satisfacer a las personas, por lo menos lubrica la

maquinaria capitalista.» Como dice Jacques Séguéla, el publicista que dirigió la triunfante campaña de Mitterrand: «Sólo podemos desarrollamos en una sociedad de superconsumo. Este excedente es necesario para el sistema. Este sistema frágil perdura solamente por el culto a la apetencia.» Por cierto, en una interesante entrevista publicada en *Lire*, decía: «No digáis a mi madre que trabajo en publicidad. Ella cree que soy pianista en un burdel.» Lo importante de la apetencia y el capricho es que se presentan como una urgencia que ha de ser resuelta inmediatamente, nos despeña por abismos superficiales, nos

permite hacer submarinismo emocional en un charquito, y esto hay que relacionarlo con lo que los especialistas en marketing llaman «compra por impulso». Ya ha aparecido el tema de la impulsividad que les anuncié.

La moda es la cristalización de deseos esbozados. No puede imponerse, sino que sólo tiene éxito cuando puede dar figura a anhelos embrionarios. De ahí la importancia que tienen los *cool hunters*, los cazadores de tendencias. Las tendencias, en este contexto, han de entenderse como los deseos aún imprecisos, cuando el humo aún no se ha convertido en cristal.

Esta moda de los deseos efímeros, intensos, urgentes y desechables ha contagiado a nuestro mundo afectivo, que se ha fragilizado, porque incita a un hedonismo inquieto y un poco escéptico. La moda, con su atractivo imperioso y efímero, se ha convertido en arquetipo vital. Nada proporciona un gran placer, y la única solución es encadenar múltiples y veloces placeres, plenamente sustituibles. Se trata de alcanzar plurales cosechas de vértigos, aunque sean *small size*. Lo llamaré «hedonismo de la cantidad» porque creo que su antecedente es la «moral de la

cantidad de experiencias», de la que hablaba Camus. Esto enlaza con una de las más curiosas características de la «nueva economía». Lo importante no es ofrecer objetos, sino experiencias. Se trata de una nueva economía libidinal. Coches, alimentos, ordenadores, relojes no se publicitan exponiendo sus ventajas, sino prometiendo una experiencia. Experiencias, por supuesto, que se viven en el régimen veloz del capricho, porque el mercado no puede detenerse, y necesita el combustible de la insatisfacción para funcionar. Serge Hefez, en un artículo publicado en *Le Monde* (6-4-5), escribía: «Las parejas se separan no porque estén en crisis,

sino porque sienten que sería insoportable una vida sin cambios, sin otras experiencias.» Jeremy Rifkin también ha llamado la atención sobre el hecho de que el negocio del futuro consiste en «proporcionar experiencias», no objetos. Bauman señala que hasta los hijos se han convertido en un «objeto de consumo emocional». Y Vicente Verdú descubre que «la pareja adquiere la característica del *renting*», es decir, derecho a uso sin más atadura que pagar el alquiler mutuo mientras interese. La agencia de tendencias Trendwatching ha acuñado el término *transumer*. «Son aquellos consumidores que no buscan la

posesión, sino la experiencia. Defienden una manera de vivir transitoria y sin ataduras. Todo se alquila.» La actualidad confirma y ejemplifica la afirmación de Remo Bodei: la personalidad deseante busca compromisos sin vínculos (*non binding commitment*), y de esto resulta «una personalidad incontinente en cuanto se basta con sus propios deseos, versátil en la renovación de su identidad, hábil en la elección de las afiliaciones, pero libre de lazos» (*Una geometría de las pasiones*, Muchnik, Barcelona, 1995, p. 31). Es fácil ver la relación que todo esto tiene con la cultura de la diversión, que para muchos analistas constituye lo

más característico de las sociedades desarrolladas.

Sería precipitado considerar que estoy haciendo una crítica de todo este sistema. No es así. Nos movemos en el contraluz de bondades y maldades que constituye la marca de nuestra limitación. Me interesa más el dinamismo que las figuras concretas. El navegante sabe que debe avanzar en zigzag cuando tiene el viento en contra, y así avanzan los individuos y las sociedades. Creo que tiene razón Lipovetsky al decir que el sistema de lo efímero «supone una nueva aproximación a los ideales, una reconstrucción de los valores

democráticos y, de paso, una aceleración de las transformaciones históricas y una mayor apertura colectiva al desafío del futuro, aunque sea desde las delicias del presente» (*El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 176). La moda es un insaciable deseo de lo nuevo. Y lo importante es aprender a cabalgar sobre el tigre.

Esta necesidad de atender a múltiples objetos de deseo, la rapidez en la consumación, si es que la hay, la búsqueda continua, han producido un gracioso fenómeno. Los expertos en marketing se han dado cuenta de que estaban matando la gallina de los huevos

de oro, porque la proliferación del deseo y de los dispositivos del deseo, como la publicidad, han vuelto tan volátil al cliente que empieza a ser necesario «fidelizarlo» de alguna manera, fijarlo en su veleidad. Nada de flirteos, una unión monogámica con la marca, eso es lo que importa. Que el mercado haya descubierto a estas alturas la fidelidad me resulta muy interesante como detective, y muy irónico como observador de a pie, y espero con cierta delectación el momento en que la publicidad pase de predicar la fidelidad al deseo a predicar el deseo de fidelidad. Todo se andará.

La exaltación del capricho permite situar las dos últimas piezas de la adivinanza: el aumento de las adicciones y la falta de atención de los alumnos en las aulas. La proliferación de los deseos crea personalidades caprichosas que soportan muy mal el aplazamiento de la satisfacción y la frustración. El marco del mercado opulento es adictivo, restringe la libertad, aunque al hacer posible la elección entre productos, enmascara esa reducción. Además, como ha señalado Lipovetsky, la insistencia en el deseo y en la consumación del deseo, ese hedonismo

*light* que define nuestra cultura, y que identifica placer con diversión, desprestigia el esfuerzo. Deleuze —uno de los creadores de la «filosofía del deseo»— definió al ser humano como un «haz de maquinatas deseantes», plurales, inconexas y contradictorias. Éste es el cliente ideal del mercado opulento. Nietzsche había indicado mucho antes que la «pluralidad y la desagregación de los impulsos, la falta de un sistema entre ellos, desemboca en una “voluntad débil”». La ideología del deseo provoca un desmenuzamiento del Yo, un *zapping* deseante. Lipovetsky comenta: «La falta de atención de los alumnos, de la que todos los profesores se quejan hoy, no es

más que una de las formas de esa nueva conciencia *cool* y desenvuelta, muy parecida a la conciencia telespectadora, captada por todo y nada, excitada e indiferente a la vez. El Yo ha sido pulverizado en tendencias parciales según el mismo proyecto de desagregación que ha hecho estallar la sociabilidad en un conglomerado de moléculas personalizadas.» En la sociedad del capricho, la atención se vuelve caprichosa.

Ya tienen ustedes completo el dibujo que une el consumo, la agresividad, la depresión, la fragilidad de las relaciones, la falta de atención de los alumnos e *tutti quanti*.

Antes de proseguir tengo que explicarles la razón de mi interés por el estudio de los sistemas invisibles. Si tengo razón —y creo que la tengo—, sirven para explicar fenómenos sociales de gran relevancia. Modas, movimientos sociales, disfunciones, comportamientos culturales, revoluciones. Conocerlos nos permitiría ser más sabios para resolver problemas dramáticos. Por ejemplo, los fracasos de las campañas de prevención de las toxicomanías o de la violencia de género no se pueden explicar sin conocer el sistema invisible que las

fomenta. Gastar tantos esfuerzos para disuadir de tomar drogas, al mismo tiempo que fomentamos el sistema que induce a tomarlas, es una conducta contradictoria y bastante estúpida. Y espantarse de los actos de violencia cuando se siguen transmitiendo patrones machistas es una impostura. Tal vez al poner al descubierto los sistemas conceptuales y afectivos que nutren los fenómenos visibles, descubramos que estamos aceptando exigencias incompatibles, metiéndonos alegremente en callejones sin salida, y que la única solución puede ser cambiar esos sistemas, cosa laboriosa y lenta. He repetido varias veces que la cultura

actual está basada en una exaltación del deseo y de su satisfacción. Pero Freud, que tanto colaboró a poner de moda el deseo, afirmó que la libre gratificación de las necesidades instintivas del hombre es incompatible con la sociedad civilizada: la renuncia y el retardo de las satisfacciones son los prerequisites del progreso. La objeción es importante, porque, si Freud tiene razón, estamos pretendiendo construir una civilización contradictoria, que puede verse aquejada, como algunos seres humanos, de una enfermedad del sistema inmunitario, que ataca al mismo organismo que debe defender.

Este asunto me interesa

especialmente como educador. Desde hace tiempo, la pedagogía habla del «currículo oculto», es decir, de aquellas cosas que se enseñan de manera implícita, por el modo de organizar el aula, por las acciones y por las omisiones, por la presión del marco institucional, etc. Los sistemas invisibles forman parte inevitablemente de estos currículos ocultos. Sospecho que con el «sistema del deseo» pueda ocurrir lo que con otras manifestaciones del pensamiento posmoderno, y que pretendiendo aparecer como una ideología progresista y liberadora sea en realidad todo lo contrario. Su relación con el mercado opulento y su

mantenimiento así lo indican. Su relación con las adicciones lo confirma. Y su gusto por la transgresión lo refrenda. La transgresión no es más que una válvula de salvaguarda de los sistemas represivos. De hecho se ha convertido en parte de un tipo de «discurso políticamente correcto». Acabo de leer una frase de Ferran Adriá en *El Mundo* (10-8-2007). El periodista le hace una pregunta «transgresora», es decir, «correcta», incluso «pacata»: «¿Tiene fe en el pecado?» Y Adriá responde correctamente: «Sí, sí, sí. Hay que pecar.» La transgresión no es una revolución, ni nada que se le parezca, sino una cana al aire compatible con una

sumisión reverenda. Como mucho llega a la picardía. Algo semejante nos revela el auge de la pornografía, pieza esencial de una cultura del deseo, y que alcanza su plenitud en sociedades extraordinariamente conservadoras.

Colabora a esta posible impostura el hecho de que al hablar de «deseo» se sobreentienda que nos estamos refiriendo al deseo sexual, aunque no se precise. Y el resto de los deseos, que no son tan lúdicos ni sonrientes, ¿entran también dentro de esta apología? ¿Y el afán de poder y de dominación? ¿Y el sadismo, al que han rodeado de prestigio intelectual intelectuales apresurados? Platón, que de esto sabía

mucho, consideraba que el tirano es siempre un individuo pulsional. Aristóteles ponía como ejemplo de «hombre de deseos» a Sardanápalo, y lo mismo podríamos decir de Hitler, Stalin, Mao Zedong. ¿Alguien se atreve a jalearse a estos superlativos transgresores?

Sospecho que estamos siendo víctimas de una superchería que nos esclaviza dulcemente, y contra la que apenas podemos rebelarnos, porque nos gusta. El sistema del deseo tiene un aire seductor —la seducción es una de sus armas— y todos estamos dispuestos a caer bajo sus encantos. Es verdad que luego nos asustan algunas disfunciones sociales —la violencia, la depresión, la

desconfianza generalizada, la fragilidad de los sentimientos, la corrupción, el abuso de poder—, pero no las relacionamos con el sistema invisible. Ésta era otra de las tesis de mi libro en ciernes.

## 8

Estaba a punto de empezar a escribirlo, cuando algunos textos llamativos me hicieron detenerme. El primero de ellos, penetrante como un toque de diana, fue una conocida frase de Spinoza: «La esencia del hombre es el deseo.» Éstas son palabras mayores,

que se mueven en un nuevo registro. Pensándolo bien, algo parecido había dicho Aristóteles: «El hombre es una inteligencia deseante o un deseo inteligente.» San Agustín acertó con una frase reveladora: «Cada uno es lo que ama», y los filósofos escolásticos mantuvieron que los deseos nos revelan nuestra naturaleza, algo por cierto muy cercano a lo que Sartre pretendió hacer con su «psicoanálisis existencial». Llegué a la conclusión de que antes de describir el «sistema de los deseos» tenía que conocer el «gran sistema del deseo», que según dicen estos autores constituye la naturaleza humana. Esto cuadra bien con mis intereses. No soy un

sociólogo sino, en todo caso, un arqueólogo. Arqueología es la ciencia de los principios, de los orígenes, de los cimientos. Pero al intentar hacer una arqueología del deseo me llevé una sorpresa. Hasta donde conozco, carecemos de una teoría completa e integrada de los apetitos humanos. Hay fragmentos brillantes, pero dispersos y difíciles de encajar.

Conozco, por supuesto, las inolvidables páginas de Platón sobre el eros, los textos que ya he mencionado de Aristóteles, Spinoza y los escolásticos, la terapia de los deseos elaborada por los estoicos, el profundo análisis de Hegel, y la peculiar formulación

sartriana. La fenomenología —por ejemplo, Scheler, Pfänder y Ricoeur— hizo interesantes estudios sobre la vivencia del deseo. Freud pensó, como Spinoza, que es la libido lo que nos define. Rodríguez Magda, desde una óptica feminista, advierte que el pensamiento contemporáneo, ya sea desde la filosofía o el psicoanálisis, se centra fundamentalmente en la indagación del deseo. Pero ¿qué se puede hacer con estos hallazgos brillantes y fragmentarios?

Por su parte, la psicología consideró irrelevante el tema durante la dominación conductista, porque el deseo es un acontecimiento subjetivo,

extramuros del ámbito científico. Aquella tiranía pasó, pero la psicología actual continúa pensando que «deseo» no es un concepto científico y lo disuelve en otros muchos. En el tomo dedicado a «Motivación y emoción» del copioso *Tratado de psicología general* de la colección Alhambra se mencionan como conceptos motivacionales utilizados en psicología: instinto, necesidad, impulso, incentivo, meta, emoción, estrés. El deseo no aparece. Los etólogos han precisado los mecanismos tendenciales que determinan el comportamiento. Eibl-Eibesfeldt habla de mecanismos apetitivos endógenos, es decir, los que

se originan espontáneamente y generan actividades de búsqueda, y los neurólogos han estudiado los circuitos de recompensa y castigo, y la emergencia de las tendencias espontáneas. Ambas cosas están, como veremos, relacionadas con el deseo, pero dentro de un marco restringido. Por último, la psicología evolutiva ha estudiado la génesis de los deseos compartidos por todos los humanos. Hay, pues, una bibliografía inmensa, pero falta una exposición coherente, y eso infecta de provisionalidad o sectarismo todo lo que se diga sobre el deseo. Al percatarme de ello, decidí cambiar de caballo. Antes de exponer el

sistema cultural del deseo, me interesa integrar lo que sabemos del deseo. Una vez llevada a cabo esta investigación será el momento de volver a cambiar de caballo y continuar la galopada inicial. Ya veremos.

## 2.

# ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO DESEANTE

1

La primera sorpresa que nos llevamos al estudiar los deseos humanos

es que, por muy anclados que estén en nuestra fisiología, son espirituales. Con esta palabra no me estoy refiriendo a una sustancia espiritual, sino a algo menos comprometido: a nuestra energía creadora. *Espíritu es el dinamismo por el que la materia se vence a sí misma.* Espirituales son las matemáticas, la música, la idea de Dios, la libertad, todas las arquitecturas que vencen la ley de la gravedad aprovechándose de ella, las soberbias creaciones de la humilde materia humana que superan la concreción y las propiedades de la materia. Espiritual es, como dice Eugenio Trías, el mundo simbólico. Cuando unos disparos neuronales

producen la ecuación  $E=mc^2$ , están produciendo algo que se ha separado de ellos, que tiene un carácter ideal. Cuando el hombre se dice «debo actuar libremente», esos disparos neuronales se convierten en orden para él mismo, y la materia espiritualizada puede convertirse entonces en origen de maravillosas o terribles creaciones. Lo que digo no es nada novedoso, porque es el significado que damos a la palabra cuando hablamos de «ciencias del espíritu» por oposición a las «ciencias de la naturaleza», pero en mi caso la utilizo para designar la energía del despegue, lo que hace que el ser humano, empeñado siempre en volar,

pretenda ir más allá de sí mismo, consumido por afanes desmesurados. Por si prefieren una formulación menos literaria, se la daré: me gustaría describir cómo los deseos que surgen de la carne acaban generando la cultura y modificándose a través de la cultura. Esto hace, digámoslo de paso, que la separación entre ciencias de la naturaleza y del espíritu se difumine. Ya era hora.

## 2

Comenzamos el viaje. El deseo forma parte del circuito de la acción.

Introduce en él un momento de claridad consciente, detenida y tensa que rompe la fluida secuencia que lleva al animal de la pulsión al acto. El deseo, en sentido estricto, es una exclusiva humana. O, tal vez, sería más exacto decir que es una etapa de transición, entre la pulsión —presente en todo el reino animal— y el proyecto, que es cosa del todo nuestra. Ésta es la arquitectura básica del deseo, de la que derivan las arborescentes arquitecturas posteriores en las que vivimos y nos desvivimos. El deseo, sus hibridaciones y progenes, sus antecedentes y consecuencias, están en el origen de toda actividad humana. A las claras o

camuflados. Toda nuestra vida está mantenida y dirigida por él, hasta tal punto que cuando se desploma, como ocurre en las grandes depresiones, ya no se sabe vivir. La historia de la cultura puede contarse como el empeño de la humanidad por satisfacer sus deseos — incluido, como veremos más tarde, el inagotable deseo de tener deseos.

La acción, pues, puede recibir la energía necesaria de tres fuentes distintas: pulsión, deseo, proyecto. La primera de ellas, la pulsión, el *drive*, el *Trieb*, nos hace descender al centro del volcán. Hemos de hacer espeleología vital para, desde el núcleo incandescente, trepar a las variadas

figuras de la lava. Las especies animales han ido progresando en su capacidad de detectar y elegir sus metas, de ampliar sus necesidades, de sustituir los mecanismos automáticos de respuesta por procedimientos más flexibles, de pasar del mero tropismo o de la simple irritabilidad a la conciencia y sus matices, de hacer surgir en la realidad nuevos valores capaces de animar y dirigir la acción, y, correlativamente, más posibilidad de placeres y sufrimientos, de triunfos y decepciones. Voy a narrar, pues, una aventura expansiva. Por eso, en algún momento pensé titular el libro «La infinitud del deseo».

Es fácil ver que los seres vivos han colonizado espacios cada vez más grandes. En especial el ser humano, que parece temer más que nada la monotonía y la limitación. Andamos, corremos, volamos, buceamos, nos deslizamos en el escarolado cuenco de la ola. Agrandamos el espacio que por naturaleza nos correspondía, atravesándolo con ayuda de ruedas, zancos, esquís, globos, tablas de surf. No es que el hombre sea anfibio, es multibio. Ha dejado atrás los aburridos cacareos, zureos, berridos, ronquidos y demás estridencias y cadencias animales, del ronquido al gorgorito, y ha inventado diecinueve mil lenguas y la

ópera. Ha transformado el soso pavoneo en una feria, elegante o cutre, de vanidades. Por naturaleza, somos miopes, en comparación con el águila. Por inteligencia hemos llegado a ver lo invisible. Nuestra medida es la desmesura, lo que ha hecho de la historia humana la crónica de la grandeza, pero también de la estupidez y la crueldad.

No se trata de admitir una evolución creadora dirigida, como hizo Bergson, sino de constatar un hecho y descifrar su genealogía. Los organismos —desde el perejil al ser humano— son realidades abiertas, que necesitan interactuar continuamente con su entorno. Tienen

que mantener un equilibrio bioquímico para sobrevivir, y para conseguirlo necesitan realizar actividades más o menos complejas. Al percebe le resulta más fácil que al leopardo. Breve animal travestido en planta, enraizado en la roca batida por las olas, no tiene que moverse para encontrar alimento, es nutrido por un mar maternal e incesante. Y si éste retira su salada ubre, el huérfano muere. Su trabajo es escaso, pero también lo son sus posibilidades. El leopardo, en cambio, sale a la aventura todas las mañanas para buscar su alimento y cazar, mientras la gacela lo hace para buscar alimentos y no ser cazada. Así es la naturaleza, una

Shakespeare sin palabras, autora de dramas continuos y violentos, donde se entrelazan y chocan pulsiones poderosas y casi siempre incompatibles. Cuanto más complejos son los organismos, más capaces son de sentir y de moverse, y más variados son sus entornos, lo que hace que el esquema de la acción se complique sin parar. Recordaré una vez más la advertencia de mi maestro, el gran neurólogo Sperry: el cerebro no es un órgano diseñado para conocer ni para alcanzar el cielo de las ideas platónicas. Está al servicio del estómago, del sexo y de las demás necesidades. Su finalidad es dirigir la conducta, para lo cual necesita, por supuesto, percibir,

aprender, conocer, pero también muchas cosas más. Desear y emocionarse, por ejemplo. Otro de mis maestros, el filósofo Maurice Blondel, en sus *Lettres philosophiques*, dice lo mismo en otro tono: «El conocimiento no es un fin en sí, ni un término final, sino un medio, una puesta a punto para obrar y por lo mismo para obtener más del ser.»

### 3

Ni los animales ni los humanos nacemos siendo páginas en blanco en las que la experiencia irá escribiendo las individuales biografías. A ustedes y a mí

nos parieron con mucho texto ya escrito en nuestros organismos, escritura que, como un palimpsesto, podríamos descubrir a la luz adecuada. Si el conejo no naciera con alguna habilidad innata para reconocer al halcón que quiere matarlo, y así poder huir al verlo, la especie se habría extinguido hace milenios. Los patitos se lanzan al agua nada más nacer, aunque hayan sido incubados por una gallina y no hayan podido aprender tan arriesgada conducta. Todos los animales nacen con mecanismos preprogramados para realizar movimientos, para aprender unas cosas con más rapidez que otras, para detectar estímulos especiales y

responder a ellos de una manera rígidamente establecida. Sin saberlo, los seres vivos desarrollan una incesante actividad —interna y externa— para resolver dos grandes problemas: sobrevivir y reproducirse. Todo parece indicar que, salvo en el ser humano —o acaso en algún otro primate—, esos empeños se realizan de forma no consciente. O mejor dicho, la conciencia acompaña desde fuera al acto, como un testigo notarial, mientras que en nuestro caso habita el acto desde dentro, como un conductor su automóvil. Cuando mi perro, después de olisquear a la hembra, la monta, con una agitación ansiosa —y un poco ridícula por «sobreactuada»—,

que la perra aguanta resignada y aburrida, no sabe que está colaborando a la pervivencia de su especie. Una señal ha disparado en ellos unos mecanismos amartillados previamente. Son marionetas sin dueño conocido. El maestro Eckhart escribió: «Si preguntaras a la vida durante mil años por qué vive, te respondería: Vivo porque vivo.» La realidad entera, menos el hombre, es una gran tautología.

Así pues, todos los organismos nacen con dispositivos —sencillos o sofisticados— diseñados para resolver automáticamente los problemas básicos de la vida, que son:

Encontrar alimentos, es decir, fuentes de energía.

Mantener un equilibrio químico interno, la famosa homeostasis de la que ya hablaremos.

Conservar la estructura del organismo, luchando contra agentes dañinos interiores o exteriores.

Reproducirse.

En el ser humano, esas necesidades primarias van a experimentar un proceso de inflación interminable. No nos basta encontrar alimentos, sino que queremos aderezarlos para estimular más el apetito. No basta mantener el equilibrio

interno, la salud, sino que aspiramos a buscar grados más intensos de bienestar. Para ello buscamos ampliar, cambiar y profundizar las experiencias. Aspiramos al equilibrio, pero acaba por cansarnos y anhelamos el desequilibrio y la excitación. Esta inquietud nos impulsa a buscar nuevos tipos de recompensas, como hacen los *emotion seekers*, los buscadores de emociones. Y, por lo que respecta a la reproducción, podemos aislar los mecanismos de recompensa sexual de su función procreadora, y aumentar así el repertorio de placeres. Esto es lo que hizo decir a Nietzsche que éramos «animales no fijados todavía», seres de lejanía, para quienes

su esencia no era un destino, sino una tarea. Pero ¿cuál?

#### 4

Volvamos a las necesidades primarias: supervivencia y reproducción. Son resueltas por un mecanismo análogo en todas las especies, aunque con niveles distintos de eficacia, flexibilidad y complicación. El esquema general tiene en un extremo la «pulsión» interna al organismo; en el otro, la recompensa obtenida; y en medio, los mecanismos para pasar de uno a otro, actuando. En el arranque de

la acción los protagonismos pueden alternarse. Somos impulsados o arrastrados. Unas veces el hambre nos mueve a comer, y otras lo hace el atractivo de la comida. Nos ponen en marcha la pulsión o el incentivo. El deseo busca el premio, o la anticipación del premio desencadena el deseo. En los humanos las cosas se complican notoriamente. Nadie reserva plaza en un restaurante de moda con un año de antelación movido por el hambre, ni siquiera impulsado por las ganas de comer, que es cosa muy distinta, sino por el deseo de imaginarse comiendo allí o de ser visto comiendo allí o de poder contar que ha comido allí o a

quién vio comiendo allí. Las construcciones del deseo están llenas de arbotantes, pasadizos, escaleras de caracol y laberintos. Son irremediablemente barrocas y este libro, por mimetismo estilístico, lo será también. Siento mucho que «volutas» y «*voluptas*» no tengan la misma etimología, porque las volutas son el símbolo de lo voluptuoso.

Todos los organismos están lanzados hacia el futuro, pero lo ignoran. El pino no sabe para qué fabrica el piñón. Ni el pepinillo del diablo conoce por qué cuando sufre un roce dispara sus semillas propulsadas por un chorro de líquido. Lo hace, sin más. La gallina

pone huevos y se sienta encima de ellos, aunque sean de madera, movida por una pulsión sin conocimiento. Las ardillas, al llegar el otoño, comienzan a recoger nueces y a ocultarlas, ignorando la finalidad de ese acto. No son «previsoras» porque, hasta donde sabemos, es el ser humano —y acaso el chimpancé, nuestro primo hermano— el único que puede anticipar imaginativa o conceptualmente las cosas. En ellas actúa un impulso poderoso y ciego que funciona siempre de la misma manera. Arranca la nuez, se desliza hasta el suelo, corretea hasta que tropieza con un tronco o una piedra y entonces excava con las patas delanteras un agujero,

deposita la nuez y la tapa. Si proporcionamos suficientes nueces a ardillas criadas en cautividad, primero comen hasta saciarse, y después repiten la misma secuencia de movimientos que si estuvieran en libertad, conducta que ha perdido su sentido en la nueva situación. Escarban inútilmente en el suelo, al lado de las patas de las sillas, o junto a cualquier obstáculo, depositan allí la nuez, e intentan inútilmente enterrarla. Todos hemos visto a los perros dar vueltas antes de echarse a dormir, para anidar el terreno, o mover las patas traseras después de defecar, como si quisieran enterrar las heces, aunque estén en un piso y no les sirvan

para nada esos comportamientos diseñados para la vida en la naturaleza.

A los humanos nos sucede lo mismo, hacemos cosas sin saber por qué las hacemos. El niño recién nacido, al sentir en la mejilla un tacto suave y cálido, explora automáticamente hasta que encuentra una breve protuberancia, que introduce en su boca y comienza a succionar. Está «haciendo por la vida», con total ignorancia de lo que hace. Se limita a ejecutar un programa implantado en su sistema nervioso. La pulsión es el antecedente del deseo. Cuando el bebé siente hambre es consciente sin duda de un malestar que le impulsa a agitarse y a llorar. Pero no

podemos decir que siente el «deseo de comer». Se mueve agitado por impulsos. Brazelton, un avezado psicólogo infantil, describe un caso que todos hemos contemplado alguna vez:

*El niño puede encontrarse feliz sentado en una silla y de repente el deseo de andar se apodera de él. Se ve cómo su mirada cambia bruscamente, rechaza la comida o la tira, y quiere liberarse de la silla. Ponerse de pie y andar se han convertido en sus prioridades absolutas (Brazelton, T. B., y Sparrow, J. D.: Touchpoints Three to Six, Perseus, Cambridge, Mass., 2001, p. 87).*

Prefiero llamar pulsión a esa energía que le mueve. El proceso evolutivo del niño puede entenderse como un progresivo paso del impulso al deseo y del deseo al proyecto. Por ejemplo, el niño está movido por una vigorosa tendencia a la autonomía. A partir de los dos años quiere andar sólo, soltarse de la mano, disfruta haciendo cosas. Este impulso va a ir concretándose en deseos. Y más tarde consolidándose en proyectos personales. Algo parecido ocurre con el ímpetu de expresarse, que pasa del lloro y la sonrisa a los diálogos gorjeantes con la madre, y sigue, cada vez de manera más consciente y dirigida, hacia el aprendizaje del

lenguaje y de las posibilidades que le brinda saber hablar.

El deseo no es sólo una pulsión que desencadena un movimiento, surge cuando podemos fijar el estado consciente, separándolo del movimiento que alumbra y del estímulo que lo desencadena. Mentalmente, por reflexión, o físicamente, deteniendo su impulso. Entonces encontramos en él la anticipación intencional del acto consumatorio o del objeto deseado. Es, por lo tanto, la pulsión transformada por la inteligencia, la pulsión consciente. El punto de tránsito entre la naturaleza impulsiva del animal y la naturaleza creadora del humano. Fijar el estímulo

frente a la conciencia, romper su tiranía, convertirlo en un significado que puedo manejar, es el momento inaugural de la inteligencia humana.

## 5

Las pulsiones aumentan de complejidad a lo largo de la escala animal. Nicholas Humphrey, un estudioso del comportamiento de los primates, comentaba con gracia que durante mucho tiempo no comprendió por qué los orangutanes tenían un cerebro tan grande si su vida era tan aburrida. Al final concluyó que lo

necesitaban para regular su vida social que siempre plantea relaciones complicadas. Frans de Waal, en su deliciosa obra *La política de los chimpancés* (Alianza, Madrid, 1993), ha narrado estas tramas argumentales. Los animales superiores son curiosos, y les gusta resolver problemas. El ser humano va más lejos y experimenta la pulsión de buscar explicaciones a lo que sucede. Freud se quedó muy impresionado por el experimento de Bernheim, uno de sus maestros, que dio a una mujer hipnotizada la orden de que una vez despierta fuera a un rincón de la habitación y abriera un paraguas, sin recordar la orden. Así lo hizo y al

preguntarle por qué lo hacía respondió sin pensarlo dos veces que para comprobar si el paraguas era suyo. Según Rolls, sentimos la pasión por explicar lingüísticamente (*confabulate*) lo que ha sucedido en áreas cerebrales fuera de la conciencia. En 1973, L. Salk documentó la preferencia de las madres humanas por llevar a sus bebés apoyados sobre el lado izquierdo. Al preguntar la razón, las madres diestras solían decir que para tener libre la mano derecha; en cambio, las madres zurdas argüían que el niño estaría más seguro si lo sujetaban con la mano más hábil. Eran explicaciones improvisadas para salir del paso. Las mamás chimpancés y las

mamás gorilas también acunan a sus crías sobre el lado izquierdo. Lo más probable es que sea una pulsión natural para acercar el bebé al corazón, y que al oír sus latidos, a los que estaba acostumbrado durante la gestación, se tranquilice. Ese gesto de ternura maternal lleva dentro de sí una herencia que no ha pasado sólo de generación en generación, sino de especie en especie.

## 6

El estudio de las ingeniosas maneras con que los animales no humanos resuelven el problema de la acción

resulta imprescindible para comprender nuestro propio modo de hacerlo. Se solía relacionar la pulsión con el instinto, que acabó siendo un comodín fullero, válido para ligar cualquier jugada, precisamente porque en sí no valía nada. Cuando aparecía un comportamiento constante, se lo explicaba por la presencia de un instinto, y santas pascuas. Con tan superficial procedimiento se llegaron a identificar 14.046 instintos, según Bernard, que tuvo la paciencia de contarlos. Niko Tinbergen y Karl Lorenz se propusieron devolver al concepto su prestigio científico, y consiguieron hacerlo y de paso ganar el Premio

Nobel. Comenzaron, con muy buen acuerdo, negándose a utilizar explicaciones antropomórficas como «el animal caza porque siente hambre», «el animal caza para alimentarse». Tinbergen se centró en el estudio de los mecanismos que producen esas conductas, en lo que he llamado el circuito de la acción. El animal nace dotado de una maquinaria fisiológica que actúa como mecanismo impulsor. Lo ponen en marcha estados internos — hormonales, por ejemplo— o desencadenantes externos. Los animales no aguardan pasivamente los acontecimientos, sino que en determinados estados fisiológicos

buscan o están en condiciones de captar «estímulos desencadenantes» que disparan los mecanismos de acción. Como decía Van Holst con frase expresiva: «El sistema nervioso no es un burro perezoso que necesite ser apaleado, sino un caballo con temperamento que debe ser contenido.»

Para introducir dramatismo en el relato, contaré dos historias. Una, la aventura de caza de un halcón peregrino. Otra, las aventuras amorosas del gasterósteo, tal como las contó Tinbergen.

Cuando el organismo del halcón detecta la necesidad de alimento — gracias a sensores que responden a una

bajada en la cantidad de glucosa en sangre— el halcón siente el impulso de echar a volar, toma altura y vagabundea observando el paisaje. Los he visto muchas veces rompiendo el aire del páramo castellano. Nosotros sabemos que está buscando una presa. Él, no. De repente, un estímulo —algo que se mueve en el suelo de una peculiar manera, un patrón visual reconocido— dispara su mecanismo de caza. A partir de ese momento su sistema motor, su organismo entero, va a estar guiado por ese estímulo. La información proporcionada por sus ojos dirige, monitoriza, una complejísima tarea de cálculo realizada automáticamente por

el cerebro del halcón, por lo que llamo «inteligencia computacional», que por supuesto no sabe cómo lo hace. Calcula la velocidad del vuelo, la orientación de las plumas remeras, el ángulo de inclinación necesario para no marrar el ataque, el momento oportuno. Una vez alcanzada y deglutida, la presa actúa como recompensa y hace desaparecer el deseo. El círculo de la acción de cazar se cierra: necesidad, pulsión interna, estímulo exterior (el conejo), mecanismos de respuesta, actividad consumatoria, desaparición de la pulsión, estado de equilibrio. Ésta es la definición estructural de un instinto.

Un esquema semejante guía la

conducta sexual del gasterósteo, un humilde pececillo que Tinbergen lanzó a la fama. La temperatura y la luz producen cambios hormonales en el macho, que activan su conducta de búsqueda sexual. Aparece en su vientre una mancha roja, defiende su territorio atacando a cualquier otra mancha roja —aunque sea un señuelo puesto por el investigador— y reacciona ante el abultado vientre plateado de la hembra con una secuencia muy precisa de movimientos, que termina con la fecundación y el abaniqueo de los huevos. Como último elemento, esa conducta consumatoria —la recompensa— satisface y desactiva la pulsión.

A veces, una pulsión que no ha tenido ocasión de ejercerse, porque la necesidad a que responde está satisfecha por procedimientos artificiales, produce estallidos impulsivos inútiles, que no son sino un desahogo fisiológico espontáneo. Lorenz observó que un estornino cautivo, que siempre había estado bien alimentado, y que nunca había tenido ocasión de desahogarse en acciones de caza, abandonaba de vez en cuando su percha, sin motivo exterior aparente, alzaba el vuelo intentando cazar lo inexistente, regresaba a su palo, y allí hacía los movimientos destinados a matar, como si hubiera cazado un insecto, hacía como que se lo tragaba, y

recobraba la calma por un rato. Lo cuenta Irenäus Eibl-Eibesfeldt en *El hombre preprogramado* (Alianza, Madrid, 1987), un libro sobre estos asuntos, que les recomiendo.

## 7

¿Dónde se originan esas pulsiones? Decir que en las necesidades del organismo es una verdad perezosa que tenemos que desarrollar. Las necesidades aparecen en el cerebro del animal, que es un maravilloso sistema para captar información interna y externa, evaluarla y responder. Es ahí

donde un acontecimiento fisicoquímico se transforma en impulso. Es ahí donde, en un cambio de fase inexplicable, que constituye para mí el enigma de todos los enigmas, un acontecimiento químico se vuelve consciente y a partir de esa conciencia dirige el comportamiento. Éste es el bucle mágico. La biología produce la conciencia que acaba influyendo en la biología. Podemos seguir este rastro en el caso del hambre, de la sed, del impulso sexual o de la pulsión maternal. Analizaré la sed porque es la pulsión que podemos analizar fisiológicamente con más precisión y, además, porque es la gran metáfora del deseo. En sánscrito,

«deseo» se dice *tanhâ*, que significa literalmente «sed». Esta metáfora nos introduce abruptamente en la sorpresa. A nivel pulsional, la sed exige ser saciada, pero en el caso del hombre las cosas cambian, e incluso puede haber un deseo de tener sed. Recordaré el poema de Saint-John Perse:

*cantabas, poder, en nuestras rutas  
espléndidas!*

*a delicia de la sal se hallan todas las  
lanzas del espíritu.*

*varé con sal las bocas muertas del  
deseo!*

*ien no ha bebido, alabando la sed,  
ua de las arenas en un casco*

*crédito le concedo en el comercio de las almas.*

¿Cómo puede el poeta hablar de las delicias de la sal? Todos los animales tienen sed, pero sólo el humano quiere estar sediento, aunque para ello necesite avivar con sal las bocas muertas del deseo. Las «lanzas del espíritu» devuelven al hombre el ansia. Recuerden esta expresión —lanzas del espíritu— porque la voy a usar muchas veces. La historia de los afrodisíacos y otros aperitivos y excitantes forma parte de la biografía de nuestra especie.

La sed, como el hambre, tiene que ver con la necesidad de mantener la

constancia del «medio interior». Esta noción, inventada por el genial Claude Bernard a mediados del siglo XIX, designa el medio líquido —sangre y fluidos— que unifica el organismo. Transporta oxígeno y alimentos, recoge los desechos, hace posible el metabolismo celular. Es un medio en permanente cambio, que necesita, sin embargo, mantener algunas constantes para que el organismo pueda sobrevivir. El contenido de gas en sangre, la acidez, la temperatura, la tasa de azúcar, la presión arterial, la presión osmótica, por ejemplo. Este estado ideal funciona como un criterio para dirigir la actividad biológica. Es un modelo a

realizar o mantener por el organismo, y cuando éste se aparta de él, entran en juego los mecanismos de corrección, entre ellos las pulsiones. Es lo que llamamos homeostasis. Creo que este mecanismo de comparación y evaluación, tan obvio a nivel fisiológico, puede transferirse al deseo en general, incluidos los más espirituales anhelos. La situación real se compara siempre con una situación ideal, y esta evaluación puede sentirse como un déficit doloroso que impulsa a eliminarlo. Lo que cambiaría es el modelo y su genealogía.

(Para los aficionados a la psicología recordaré que Jean Piaget explicaba el

progreso intelectual por un mecanismo de equilibrio, desequilibrio y reequilibración. Un problema venía a romper una situación estable, y exigía cambios para resolverlo y recuperar el sosiego. Es un procedimiento homeostático más espiritual.)

Este proceso, aparentemente tan sencillo, implica una enorme complejidad. Muchos datos neurológicos permiten decir que el organismo tiene una representación estable del mundo, que sirve de permanente referencia. Cuando percibe una alteración, un desequilibrio, un estímulo desconocido, se pone en alerta y se desencadena alguna pulsión. El

deseo sería efecto de una percepción diferencial, la discrepancia entre dos estados, uno de los cuales se ha revelado desagradable o insoportable por comparación consciente o inconsciente con el otro. Mencionaré algunas investigaciones que fundamentan estas afirmaciones. Sokolov, en trabajos ya clásicos, estudió la «reacción de *arousal*», el estado de alerta. Unas gacelas beben en un río, en un ruidoso entorno. De repente, levantan la cabeza y giran las orejas. Entre tanta algarabía han percibido un sonido inquietante. Es fácil describir este comportamiento, pero muy difícil explicarlo. Ocurre lo mismo con la «sorpresa» humana. ¿Por

qué nos hace gracia un chiste? Porque descubrimos una incongruencia inesperada. Sokolov afirmó que para percibir lo nuevo, para explicar la sorpresa, para ponernos en alerta, animales, humanos y, si me apuran, ordenadores tienen que realizar un proceso de comparación, y eso exige, previamente, tener un modelo del mundo conocido que sirva de referencia.

Otros hechos corroboran esta explicación. Ronald Melzack, uno de los más brillantes y tenaces investigadores del dolor, explica el intrigante fenómeno de los miembros fantasmas apelando a un mecanismo semejante. A veces, tras sufrir la amputación de alguna

extremidad, las víctimas continúan sintiendo dolorosamente los miembros perdidos. Se pensó al principio que el dolor podría estar causado por la lesión producida en las terminaciones nerviosas, pero la anestesia en las vías aferentes, las que tendrían que llevar esa información al cerebro, no lo eliminaba. ¡El dolor parecía ser endógeno y producirse en las vías eferentes! Lo que postula Melzack es que el cerebro contiene una retícula de neuronas que, además de responder a la estimulación sensorial, genera de continuo un tipo característico de impulsos que indican que el cuerpo de cada cual está intacto. Lo llama «neuroconfirmación». Cuando

tal matriz no recibe la corroboración sensorial de un miembro, siente como dolor esa discordancia. Una discordancia que me recuerda la teoría de Festinger de la disonancia cognitiva, que lleva a nuestra inteligencia computacional a intentar borrar las diferencias cuando aparecen, y la teoría de Philip Johnson-Laird, un psicólogo al que admiro mucho, sobre el papel de los modelos mentales en toda nuestra actividad cognitiva. Percibimos, pensamos, comprendemos, imaginamos a partir de un modelo básico que en parte hemos recibido y en parte construido. Aún hay más testimonios: Antonio Damasio basa su teoría de la

emoción y del sentimiento en algo parecido. Supone —muy convincentemente— que en un lugar del cerebro llamada *insula* tenemos una especie de mapa corporal donde se integran informaciones de todo el organismo y de sus evaluaciones. La síntesis consciente de esa información es el sentimiento. Algo semejante sostiene Jean-Didier Vincent en su notable obra *Biología de las pasiones* (Anagrama, Barcelona, 1988): todos los *drives*, pulsiones, deseos tendrían su origen en la percepción de un déficit. Como diría Sartre, en la «conciencia de falta».

El origen de la sed nos proporciona

un detallado argumento. Desde hace años me fascina el metabolismo del agua y los problemas de su regulación. ¿Por qué unas personas retienen líquidos o los retienen en ciertas circunstancias? El 60% de nuestro organismo es agua, que está dentro de las células o entre ellas, es decir, en el espacio intercelular. El dinamismo biológico del agua se regula por osmosis, ese fenómeno que estudiábamos en los textos de física y química del bachillerato. Recuerden que osmosis es el proceso que rige el flujo del agua entre dos soluciones de distinta concentración —de sal o azúcar, por ejemplo— separadas por una membrana semipermeable, como son las envolturas

celulares. Los poros de la membrana permiten pasar el agua, pero no las otras sustancias, desde el líquido menos concentrado hasta el más concentrado, hasta alcanzar el equilibrio. Pues bien, cuando la concentración del agua aumenta en el organismo porque se pierde agua (sudoración, diarreas, hemorragias) o porque aumenta la ingesta de sal, se producen trasvases indeseables, saltan las alarmas, y el organismo pone en funcionamiento mecanismos de regulación, maravillosamente complejos, sofisticados y eficaces. Posiblemente la principal causa de la sed es la pérdida de agua intracelular, que es detectada

por sensores especiales situados en la llamada área preóptica del cerebro o en la región situada alrededor del tercer ventrículo. Por un procedimiento semejante a los termostatos, se disparan procesos para frenar la pérdida de agua y aumentar su ingesta, procesos que continuarán hasta que el nivel deseado se alcance. Como el aire acondicionado: señalamos la temperatura que queremos tener, y, cuando cambia, el termostato da orden a una máquina para producir calor o frío. Al recuperarse la temperatura deseada, da una orden de parada. Y a esperar acontecimientos.

Para disminuir las salidas de agua, se frena la eliminación renal. Una

hormona secretada por el cerebro — vasopresina, llamada también hormona antidiurética— se encarga de la tarea. Pero eso no basta. Es necesario aumentar la cantidad de líquido, y eso exige una acción: beber. La pulsión se dispara y si el animal tiene agua a su alcance, bebe. Si no la tiene, comienza comportamientos de búsqueda, se activa la memoria de los ríos o de los charcos, o simplemente se explora con inquietud el entorno.

El déficit de agua también es posible en el líquido extracelular —sangre y líquidos intersticiales—, lo que puede producir problemas serios, por ejemplo la hipovolemia. No hay suficiente

volumen de sangre en el organismo. Es probable que los sensores de este déficit se encuentren en el mismo sistema vascular. En este caso, el mecanismo de defensa es distinto. Se produce una hormona —angiotensina— que impulsa también a beber. Como ven ustedes somos organismos muy complicados. Lo importante es que unos acontecimientos químicos ingresan en el circuito de la acción y, al menos en el caso humano, a través de una experiencia consciente: de un deseo.

Sigamos adelante. Beber es un acto consumatorio, es decir, que satisface la pulsión. El agua, objeto de la actividad, se convierte en un valor positivo, en recompensa, premio, incentivo. No olviden la estructura del circuito de la acción: necesidad (concentración de sales óptima), estímulo desencadenante (la detección del déficit), mecanismos de acción (impulso y búsqueda), conducta consumatoria (beber). En situación de déficit, el agua adquiere un valor positivo. Se convierte en recompensa, en incentivo de la acción. Éste es el factor que ha estudiado Edmund T. Rolls con gran detenimiento. ¿Cómo actúan los premios? ¿Cómo

percibe el organismo lo que es una recompensa? Aparece aquí un término que todavía no he manejado: el placer. Pero con gran pudor los biólogos no utilizan este concepto, sino el más aséptico de «recompensa», «incentivo», «actividad consumatoria». Hacen bien. Creo que «placer» es correlativo a «deseo», es decir, son dos términos que conviene reservar para el ser humano.

El esquema de Rolls es muy simple: los organismos necesitan orientarse, fijar sus metas, y eso se consigue mediante un sistema de recompensas y castigos. Los genes determinan las metas imprescindibles, pero ¿cómo lo hacen? Implantando esos mecanismos de

premios y penas. Admite, por supuesto, los comportamientos automáticos, férreamente establecidos, pero, coincidiendo con la tesis de este libro, piensa que premiar los éxitos y castigar los fracasos proporciona más flexibilidad y eficacia. No hace falta diseñar procedimientos mecánicos de fijación de metas, basta con instalar un sistema de orientación que permita seleccionarlas, indicándonos si vamos o no por el buen camino. Es un procedimiento que recuerda el juego infantil de buscar a ciegas: «caliente, caliente», «frío, frío». El premio dice «caliente», el castigo dice «frío».

En 1949, Olds y Milner

sorprendieron al mundo científico al descubrir los centros cerebrales del placer. Demostraron que si se instalaban electrodos en determinadas zonas del cerebro de una rata, y se la enseñaba a proporcionarse a sí misma estímulos eléctricos, presionando una palanca, lo hacía frenéticamente, hasta cien veces por minuto, durante horas, olvidándose de comer, obsesionada hasta la muerte, muriendo, diríamos en términos humanos, de placer. Posteriormente se han ido precisando estas zonas hedónicas, que están distribuidas en diversas áreas cerebrales, casi todas relacionadas con las estructuras límbicas, el cerebro emocional, donde

se originan los procesos de pulsión, refuerzo y aprendizaje.

La recompensa interviene en todos ellos, y es cosa que conviene no olvidar. Pero necesitamos profundizar un poco más. ¿Cómo funciona el sistema de premios? Sabemos que en su funcionamiento intervienen diversos neurotransmisores, que son las sustancias que transmiten el impulso nervioso de neurona en neurona y de paso lo modulan, intensifican, reducen o bloquean. Se considera que la noradrenalina, la dopamina y los opiáceos endógenos están implicados en el sistema de recompensa, mientras que la acetilcolina y la serotonina

pertenecerían al sistema de castigos.

En el caso de la sed, Rolls ha demostrado que la percepción del premio no se da cuando la necesidad ha sido saciada, sino que empieza mucho antes. Al menos en el ser humano, la presencia del agua en la boca es detectada por el córtex orbitofrontal, como una sensación placentera inmediata, previa a las consecuencias fisiológicas de la ingesta del líquido. A veces, simplemente ver llenarse el vaso, tranquiliza. Una curiosidad más: el ser humano bebe sin necesidad de que se activen los sistemas de alarma. El hábito nos hace beber aunque no tengamos todavía sed. En la actualidad, cuando

veo que mis alumnos entran en clase con una botellita de agua, como si no pudieran vivir ni una hora separados de ella, pienso que Rolls tiene razón.

## 9

Estas investigaciones plantean problemas complejos en el caso de los humanos. Si el placer y el dolor son el sistema de orientación del comportamiento porque señalan las metas a las necesidades —la pulsión del hambre no se dirige, por ejemplo, a las sustancias amargas, porque son repugnantes—, todos los valores

positivos y negativos tienen que guardar alguna relación con los sistemas de recompensas y castigos neurológicamente establecidos. Cuando experimento un gran placer escuchando a Schubert he de admitir que esa música tan deliciosa para mí tiene que estar relacionada con el sistema neuronal de recompensa, pero ¿cómo podemos enlazar algo tan espiritual con algo tan bioquímico? Nos enfrentamos ya al gran tema de este libro: la génesis de las interminables arquitecturas del deseo y de los placeres. El ser humano amplía de manera continua sus metas, sus valores, sus premios y castigos, y es preciso averiguar cómo se produce esta

expansión continuada. Rolls considera que la aparición del lenguaje posibilitó la generación de metas y premios lejanos, lo que provocó la aparición de mecanismos para detener la respuesta inmediata, el aplazamiento de la recompensa, e inventar metas aplazadas. El modelo de referencia de que he hablado, el que va a servir de criterio para evaluar la situación, no va a ser ya la mera homeostasis orgánica, las constantes fisiológicas, las actividades de consumación, sino una homeostasis *espiritual*. Cualquier mundo posible alumbrado por la imaginación o por la razón, construido mediante combinaciones, asociaciones,

polinizaciones cruzadas de deseos, cambios en los desencadenantes, en los premios y castigos, puede aparecer como deseable y ausente y animar a la acción. El pensamiento utópico va a consistir en inventar un modelo ideal que, por comparación con un presente miserable, estimule el deseo, y, si lo consigue, pondrá en marcha un inacabable proceso de ajuste homeostático.

Les estoy hablando, nada más y nada menos, de la gran explosión que dio origen a la especie humana, de nuestro propio big-bang. El circuito de la acción que hemos estudiado se descoyunta, salta por los aires, se rompe el firme

lazo entre necesidad-pulsión-desencadenantes-mecanismos de respuesta-recompensa-saciedad. Cada elemento se independiza, presto a encajar en dispositivos diferentes. Las necesidades se hibridan: resulta difícil distinguir entre el deseo sexual, el deseo de dominar o el deseo de ser querido, por ejemplo. Las recompensas se tergiversan. El dolor puede convertirse en antecedente del placer en los comportamientos sadomaso. Los desencadenantes cambian: para los homosexuales el objeto de deseo no es un miembro del género opuesto, sino del propio género. Aparece también la infinitud del deseo, el deseo de desear

más, y la desesperanza de encontrar la  
saciedad. Esta revolución es la esencia  
misma de la libertad. Nos encontramos  
permanentemente en una encrucijada. Al  
espiritualizarse, el proyectil se  
convierte en fuegos artificiales.

Me gustaría mencionar, por su  
frecuencia y dramatismo, un efecto de  
este descoyuntamiento que muestra su  
ambivalencia. El placer, como hemos  
visto, forma parte decisiva del circuito  
de la acción. Su papel —como el del  
dolor— es orientar la conducta. Se  
premia aquel acto que es bueno para  
satisfacer una necesidad. Pero el ser  
humano trabaja para sacar el sistema de  
recompensas de ese circuito utilitario.

Descubre el placer puro, que no premia nada. Las drogas activan de manera artificiosa el sistema del placer. Lo hace autónomo, desconectándolo de su función inicial y haciéndole funcionar en el vacío. Y el sistema desvinculado deglute al individuo. Actúan directamente sobre el mecanismo de la recompensa. Por ejemplo, los estimulantes psicomotores, como las anfetaminas y la cocaína, producen su efecto aumentando la producción de dopamina que actúa en especial sobre una zona del cerebro llamada el *núcleo accumbens*. El poder reforzador de la estimulación es tan fuerte que una rata adiestrada puede suministrarse sin parar

cuarenta mil dosis, si no muere antes. Las adicciones amplían, como una gran lupa, los mecanismos de la inducción al deseo. El primer contacto con las drogas suele ser casual. Alguien las prueba por curiosidad, por informaciones recibidas, por presión del ambiente. Si la experiencia es placentera, comienza a funcionar el impulso a la repetición que ocurre en todo condicionamiento operante, el deseo como anticipación del placer. Lo que diferencia la adicción de otros procesos de habituación es que acaba produciendo una necesidad fisiológica cada vez más apremiante. A partir de ese momento, cuando el deseo va acompañado de malestar corporal,

ideas compulsivas, estrechamiento de la atención, eliminación de inhibiciones, el patrón del deseo ha cambiado. Ya no se busca el placer sino la ausencia del dolor. La adicción ha plantado su tienda para quedarse.

El deseo aparece como un producto de esta dislocación del circuito de la acción.

# 3. DEFINICIÓN DEL DESEO

1

No creo que un animal salvaje pueda sentir deseo de orinar, porque la pulsión desaguaría enseguida, anulándose. Por eso podemos decir que el deseo, en sentido estricto, surge de la ruptura del circuito animal de la acción. Los

filósofos hablan de la inconclusión de nuestras tendencias para designar ese momento mágico en que el deseo pone frente a sí lo deseado, o el valor de lo deseado, sin ser arrollado por su atracción. La libertad comienza con ese parón del estímulo, con un mantener las distancias. La experiencia estética nos sirve de metáfora. Cuando contemplo un bello cuerpo, una bella pintura o un bello paisaje, éste aparece en un aire y tiempo detenidos, se muestra frente a mí en una deliciosa oposición que no deseo anular. No quiero poseerlo, ni comprarlo, sólo anhelo que su autonomía continúe seduciendo mi mirada. Algo parecido sucede en el

amor. El amor fusión era contradictorio. El amante quiere la autonomía del ser amado, no su desaparición. El ser humano es un ser de lejanías porque puede mantener alejado un bien, contemplarlo, pensarlo, reconocer su atractivo pero sin dejarse llevar en ese instante por la atracción.

Cada uno de los elementos de la acción —pulsión, estímulo desencadenante, respuestas programadas, recompensas— se independiza de alguna manera, por lo que pueden entrar en configuraciones diversas, más flexibles, más intensamente sometidas al influjo del aprendizaje o de la cultura. Los humanos

aprendemos a seducirnos desde lejos. Nuestros apetitos aumentan al adoptar las creaciones simbólicas de la inteligencia. Se difuminan las fronteras de lo innato y lo adquirido, de lo natural y de lo ficticio, de lo material y lo espiritual. El deseo va a aparecer regido por unas leyes que lo expansionan y cambian, que no han sido bien estudiadas hasta ahora, y que necesitamos conocer para conocernos. Los apetitos se polinizan entre sí, los incentivos se amplían por asociación o por metáfora, el lenguaje introduce un segundo sistema de señales atractivas, la fantasía inventa anticipaciones fantásticas, la palabra se convierte en

conductora del anhelo. Aparecen los deseos simbólicos. San Agustín afirmó que en el hombre brotaban tres poderosos deseos: el deseo sexual, el deseo de poder y el deseo de dinero. Está claro que el deseo de dinero es de distinta textura que los demás. Es un apetito con desencadenante simbólico. Nadie desea la materialidad del dinero, salvo, en todo caso, los numismáticos. Los demás anhelan su valor simbólico, su capacidad de conferir poder o de hacer accesible placeres. Frente a los rígidos circuitos animales, nos parece entrar en el reino de la anarquía. Pulsiones, automatismos, recompensas, valores, todo se vuelve polimorfo.

Intentando amaestrar fuerzas tan indomables, aparece la educación y las variadas tecnologías de los deseos.

La esencia del hombre le obliga a elegir su propia esencia. El deseo del hombre le obliga a elegir su propio deseo. Aspiramos a borrar esa fisura que abre en nosotros el juego de la libertad y el anhelo. De ahí deriva el atractivo que ejerce sobre nosotros la pasión, que es unificadora. Todas las energías, la atención, la esperanza se centran en un único objeto y se intensifican con ello. Por eso tenía razón Hegel al decir que «nada valioso se ha hecho sin pasión». Pero la pasión también despierta recelo, porque al

unificar al sujeto borra el conflictivo origen de nuestra libertad, instaurando la tiranía de un deseo.

## 2

El capítulo anterior estuvo dedicado a la biología. Éste a la fenomenología. La pretensión original de este método filosófico, en el que me crié, fue descubrir la esencia de las cosas y de las experiencias mediante el análisis de ejemplos. La operación se denomina técnicamente «intuición eidética» y para aplicarla comenzaré describiendo algunos deseos, y haciendo también una

excursión a la patología, que nos proporciona un repertorio diferente de vivencias.

Son las tres de la madrugada y tengo sueño. El sueño es una necesidad, una pulsión, que al ser impedida se transforma en un poderoso y apremiante deseo. Necesito dormir, pero quiero avanzar la redacción de este capítulo, y me resisto a dejarme resbalar por esa suave pendiente que me va desconectando dulcemente de la realidad. Al detener el movimiento natural, surge el tormento del deseo. No puedo decir «me estoy durmiendo» sino «tengo sueño». ¿Qué es el sueño? Es un malestar, pero un malestar orientado,

puesto que lleva implícito el conocimiento de lo que puede aliviarlo. Reconozco las características físicas que lo acompañan. Los ojos se me cierran, estoy cansado, pienso con deleite en el momento de irme a dormir. Se me empiezan a ocurrir muchas razones para no continuar trabajando. Ortega escribió que la felicidad es como dormirse, y en este momento le doy la razón. Por fin decido acostarme. Me dejo llevar por el deseo, me voy adormeciendo, la conciencia se amortigua. Me duermo y ese acto suprime el malestar: es una actividad consumadora. ¿Qué datos aparecen en este ejemplo? El deseo es un malestar

ordenado a un acto que aparece como liberador (consumador de la necesidad), que ocupa insistentemente toda mi conciencia reclamando mi atención, y que, en este caso al menos, resulta muy desagradable resistir.

Segundo ejemplo. Una mujer se ve sorprendida por deseos sexuales. Han aparecido bruscamente, mientras estaba trabajando. El deseo ha emergido sin antecedente previo. No hay ningún objeto sexual en el entorno. Una vez que ha llamado su atención, crece con rapidez. Se deja llevar por imágenes que son primero esquivas y después muy definidas. En el caso que describo se perfila como deseo por una persona

concreta y, además, del mismo sexo que la persona deseante. Experimenta una tensión que incluye la anticipación del modo de resolverla, pero sólo de manera imprecisa. Es una carencia consciente. Espejean imágenes de la otra persona, gestos esbozados, un aura de ternura. Es como si supiera en bloque lo que espera y esa totalidad indefinida formulara anticipaciones que designan más de lo que representan. Son formas ampliadas por la posibilidad. No puede pensar en otra cosa. Le resulta imposible consumir ese deseo y permanece, por lo tanto, en estado deseante, que es un malestar generador de ocurrencias, pensamientos y

fantasías. El deseo se tiñe además de sentimientos que lo hacen doblemente angustioso, no sólo por el deseo incumplido, sino porque la orientación del deseo le hace sentirse inquieta y con mala conciencia. Los modelos educativos que recibió están sirviéndole implacablemente de criterio de evaluación. Necesita librarse de la angustia. Sale a la calle y comienza a correr bajo la lluvia, desesperadamente. ¿Qué nos proporciona este ejemplo? Es, por de pronto, más complejo. El deseo surge espontáneamente, y es una tensión. Freud insistió en que el deseo es una tensión que necesita desahogarse, tenía una idea mecánica del deseo. Es como

el vapor de agua en una olla, que va aumentando su presión y aprovecha cualquier fallo para escaparse. La metáfora es demasiado elemental y burda, pero señala uno de los elementos presentes en el apetito. De nuevo comprobamos el fenómeno de la absorción de la atención por el deseo, y la capacidad de anticipación imaginativa. Hay, además, fenómenos de realización fantaseada del deseo. Por último, aparece un nuevo elemento. El deseo va acompañado de sentimientos. En este caso el de angustia por la urgencia e imposibilidad de consumir el deseo, y el remordimiento, porque el sujeto rechaza su propio deseo. Los

sentimientos juegan dos papeles diferentes: uno intensifica el deseo, otro despierta un nuevo deseo: el de liberarse del deseo. Intenta conseguirlo echándose a correr furiosamente. Esto nos descubre una interesante relación entre los sentimientos y el deseo. Los sentimientos dependen del deseo, pero pueden dar lugar a nuevos deseos. Hay, pues, una «sentimentalización del deseo» y unos «deseos que surgen de sentimientos». Las dos cosas. El deseo amoroso puede sentimentalizarse con la alegría, la intensidad, la inquietud, el miedo, la esperanza, la ternura. Y la ternura, que es un sentimiento, puede despertar deseos de acariciar, cuidar,

atender, que ya no son estrictamente sexuales, pero que en este caso han surgido de la sentimentalización del deseo sexual.

Tercer ejemplo, que tomo del consultorio sentimental de una revista. El protagonista teme el momento de ir a acostarse. Quiere a su mujer, pero últimamente no siente ningún deseo sexual por ella. Eso le preocupa, porque sabe que puede hierirla y no lo desea. Decide ver a escondidas material pornográfico para excitarse, es decir, para despertar un deseo que pueda dirigir hacia el cuerpo de su esposa. Busca, pues, un estímulo que desencadene su deseo, pero nunca se

atrevería a confesárselo a su pareja. Este ejemplo, en su aparente sencillez, se refiere a deseos de gran complejidad. Hay una clara hibridación de deseos. El primero es el amor por su mujer que en ese caso se manifiesta por el deseo de que sea feliz, pero no por el deseo sexual hacia ella. Desea tenerlo e intenta suscitarlo. La ausencia de deseo va acompañada por una ansiedad que le impulsa a buscar modos de resolverla. Puede hacerlo, porque el dinamismo del deseo es de ida y vuelta. Un estado interno despierta el deseo, que va a la búsqueda real o imaginaria de su objeto. En otras ocasiones, es la aparición del objeto, del estímulo desencadenante, el

que aviva el deseo. Es interesante que la ausencia de deseo suscite sentimientos que a su vez provoquen deseos. De nuevo comprobamos las variadas relaciones entre la corriente apetitiva y la sentimental.

Cuarto ejemplo. Me he acostumbrado a tomar un whisky a última hora de la mañana. Me produce una ligera euforia y cierta elocuencia. Pero el médico me lo ha prohibido e intento seguir su recomendación. Cuando se acerca la hora, mientras estoy pensando en otra cosa, emerge en mi conciencia un embrión de deseo, algo así como una confusa imagen de lo agradable que sería tomarse un whisky.

Aparece con fuerza la decisión de no hacerlo, pero, por desgracia, no elimina el deseo, sino que lo precisa y encandila. Intento seguir trabajando, mientras la impertinente idea continúa su labor y crece dentro de mí como un embarazo. Sé que si dejo pasar el tiempo y llega la hora de la comida, el deseo desaparecerá o al menos será suplantado. Pero no quiero que desaparezca porque, de repente, la idea de no tomar whisky, el «nunca» de la prohibición, se me hace insoportable. Ese «nunca» que resuena en todas las decisiones de cambio produce un estremecimiento trascendental. El resto de placeres y satisfacciones posibles

empalidece. Los filósofos escolásticos decían que cada objeto concreto de deseo es un representante falaz del bien plenario y perfecto, con el que puede confundirse. La tentación es siempre el timo de la estampita. El bien aparente suplanta al bien total, y de esa superchería recibe su fuerza. Estoy seguro de que no me importaría dejar de tomar el vaso de whisky, pero en este momento se está ventilando otra cosa: si renuncio o no a mi felicidad, y esto son palabras mayores. Ya sé que es ridícula esta alteración de todos los valores, pero así son las cosas. Cuenta Zubiri en uno de sus libros que don Severino Aznar, ilustre sociólogo, piadoso

cristiano y pertinaz fumador de puros, hacía la promesa de no fumar durante la Semana Santa. Y el último día aguardaba con el cigarro en la mano que fueran las doce de la noche, y se le oía quejarse amargamente: «Ay, Dios mío, ¡para qué vivir!» Que la felicidad dependa de tomarse en este momento un whisky —o un cigarrillo o un bombón, para el caso es lo mismo— nos hace sentir dolorosamente la tragicomedia de nuestra finitud. El generador de excusas comienza a proporcionarme razones para rebelarme. ¿Por qué no empezar mañana, que ya me habré hecho a la idea? ¿Y si fuera a otro médico? Necesito trabajar y a la vista está que el

deseo me impide concentrarme, ha secuestrado mi conciencia.

Quinto ejemplo. Siguiendo la estela de San Agustín, los filósofos escolásticos decían que en el hombre hay un «deseo natural de conocer a Dios». Tomás de Aquino era tajante y optimista: *Impossibile sit naturale desiderium esse inane* (C.G., III, cap. 51). Es imposible que un deseo natural —es decir, que está inscrito en la naturaleza misma de la inteligencia— no se cumpla. Kant negó esta afirmación al estudiar la *ilusión natural de la razón*: «La razón está abrumada por preguntas que no puede evitar, porque le son impuestas por su propia naturaleza, pero

que no puede responder porque sobrepasan por completo el poder de la razón humana», pero, al mismo tiempo, aceptó que el deseo de felicidad no podía ser defraudado, lo que le llevó a postular la existencia de Dios como garante de ese deseo evidentemente no satisfecho. No voy a entrar por ahora en tan metafísicas aventuras, pero me parece interesante analizar ese misterioso deseo de Dios, que sería la máxima arquitectura pulsional, reduciéndolo a una característica del dinamismo de la inteligencia humana, al afán expansivo del deseo, a su infinitud.

Platón, origen de casi todas nuestras ocurrencias filosóficas, lo había dicho

ya. Hay un deseo que nos encierra en los sentidos, pero hay otro deseo que hace ascender al hombre desde la contemplación de la belleza corporal a la contemplación de la belleza ideal. En este caso se convierte en un «deseo de poseer siempre el bien», y entonces el deseo se vuelve creador, porque «cuando se aproxima a lo bello —según el cuerpo y el espíritu— se llena de alegría, su corazón se dilata, y engendra y crea» (*Banquete*, 201-207). En la *Suma teológica* (I-II, 30, 4), Tomás de Aquino afirma que los deseos que proceden de la razón, no de la fisiología, son infinitos, y cita a Aristóteles: «Siendo ilimitado el deseo,

los humanos desean lo infinito» (*Pol.*, I, 3).

Sospecho que hay en nosotros una «pulsión inacabable», que en el campo del conocimiento se caracteriza por la necesidad de desear cosas cada vez más altas, y perfectas, y que ese dinamismo, esa teleología, puede concretarse en un concepto operativo de Dios, como ideal a partir del cual interpretar y rediseñar la especie humana. En este caso, el deseo de conocer a Dios debe entenderse como deseo de conocer la realización más perfecta de nuestra naturaleza. Descartes planteó el tema con su habitual claridad: «¿Cómo sería posible que yo conociera que dudo o

que deseo, es decir, que me falta alguna cosa, si no tuviera dentro de mí la idea de un ser más perfecto que mi propio ser, por comparación con el cual conocería los defectos de mi naturaleza?» (*Meditaciones metafísicas, III*). Y Sartre, desde el ateísmo más sistemático, recoge esta herencia cartesiana en las páginas finales de *El ser y la nada*: «Dios, valor y objeto supremo de la trascendencia, representa el límite permanente a partir del cual el hombre se anuncia a sí mismo lo que es.» Eso le llevaba a afirmar que la esencia del hombre era «el deseo de ser Dios», y que por eso podía definírsele como una «pasión inútil».

También mi maestro Husserl, que no trató nunca el tema de Dios, descubría en la intencionalidad de la conciencia una teleología inacabable hacia la evidencia plena. Al fin y al cabo, la filosofía no es más que el proyecto que concreta ese «deseo interminable de saber», cuya culminación situaba Aristóteles en la teología. Cuando Victor Frankl habla de la «voluntad de sentido», se refiere a esta necesidad de buscar por elevación ese irrestañable deseo de comprender que tiene la inteligencia humana.

Cito este ejemplo porque muestra en su desmesura la energía imparable del deseo humano, su afán de encontrar

metas cada vez más lejanas, su capacidad para proyectar arquitecturas infinitas a partir de la conciencia de su propia finitud, el aguijón incesante de «las lanzas del espíritu».

### 3

Para aumentar el repertorio de ejemplos, voy a hacer una breve excursión por la psicopatología, un territorio que siempre me ha interesado porque las enfermedades mentales nos revelan hiperbólicamente muchos aspectos del comportamiento normal. Esquirol, uno de los creadores de la

psiquiatría, después de recomendar sabiamente al filósofo que visitase «las casas de los locos», escribe: «Mil necesidades han dado origen a nuevos deseos; y las pasiones que éstos generan son la fuente más fecunda de los desórdenes físicos y morales que afligen al hombre.» La obra de donde tomo esta cita se titula *Des passions considérées comme causes, symptômes et motives curatifs de l'aliénation mentale*. Se publicó en París en el año 1805.

Muchos siglos antes, Aristóteles, en momentos que tampoco distinguían con claridad el mal moral de la enfermedad, pensaba que respecto a los deseos hay dos excesos: abandonarse a ellos y no

sentirlos (*akolasia* y *anaisthésia*). Los libros antiguos sobre patologías de la acción las agrupaban también alrededor de dos funciones: el deseo y la inhibición del deseo. Conviene recordar que muchas veces no hay una línea clara entre las conductas normales y patológicas. Carlos Castilla del Pino, en su *Teoría de los sentimientos* (Tusquets, Barcelona, 2000), resaltaba la importancia de contestar a las siguientes preguntas: ¿cuándo un sentimiento, con independencia del tipo o cualidad del mismo, es normal? ¿Cuándo es anormal? ¿Cuándo es patológico? ¿Cuándo se convierte en hipocondría la conveniente preocupación por la propia salud? El

criterio que suele seguirse apela a los efectos que esa preocupación produce. Si ayuda a vivir o imposibilita la vida.

Pienso que las patologías del deseo son de tres clases:

1. Ausencia de deseo: anorexia, desgana de vivir, depresión.

2. Excesiva potencia del deseo: impulsividad, compulsión, obsesión.

3. Dirección del deseo: coprofagia, parafilias, autoagresiones.

**1. Ausencia de deseo.** Hay una falta normal de apetito producida por la saciedad. No es a ella a la que me refiero, sino a la que, como he dicho,

interfiere dolorosamente en la calidad de vida. Puede tratarse de una pérdida general del deseo, de la fuerza impulsiva, como se da en las depresiones; o de la pérdida de un deseo concreto, el de comer o el sexual o el de relacionarse con otras personas.

Los análisis del capítulo anterior nos permiten ser más precisos. El impulso y el objeto de deseo (la meta, el incentivo, el premio) se mueven en un círculo de causalidades recíprocas. La patológica falta de deseo puede proceder, pues, de un déficit de la pulsión, o bien de la incapacidad de percibir el incentivo o de disfrutar de él. En un caso es *anorexia* y en otro *anhedonia*. He de

advertir que uso la palabra «anorexia» en su significado etimológico —«falta de deseo»— y no con el significado clínico actual, que no supone una falta de deseo, sino la hipertrofia de un deseo concreto: adelgazar, huir de una imagen del propio cuerpo que resulta insoportable, eliminar la corporeidad, tal vez anular la sexualidad.

Anorexia, en su sentido clásico, es falta de impulso, un desvanecimiento del deseo que puede tener un origen orgánico o, por el contrario, depender de la situación vital. Repetidas experiencias de fracaso pueden bloquear los impulsos. Seligman estudió el sentimiento de impotencia aprendida,

que suponía un desplome de la pulsión, y que era la antesala de muchas depresiones. Hay una «anorexia por desesperanza». La pérdida general de interés, de pulsión, de deseo, la apatía generalizada, suele acompañar a las depresiones. De hecho, Gebattel interpretó la depresión como una inhibición vital, una detención del impulso. «El enfermo padece una pérdida del ánimo, de esa incitación a desplegar las posibilidades vitales y experimenta una reducción de su espacio vital», escribe López Ibor. Uno de los aspectos subjetivos más dolorosos para las personas deprimidas es precisamente esa apatía, la indiferencia, la

incapacidad de elaborar proyectos. Levantarse de la cama por la mañana o asearse pueden convertirse en tareas casi imposibles. Hace unos años la psiquiatría hablaba de «psicopatía asténica», que se caracterizaba por una «fatiga vital», un «cansancio de siglos». A los pacientes les falta el turgor vital, con independencia de la situación en que se encuentren.

Copiaré una historia clínica, como ejemplo de este trastorno:

*Treinta años, casado, con seis hijos. «Desde hace año y medio me encuentro cansado, no tengo ganas de nada. No puedo estudiar profundamente, no puedo leer una novela larga, no tengo*

*impulsos sexuales. Estoy inapetente, caído, indiferente a lo que me rodea, nada me apasiona. En mi vida anterior he tenido altos y bajos de esta clase, pero ahora el proceso es continuo. Estoy inútil y me preocupa la incapacidad que tengo para las cosas más elementales» (López Ibor, J. J.: Las neurosis como enfermedades del ánimo, Gredos, Madrid, 1965, p. 207).*

Hay modas culturales asténicas. La generación posromántica puso de moda el «tedio», el *spleen*, como temple básico. Baudelaire es un caso típico. «Puro hastío de vivir», decía Paul Valéry, que deriva de la falta de gusto

por el «sabor de la existencia». Sartre escribe:

*La insatisfacción, he aquí lo que el dolor baudelairiano se encarga de expresar. «El hombre sensible moderno» no sufre por un motivo particular, sino, en general, porque nada en esta tierra podría satisfacer sus deseos. La insatisfacción procede de la conciencia. Cualquiera que sea el placer ofrecido, cualquiera que sea la circunstancia, el hombre está permanentemente mas allá, los supera hacia otros objetivos y finalmente hacia si mismo (Baudelaire, Gallimard, París, 1963, p. 120).*

Otras veces, la carencia del deseo es más específica. Afecta, por ejemplo, al apetito sexual. Aunque especialistas como Kaplan, que ha escrito un libro entero sobre los trastornos del deseo sexual, lo consideran el trastorno sexual más común en Estados Unidos, otros señalan la dificultad de precisar cuándo puede considerarse patológico. Se caracteriza por la falta de interés por el placer sexual, la carencia de pensamientos, ensoñaciones y fantasías sexuales, la falta de atención al material erótico, y la ausencia de frustración por carecer de relaciones sexuales. Las mujeres consultan con más frecuencia que los hombres, pero este dato no es

significativo, porque en nuestra cultura los varones pueden considerar humillante reconocer su falta de deseo sexual. La bibliografía sobre este asunto recoge múltiples figuras de este problema y muchas causas posibles de esta evaporación del deseo. Cito uno de esos textos: «Deseo sexual inhibido. Causas: relaciones rutinarias de pareja, problema de pareja de tipo general. Ingesta de anticonceptivos orales. Desinterés sexual tras enfermedades físicas graves. Efectos de fármacos o sustancias químicas. Experiencias traumáticas sexuales. Cansancio físico. Estrés. Presencia de algún trastorno sexual en el otro miembro de la pareja.»

Hasta aquí, la anorexia. Pero la ausencia de deseo puede derivar de la dificultad de percibir los incentivos, definirse como «anhedonia». Las pulsiones y los deseos tienen su satisfacción, como hemos visto, en experiencias consumatorias, en recompensas, en lo que llamamos «placer», y ocurre que no todas las personas tienen la misma capacidad para disfrutar. J. A. Gray sostiene que la tendencia a sentir con mayor facilidad afectos positivos o negativos depende de diferencias neurológicas individuales. Los temperamentos extravertidos serían más sensibles a las señales de recompensa, reguladas por el

«sistema de activación conductual», mientras que los neuróticos son más sensibles a las señales de castigo «controladas por sistema de inhibición conductual». Aquéllos están dispuestos a soportar el esfuerzo con tal de alcanzar la recompensa, mientras que éstos prefieren eludir el esfuerzo aunque ello implique renunciar al premio.

La anhedonia colabora así a la falta de deseo. Nada va a funcionar como desencadenante ni como reforzador, y el sujeto puede quedar paralizado en un universo sin valores. A principios de los ochenta, un psiquiatra de Chicago, Jan Fawcett, y un psicólogo, David Clark, estudiaron a pacientes depresivos

hospitalizados, y hallaron que el 12% de ellos se quejaba de anhedonia, de una incapacidad para sentir satisfacción. Sometido a una diversidad de tests psicológicos, el grupo anhedónico parecía diferente al de los demás pacientes deprimidos. En particular, mostraban menos signos de conflictos neuróticos, es decir, habían llegado a su dolencia a través de un déficit de capacidad hedónica y no vía culpabilidad o vía ansiedad. Se recuperaban con mayor rapidez que otros deprimidos, pero tras la recuperación seguían siendo incapaces de experimentar placer. La hipohedonia parece un rasgo crónico.

**2. Excesiva potencia del deseo.** La segunda patología del deseo deriva de su excesiva fuerza. Un deseo puede ocupar toda la mente de un individuo, absorber su atención, provocar pulsiones arrolladoras, bloquear todos los sistemas de control, producir fantasías irreprimibles. Los comportamientos impulsivos, los síndromes obsesivos compulsivos, las situaciones de carencia en las adicciones, son claros ejemplos. Cito un caso mencionado por Castilla del Pino:

*Es un hombre de 52 años, notario, que hace unos treinta años requirió mis servicios desde una comisaría de una*

*población lejana. Había sido detenido en un parque por conductas indecorosas con un niño. Se encontraba profundamente deprimido porque iba a ser conducido ante el juez acusado de pederastia. Sus prácticas con niños las venía realizando desde hacía algunos meses, sin regularidad. «Cada vez que he ido al parque he tenido una lucha conmigo mismo. A veces me he vuelto cuando estaba cerca del parque. Pero es como si se me fueran cargando las pilas hasta llegar a un punto de no poder más... A veces me he masturbado para ver si así se descargaba la tensión, pero sólo era de un modo pasajero... Sueño a veces que estoy con*

*un niño de 5, de 6 años, éstos son los que prefiero; les acaricio, me gusta también besarlos, no quiero hacerles daño, al contrario, pero no quiero pensar que les pervierto... En algunos momentos, se lo puedo decir, no sé lo que hago, lo más terrible para mí son los cientos de metros que separan mi despacho del parque, yo creo que se me debe notar que voy como loco, abstraído; luego, una vez que me siento en el banco y empiezan a salir los niños, entonces estoy expectante... Yo me pongo con un libro en las manos, pero les llamo, y algunos se van después de estar unos segundos conmigo, hasta que me quedo con el*

*que parece más reposado y que se entrega a mí, quiero decir que no le resulto extraño... Si sabré que esto no se puede hacer... Yo rechazo a veces el pensamiento, el pensar lo que haría con el niño... Otras veces, no logro contenerme y pienso y pienso, hasta que eyaculo en ocasiones. Pero yo sé que todo es cuestión de grado, que un grado más es ya irme a esperarlos sin contar con el peligro en que me ponía» (Teoría de los sentimientos, op. cit., p. 201).*

A veces un deseo se hace todopoderoso e inhabilita para los demás deseos. Suele emplearse la

palabra «pasión», muy equívoca, para designar esta hipertrofia invasiva, metastásica de un deseo en todo el metabolismo afectivo de una persona.

**3. Dirección del deseo.** Este es un tema de gran interés y de gran complejidad. Hay, por supuesto, deseos patológicos, en el sentido de que atentan contra la salud o el bienestar del propio sujeto. El deseo de lesionarse, por ejemplo, o la coprofagia. Pero hay otros casos en que se mezclan consideraciones culturales y morales con las estrictamente médicas. El caso más notorio es la homosexualidad. Fue considerada una enfermedad hasta 1990,

fecha en que la Organización Mundial de la Salud la excluyó de su Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades. La Asociación Americana de Psicología ya la había excluido de su catálogo de enfermedades mentales en 1973, tras una insistente presión de los grupos homosexuales. En la actualidad, continúan considerándose patológicas ciertas parafilias. En la biblia psiquiátrica, el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM—IV), parafilia es «la presencia de repetidas e intensas fantasías sexuales de tipo excitatorio, de impulsos o de comportamientos sexuales que por

lo general engloban: 1) objetos no humanos, 2) el sufrimiento o la humillación de uno mismo o de la pareja, 3) niños u otras personas que no consienten. Incluye en esta categoría: exhibicionismo, fetichismo, frotteurismo, pedofilia, masoquismo sexual, sadismo sexual, voyeurismo y fetichismo transvestista.

No se puede hablar del deseo sin hablar de su cumplimiento, pero también de su fracaso, que también puede dar lugar a patologías. La frustración es el sentimiento de no alcanzar el objeto de deseo, un sentimiento que el sujeto vive de muy distintas maneras, con formas diferentes de intensidad y de aceptación,

y que, como todos los sentimientos, puede provocar nuevos deseos, contra el mismo sujeto (autoagresividad) o contra el objeto (deseo de destrucción o venganza). El sistema afectivo del sujeto, su concepción valorativa, puede quedar alterada por completo. Algunos psiquiatras lo consideran un tipo de depresión reactiva. La frustración se convierte en depauperación de sí mismo y en la necesidad de replantear sus ulteriores relaciones en condiciones catastróficas.

Tras el repaso de casos y ejemplos, llega el momento de emprender la descripción canónica del deseo.

1. *El deseo es una de las modalidades de la experiencia afectiva.*

Lo que caracteriza a todas ellas es la implicación del yo y la valoración positiva o negativa de la situación, de la actividad o del objeto. ¿Qué quiero decir con la «implicación del yo»? Pues que no hay afectos sectoriales. El afecto es una experiencia inundatoria. El picor —que según los especialistas es una experiencia hostil más difícil de soportar que el dolor— es tópico, está localizado, sin duda, pero el sufrimiento, la crispación, la

desesperación que produce afecta al yo entero. El objeto de deseo mantiene una vinculación esencial con el deseo del que recibe la energía atractiva. El yo está en su deseo y, por lo tanto, de alguna manera, en lo que ha convertido en deseado. Ocurre como en el poema de Neruda:

*o todas las cosas están llenas de mi  
alma,  
ges de las cosas, llena del alma mía.*

La filosofía idealista —y en ella podría incluir el budismo— fue más allá e identificó el «yo» con el deseo. La conciencia propia es deseo, escribió

Hegel. Y Buda afirmaba que el sentimiento del yo se origina en el deseo, que nos abre la puerta del sufrimiento y nos cierra las puertas del absoluto.

2. *El dinamismo esencial de la conciencia humana es tendente, deseante.* Al hablar de «dinamismo esencial de la conciencia» me refiero a un hecho tan obvio que a veces no lo vemos. Toda experiencia tiene un contenido. Siento «un malestar», percibo «un paisaje», expreso «una frase», pienso «un problema». La conciencia es siempre conciencia «de» algo. Ese «de» es muy poco expresivo en castellano, porque la preposición indica sólo

pertenencia, y no se trata de que mi conciencia colecciona pensamientos. «De» es una partícula demasiado estática y posesiva. Deberíamos utilizar otra: «conciencia “hacia” algo», pero resulta una expresión abrupta. Los latinos lo tenían más fácil con la preposición «in», que era estática y dinámica a la vez, y permitía designar lo que permanece en un movimiento. De ese uso deriva la palabra «intencional», que en lenguaje fenomenológico significa el modo de estar dirigida la conciencia hacia una cosa, el desear hacia lo deseado, el pensar hacia lo pensado. Tensa, intensa, atencionalmente. Cuando atiendo a una

cosa es porque, de alguna manera, me interesa. Estoy —in, inter, entre, dentro — en esa cosa, implicado en ella. Por todo esto, Pfänder, un avisado analista del deseo, dice que «el deseo es una modificación del sentimiento de atención», y Ortega, por las mismas razones, aunque no parezcan tan evidentes, escribió que «el enamoramiento es una enfermedad de la atención». Pues bien, la tonalidad afectiva acompaña siempre a ese dinamismo.

3. *El deseo está acompañado de una experiencia de activación.* Ya hemos visto la correlación entre depresión, inhibición, retirada y

ausencia de deseo. La falta de impulso desanima, restringe el ánimo, el ánimo, el alma, la vida. En cambio, el deseo vivifica. Por eso deseamos sentirlos. Volveremos a la poesía. Machado escribe:

*! corazón tenía  
vina de una pasión.  
é arrancármela un día;  
o siento el corazón.*

Platón distinguió tres potencias del alma: el conocimiento, el deseo y el *timos*. Éste era la energía, el ánimo, la fuerza, la furia que impulsaba a la voluntad. Los escolásticos retomaron

esta concepción del *timos* platónico bajo el nombre de «lo irascible», y lo incluyeron en el gran dominio de los apetitos, de las grandes necesidades, expectativas y dinamismos humanos. El deseo propiamente dicho —o concupiscible— estaba dirigido al objeto placentero, sometido a la fuerza de atracción suscitada por su presencia. Lo irascible se refiere más propiamente a la tendencia que nos lleva a afrontar la dificultad; su fin no es ya el bien o el placer, sino lo arduo o difícil. Es una de las pretensiones que hace inextinguible el deseo, que, como en el lema olímpico —esencialmente competitivo—, siempre quiere ir más lejos, más alto, más

rápido.

4. *Los deseos derivan de la necesidad de conseguir algo o de evitar algo.* En ambos casos tienen su origen en la experiencia de una falta, es decir, de la comparación con algo que se precisa, que se ha imaginado o que se ha perdido. Incluye siempre una percepción diferencial, una comparación entre lo que se tiene y lo que se considera bueno tener. Es, por ello, representación de la carencia de algo agradable. Pero no toda representación de algo agradable es un deseo. Puedo recordar un viaje delicioso sin tener el deseo de hacerlo de nuevo. El deseo tiene que incluir una molestia provocada por no tener esa

experiencia, y una tensión vivida hasta que se elimina esa molestia. Incluye un apremio, una tensión, que se traduce en una inquietud. Esto es verdad, pero no toda la verdad. Explicar el apetito por la privación limita de alguna manera el dinamismo del deseo humano que necesita también ampliar sus actividades sin necesidad, por pura *abundantia cordis*. Somos seres centrífugos. Somos seres, sobre todo, lujosos, y, con frecuencia, despilfarradores. El deseo de crear no es conciencia de falta sino pulsión generadora. Sólo tras haber inventado un proyecto aparece la conciencia de falta, el afán de llenar ese esquema vacío de búsqueda. Las lanzas

del espíritu abren el camino a ese tipo de anhelo. Hay, pues, dos conceptos del deseo. Uno que insiste en la falta —el sartriano, por ejemplo—, otro que subraya el dinamismo hacia el fin —Spinoza, Deleuze, Marcuse—. Platón —siempre Platón— ya había descubierto esta ambivalencia del deseo al hacerle hijo de Penia (la pobreza) y Poros (la riqueza). ¡Estos griegos son acoflejantes!

5. *El objeto de deseo se presenta como una fuente de satisfacción.* En el circuito de la acción animal, el impulso y la recompensa se corresponden en una acción de ida y vuelta. El impulso revela el valor. El valor despierta el

impulso y refuerza el comportamiento. En los humanos, impulso y recompensa son sustituidos por deseo y placer, que tienen un significado mucho más amplio. Ya sabemos que los circuitos del placer pueden desembragarse de una marcha y embragarse a otra. El ser humano está movido por deseos que aspiran a satisfacciones más complejas que el placer sensible. Bertrand Russell, que no era indiferente a los placeres de la carne, decía: «Los dos grandes deseos humanos son el poder y la gloria.»

6. *La anticipación es una característica del deseo.* Es lo que le diferencia de la pulsión. El deseo conoce —de manera más o menos clara

— su meta, que es al mismo tiempo su aniquilación. «El placer —escribe Ricoeur en su interesante obra *Le volontaire et l'involontaire*— señala el momento en que el objeto aborda nuestra frontera, sin perderse aún en nuestra sustancia. Es sólo la penúltima fase del ciclo de la necesidad, siendo la última la posesión y el goce que corresponde a la disolución del objeto en nosotros. El deseo tiene la ambigüedad de adelantar el objeto, haciéndolo sentir en la anticipación del goce sosegado, y de llevar a su ápice la tensión de la necesidad, exaltando la dualidad desfalleciente del cuerpo y su bien.» *Es la experiencia presente de la necesidad*

*como falta e impulso, prolongado por la representación de la cosa ausente y por la anticipación del placer.*

La inteligencia, con su capacidad de fantasear y de calcular, amplía incesantemente esa función anticipadora. La imaginación seduce por la ausencia que figura y describe. Y como la ausencia puede ser indefinida, el deseo humano es desmesurado, infinito. «La necesidad —continúa Ricoeur— resulta enloquecida, engañada respecto a su verdadera exigencia. Toda la civilización humana, desde su economía hasta sus ciencias y artes, se encuentra marcada por ese rasgo de inquietud y frenesí. La “mala infinitud del deseo” es

el motor de la historia.» Creo que hay que dar una versión menos catastrófica del juego de realidad y posibilidad. Como señalaba Baudelaire, también puede existir la «buena infinitud del deseo».

7. *Deseos y placeres están relacionados de maneras distintas con el cuerpo.* El placer suele relacionarse con el cuerpo, pero es preciso ampliar su significado, porque muchas de nuestras necesidades no son corporales. Placer es la experiencia agradable, con grados mayores o menores de intensidad y de resonancias corporales, que satisface una necesidad o incita a repetir una conducta. En todo verdadero placer

se activan los circuitos de recompensa. Pero la índole simbólica del ser humano, su capacidad para ampliar metafóricamente el campo de las pulsiones, de las necesidades, de los premios, carga de nuevos contenidos ese sistema neurológicamente establecido y lo espiritualiza. Hay una idea de Bergson que me parece fundamentalmente cierta. Citaré el texto completo más que como demostrativo — ninguna opinión lo es — por su claridad y, además, como expresión de gratitud, porque es un párrafo que ha estado muy presente en mi vida desde que lo leí en mi adolescencia:

*Los filósofos que han especulado*

sobre el significado de la vida y sobre el destino del hombre no han subrayado con la suficiente energía que la naturaleza se ha tomado la molestia de instruirnos sobre este asunto. Nos advierte con un signo preciso que estamos alcanzando nuestro destino. Este signo es la alegría. Digo la alegría, no digo el placer. El placer no es más que un artificio inventado por la naturaleza para obtener del ser vivo la perpetuación de la vida; pero no señala la dirección en que la vida está lanzada. En cambio, la alegría anuncia siempre que la vida ha triunfado, que ha ganado terreno, que ha alcanzado

*una gran victoria: toda gran alegría tiene un acento triunfal. Pero si tenemos en cuenta esa indicación y seguimos esa línea de hechos, encontramos que donde hay alegría hay siempre creación, y que cuanto más rica es la creación, más profunda es la alegría» (Œuvres, Éditions du Centenaire, PUF, 1963, París, p. 833).*

La alegría tiene también connotaciones fisiológicas. De alguna manera tiene que enlazar con el sistema de recompensas. Es esta flexibilidad del sistema lo que me parece extraordinario. Seligman —y toda la corriente de la psicología positiva— distingue entre

placeres y gratificaciones, para distinguir su mayor o menor proximidad al cuerpo. Habría que incluir la alegría entre estas últimas.

8. *El placer no es la satisfacción de una necesidad, sino el proceso de consumir el deseo.* Una visión superficial del deseo hace que sea incompatible con el placer. Si pensamos que el placer es la consumación del deseo, la consecución del objeto deseado, estamos diciendo que el placer consiste en la desaparición del deseo. Esto es lo que pensaba Freud, con su idea de que todo anhelo es una tensión que necesita desahogarse. El placer es, para él, el desahogo, la desaparición de

la presión. Pero todos sabemos que el placer de comer no es haber comido, sino estar comiendo. Y el placer sexual no es la tranquilidad después del orgasmo —al contrario, se habla de la *tristitia post coitum*—, sino estar alcanzándolo. Tenía razón Aristóteles al indicar que el placer era una actividad, la conciencia de estar consiguiendo la meta, el índice de una necesidad en vías de satisfacción. Esto es lo que nos indica el misterioso fenómeno del juego, que es una actividad placentera en sí misma (aunque la facilidad con que se convierte en deseo de ganar indica el equilibrio precario en que se encuentra). En los últimos años se ha investigado

mucho sobre la experiencia de *flow*, el sentimiento de «fluir», que sería el modo placentero de realizar una actividad. La experiencia ha sido caracterizada, tras muchos estudios, con los siguientes rasgos: 1) Intensa concentración en la tarea. 2) Sentido de control sobre las acciones y la tarea. 3) Disfrute con la actividad. Todo esto lleva aparejada una percepción distorsionada del tiempo, que se acorta piadosamente, mientras que en el dolor o en el aburrimiento se dilata sin misericordia, y tiene evidentemente que ver con el placer.

*9. Los sentimientos y las emociones acompañan a los deseos y son, a su vez,*

*fuerza de deseos*. En los ejemplos del principio del capítulo vimos que diferentes emociones pueden acompañar a un deseo. Nos indican el modo como se va comportando en su enfrentamiento con la realidad. Imaginemos el deseo de ganar dinero de un tiburón de la bolsa. «Necesito la adrenalina», dice. Lo que necesita es la excitación del riesgo, la tensión de la espera, la angustia, la soberbia del triunfo, la anticipación del placer de destrozar al contrario. El deseo permanece, pero los sentimientos cambian de acuerdo con la situación. Tomkins señaló que de ellos recibían los deseos su fuerza motriz. Ricoeur dice algo semejante: «La emoción supone una

motivación más o menos envuelta que la precede y mantiene: toda su potencia reside en disfrazar fines, ya presentes a la conciencia con cierto prestigio, con una eficacia que es por una parte del orden del movimiento naciente.»

10. *Los deseos pueden unificarse, pero también pueden enfrentarse.* Varios deseos —sexo, poder, fama, venganza— pueden unirse para producir una acción. Pero es evidente que también pueden enfrentarse. Todos los animales pueden verse escindidos entre movimientos de aproximación y movimientos de evitación ante el mismo objeto. El hombre también. Nuestros deseos no forman un sistema armónico.

Siempre me ha parecido conmovedora la idea mantenida por la teología ortodoxa griega que interpretaba el pecado original como la ruptura de la unidad del ser humano, convertido así en una gavilla de deseos contradictorios. Por eso, una oración a la Virgen María dice: «Por tu amor, madre, ata los pedazos de mi alma.» Spinoza vio en este enfrentamiento de los deseos la posibilidad de ser libre porque «sólo un deseo puede meter en cintura a otro deseo». En el ser humano, los motivos de enfrentamiento son más numerosos porque, como veremos después, hay distintos niveles de deseo. El ejemplo de la lesbiana lo dejaba claro. Julian

Green, un magnífico escritor que sufrió dolorosamente el enfrentamiento entre su homosexualidad y sus creencias católicas, escribió: «La verdad a la cual he llegado después de años de lucha y de reflexión es que odio el instinto sexual. Reconozco su importancia, admiro esa fuerza enorme que produce tantas obras, pero odio el deseo, esa fuerza que arroja a tantos hombres sensatos a los pies de tantos imbéciles y les hace delirar como niños lujuriosos. Yo quisiera que no fuera así.» Acabo de leer en la prensa el caso de un hombre que se ha amputado el pene y lo ha tirado por el retrete para no pecar más.

11. *El deseo no se puede confundir*

*con el querer.* Llegamos a un definitivo punto de inflexión que nos va a introducir en el siguiente capítulo. El «querer» añade algo nuevo al deseo. En el mundo animal pulsión y paso a la acción están directamente relacionados. Si no hay un obstáculo, la pulsión actuará. El proceso de dislocación, segmentación o descoyuntamiento del circuito de la acción que se produce en la especie humana confiere al deseo cierta autonomía respecto de la acción o cierta debilidad respecto de la acción. Sólo en los casos obsesivos compulsivos el apetito impone su ley. Querer algo supone una disposición a actuar en consecuencia, en cuanto las

circunstancias lo permitan. Nietzsche escribe en *La voluntad de poder*: «Querer no es desear, aspirar, anhelar: el querer se distingue por la “emoción del mando”. Implica que se dé una orden. Un estado general de tensión, gracias al cual una fuerza buscara dispararse, no es un querer.» El querer implica dos deseos: el deseo que se dirige a un fin, y el deseo de actuar. Éste no siempre acompaña a aquél. El desidioso es el que vive permanentemente en el deseo, sin pasar a la acción. Desidia es un sinónimo de pereza. El circuito de la acción va a complicarse en nuevas arquitecturas.

# 4. DEL DESEO AL PROYECTO

## 1

Ya advertí que «deseo» no es un concepto utilizado por la psicología. Cuando quiere estudiar el origen y la dirección del comportamiento, emplea el término «motivación». La psicología de la motivación pretende responder a

varios porqués inevitables y apremiantes. ¿Por qué actuamos como actuamos? ¿Qué inicia, dirige, mantiene y detiene nuestra acción? Responder «el deseo» es insuficiente. Ni siempre actuamos siguiendo un deseo —a veces lo hacemos cumpliendo un deber—, ni siempre seguimos nuestros deseos —a veces tenemos que bloquearlos—, ni todos los deseos nos llevan a la acción —hay personas que ni siquiera intentan realizar sus deseos, y prefieren vivir en ese estado crepuscular, mitad impulso y mitad renunciación, que caracteriza la delectación ensimismada en el deseo. No es fácil explicarnos a nosotros mismos por qué actuamos como lo

hacemos. Hay una conmovedora carta de Freud al doctor Putnam en que dice: «Toda mi vida me he esforzado en ser honesto y justo. A estas alturas, no sé por qué lo he hecho.»

Con frecuencia no sabemos en qué momento tomamos decisiones decisivas. Un instante antes estábamos dudosos y un instante después estábamos comprometidos. Daniel Dennett, un inteligente filósofo comenta:

*Muchos de los momentos decisivos de nuestra vida no estuvieron acompañados por decisiones conscientes. Cuando uno se dice: «He decidido aceptar el trabajo», uno está seguro de que se está informando a sí*

*mismo de algo que ha hecho recientemente; pero la reminiscencia sólo muestra que ayer uno estaba indeciso y que hoy ya no lo está. La decisión debe de haber sucedido en algún momento del intervalo. ¿Dónde sucedió?» (La libertad en acción, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 97).*

Parece que el momento de la decisión es elusivo, difícil de precisar. Resulta imposible apresarlos en su presente. Sólo puedo explicarlo haciendo referencia a la inteligencia computacional, a esa oculta sala de máquinas donde se urden nuestras ocurrencias. Sin que sepamos por qué

—aunque con gran frescura intentemos darnos razones, como hacia la paciente de Bernheim a quien me referí antes— sentimos ganas de hacer algo. Estamos motivados para ello, es decir, dispuestos a aplicar a esa meta nuestra energía.

En *El misterio de la voluntad perdida* señalé que el deseo es sólo uno de los componentes de la motivación. Su momento energético. Propuse allí una teoría de la motivación que ahora me limito a resumir. Las ganas de hacer algo —en eso consiste la motivación— son el resultado de tres factores: el deseo, el premio esperado y, en tercer lugar, unos colaboradores mentales que nos animan o disuaden (por ejemplo, la dificultad de

la tarea, el hábito, la esperanza de conseguir la meta, el convencimiento de que está a mi alcance, etc.). Pero ni siquiera el cóctel de estos factores dispara la acción. Volvemos a constatar el troceamiento del circuito humano de la conducta. Esa «fuerza de tendencia», como la llama Toates, no pasa a la acción si su dinamismo no es consentido por el sujeto. Tiene que «quererlo». En cierto sentido, nuestra libertad no es más que la facultad de decir «no» o «sí» a las propuestas que proceden de la inteligencia inconsciente. Ésa es la humilde y a la vez poderosa función de la voluntad.

Conviene explicar la voluntad

apelando a recursos muy elementales. Hablar de libertad al por mayor, como propiedad trascendental, sin explicar sus mecanismos, admitiendo un modo de conducta absolutamente desligado del resto del acontecer natural, no parece sensato. Siempre me interesó que un pensador tan espiritual como Blondel considerara que «la libertad, lejos de excluir el determinismo, sale y usa de él». Es algo parecido a lo que Dewey dijo: «El hombre lucha contra la naturaleza apoyándose en la naturaleza.» Por eso repito en este libro el lema que Cayo Julio Lacer hizo poner en el puente de Alcántara: «*Plenum ars ubi materia vincitur ipsa sua.*» Arte perfecto en que

la materia se vence a sí misma. Se refiere a la arquitectura y, precisamente por ello, utilizo el título de arquitectura para este libro, pero yo lo aplico al espíritu, como dinamismo de la creación y de la libertad. Blondel consideraba que la libertad consistía en pasar del determinismo empírico al determinismo del deber, que consideraba «un postulado necesario de la voluntad». Yo lo interpreto como pasar del determinismo del deseo al determinismo del proyecto, mediante el cual *el deseo se vence a sí mismo*.

Analicen ustedes cómo han tomado alguna decisión reciente: tener un hijo, aceptar un trabajo, elegir el lugar de

vacaciones, divorciarse o mantener el matrimonio. Una necesidad o un deseo se han concretado en un proyecto — maternidad o tranquilidad, ascenso o rutina, playa o montaña, pareja o crisis —, y eso quiere decir que mediante una irrealidad podemos dirigir nuestra vida real. Entiendo por proyecto una irrealidad pensada a la que entrego el control de mi conducta. Como todos los seres vivos, el humano está lanzado hacia el futuro, llevado hacia él por el dinamismo de la vida. Puede ceder a las sollicitaciones del medio o a los impulsos de sus ganas, entregándose así a un determinismo objetivo o subjetivo. Pero también puede paralizar su influjo

e intentar seducirse desde lejos. La gran tarea de la inteligencia, lo que la convierte en inteligencia humana, es crear posibilidades deseables. Es su riesgo y su ventura. La realidad no nos basta. Aspiramos a la posibilidad. Necesitamos alzar las interminables arquitecturas del deseo para después habitarlas. Y eso lo hacemos gestando y gestionando la irrealidad. Gracias a los proyectos, la facticidad, la finitud del hombre es horadada por la presencia, el poder y la acción de la irrealidad, que no es un añadido fantástico, sino la suma de trayectos posibles dibujados en la realidad. No vivimos despeñándonos por el tobogán del deseo, sino

aprovechando su impulso como un trampolín, y ya en vuelo, elegir la acrobacia que queramos.

Aquí va a aparecer la gran función de la inteligencia que no es alcanzar fines, sino inventar fines y, mediante ellos, encelar el deseo. Inteligencia es la capacidad de resolver ecuaciones diferenciales, desde luego, pero ante todo es la aptitud para organizar los comportamientos, descubrir valores, inventar proyectos, mantenerlos, ser capaz de liberarnos del determinismo de la situación, solucionar problemas, plantearlos, prolongar el dinamismo de los deseos con proyectos sugestivos. Y uno de sus proyectos más ambiciosos y

constantes ha sido liberarse. La libertad, que al fin y al cabo es un componente de la esencia humana, tiene la misma condición que ésta: no es un comienzo sino una tarea.

No hay proyectos desligados de la acción. Hay, por supuesto, muchas anticipaciones de sucesos futuros, como las ensoñaciones, los deseos o los planes abstractos, que son sólo, en el mejor de los casos, anteproyectos que se convertirán en proyectos cuando hayan sido aceptados y promulgados como programas vigentes. El proyecto es una acción a punto de ser emprendida, una bala en la recámara de una pistola amartillada. Una posibilidad

columbrada no es proyecto hasta que se le añade una orden de marcha, aunque sea diferida. Los planos de un edificio no son proyectos: son sólo planes con los que realizar un proyecto cuando lo adoptemos. El proyecto va a activar, motivar o dirigir la acción.

Una vez que le entregamos el control, el proyecto reorganiza toda la conducta. Es una ocurrencia que dirige la producción de ocurrencias. Y esto nos permite acceder a una libertad creadora. Crear es someter las operaciones mentales a un proyecto creador, es decir, al que amplía las expectativas del deseo de un modo nuevo y valioso. Gracias a la inteligencia, el deseo se comporta

consigo mismo como lo hacía el barón de Münchhausen, que se sacó a sí mismo y a su caballo del pantano tirándose hacia arriba de la cabellera.

La libertad no es la posibilidad de hacer blanco o negro por un acto gratuito, por pura espontaneidad y sin antecedentes. No es poderme jugar a la ruleta rusa el suicidarme o sobrevivir. Eso es una estupidez, y la libertad, para ser valiosa, debe ser inteligente. La esencia de la libertad consiste en elaborar proyectos, elegir el mejor, y movilizar todas las energías personales para poder realizarlo. Para hacerlo inteligentemente, necesitamos saber cómo detectar «el proyecto mejor», y

cómo aprovechar la energía de nuestros deseos, si van en esa misma dirección.

¿Y si van en dirección opuesta? ¿Y si quiero construir pero mi deseo me impulsa a destruir? Elegir es determinar qué proyecto va a dirigir mi acción. Pero ¿de dónde puedo sacar la fuerza para elegir en contra de mis deseos? Ya lo he dicho, pero no me importa repetirme: la libertad es el deseo que se vence a sí mismo. Spinoza decía que sólo la energía de un deseo podría limitar otro deseo. Eso funciona en muchos casos. ¿Por qué reprimo mi deseo de robar una motocicleta? Porque es más fuerte el deseo de no meterme en complicaciones o de actuar bien.

Pero la astucia de la inteligencia es más asombrosa aún. Desea controlar el propio comportamiento, desea ser libre, pero sabe hasta qué punto el mero juego de un deseo contra otro no le asegura la libertad, que no es cualquier tipo de elección, sino la elección inteligente. No ignora que puede triunfar el deseo más torpe. Por eso, como una gran tecnología del yo inventada por la racionalidad social, por la inteligencia compartida — de la que hablaré en el último capítulo —, poseemos un mecanismo de seguridad. No se basa en la energía del deseo, sino en la firmeza de un hábito contraído, de un automatismo que impone atenerse a un proyecto o a una

norma. La voluntad es el hábito firme de seguir el proyecto justificado por la inteligencia. En el fondo, como señaló hace muchos años el gran psicólogo Hans Eysenck, se trata de instaurar en la mente de una persona un magnífico reflejo condicionado: «En cada situación no voy a seguir las coacciones, los deseos, las manías, las amenazas, sino el camino que la inteligencia me dicte.» Éste es el mecanismo psicológico del deber, de la obligación. Lo que me liga a un determinado comportamiento, a pesar de que esté en contradicción con mis deseos, es la férrea eficacia de un reflejo condicionado. Pero se trata en último

término del fruto de un peculiar deseo, o, más exactamente, de la hibridación de dos deseos: el de controlar la propia conducta y el de favorecer la sociabilidad, ajustando el comportamiento a normas.

## 2

El origen de nuestras ocurrencias ha despertado siempre gran interés. Los griegos inventaron la teoría de la inspiración para explicar las ocurrencias poéticas. Los teólogos cristianos hablan de la acción del Espíritu Santo. Pero con frecuencia las

ocurrencias no son magníficas ni tan santas. No siempre esas voces tan nuestras son queridas. San Bernardo, en la soledad de su celda, escribía hace nueve siglos:

*Cada día y cada noche leemos y cantamos las palabras de los profetas y de los Evangelios. ¿De dónde saltan tantos pensamientos vanos, nocivos, obscenos, que nos torturan por la impureza, el orgullo, la ambición y por cualesquiera otras pasiones, hasta el punto de que apenas podemos respirar en la serenidad de sublimes consideraciones? ¡Qué desgraciados somos a causa de la tibieza de nuestro corazón! (Var., 16,1; 28,6).*

¿De dónde proceden los deseos y, por extensión, de dónde proceden los proyectos? La respuesta parece clara: las necesidades disparan pulsiones que en el ser humano se hacen conscientes. Pero lo cierto es que no experimentamos los mismos deseos, ni con la misma intensidad, ni dirigidos a los mismos objetos. Los deseos emergen de nuestra inteligencia computacional, cuyas ocurrencias son en parte comunes a toda la humanidad y en parte dependientes de cada biografía. Cada uno de nosotros tiene un sistema propio de evaluación y preferencias. A unos niños les gusta leer y a otros les horroriza; unos son

sociables y otros huidizos; a unos les encanta el deporte y a otros el ordenador. Esos rasgos definen nuestra personalidad. Cuando queremos saber cómo es una persona, no le preguntamos por sus opiniones, sino por sus deseos y sentimientos.

Alguna de las más influyentes teorías de la personalidad han adoptado este punto de vista. Se las suele llamar «teorías dinámicas» precisamente porque piensan que una biografía es ante todo un despliegue casi siempre conflictivo de fuerzas en acción. Freud elaboró una teoría de la personalidad que continúa pareciéndome lo más brillante de toda su obra. La definía por

una triple estructura: el id, el ego y el superego. El id representa la fuente inconsciente de toda energía, la fuente del *drive*, del *Tribe*, del deseo. Está dirigido por el principio del placer. El superego es la instancia moral, la voz social resonando en la conciencia. Entre ambos —como un relámpago de luz entre dos oscuridades— está el ego, el momento racional, sensato, que debe intentar satisfacer las exigencias del id y del superego, intentando cuadrarlas con la realidad. Su tarea no es fácil, porque, como escribió Rilke:

*o profundo  
en viejas demandas.*

*ra lo oscuro*  
*isa el yo.*

No siempre es posible el acuerdo entre nuestras ocurrencias, por eso nuestra naturaleza es conflictiva. Con frecuencia surgen conflictos entre el deseo y el miedo a seguir los deseos. En uno de los ejemplos del capítulo anterior, una lesbiana se sentía desgarrada entre su id y su superego. Y al ego, en esa situación, sólo se le ocurría echar a correr. «Tales estados de conflicto —escribe Lawrence Perkins, uno de los más prestigiosos especialistas en personalidad— se asocian con la ansiedad y a veces con el

desarrollo de la neurosis. La neurosis representa una señal de que existe peligro y que puede haber perjuicio o daño.» La persona experimenta la sensación de «Si hago esto resultaré herido o sentiré dolor». Para enfrentarse con el doloroso estado de ansiedad, la persona puede emplear lo que se conoce como «mecanismos de defensa», que son un intento de salir indemne del enfrentamiento con las pulsiones. Así, la persona puede usar el mecanismo de negación y decir que no tiene ese deseo (por ejemplo, un deseo sexual o agresivo), o utilizar el mecanismo de proyección y proyectar el deseo hacia otros (por ejemplo, son los otros los que

tienen deseos sexuales y son hostiles), o utilizar mecanismos de represión y eliminar el deseo de la conciencia. Estos mecanismos, según Freud, se emplean inconscientemente, los maneja la inteligencia computacional, por lo que la persona no es consciente ni del deseo ni de la represión del deseo. Sólo cuando el conflicto es demasiado grave emerge como neurosis.

Dentro de la teoría freudiana, las diferencias biográficas, individuales, se manifiestan en la intensidad de los deseos, en cómo se expresan, en la extensión del conflicto y de la ansiedad, y en las maneras en que las personas se defienden de la ansiedad. Es una teoría

muy simple porque admite muy pocas pulsiones, pero muy compleja desde el punto de vista de la gestión de esos deseos. El modo como aparecen los conflictos —algunos de los cuales pueden bloquear completamente la acción— fue estudiado por dos psicólogos experimentales muy famosos John Dollard y Neal Miller. Si al realizar una acción una rata era a veces castigada y a veces premiada, acababa por quedarse quieta, paralizada por esa situación contradictoria. A los humanos nos sucede lo mismo.

También Henry Murray consideró que la personalidad está determinada por la organización de las necesidades y

deseos de un individuo. Aisló un conjunto de veinte necesidades manifiestas y ocho necesidades latentes, e inventó un test —el test de apercepción temática— para descubrir la manera como esas necesidades se combinaban en una persona.

Todos estos investigadores han relacionado la personalidad con el sistema de preferencias de una persona. Otras escuelas psicológicas interesadas también por la relación entre los deseos y la personalidad centraron en cambio su interés en el otro extremo de la estructura motivacional: en la consideración de las metas, de los objetivos. Lo que nos define no son

nuestros quereres, sino el objetivo de nuestros quereres, nuestros proyectos. Como tiene importancia para lo que voy a contarles en el apartado siguiente, les indicaré las cuatro categorías de metas que han aislado estas teorías. Puede que la lista les sirva para hacer un diagnóstico rápido —y provisional— de su personalidad:

1. Descanso-diversión («Muchas de mis actividades diarias implican hacer cosas sólo para divertirme o descansar»),

2. Agresión-poder («Generalmente trato de imponerme en las situaciones que son importantes para mí»).

3. Austoestima («Muchas de mis actividades están dirigidas a estar bien conmigo mismo y aumentar o no poner en peligro mi autoestima»).

4. Ansiedad-reducción de la ansiedad («Paso la mayor parte del tiempo evitando situaciones que son molestas o peligrosas para mí»).

Como dice Perkins, estas teorías tienen un gran fallo: no nos dicen lo que da a la meta su atractivo, cómo se adoptan las metas, o la manera en que se relacionan con la acción. Por ello nos son de poca ayuda para explicar la genealogía de los deseos.

Creo que la teoría de la personalidad que he propuesto en varios de mis libros explica mejor la genealogía de los deseos. Por ello, antes de seguir adelante, tengo que someterles a un curso abreviado sobre este asunto. Lo siento.

«Personalidad» es un concepto inventado para explicar el estilo propio y estable de desear, sentir y actuar que tiene una persona. Designa, pues, una regularidad en las ocurrencias y una regularidad en los comportamientos. (Conviene advertir que algunas personalidades tienen como «marca de

la casa» la irregularidad o la imprevisibilidad. Da igual. En ellos esa veleidad es una constante.) En la emergencia de la personalidad se pueden distinguir tres etapas. Sobre una matriz biológica se van construyendo las otras dos, mediante complejos educativos, madurativos y experienciales. Y algo muy relevante para este libro: cada una de esas etapas genera sus propios deseos.

Las tres etapas son:

— *Personalidad recibida*: es la matriz personal, biológica, genéticamente condicionada. A través de ella heredamos viejas demandas y

viejos aprendizajes. La voz de la especie, seleccionada a través de las voces de nuestros padres, resuena en nosotros. Nacemos programados para ciertas cosas y con propensiones concretas. Los elementos principales de este embrión de personalidad, que va a permanecer siempre, pero no en estado puro, son las funciones intelectuales, el temperamento y el sexo. Los tres son fuentes de deseos y ocurrencias.

— *Personalidad aprendida*: es el carácter. Es decir, el conjunto de hábitos afectivos, cognitivos y operativos adquiridos a partir de la personalidad base. Es lo que los filósofos clásicos llamaban «segunda naturaleza». Son

estructuras muy estables, pero aprendidas, y de ellas también derivan deseos. El hábito de fumar desencadena los deseos de fumar. El hábito de huir, los deseos de hacerlo ante cualquier problema. El hábito de ver televisión, el deseo de hacerlo.

— *Personalidad elegida*: es el estilo de responder que elijo a partir de las posibilidades que me ofrecen los otros dos estratos. El modo como una persona concreta se enfrenta o acepta su carácter y juega sus cartas. Incluye el proyecto vital, el sistema de valores, el modo de desarrollar ese proyecto en esa circunstancia. Es el proyecto vital el que determina este nivel. Mediante él

intentamos con frecuencia modificar o al menos dirigir los impulsos de nuestro carácter.

Hay pues «deseos matriciales», «deseos caracteriológicos» y «deseos que derivan de nuestro proyecto de personalidad». Los niveles inferiores son sistemas de posibilidades y preferencias que los niveles superiores tienen que determinar y prolongar. Construyen sobre ellos, los transforman, pero sin eliminarlos. Asistimos así a una espiritualización progresiva del deseo.

Comenzaré estudiando los *deseos matriciales*, los que derivan de nuestra herencia genética. Emergen de la biología, pero no podemos olvidar que nuestra biología es muy peculiar. La inteligencia produce —a partir de ella— mundos ideales desligados de la biología. Les pondré un ejemplo sencillo. Ustedes pueden realizar dos operaciones matemáticas:  $5 \times 5 = 25$  y  $5 \times 5 = 30$ . En ambos casos, esa operación ha puesto en funcionamiento algunas neuronas de su cerebro. Tienen, pues, un antecedente neuronal, como todo lo que pensamos o hacemos. Pero una de las operaciones es correcta y la otra incorrecta. ¿Ese error puede explicarse

como un fallo en la conexión de las neuronas? No. El error lo demuestran las matemáticas, no la neurología. Si queremos calcular bien, debemos dejar que sean las matemáticas las que guíen el funcionamiento neuronal. La inteligencia humana a partir de su biología inventa, descubre, crea cosas que no se reducen a la biología, sino que pueden dirigirla. El mundo pensado, irreal, inventado, determina en ese caso el mundo real. Esto es el espíritu.

Las pulsiones humanas se despliegan a través de los sofisticados mecanismos de la inteligencia, que recibe de ellos su energía, pero que también puede aprovecharla de manera diversa, de la

misma manera que la corriente de un río puede mover molinos o dinamos. Es llamativo que la «inteligencia cognoscitiva» suele estudiarse como un mecanismo autónomo, autosuficiente. Es como si ante un problema matemático actuáramos con la mecánica fría de un ordenador. No es así como funcionamos. Incluso las actividades científicas más abstractas están realizadas por organismos concretos que se mueven por deseos —aunque sean los de conocer—, que se equivocan, que se cansan, que tienen a veces que imaginar y arriesgarse.

El niño nace sintiendo impulsos, que se van a ir concretando en deseos a lo

largo de su infancia. La maduración biológica y la experiencia van a determinar su evolución. El bebé nace con «pre-disposiciones», «preferencias», «pro-pensiones». La experiencia debe dar significado concreto a esos prefijos. Nacemos con tres fuentes de ocurrencias personales: el temperamento, las capacidades intelectuales y el sexo. Son factores diferenciales del deseo. Aunque un discurso de la igualdad —apropiado en el terreno de los derechos, pero no en el de la psicología— lo haya oscurecido, es preciso admitir un hecho obvio: los niños no son iguales al nacer. En los últimos años ha aumentado el interés por

el «temperamento», es decir, por el patrón afectivo innato. Resulta imposible resumir estos estudios, pero parece dibujarse ya un consenso básico. Cada bebé tiene un modo propio de reaccionar emocionalmente, de actuar y de controlar su acción. El temperamento «modula la actividad, la reactividad, la emocionalidad y la sociabilidad del niño». Esta actitud básica produce un inevitable efecto en el entorno del niño. Los padres no se comportan de la misma manera con bebés diferentes. Ellos son también diferentes. Unas veces para bien y otras para mal.

Los rasgos temperamentales más decisivos para nuestro tema son:

Orientación activa o pasiva del niño.

Sociabilidad o insociabilidad.

Tono hedónico positivo o negativo.

Hay niños activos y niños pasivos. Y esta dualidad puede mantenerse durante la vida entera. La orientación activa designa una actitud resuelta ante los problemas, un afán exploratorio, un modo de vivir productivo. Los bebés y los adultos pasivos tienden a inhibirse, a esconderse, a huir, a bloquearse. Ésos son sus deseos porque en esos comportamientos encuentran su premio.

Como ocurre con frecuencia en psicología, las carencias están mucho mejor estudiadas que los recursos. La patología es más perspicaz que la ontología. Eso sucede con la «pasividad». Está mejor descrita que su contraimagen positiva, la actividad. Se manifiesta en una serie de deseos y comportamientos que entorpecen el curso de la vida. Por ejemplo, la falta de iniciativa, la preferencia por el control externo, el miedo a la libertad.

La sociabilidad o insociabilidad es —según Buss y Plomin, dos expertos de reconocido prestigio— una dimensión temperamental básica. Hay niños que prefieren estar junto a otros, que desean

compañía y realizar actividades conjuntas. Hay otros, en cambio, que son tímidos y prefieren estar solos.

Por último, hay niños en los que las ocurrencias negativas son mayores que las positivas, o viceversa. Tienen un tono hedónico positivo o negativo. Hay niños que nacen con propensión al bienestar y otros con propensión al malestar. Esto guarda relación con una de las teorías de la personalidad mejor fundamentadas, que a mi juicio es en esencia una teoría del temperamento. Me refiero a la elaborada por Hans Eysenck. Basándose en diferencias neurológicas, aísla tres dimensiones en la personalidad, cada una con un polo

positivo y un polo negativo:

Extravertido-introvertido

Estable emocional-inestable

Egocéntrico-empático

Sólo voy a referirme a la primera dimensión, porque influye mucho en la caracterización de los deseos de una persona. Los humanos tenemos un nivel óptimo de activación. Cada uno de nosotros nace, sin embargo, con un nivel de activación basal constante, que puede ser excesivamente alto o bajo. Si es demasiado bajo nos aburrirnos, y si es demasiado alto nos angustiamos con facilidad. Ambas situaciones son

desagradables y despiertan deseos de evitarlas. Los de activación baja desean estar en situaciones emocionantes, ruidosas, son sociables, buscan la diversión. Se los llama extravertidos. En cambio los de activación basal alta resultan desbordados por cualquier excitación, novedad o cambio. Desean mantenerse aislados, protegidos, solos y en situaciones tranquilas. Son los introvertidos. Como vemos, la índole de los deseos depende en parte del temperamento. Incluso las preferencias políticas están influidas por él. Los conservadores tienden a ser más serios, tradicionales y amantes de las normas. Y esa inclinación depende casi a partes

iguales del temperamento y de la experiencia posterior. Eso al menos dicen Lykken, Eysenck, Plomin, Scarr y Pinker, entre otros.

Los *deseos matriciales* dependen también de los otros factores de la personalidad básica, como son las capacidades intelectuales y el sexo. La capacidad de aprender y de guiar la atención, la rapidez en relacionar cosas, van a determinar todo el mundo afectivo de un niño, porque le abren posibilidades de comprensión, fantasía, empatía. Por poner un ejemplo patológico. Los niños autistas, que no son capaces de comprender los sentimientos de los demás, no sienten

deseos de comunicarse o de relacionarse.

Y también el sexo determina una parte de los deseos de la personalidad básica. No hay diferencias importantes en las funciones cognitivas de hombres y mujeres. Las investigaciones que intentaron demostrar que había «*women's ways of knowing*» fracasaron. En cambio, sí hay diferencias afectivas, modos distintos de desear, que pueden influir en el uso de esa inteligencia formal compartida por los dos sexos. Las mujeres tienen las mismas capacidades intelectuales para ejercer el poder que los hombres, como lo demuestran gobernantes tan enérgicas

como Margaret Thatcher o Indira Gandhi. Lo que puede ocurrir es que las mujeres no sientan tanta fascinación por el poder político o económico como los hombres. Hablar de este asunto resulta delicado porque algunos movimientos feministas han negado violentamente cualquier tipo de diferencia psicológica, porque creen que supone justificar las discriminaciones que la mujer ha sufrido. Defienden que todas esas sedicentes diferencias son culturalmente implantadas. Muchas lo son, sin duda, pero considerar que lo son «todas» ha producido grandes problemas íntimos. Un gran antropólogo como Eibl-Eibesfeldt ha criticado duramente la

idea de que el «sentimiento maternal» sea una invención cultural de la sociedad patriarcal.

Los deseos matriciales están definidos por la biología, en especial por los sistemas hormonales. No existe la absoluta plasticidad cultural que a veces se defiende. Steven Pinker cuenta y documenta un dramático caso. Un niño de ocho meses perdió el pene en una circuncisión mal hecha. El relato continúa así:

*Sus padres consultaron al famoso investigador John Money, quien había dicho: «La naturaleza es una estrategia política de quienes están obligados a mantener el statu quo de*

*las diferencias de sexo.» Les aconsejó que dejaran que los médicos castraran al pequeño y le implantaran una vagina artificial, y los padres le educaron como a una niña sin contarle lo que había pasado. Me enteré del caso en mi época de universitario, cuando se presentaba como prueba de que los bebés nacen neutros y adquieren un género a partir de la educación que se les da. En un artículo del New York Times de la época se decía que Brenda (a quien al nacer se le había puesto el nombre de Bruce) «ha ido avanzando con satisfacción en su infancia como una auténtica niña». Los hechos se ocultaron hasta 1977, cuando se*

*descubrió que, desde muy pequeña, Brenda se sentía como un niño atrapado en un cuerpo de niña y un rol de género. Rasgaba los vestidos con volantes, rechazaba las muñecas y prefería las armas, le gustaba jugar con chicos y hasta insistía en orinar de pie. A los 14 años se sentía tan desgraciada que decidió que o bien vivía su vida como chico o bien acababa con ella, y al final su padre le contó la verdad. Se sometió de nuevo a una serie de operaciones, asumió una identidad masculina y hoy está felizmente casado con una mujer (La tabla rasa, Paidós, Barcelona, 2003, p. 509).*

La homosexualidad, con sus complejidades, proporciona un buen ejemplo para estudiar los tres niveles del deseo: deseos matriciales, deseos caracteriológicos, deseos elegidos, por lo que voy a tomarla como ejemplo en cada uno de los apartados. La existencia de un componente biológico en la homosexualidad es claro. En primer lugar, por la precocidad de su aparición en algunos casos. Además, porque entre hermanos gemelos homocigóticos se da en ambos con una frecuencia superior al 50%. Esto indica que la influencia genética es muy importante, pero que no lo explica todo.

La existencia de deseos homosexuales en una sociedad que los condenaba violentamente —y no sólo de una manera simbólica, dado el número de países que los han condenado y condenan con pena de muerte— hizo que muchos homosexuales desearan cambiar de orientación. A esto contribuía el que la psiquiatría la considerara una enfermedad y, por lo tanto, estableciera tratamientos para curarla. Como no soy un experto en este complejo asunto, me remito a la obra de Martin Seligman, autor del que me fío, que fue presidente de la Asociación Americana de Psicología. Durante mucho tiempo, dice, los terapeutas conductistas dedicaron

muchos esfuerzos a cambiar la orientación sexual, «haciendo caso omiso de la regla clínica que declara que la psicoterapia no tiene ningún efecto sobre la homosexualidad». El procedimiento era conseguir que los pensamientos homosexuales resultaran castigados y los heterosexuales premiados. El método produjo entusiasmo porque era eficaz en el 50% de los hombres homosexuales. Pero cuando se estudió el asunto con más detenimiento, se comprobó que funcionaba en el caso de bisexuales, no en el de homosexuales exclusivos.

Los deseos matriciales no existen en estado puro —salvo en alguna patología—, sino que se dan modulados por la cultura. La biología nos proporciona unos esquemas genéricos que la experiencia irá modificando al darles contenidos concretos. Pero no podemos olvidar que nuestras experiencias están influidas por nuestra cultura, lo que introduce un protagonismo social en el drama de nuestros anhelos más íntimos. Asumimos deseos que no nacen de nosotros mismos, sino de las identidades mantenidas, es decir, de la sociedad. La relación de los deseos con la cultura es

doble. Como estudiaré en el capítulo séptimo, la cultura es la proyección de los deseos humanos, pero, al mismo tiempo, determina esos mismos deseos, y lo hace proponiendo modos concretos de satisfacerlos. El deseo de divertirse es universal, el que se consiga a través de las drogas es cultural. D'Andrade, que ha estudiado los lazos existentes entre motivación individual y sociedad, escribe: «Los modelos culturales pueden tener una fuerza motivacional porque no sólo etiquetan y describen el mundo, sino que proponen metas valiosas (conscientes o inconscientes) que despiertan o incluyen deseos.» Los «sistemas sociales invisibles» de que

les hablé al principio del libro tienen que ver con esos modelos inconscientes de que habla D'Andrade. Bryan S. Turner, en su libro *Body and Society* dice que el deseo nunca se encuentra flotando de manera enteramente libre, sino que se experimenta en formas que, desde el punto de vista histórico y cultural, son específicas, y se halla mediado por el deseo hacia los otros y de los otros. Pueden aparecer modelos prescriptivos de deseos, cuerpos simbólicos. La «producción social del deseo» interesó profundamente a Marx. Consideraba —como Engels— que cada modo de producción determina los deseos del individuo, y que convertir el

deseo en conciencia de una falta o de una carencia es pervertirlo, al hacerlo depender del «tener», de la posesión, de la propiedad privada como única vía posible de satisfacción. En la economía capitalista, añade, hay un refinamiento de los deseos que impide su satisfacción. Ése es el funcionamiento trágico de la sociedad de consumo, como expliqué en el primer capítulo.

A partir de los deseos básicos, la experiencia va construyendo los deseos del carácter, de la misma manera que a partir de la necesidad básica de tener un techo se inventó la cubierta plana, la bóveda gótica y las expansivas estructuras de Calatrava. Adquirimos

hábitos afectivos y creencias que van a determinar nuestros deseos. La universal necesidad de ser socialmente aceptado se concreta en deseos impuestos por las modas o los modelos sociales. La ansiedad social, la vergüenza, son sentimientos que dan a esa necesidad la contundencia de un descabello. El deseo de una prenda de marca es sólo una derivación circunstanciada. La anorexia clínica, que lleva a muchas chicas a la antesala de la muerte, se basa en creencias que distorsionan la percepción del propio cuerpo. Las ideas religiosas o patrióticas despiertan deseos de inmolación en los corazones de jóvenes islamistas. La necesidad de ser acogido,

protegido, reconocido, salvado por alguien puede alcanzar una figura definida a través de las creencias religiosas, como un deseo de ser aceptado por un dios paternal o de ser vengado por un dios justiciero.

En los últimos años, la psicología se ha ocupado cada vez más de las creencias que están en la base de nuestro modo de entender la realidad. No sólo para explicar los sentimientos y deseos, sino también la falta de deseos. Durante la moda del cognitivismo se pensó que toda la conducta humana se podía explicar a partir de las ideas sobre la realidad que tiene el sujeto. No resultó. El auge, también excluyente, de la

psicología emotiva tenía en ese exceso su causa. Aristóteles, al que no se le escapaba nada, se percató de los problemas que planteaba la relación de los deseos y el carácter. Si nuestro comportamiento está regido por los fines que pretendemos alcanzar, y los fines no los podemos elegir, sino que nos los impone nuestro carácter, no es posible hablar de comportamiento libre. Tendría razón el dicho de Heráclito que tanto impresionó a Heidegger: «El carácter del hombre es su destino.» El problema lo hemos vivido todos, porque en ocasiones nos sentimos abrumados por deseos que no desearíamos tener, pero que nos desasosiegan

irremediablemente. «Hago el mal que no quiero», gemía San Pablo.

Aristóteles, después de plantear el problema, ofrece la solución. Los deseos derivan del carácter, pero el carácter deriva de nuestra acción, por ello podemos con nuestros actos cambiar el carácter, y hacia eso se encamina la educación. Tan optimista y exigente idea nos obliga a poner, por encima del carácter —que todos hemos forjado sin proponérselo—, un proyecto personal, que puede incluir el «proyecto de un nuevo carácter». De nuevo nos encontramos con el viejo Aristóteles, que nos indicó los mimbres con que debía construirse: los hábitos,

es decir, las costumbres, las virtudes y los vicios.

Volvamos al ejemplo de la homosexualidad. Hay casos en que la homosexualidad no depende de la personalidad matricial, sino de la experiencia. En esos casos, una experiencia infantil puede troquelar de alguna manera la orientación sexual. Luego, los hábitos afectivos y simbólicos pueden consolidar —a veces sí, y a veces no— esa orientación. John Money afirma que el sujeto construye un mapa mental, un molde repleto de circuitos neuronales, que determinará lo que le excitará sexualmente, lo que le hará enamorarse de una persona y no de

otra. Supone que esos «mapas del amor», como él los llama, se desarrollan entre los cinco y los ocho años de edad (*Lovemaps: Clinical Concepts of Sexual/Erotic Health and Pathology, Paraphilia, and Gender Transposition in Childhood, Adolescence and Maturity*, Irvington Publisher, Nueva York, 1986). Pero ya le vimos meter la pata en el caso del niño al que amputaron el pene, por lo que hay que añadir que esos mapas son mapas de carreteras construidas sobre una geología dada. En algunos casos, puede llegarse a la homosexualidad por creencias culturales. Eso ocurrió en Grecia, donde un tipo muy preciso de

homosexualidad —sólo de personas mayores hacia jóvenes— se convirtió en una aceptada relación casi educativa. Y también es el caso de los etoro, un grupo de Papua Nueva Guinea:

*Los actos homosexuales se consideran esenciales. Los etoro creen que los chicos no pueden producir semen por sí mismos. Para llegar a convertirse en hombres y con el tiempo poder dar fuerza vital a sus hijos, los muchachos deben adquirir el semen oralmente de los hombres mayores. Cada tres años, un grupo de chicos con una edad que ronda la veintena es formalmente iniciado en la hombría. Van a una cabaña aislada en la*

montaña, donde son visitados e inseminados por varios hombres adultos (Conrad Phillip Kottak: *Antropología*, McGraw-Hill, México, 1996, p. 320).

En *El ser y la nada*, Jean-Paul Sartre propone un «psicoanálisis existencial», fascinante y exagerado como todo lo que escribía. Supone, un poco freudianamente, que no hay nada casual y que los deseos de un sujeto forman un sistema coherente. De esa manera explicaba, por ejemplo, algunas de sus preferencias. A Sartre le gustaban los postres de dulce y detestaba la fruta; odiaba los sillones blandos y se sentaba

siempre en sillas tiesas y duras. En ambas preferencias encontraba un rasgo común: lo natural (la fruta) no es humano. Lo humano es el artificio, que es fruto de la libertad (el pastel o la tarta), lo natural es el envasamiento en la comodidad (el sillón), lo humano es la libertad, que es dureza (la silla). Su interés por la profesión de actor — recuerden su obra *Kean*, así como la espléndida descripción del camarero perfecto, que no se comporta como un camarero sino como un actor que representara ese papel— forma parte de ese mismo sistema. Lo cuento sólo como anécdota.

Aprovechando las posibilidades proporcionadas por el carácter, que a su vez aprovecha las posibilidades de la personalidad matricial, surge la personalidad elegida, obligada, entre otras cosas, a hacerse cargo de los deseos precedentes. Si el ser humano no fuera parcialmente libre, la última figura de nuestra personalidad sería el carácter, cosa que defiende gran parte de la psicología actual. Muchos psicólogos se escandalizan cuando digo que la personalidad es una meta, una tarea, porque piensan que, al contrario, es el origen de todas las metas y tareas que se

nos puedan ocurrir. No entienden que a partir de los deseos del carácter construimos los deseos de la personalidad, que dependen de un proyecto y que prolongan, gestionan o se vuelven contra los deseos anteriores. Los proyectos se basan en la capacidad de dirigir nuestra acción por metas pensadas, no sentidas. El gran problema es que tienen que enlazar con la energía deseante, porque desligada de ella, la razón no tiene poder para dirigir el comportamiento.

En este punto tengo que volver a la neurología, y hablar del gran descubrimiento de Antonio Damasio. Las tareas de la acción —la

planificación, la decisión, la orden de parada— están encomendadas a áreas diversas del cerebro. Me referiré sólo a los centros emocionales (el área límbica) y al centro de elaboración de proyectos (el área prefrontal). Ambas zonas están comunicadas por vías neuronales que las ponen en comunicación, y que pueden ser seccionadas por un accidente o por una operación quirúrgica. Cuando esto sucede, ocurre un fenómeno imprevisto. El sujeto mantiene intacta su capacidad de razonar o de hacer planes, pero es incapaz de tomar una decisión. Es como si el pensamiento sólo entrara en contacto con la acción a través de la

afectividadad.

Esto nos obliga a buscar el modo de engranar los proyectos pensados con los deseos previamente amartillados. Sería maravilloso si todos los proyectos fueran concreciones de los deseos, pero, a veces, tienen que ir en busca de los deseos en que apoyarse. Por ejemplo, si tengo sed, beber es deseable. Pero si el nefrólogo me dice que debo tomar cinco litros de agua al día, tengo que beber sin sed, es decir, sin la ayuda del deseo. Este enfrentamiento entre lo conveniente y lo deseable nos hace ser *aner dypsijós*, seres divididos, y, por lo tanto, conflictivos y trágicos. Si elijo lo conveniente, tengo que buscar la clavija

donde sujetar mi cuerda para ascender, como los alpinistas. Es fácil hacer el proyecto de adelgazar o de dejar de beber, pero ¿cómo conseguimos que ese proyecto aproveche la fuerza impulsora de algún deseo? Espero poder darles algunas pistas en los capítulos siguientes.

Kant pensó que la acción virtuosa era, precisamente, aquella que se hacía por deber, sin ser contaminada por sentimientos. Ayudar a un amigo no era meritorio, porque el motivo no era moral sino afectivo. Pero una vez afirmada una teoría tan desconsoladora se encontró con el problema de relacionar el deber con la acción, y no

supo cómo hacerlo. Al final, tuvo que acudir a un sentimiento, al único que para él no sustraía el mérito a la acción: el respeto a la ley moral. Mi solución, ya lo saben, es diferente. Deseo o deber, valores palpitantes o valores pensados, derivan de distinta energía: el deseo o el hábito firme en que consiste la voluntad. La conjugación de esas dos incitaciones a la acción hacen posible nuestra precaria libertad, y nos permite liberarnos de los descarrilamientos del corazón o de la parálisis del razonamiento.

Para terminar este apartado, volveré al caso de los deseos homosexuales. Ya he hablado de la homosexualidad

matricial y de la homosexualidad aprendida. Además, la homosexualidad puede elegirse como proyecto personal. En una entrevista a propósito de su homosexualidad, Foucault decía: «La cuestión no está en ser homosexual, sino en empeñarse en serlo.» Eso significaba tratar de construir otra cultura, una nueva manifestación de la vida, lo que después llamaría un nuevo arte de la existencia. En los sesenta, la sexualidad fue un ariete contra el orden establecido, con resultados poco agradables a veces. Pat Califia explicaba así su lesbianismo sadomasoquista:

*Me gusta el sadomaso porque no es propio de una señorita. Es la clase de*

sexo que viola realmente todo lo que me han enseñado acerca de ser una niña buena y mantener mi ropa limpia [...] El sadomaso es una blasfemia erótica deliberada, premeditada, una forma de extremismo sexual. Seleccionamos las actividades más atroces, más desagradables, más inaceptables y las transformamos en placer. Usamos todos los símbolos prohibidos y todas las emociones rechazadas. La dinámica básica del sadomasoquismo es la dicotomía del poder. Las esposas, collares de perro, látigos, el arrastrarse de rodillas, el dejarse atar, el pellizcarse los pechos, la cera caliente, enemas y hacer

*servicios sexuales son metáforas del desequilibrio del poder («Unravelling the sexual fringe», The Advocate, 27-12-1979, p. 19).*

A algo parecido se refería Deleuze cuando decía, con cierta exageración: «Lo difícil no es conseguir lo que se desea. Lo difícil es desear. ¡Qué cerca de la impostura se está cuando se anuncia lo que se quiere! Asumimos deseos que no nacen de nosotros mismos, sino de las identidades mantenidas. Desear implica la construcción misma del deseo, formular qué disposición se desea, el mundo que aumenta tu potencia, el mundo en el que

tu deseo discurra. El deseo se convierte de esta manera en el objetivo del desear.»

## 7

Hasta aquí un esbozo de la arquitectura del deseo. Los *deseos matriciales* posibilitan los *deseos derivados del carácter* y éstos, a su vez, los *deseos derivados del proyecto personal*. Éste elige sus metas, establece su jerarquía de valores, y decide cómo jugar sus cartas en la complejidad de la circunstancia. Son tres etapas en la espiritualización del deseo y tres modos

de limitar su infinitud.

# 5. TEORÍA DEL TRIPLE DESEO

## 1

Desde perspectivas muy diferentes —morales, filosóficas, sociológicas, psicológicas— se ha pretendido a lo largo de la historia hacer el censo de los deseos humanos. San Juan Evangelista (*Epístola* I, 2.15-17) menciona tres: la

concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la concupiscencia del orgullo, que Pascal, en sus *Pensamientos* (458, 545) tradujo por *libido sentiendi*, *libido sciendi* y *libido dominandi* —deseo de placeres, de conocimiento y de poder—, y que Bossuet comentó en su *Traité de la concupiscence*. (Cuando en el primer capítulo hablé de la influencia de los moralistas en la filosofía francesa del deseo, sabía a qué me estaba refiriendo.)

Por su parte, los científicos han intentado establecer el repertorio de los instintos, pulsiones o deseos fundamentales sin mucho éxito. En los

momentos de auge del vitalismo, se admitió una única pulsión, una libido global, un río tumultuoso que posteriormente iría canalizándose en deseos concretos. Freud, por ejemplo, creyó descubrirla en el impulso sexual, pero después pensó que era mejor bifurcar la pulsión cósmica en un instinto de vida y un instinto de muerte. Otros investigadores, menos monotemáticos, intentaron una taxonomía exhaustiva de las necesidades o los deseos básicos. McDougall identificó dieciocho, de los que sólo citaré algunos: búsqueda de alimentos, aversión, sexo, huida, curiosidad, conducta protectora, gregarismo,

autoafirmación, sumisión, asesoramiento. Me parece un cajón de sastre. Treinta años después, un interesante personaje del que ya he hablado, Henry Murray, elaboró un censo de veinte necesidades básicas humanas y un procedimiento para medirlas que todavía sigue utilizándose, el TAT, el test de apercepción temática. Un test que, como saben los especialistas, es muy controvertido. Estas necesidades son: afiliación, agresión, asistencia, autonomía, conocimiento, crianza, defensa, deferencia, dominación, evitación del daño, evitación de rebajarse, exhibición, humillación, juego, logro, oposición,

orden, rechazo, sensibilidad y sexo.

Casi veinte años más tarde, Maslow, el portavoz de la psicología humanista, rechazó esas listas porque daban por supuesto que todas las necesidades son iguales e independientes entre sí. Defendió una jerarquización de las necesidades. Las biológicas son las más imperiosas, pero pierden su pujanza una vez que han sido satisfechas. Entonces aparecen otras, a las que llama necesidades de seguridad (estabilidad, protección, ausencia de miedo, estructura, orden, etc.). Cuando éstas se satisfacen, entran en escena las necesidades de tercer nivel: pertenencia y amor. Todavía menciona dos niveles

superiores, que intervendrán cuando las demás necesidades estén aplacadas: la necesidad de estimación, fuerza y prestigio, y la necesidad de autorrealización, que corona toda la jerarquía. Me parece fundamentalmente verdadera, aunque difícil de demostrar. Convince más por empatía que por pruebas.

A pesar de lo dicho, voy a apostar fuerte y a defender en este capítulo que la naturaleza humana se define por tres grandes deseos, que interaccionan entre sí, y que nuestro futuro individual y colectivo depende de cómo sepamos organizarlos y modificarlos. Son: el deseo de bienestar personal, el deseo de

relacionarse socialmente, formar parte de un grupo y ser aceptado, el deseo de ampliar las posibilidades de acción.

Para jugar con las cartas boca arriba, sin trampa ni cartón, voy a enunciar los criterios que he utilizado para seleccionarlos:

1. Los tres deseos fundamentales permiten explicar la multiplicidad de deseos individuales, y están presentes en sus ensoñaciones.

2. Podemos comprobar que se basan en estructuras neuronales, y que tienden a señalar conductas de cumplimiento y recompensa.

3. Intervienen en los sentimientos y emociones, y en los deseos que se

derivan de ellos.

4. Existen en esbozo en el resto de animales sociales.

5. La historia de la cultura demuestra su presencia constante.

6. Una «Ley de expansión de los deseos» permite explicar el paso de estos anhelos básicos a la proliferación de deseos particulares.

## 2

### **1. El deseo de bienestar personal.**

Esta expresión incluye el deseo de evitar el dolor, la tensión, la ansiedad y el deseo de disfrutar. Ya sabemos que

Rolls ha intentado explicar todo el comportamiento humano a partir del sistema de recompensas y castigos. Hay, en efecto, centros nerviosos cuya estimulación produce dolor y otros que producen placer. El organismo, dice, no sabe lo que tiene que hacer. Sólo tiene un impulso básico: buscar el placer y evitar el dolor. Y un único mecanismo de dirección que aprovechan los genes para marcar las metas al organismo: el sistema de premios y castigos que es algo así como el negativo de la acción deseable.

Freud pensó que el principio del placer, que es el que está en juego en este deseo básico, se oponía al principio

de realidad. El paso del principio del placer al principio de realidad supone una transmutación de los valores:

<b>DE</b>	<b>A</b>
Satisfacción inmediata	Satisfacción aplazada
Placer	Restricción del placer
Gozo (juego)	Fatiga (trabajo)
Receptividad	Productividad
Ausencia de represión	Seguridad

El principio de la realidad — escribe Marcuse— cambia la sustancia

del placer. El hombre, que era un manojito de pulsiones, se convierte en un ego organizado. Desarrolla la razón, que «prueba» la realidad. El ámbito de los deseos del hombre y de su gratificación aumenta, pero en adelante son menos suyos: están «organizados» por la sociedad. Tengo que precisar el lenguaje. Al hablar de placer solemos referirnos a los placeres físicos — comida, bebida, sexo, deleites sensuales —, pero en sentido amplio el cumplimiento de cualquier deseo produce algún tipo de satisfacción o placer. Durante siglos ha habido una refinada educación para los placeres, que incluye no sólo los directamente

sensuales, sino los estéticos, por ejemplo. Epicuro, que ha pasado a la historia como defensor del hedonismo total, era absolutamente morigerado en el uso de los placeres. De hecho, el lenguaje del placer suele utilizarse incluso para describir los raptos místicos. Por ello, este deseo —al que llamaré hedónico— se caracteriza por buscar placeres que se encierran en el propio sujeto, bien en su cuerpo o en alguna meta centrada exclusivamente en la propia satisfacción. Son por ellos placeres que clausuran. Simone de Beauvoir en su escrito *Il faut brûler Sade?* habla del «autismo» del libertino —Sade es un ejemplo—, «que le impide

olvidarse de sí y reconocer la presencia de otros». Algo que también sucede en la experiencia estética. El goce estético es asocial. Cuando George Steiner se escandaliza de que los jerarcas nazis se emocionaran hasta el éxtasis escuchando un concierto, mientras permanecían insensibles a los llantos de los judíos, estaba reconociendo una verdad triste. La sensibilidad estética no hace mejores a las personas. Lo había dicho ya Kierkegaard al enfrentar el estadio estético de la vida al estado ético. La vivencia artística aísla, no reúne. Basta contemplar a los jóvenes andando por la calle con los auriculares puestos para comprobar que la música puede

convertirse en una burbuja protectora de la soledad. Voy a llamar «hedónico» a este deseo cuyo placer clausura al sujeto en sí mismo.

Hay una dialéctica perversa que defiende que puesto que todas las elecciones las hace un yo, todas tienen que satisfacer a ese yo, es decir, ser intrínsecamente hedónicas. ¿Por qué una madre se sacrifica por su hijo? Porque eso le proporciona satisfacción. ¿Por qué la madre Teresa de Calcuta dedicó su vida a atender a personas sufrientes desahuciadas por la sociedad? Porque le producía algún tipo de placer. Esto es una superficialidad sustentada casi siempre por una impostura. El lugar

donde se experimenta la satisfacción es el sujeto, no olvidemos que todo fenómeno afectivo supone una implicación del yo. Es verdad que toda satisfacción es la culminación de un deseo o de una necesidad. Pero hay unos deseos que se centran en la satisfacción autista, reduplicativamente egocéntrica (es lo que llamo deseo hedónico), y hay satisfacciones que se refieren a otras personas u otras metas. El placer del yo puede vivirse desvinculado de los demás o, por el contrario, atendiendo a las expectativas de los demás o a las características de la meta. Llamo «deseo hedónico» al que conduce a un placer desvinculado. La madre —o el padre—

que a las cuatro de la madrugada se levanta para atender a su bebé no está experimentando ningún placer. A lo sumo está satisfaciendo el anhelo global de que su niño esté bien. Su satisfacción tienen lugar en el yo, pero sin el enlucamiento en el yo que describió Sartre con su ojo de pez.

*El deseo no llega a la conciencia. La conciencia se elige deseo. ¿Por qué se nihiliza en forma de deseo? El deseo es una modificación total del para sí, porque se determina a ser de un modo diferente, a hacerse empastar por su facticidad. El deseo no es sólo el empastamiento de una conciencia por su facticidad, sino que es*

*correlativamente el envasamiento de un cuerpo por el mundo; y el mundo se hace viscoso: la conciencia se encenaga en un cuerpo que se encenaga en el mundo. El deseo es un modo primitivo de las relaciones con el prójimo, que constituye al otro como carne deseable sobre el fondo de un mundo de deseo (El ser y la nada, Losada, Buenos Aires, 1966, p. 476).*

Este deseo básico cumple los criterios que señalé antes: se funda en estructuras biológicas (el sistema de recompensa y castigo), es universal, lo encontramos en el origen de todas las culturas, y está ya presente en el mundo

animal. También interviene en la génesis de sentimientos y emociones: ansiedad, decepción, furia, agresividad, placer.

### 3

**2. El deseo de relacionarse socialmente, formar parte de un grupo y ser aceptado.** Somos seres sociales. Nuestra especie es egoísta y altruista. Ambos deseos básicos nos impulsan. Sólo en sociedad podemos desarrollarnos. Hay casos bien estudiados de niños lobo, es decir, de bebés que fueron robados por lobos, arrastrados a la selva, y allí

amamantados, como dice la leyenda que hizo la Loba Capitolina con Rómulo y Remo, los fundadores de Roma. La realidad es más cruel y, cuando se ha recuperado a esos niños, años después de su rapto, se ha comprobado que su inteligencia no se había desarrollado en ese ambiente sedicentemente idílico de «libro de la selva». No hay un Mowgli feliz, o al menos feliz al modo humano. Necesitamos vivir en sociedad y de esa necesidad brotan deseos. En todas las culturas se consideraba que ser expulsado del grupo, desterrado, era la peor condena. Necesitamos también ser reconocidos y apreciados por los demás. Las piedras coexisten, las

personas convivimos. Y esta inevitable relación es fuente de posibilidades y fuente de conflictos, contradictorio manantial de dichas y desventuras, es decir, de sentimientos que producirán nuevos deseos. La necesidad de ser aceptados en sociedad produce con frecuencia ansiedad social, sentimiento que posiblemente ha tenido una gran eficacia evolutiva. Cada cultura señala la manera en que una persona tiene que actuar para recibir la aprobación de sus pares.

Al igual que en el caso del deseo hedónico es fácil justificar que considere básico este deseo. Biológicamente estamos diseñados para

vivir en sociedad. Nuestro cerebro es social, como está demostrando cada vez con más intensidad la neurología. Además, en toda sociedad —incluidas las de los simios— hay una necesidad de pertenencia y de aceptación. En todos los animales grupales aparecen también conductas de ayuda. Los elefantes ayudan a los individuos heridos y parecen sentir su muerte. Los chimpancés bebés sienten la angustia de la separación. Cuando una madre pierde a su hijo transporta durante varios días el cadáver.

El deseo de pertenencia y reconocimiento limita drásticamente el despliegue de los otros dos deseos

básicos, que dejados a su propio dinamismo romperían la coherencia social. Los moralistas de toda procedencia han enfatizado que el ansia de reconocimiento por parte de los otros hombres puede corregir las tendencias negativas del egoísmo. San Agustín, por ejemplo, reconoce que el amor a la gloria, a la alabanza humana, aunque no es santo, ha refrenado libidos más peligrosas (*De civ. Dei*, V, 13). Con muy buen acuerdo distingue entre afán de gloria y afán de dominación, aunque pueden ir juntos, porque la gloria necesita el aprecio de los demás y la dominación no (cap. XIX). Las personas poseen un deseo de estatus social, y

emplean grandes cantidades de esfuerzo y dinero no para satisfacción directa, sino para ganar la aprobación de los demás.

Tal vez al estudiar el modo como este deseo básico interacciona con el deseo hedónico estemos asistiendo a la aparición de la moralidad, que es sin duda un fenómeno social. Podemos ver un esbozo en los modelos generales de integración social que permiten a los primates mantener el ajuste adecuado de los individuos dentro del grupo. Hace más de veinte años, E. O. Wilson proclamó: «Ha llegado la hora de retirar la ética de las manos de los filósofos y de biologizarla.» Un biologismo miope

consideró que la lucha por la supervivencia, el triunfo de los fuertes, era la ley natural. Sin embargo, en el mundo animal unos individuos se arriesgan en beneficio de los demás. Si el grito de alarma de un ave salva a sus congéneres, también atrae sobre ella la atención del depredador. El hecho de que los grupos sean conflictivos es otra de las presiones que conducen a establecer normas. Los primates saben que resolver los conflictos, bien mediante la intervención del jefe, bien a través de mediadores, es bueno para la comunidad. Frans de Waal, uno de los grandes etólogos del momento, ha contado cómo una hembra chimpancé

reconcilia a dos machos:

*Tras un conflicto serio entre dos machos adultos, a veces una hembra adulta reconciliaba a los adversarios. La hembra se acercaba a uno de los machos, lo besaba, lo tocaba o le presentaba el trasero y después se acercaba lentamente al otro. Si el primer macho la seguía, lo hacía muy cerca de ella (a menudo inspeccionándole los genitales), sin mirar al otro macho. La hembra se volvía varias veces hacia atrás para comprobar si el macho la seguía y, si éste se quedaba atrás, regresaba y le tiraba del brazo para que la siguiera. Al final, la hembra se sentaba al lado*

*del otro macho y los dos empezaban a espulgarla; cuando ella se marchaba seguían, con la diferencia de que a partir de ese momento se espulgaban uno al otro y además jadeaban y resoplaban con más frecuencia que antes de que se marchara la hembra (Bien natural, Herder, Barcelona, 1997, p. 47).*

*De Waal va más allá y defiende que hemos heredado nuestra moralidad de los animales. Detecta en los chimpancés el altruismo, la compasión, la empatía, las conductas de ayuda, la capacidad de engañar, capacidades morales todas ellas. Y saca una*

*conclusión sensata. Al tratarse de un deseo básico, la afiliación, la sociabilidad, produce satisfacciones cuando se alcanza. «Si es verdad que la simpatía humana es un “instinto indestructible e innato”, como dijeron David Hume, Arthur Schopenhauer, Adam Smith y otros, es más que natural que traiga consigo una compensación del mismo como ocurre con el sexo o con la alimentación»* (p. 115). Incluso los actos altruistas, que exigen algún esfuerzo, pueden resultar gratificantes. Los experimentos con humanos realizados por Robert Weiss, en los que el incentivo para dar una respuesta era liberar a otra persona del sufrimiento,

han confirmado que «las raíces de la conducta altruista son tan profundas que la gente no sólo ayuda a los demás sino que además le resulta gratificante hacerlo».

#### 4

**3. El deseo de ampliar las posibilidades de acción.** Éste me parece el deseo más específicamente humano, porque es el que se introduce en todos los demás, actuando como un deseo dentro de los deseos, como un dinamismo añadido a otro, lanzándole fuera de sí mismo, en cierto modo. Ya he

explicado que lo peculiar de la inteligencia humana es que crea o descubre posibilidades en la realidad. Cuando un niño nace, nace un incansable buscador de posibilidades. Merleau-Ponty lo escribió en su *Fenomenología de la percepción*:

*Con mi primera percepción se ha inaugurado un ser insaciable que se adueña de todo lo que puede encontrar y al que nada le es pura y simplemente dado, porque ha recibido el mundo como legado y entraña en sí el proyecto de todo ser posible (FCE, México, 1957, p. 393).*

Spinoza consideraba que este ímpetu

hacia lo posible era nuestro deseo esencial. La posibilidad está relacionada con la acción. Y la acción con el poder, que es la capacidad de realizar muchas posibilidades. Y mientras el humilde Spinoza pule lentes en la habitación alquilada donde vive, su alma se exalta al pensar: «El ser humano se alegra cuando siente que aumenta su potencia de obrar.» El sufrimiento que produce la desgana, el insufrible tormento de la depresión, la angustia, que es verse aprisionado sin salida por un miedo indefinido, derivan de un desplome de las posibilidades vitales.

Éste es el deseo básico que más me

ha interesado y al que he dedicado una parte importante de mis escritos, a partir de *Elogio y refutación del ingenio* y de *Teoría de la inteligencia creadora*. Me produce una euforia parecida a la que sentía mi colega Spinoza. Muchos psicólogos lo han estudiado, pero suelen dividirlo en dos impulsos diferentes: el de logro y el de poder, es decir, el que lleva a la satisfacción por la propia maestría, y el que produce satisfacción dominando algo —la naturaleza, por ejemplo— o a alguien. Prefiero unificarlas dentro del deseo básico de aumentar las posibilidades. Unas veces se concretará en deseos de autocontrol y autonomía, otras en ansia de mandar.

Otras en afán de conocer más. Y en ocasiones por la pasión de producir cosas nuevas y valiosas, es decir, por el ansia de crear. En él vamos a ver actuar las «lanzas del espíritu». Es el combustible apetitivo para el gran despegue.

Algo parecido hizo Nietzsche al considerar que la «voluntad de poder» —que en realidad era voluntad de actuar— era «el hecho último hasta el que podemos descender» (*La voluntad de poder*, libro II, p. 19). Nuestro intelecto es tan sólo un instrumento a su servicio. «Los fisiólogos —escribe— deberían reflexionar antes de poner el “instinto de conservación” como el instinto cardinal

de todo ser orgánico. El ser vivo quiere ante todo gastar su energía. La conservación no es más que una consecuencia entre otras» (*ibid.*, p. 37). Lo dice con palabras cercanas a Spinoza: el placer es un sentimiento de poder. «El fin de la acción humana no es la felicidad, sino el aumento de potencia. Hay en el hombre y en la humanidad una fuerza inmensa que quiere gastarse, crear: es una cadena de explosiones continuas, que no tienen por finalidad la felicidad» (*ibid.*, p. 48). Recuerden lo que decía Bergson acerca de la alegría. Todo lo que pensamos — continúa Nietzsche — es una expresión enmascarada de deseos activados, que

se especializa cada vez más. «Pero su unidad yace en la voluntad de poder» (*ibid.*, p. 22). Y Tomás de Aquino, que elaboró una completísima teoría de las pasiones, distinguía dos tipos de deseo: los concupiscibles (los que he llamado hedónicos) y los que se esforzaban para conseguir lo difícil, lo arduo, los que aspiran a grandes empresas.

El deseo expansivo al que me refiero tiene, pues, dos manifestaciones que pueden ir separadas. Los psicólogos las llaman «motivación de logro» y «motivación de poder». El sujeto movido por aquélla desea afirmar su capacidad, ampliar su propia destreza. Fromm, Deci, Ryan, DeCharms,

Maslow, Rogers, Bandura, llegan a la misma conclusión: los humanos experimentamos un irreprimible deseo de sentirnos eficaces, de sentirnos autores de nuestra propia conducta. El afán de control comienza por nosotros mismos (es la *enkrateia* que los antiguos griegos valoraron tanto), y está en el origen de nuestra búsqueda de libertad, independencia y autonomía. Queremos sentir nuestra capacidad de ejercer nuestras capacidades. Henry Murray dice lo mismo: el ser humano necesita controlar su propio entorno, influir o dirigir la conducta de los demás. E incluso el estricto Skinner lo admite, aunque no hablando de deseos sino de

refuerzos:

*Nos vemos automáticamente reforzados, independientemente de cualquier privación concreta, cuando controlamos con éxito el mundo físico. Esto puede explicar nuestra tendencia a llevar a cabo trabajos de habilidad, creación artística y práctica de deportes como los bolos o el billar (Ciencia y conducta humana, Fontanella, Barcelona, 1969, p. 110).*

He de confesar que este texto me impresiona porque soy un jugador de billar americano frustrado.

El deseo de poder, es decir, de imponer la propia voluntad a la voluntad

de los demás, supone también un aumento de posibilidades (por supuesto, para quien lo ejerce). El poderoso aprovecha para sí las posibilidades de los súbditos. La existencia de este deseo no necesita demostración, de puro evidente. Hobbes fue su propagandista más elocuente, al señalar como connatural al hombre un «deseo ilimitado de poder»: «De modo que pongo en primer lugar, como una inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo o sin tregua de un poder tras otro que cesa sólo en la muerte.» La felicidad misma consiste en la constante e inquieta renovación del deseo, en su «continuo

progreso de un objeto a otro». Aclara por qué afirma que el deseo se reduce exclusivamente a deseo «de poder». «La causa de ello es que el objeto del deseo de un hombre no es el de gozar una sola vez y por un instante, sino el de asegurarse para siempre la vía para el propio deseo futuro.» El poder de un hombre no es otra cosa que el conjunto de «los medios que posee en el presente para obtener algún aparente bien futuro». El ansia por el futuro genera el deseo ilimitado de poder, y en el camino para satisfacerlo el individuo encuentra al otro, o mejor dicho, el deseo del otro, que se convierte de inmediato en el propio antagonista, el obstáculo, el

enemigo a eliminar: porque el camino que lleva a un competidor al logro del propio deseo es el de matar, someter, suplantar o rechazar al otro. Es sólo otra pasión, la pasión razonable del temor, más potente que la vanidad y que el deseo de poder, la que reconduce a los hombres al sentido del límite.

Hasta donde llego, el poder se ejerce a través de tres mecanismos: dar premios, infligir castigos, cambiar creencias y sentimientos. Los tres tienen que ver con nuestro tema. Hondrich, por ejemplo, sostiene que todo poder se funda en la capacidad de alguien para satisfacer determinadas necesidades de otros o de rehusarles tal satisfacción.

Pannenberg critica esta idea porque supone que las necesidades son magnitudes fijas:

*La versatilidad de las necesidades es cosa que pertenece a la situación fundamental del hombre en el mundo. Como los impulsos del hombre no están determinados por mecanismos instintivos, necesitan siempre de una interpretación que los oriente. Sólo puede llamarse necesidad al impulso que se dirige a un contenido determinado gracias a la interpretación y a la experiencia. Orientando y reorientando sus impulsos en el proceso de la experiencia de su mundo y en el*

*contacto y el conflicto con su mundo social, el hombre desarrolla y modifica sus necesidades y cambia sus tendencias en modos normalizados de la satisfacción de los impulsos. Incluso las necesidades primarias están sometidas a modificación. Incluso una necesidad tan vital como el alimento puede posponerse en situaciones especiales, por ejemplo en la huelga de hambre. Las necesidades dependen de un nexo de sentido con el proyecto vital y la situación social. Aparece así la manipulación de las necesidades (Pannenberg, W.: Antropología en perspectiva teológica, Sígueme, Salamanca, 1993, p. 575).*

«Existir innumerable me brota del corazón», escribió Rilke. Y esa frase puede aplicarse a la especie humana entera. Somos hacedores de posibilidades. Rehacemos la realidad a escala humana con nuestros proyectos, que nos son necesarios para sobrevivir. He de reconocer que la palabra supervivencia se vuelve equívoca al aplicarse al hombre. El animal pervive solamente. El hombre supervive. No es que viva por encima de sus posibilidades —esto sería quimérico—, sino por encima de sus realidades, es

decir, vive en el amplio territorio de la posibilidad, de la irrealidad, del subjuntivo. (¡Ah, si *hubiésemos* sabido que eso era posible!) De ahí procede su dinamismo interminable, lanzado por un deseo que no acaba nunca de encontrar su última meta, de la misma manera que el navegante no encuentra nunca el último horizonte. Se dedica a actividades lujosas porque «tiene muchos posibles», y cada posible es una llamada a la acción. Somos naturaleza, pero necesitamos alejarnos de ella, porque anhelamos una sobrenaturaleza. Aspiramos a vivir encaramados sobre nosotros mismos, a bailar sobre nuestros propios hombros, como decía Nietzsche.

Los tres deseos básicos que he mencionado interaccionan, se limitan, se polinizan y reproducen, se lanzan más allá de sí mismos. Uno puede imponerse sobre otro. Pero no olvidemos que nos dejan en el disparadero de la acción, reclaman nuestro consentimiento, tenemos que incluirlos en proyectos. Esta detención puede vivirse como una liberación o como una condena. Liberación porque, en efecto, nos hace libre. Condena porque introduce una fisura en nuestro ser íntimo, una inquietud irremediable. Los humanos han intentado siempre, como escribió Foucault, «descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído».

Recuerden el lema de Spinoza: «La esencia del hombre es su deseo.» Ahora sabemos que es una esencia poco definida, porque le abandona en el momento de actuar, le obliga a pronunciarse sobre su propio deseo, es decir, sobre su propia esencia, y eso le deja en cierto modo a la intemperie, en precario.

Y una pregunta se impone. ¿De dónde procede esa *hybris*, esa soberbia, esa ansiedad inextinguible? De que la inteligencia humana, estando anclada en lo finito, es capaz de pensar la infinitud. Eso nos condena a la frustración o a la esperanza, según nos apoyemos en uno u otro de los términos —finitud o infinitud

—, pero, sobre todo, nos convierte en experiencia metafísica. El espíritu transforma nuestros deseos eliminando su inocencia animal al penetrarlos de libertad y de indeterminación. Debemos elegir nuestra situación. Un inmoralista, Baudelaire, lo dice con unos aires muy moralizantes:

*Hay en todo hombre y a todas horas dos tendencias simultáneas, una hacia Dios, otra hacia Satán. La invocación a Dios o espiritualidad es un deseo de subir de grado; la de Satán o animalidad es una alegría de descender.*

El espíritu se encuentra partido en

dos deseos: el deseo de subir de grado o el deseo de descender. La degradación es una posibilidad del espíritu, porque no consiste en volver a una quimérica naturaleza animal, sino en disfrutar con el embrutecimiento. El espíritu se vuelve peligroso.

# 6. LA LEY DE EXPANSIÓN DE LOS DESEOS

1

De nada serviría la teoría de los tres deseos básicos si no se completa con un estudio de los procesos por los que el deseo se expansiona. Conocer esa

dinámica no sólo corroborará lo dicho, sino que nos abrirá el paso a una posible educación del deseo, que era el viejo programa platónico y aristotélico. La educación, las terapias, las morales, los códigos, aspiran a que los sujetos se comporten de la manera correcta, pero todos sabemos hasta qué punto se facilitarían las cosas si consiguiéramos tener los deseos adecuados. Los filósofos griegos, tan expertos en estos temas, consideraban que ésa era la finalidad de la política. Es más fácil, sin embargo, imponer una acción que imponer un deseo. Pedro el Grande de Rusia quiso que todos sus súbditos tomaran café para desayunar, y su

peculiar afán civilizador provocó revueltas y malentendidos explicables. La acción tiene otras causas, además del apetito. Aunque no tengamos ganas, podemos hacer algo por miedo y también porque es nuestro deber, ya que el automatismo del deber, como hemos visto, es poderoso, necesario y en cierto sentido autosuficiente. Pero ¿cómo se puede modificar el deseo?

Hasta donde llego, éstas son algunas de las leyes que rigen la expansión de los deseos, leyes que guían nuestras peripecias biográficas, culturales y educativas. Actúan también, claro está, en todas las manipulaciones afectivas que sufrimos, imponemos o nos

imponemos.

Ley 1.<sup>a</sup> *Los deseos se amplían cuando se amplían las necesidades.* No creo que se puedan aumentar las necesidades básicas, pero desde luego pueden entenderse de distinta manera, mezclarse en cócteles afectivos diferentes y permitir la aparición de figuras interminables e inconstantes de la necesidad.

Cosas triviales pueden vivirse como básicas. Por ejemplo, nadie «necesita» comer alimentos bien cocinados, aunque a todos nos cueste un gran sacrificio tragar bazofia. Todos necesitamos ir vestidos, pero no con trajes de una marca determinada. La sociedad impone

nuevas necesidades secundarias. El teléfono móvil o el ordenador se han vuelto imprescindibles para satisfacer los deseos básicos: el bienestar, la eficacia o la información exigen esos aparatos. Los expertos en marketing saben que al lanzar un producto nuevo tienen que crear la necesidad, pero no pretendiendo instalarla desde cero, sino modificando e hibridando necesidades anteriores, o unificando algunas de ellas. A partir de encuestas, la empresa Bang & Olufsen elaboró una lista de necesidades del comprador potencial de aparatos de alta fidelidad, que sus publicitarios debían dirigir hacia los productos de su marca. Eran más de

cuarenta, de las que cito unas cuantas, como botón de muestra:

Necesidad de distinción

Necesidad de aprobación social

Necesidad de placer

Necesidad de relajación

Necesidad de gastar

Necesidad de exhibicionismo

Necesidad de sociabilidad

Necesidad de usar la última tecnología

Etcétera, etcétera, etcétera

Los educadores deben tener en cuenta que la gran estrategia pedagógica es enlazar con alguno de los deseos

básicos del alumno. Y recordar que cuando no se consigue este nexo, no hay más remedio que acudir a la otra fuente de energía que es la voluntad como automatismo. Nuestra válvula de seguridad.

Hay una clara influencia social en la inducción de necesidades. Recuerden que el mecanismo del deseo se moviliza por un «echar en falta algo». La sociedad —a través de medios de persuasión— puede promover un modelo que, inmediatamente, actúa como canon de aceptación o rechazo. Necesito llenar el hueco que me aleja de ese canon si quiero estar «in»: una segunda residencia, un pantalón de

determinada marca, un detergente, un amante o un máster. La situación o el acto o la moda se convierten en realidad modelo, en lo debido, lo socialmente aceptable y exigido, y, al compararlo con la situación en que se encuentra, el sujeto sufre esa distancia, esa carencia como deseo. Quien quiera ampliar la conciencia de necesidad debe primero provocar una experiencia de falta. Volvemos así a temas del primer capítulo. Las modas, por ejemplo, señalan un estándar: lo que hay que llevar para estar a la moda, es decir, para ser aceptado socialmente. La necesidad de afiliación y pertenencia o de exhibición y poder —no la búsqueda

de exactitud— están detrás del deseo de comprarse un determinado reloj. No olvidemos que el deseo se basa en una percepción diferencial entre lo que tengo y lo que «creo» que necesito tener. Fomentar el sentimiento de carencia es paso previo y eficaz para estimular el deseo. Pero ¿carencia para qué? Para disfrutar, para tener seguridad, para ser socialmente reconocido, para sentirse útil, para ser considerado inteligente, para sentirse tranquilo de conciencia.

## 2

Me interesa, aun a riesgo de dilatar

el argumento, hablar sobre una constante humana: el hombre es un ser lujoso, lo que quiere decir que inventa continuamente nuevas encarnaciones de los deseos de siempre. El lujo empieza cuando se despiertan falsas necesidades. Jacques Thuillier escribe: «Por más que nos remontemos en la historia, constatamos en todos los pueblos un poderoso instinto que, aunque sólo tuvieran piedras y conchas a su alcance, los impulsa a sacar de ellos formas y ordenaciones privilegiadas, a las que dan tanto o más valor que a las cosas necesarias de la vida.» Desde el siglo XVII está abierta una polémica acerca del lujo, mantenida sobre todo por

economistas filósofos. En 1690, Nicholas Barbon publica *Discourse of Trade*. Distingue entre querencias del cuerpo y querencias de la mente. Las primeras son limitadas, mientras que las segundas presentan la virtualidad de ser potencialmente infinitas y tienen, además, un carácter progresivo. Las querencias de la mente, indica, son lo que conocemos como «deseos» y éstos son apetitos naturales del alma, tan naturales como puede ser el hambre como querencia del cuerpo. El carácter progresivo del deseo le permite explicar cómo se amplían: «Las querencias de la mente son infinitas, el hombre desea naturalmente y en tanto su mente

progresan, sus sentidos se vuelven más refinados y más capaces de deleite; sus deseos se amplían y sus querencias crecen con sus deseos, de manera que cualquier cosa rara puede gratificar sus sentidos, adornar su cuerpo y promover la comodidad, el placer y la pompa de la vida.»

Lo importante del lujo es que se trata de una necesidad simbólica. Incluso un organismo tan poco poético como el Ministerio de Industria francés, muy interesado como es natural en el lujo, da una definición que subraya su carácter irreal: «Un objeto de lujo tiene dos componentes: un objeto o servicio, más una serie de representaciones, imágenes,

conceptos, sensaciones que el consumidor asocia con el objeto y que, en consecuencia, compra al mismo tiempo que éste. Está dispuesto a pagar un precio superior al que aceptaría pagar por un producto de características equivalentes pero que no tuviera asociadas esas representaciones.»

El lujo se ha vivido siempre como algo deseable pero excesivo. La palabra procede del latín *luxus*, que significaba el crecimiento desmesurado y dislocado de una planta (una vegetación lujuriosa). De esa raíz proceden también «lujuria», la demasía en las relaciones sexuales, y «luxación», el salirse un hueso de su sitio. La desmesura hizo que a pesar de

su constancia, el lujo haya estado mal visto a lo largo de la historia, entre otras cosas porque fomentaba la envidia y los enfrentamientos sociales. En Roma, en el antiguo código de las Doce Tablas, se prohibían los gastos excesivos en los funerales, lo que fue sistemáticamente incumplido. Posteriormente, la ley Oppia prohibió a las señoras tener más de media onza de oro, llevar vestidos de color variado y servirse de carruajes, pero las mujeres consiguieron la abrogación de la ley. Durante la Edad Media hubo muchos intentos de reprimir el lujo. Enrique II de Francia prohibió el uso de vestidos de seda a quien no fuera príncipe u obispo, y una ordenanza de

1577 reglamentó los banquetes. En España también hubo muchas leyes contra el lujo, para evitar que las familias se arruinasen por la ostentación. Al final, los Estados siguieron el consejo que ya había dado el severo Catón, y decidieron aprovechar este impulso incoercible para crear un impuesto sobre el lujo.

### 3

Continuaré con las leyes de la expansión.

Ley 2.<sup>a</sup> *Los deseos tienden a hibridarse.* El sujeto deseante es uno, y

los deseos básicos forman entre sí figuras diferentes, pueden hibridarse, dando lugar a deseos secundarios, complejos. Portmann ya advirtió que las pulsiones se comunicaban. Por ejemplo, explicó, hay una penetración de otras pulsiones en la sexualidad. El sexo, que tiene el placer físico como incentivo y la procreación como fin, adquiere una fundamental importancia socializadora. Hay una bella historia hormonal. La oxitocina es la hormona de la ternura, del cuidado, de la maternidad. La mujer la produce en el momento del parto y en el momento de la lactancia. Cuando se inyecta a una rata macho, adopta posturas maternas. Cuando se priva de

ella a una oveja, pierde el interés por su cría. Pues bien, durante el orgasmo, tanto el hombre como la mujer producen oxitocina, lo que sólo puede explicarse como un mecanismo para estabilizar las relaciones de pareja. El deseo de afiliación y el deseo hedónico se entremezclan. Por otra parte, el triunfo deportivo produce un aumento de testosterona, aunque no está relacionado con ningún estímulo sexual. Irenäus Eibl-Eibesfeldt ha explicado con claridad la función social del sexo:

*En el ser humano, la naturaleza ha empleado casi todas las habilidades de crear y reforzar los vínculos sociales. En particular, el comportamiento*

*sexual ha sido necesario por la larga duración de la infancia en nuestra especie. Los niños necesitan ser cuidados hasta que alcanzan la pubertad, y en sus primeros años dependen casi totalmente de la madre. Ésta necesita, por consiguiente, de la ayuda del padre, por lo que necesita asegurarse al padre emocionalmente por largo tiempo. El lazo que la pulsión sexual ofrece es muy apropiado por su fuerza. El cumplimiento de un deseo instintivo se convierte fácilmente en firme base para una vinculación (Amor y odio: historia natural del comportamiento humano, Salvat, Barcelona, 1995, p. 158).*

Élisabeth Badinter, en su precioso libro *Las pasiones intelectuales. El deseo de gloria* (FCE, Buenos Aires, 2007), proporciona un bello ejemplo de hibridación. ¿Qué mueve a un científico a trabajar denodadamente? Sin duda la *libido sciendi*, pero también algo más. Condorcet respondía al padre Le Seur, un matemático que se sorprendía de que hubiera celos entre geómetras que como buscadores de la verdad deberían estar de acuerdo, escribiendo: «Ignora que para la gran mayoría el objeto primordial es la gloria, el descubrimiento de la verdad está en su segundo lugar.» Y en un texto de

*Réfutation d'Helvetius* Diderot viene a decir lo mismo:

*Cuando a los veinte años Leibniz se encierra y pasa treinta años envuelto en su bata, inmerso en las profundidades de la geometría o perdido en las tinieblas de la metafísica, piensa tanto en obtener un puesto, acostarse con una mujer o llenar de oro un viejo baúl como lo haría en el momento de su muerte. Es una máquina de reflexión, como el telar de las medias es una máquina de tejer. Es un ser al que le gusta meditar, es un sabio o un loco, como usted prefiera, que hace infinito caso de la alabanza de sus semejantes, que goza del sonido*

*del elogio como el avaro goza del sonido de un escudo; que también tiene su piedra de toque y su pesillo para la alabanza como otro tiene el suyo para el oro, y que ansia un descubrimiento importante para hacerse un gran nombre y eclipsar con su brillo el de sus rivales; ése es el único objeto de su deseo. Usted tiene entre ceja y ceja la belleza de la Gaussin; él, a Newton.*

Hay un caso poco descrito que me parece muy interesante estudiar. En *Anatomía del miedo*, mencioné un miedo sin objeto, al que suele llamarse «angustia». Pues bien, creo que hay también un deseo sin objeto, cierta

inquietud o ansiedad que no se relaciona con la presencia de un peligro, sino con la ausencia de un bien desconocido. «Es que no sé lo que quiero», dicen las personas en esta situación. Viven su malestar como una carencia imprecisa y, por ello, imposible de saciar.

Ley 3.<sup>a</sup> *El hábito crea necesidades y deseos nuevos.* El caso más espectacular es el de las adicciones. Los hábitos tienden a repetirse. Forman un modelo de realidad que queda incompleto si no se realiza el acto. Una persona que tiene la costumbre de ver la televisión por la noche, la echa en falta si un día no puede hacerlo porque se ha estropeado el aparato. De nuevo aparece

el mecanismo del «echar en falta». Los fenómenos de homeostasis funcionan a cualquier nivel.

Ley 4.<sup>a</sup> *Los deseos se amplían por la ampliación de los desencadenantes y de los incentivos.* Esta ampliación se realiza por varios mecanismos. El más sencillo es la asociación de circunstancias que acompañan a un estímulo desencadenante —por ejemplo, la presencia de un alimento— pueden convertirse también en desencadenantes —el sonido de la campana que acompaña a la presentación del alimento—. Una música, un paisaje, un aroma se convierten en representantes de un incentivo primario. Condicionamientos

de cualquier tipo —reflejos u operantes — intervienen en este proceso. A Skinner le gustaba asombrar a sus alumnos con un curioso experimento. Ponía varias palomas en cajas individuales, cada una de las cuales tenía un mecanismo que dispensaba aleatoriamente comida, es decir, un premio. Cuando volvían a observarlas, unos días después, cada una ejecutaba una acción distinta, aquella que creían necesaria para recibir la recompensa. Rolls, tan estricto en explicar el mundo afectivo entero apelando al sistema de premios y castigos, advierte que la capacidad de anticipar, analizar, pensar lingüísticamente, reestructura todo el

campo de incentivos, porque favorece la acción de incentivos lejanos, posibilidad que aumenta briosamente el ámbito de nuestros deseos. Además, como indica Damasio, al conocer los desencadenantes del deseo o de las emociones, los humanos intervenimos en el entorno para provocarlos. «Al controlar nuestra interacción con los objetos que causan emociones llegamos a cierto control sobre los procesos vitales y llevamos al organismo a una armonía mayor o menor.»

En este apartado habría que mencionar varios mecanismos expansivos que hacen aparecer nuevos objetos de deseo. La condensación, la

transferencia o la sublimación, que descubrió Freud y que proyecta la carga pulsional reprimida a un objeto completamente diferente. La teoría freudiana explicaba con facilidad esas «metamorfosis de los instintos» (*Tribschicksale*), porque consideraba que la pulsión era una torrentera que podía encauzarse por distintas canalizaciones.

Ley 5.<sup>a</sup> *Los deseos son ampliados también mediante las metas propuestas por los proyectos.* Las metas pueden activar muchos motivos a la vez, reorganizan los que hay, forman configuraciones nuevas, patrones impulsivos nuevos. Unifican energías

dispersas. «Las fuerzas oscuras de la vida —escribió Blondel— sólo alcanzan su eficacia cuando surge, para aclararlas y fijarles una meta, una representación que parece salir de ellas en vez de concretarlas.»

Ley 6.<sup>a</sup> *El deseo humano nunca queda definitivamente saciado.* Retoña siempre. La necesidad de ampliar sus posibilidades vitales es una constante humana, que le condena a un dinamismo interminable, que se ha interpretado con diversas claves. Para los cognitivistas sería la consecuencia de la omnipotencia de la fantasía para crear metas nuevas. El existencialismo lo consideraba una demostración de la

índole frustrada del ser humano, necesitado de una plenitud que no puede alcanzar ni dejar de desear. Sartre lo identificaba con el deseo de ser dios. El hombre, escribió Merleau-Ponty, está constantemente apremiado porque «se aburre con lo establecido», porque su «sí» no puede ser nunca definitivo. La libertad no tiene fin. Para los budistas, es una demostración de que el deseo no pertenece a la verdadera esencia de la conciencia, es una esclavitud que surge de la ruptura entre la realidad absoluta y la apariencia. Cuando la conciencia descubre la unidad, el absoluto, y se llena por completo de esa presencia, no hay lugar para el deseo. La teología

católica también interpretó esa insatisfacción permanente como un anhelo de infinitud. «Inquieto está mi corazón y no descansará hasta que repose en Ti.»

La homeostasis, la búsqueda del equilibrio no explica nuestro comportamiento, a no ser que doblemos la homeostasis física con una homeostasis trans-física, meta-física, espiritual. Ya no se trata de colmar un déficit sino de ampliar las posibilidades. Para un alpinista siempre hay otra cima que conquistar. Pero esa permanente línea de insatisfacción y fuga depende de que seamos capaces de imaginar que la realidad no se acaba en

el horizonte.

## 4

Quiero mencionar por su interés narrativo dos tecnologías del deseo: la seducción y la tentación. Antiguamente, ambas eran casi sinónimas. Significaban arrastrar o atraer hacia el mal, despertando deseos pecaminosos. En concreto, en el siglo XVII «seducir» se definía como «conducir a una mujer a entregarse sexualmente», el seductor tipo era el donjuán, y el seductor máximo, el Diablo. Ahora, el término seducción se ha vuelto más suave y

significa sólo la capacidad de atraer, fascinar o convencer. Todo el mundo desea seducir. Mantiene su contenido erótico, pero no en exclusiva. Ha adquirido prestigio porque se opone a la fuerza. Seductor es el que se impone por medios simbólicos. La seducción es sutileza e ingenio. Su guión, afirma Kierkegaard en su *Diario de un seductor*, es espiritual. Como dice su protagonista, «introducirse como un sueño en el espíritu de una joven es un arte». Con su talento para los fenómenos iridiscentes, espejeantes, inestables, lo describe así:

*Un baile que debería ser bailado por dos, pero que sólo es bailado por*

*uno, así es la imagen de mi relación con ella. Sus movimientos siguen la melodía de su propia alma, yo soy sólo el pretexto de esos movimientos. No soy erótico, pues eso no haría más que despertarla, soy flexible, impersonal, soy apenas un estado de ánimo.*

Tras esta metamorfosis estética de la seducción, la palabra «tentación» se ha quedado sola para designar todos los señuelos lanzados al deseo por el mal. Ha absorbido todas las resonancias morales de la seducción. Julian Green —que a mi juicio es, después de Proust, el mejor novelista francés del siglo XX— cuenta en su novela *Moira* la historia

de una seducción vivida por el protagonista como una tentación. Joseph Day, un joven pelirrojo y católico, se ve sobrepasado por la conducta de Moira, la tentadora, y acaba matándola sumido en una especie de alucinación moral.

(Eva Marina, una estupenda colaboradora, me dice que posiblemente la palabra «tentación» esté perdiendo también ese significado «serio» para convertirse en un juego un poquito picante, aprovechado asimismo por la publicidad. Me cita la revista *Tentaciones* del diario *El País*, y un anuncio dedicado a los niños. Magnum ha sacado un nuevo helado que se llama «Magnum temptation». En un ambiente

muy sugerente, Eva Longoria susurra: «Las buenas chicas dicen que no se debe caer en la tentación porque jamás se han enfrentado con lo desconocido.» Abre la caja donde está el helado y dice: «Yo, sin embargo, juego con la tentación», para terminar recostada sensualmente en un diván y hacernos una confidencia: «Mi nombre es Eva, ¿cómo podría resistirme?» Todo el anuncio merecería una detallada hermenéutica, pero tengo que continuar.)

## 5

La expansión del deseo puede

entenderse como una búsqueda infinita de placeres. La satisfacción es su meta. Pero esta proliferación continua puede impedir que el deseo se regule a sí mismo. Los filósofos griegos —que han sido los más profundos analistas del placer— lo sabían ya. Los placeres naturales tienden al exceso. Son «hiperbólicos», dice Platón (*Rep.*, 402e). Propenden a la revuelta. La naturaleza ha dado al ser humano esa fuerza necesaria y temible, siempre lista a desbordar el objetivo que se le fijó. Buscar la proliferación de deseos es intemperancia, algo despreciable para el griego. En realidad, la intemperancia intenta alcanzar los placeres sin deseo.

Es siempre obra de artificio. La voluptuosidad ansia satisfacer los deseos expandidos: «Va a la búsqueda de cocineros para poder comer sabrosamente, a fin de beber con deleite te procuras vinos caros, y durante el verano corres a todas partes en busca de nieve»; es aquella que para encontrar nuevos placeres en las *aphrodisia* se sirve de hombres como si se tratara de mujeres (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, II, 1, 30).

Para alcanzar el señorío sobre sí mismo (*enkrateia*) es preciso vencer la fuerza de los deseos y placeres. La conducta moral en materia de placeres es una lucha por el poder. Luchar contra

los deseos y los placeres no es enfrentarse al maligno, sino medirse con uno mismo. Platón se extraña (*Rep.*, 430c) de la expresión «ser dueño de uno mismo», porque nos hace a la vez señores y esclavos. El proyecto de liberación puede convertirse así en una demostración atlética del poder de un deseo sobre otro deseo. Durante la Edad Media la culminación religiosa de la libertad es el «voto», un compromiso asumido en un momento dado y que obliga para el resto de sus días. Nietzsche avizoró algo de esto al afirmar que el hombre era el único ser capaz de prometer, es decir, de atar su futuro. A los grandes filósofos helenos,

nada pacatos, les hubiera sorprendido oír decir que seguir el deseo es una demostración de libertad, y desconfiarían de quien intentara enseñarlo, porque hallarían en él a un timador o a un tirano en potencia. La libertad tenía que ser un «deseo inteligente», no un deseo a secas.

La expansión del deseo provoca una alteración cosmogónica. Los astrónomos pueden contemplar el universo utilizando la luz natural o los rayos gamma. A la luz de la luz natural el universo es un apacible conjunto de soles, estrellas y galaxias. A la luz de los rayos gamma se convierte en un furioso vaivén de energías

incandescentes. La infinitud del deseo convierte la realidad en una fuente de posibilidades terribles o divinas. Tenía razón Baudelaire en *Los paraísos artificiales*:

*Los vicios del hombre contienen la prueba (al no ser más que su infinita expansión) de su gusto de Infinitud; es tan sólo un gusto que se equivoca frecuentemente de ruta... Es en esta depravación del sentido de lo infinito donde yace, a mi juicio, la razón de todos los excesos culpables.*

El deseo nos sitúa ante una infinitud ambigua.

# 7. LA CULTURA DEL DESEO

## 1

En el origen de la cultura está el deseo. Todas las invenciones de la humanidad tienen como meta satisfacer nuestras necesidades y anhelos, sean reales o ficticios. Vivimos, como los demás animales, en un universo físico,

pero habitamos en un mundo simbólico, expansivo, explosivo, deflagrante. Llamaré cultura a esa morada construida, es decir, a la realidad humanizada. «Poéticamente habita el hombre la tierra», decía Hölderlin. O lo que es igual: creadora, inventiva, lingüística, fantasiosamente, satisface el humano sus necesidades y deseos. Como nuestros apetitos son insaciables, las invenciones culturales también lo son, a pesar de lo cual muestran algunas insistencias sorprendentes que son una llave válida para comprender la naturaleza humana. Si consideramos que «esencia es lo que rige el dinamismo de las cosas», podemos definir al hombre a

partir de estas creaciones. Desde que surgió como especie nueva le acomete la incesante comezón de innovar, de ir más allá de la información dada, de ampliar sus posibilidades. Tal vez sería más exacto decir que la especie humana nació, precisamente, cuando unos homínidos rutinarios sintieron el afán de apartarse de la rutina. Un descarrilamiento ontológico. ¿Qué sucedió hace doscientos mil años, cuando los humanos comenzaron a hablar? ¿Por qué hace cincuenta mil decidieron decorar los instrumentos que usaban? Todas las sociedades han inventado lenguajes, técnicas, formas estéticas, teorías para explicar la

realidad y técnicas para manejarla, normas, costumbres y religiones. Arnold Gehlen, el antropólogo que a mi juicio ha estudiado más sistemáticamente la relación de la cultura con las pulsiones, escribe:

*La inestabilidad inherente a la vida impulsiva del hombre aparece casi ilimitada. Nuestros impulsos y sentimientos han sido elevados y educados compulsivamente hasta convertirse en esos refinamientos excluyentes y selectivos que llamamos civilización. Para ello ha sido preciso la acción durante siglos y milenios de instituciones de lenta formación, como el derecho, la propiedad, la familia*

*monogámica, el trabajo definitivamente repartido. Instituciones que son sólidas y que no se destruyen con rapidez de modo natural. Tampoco es natural la cultura de nuestras pulsiones y sentimientos, que más bien deben ser apuntalados, sostenidos y levantados desde fuera por dichas instituciones. Y si se retiran esos puntales nos volvemos primitivos (Antropología filosófica, Paidós, Barcelona, 1993, p. 77).*

«Por sus obras los conoceréis.» Este precepto evangélico es válido también en antropología. Hegel ya dijo que la historia del hombre es la objetivación

de sus pasiones, y el sabio Dilthey — padre intelectual de Ortega— afirmó con autoridad, apostado tras su serena barba, que no se podía conocer la naturaleza humana mediante la introspección, sino estudiando la historia de la cultura, es decir, investigando la tozudez humana, sus insistencias.

El asunto venía de lejos. San Agustín —cuya genialidad reconozco a pesar de la antipatía que le profeso— elaboró una teoría de la historia universal basada en la existencia de dos grandes impulsos, de dos amores. La lucha que había vivido en sí mismo —*de meipso adversas meipsum*— la encuentra

también en la historia de la humanidad, y lo explica en textos escritos en un maravilloso estilo que troquelaron la cultura europea:

*Los dos amores construyeron dos ciudades: el amor propio despreciador de Dios, la terrena; el verdadero amor de Dios y el desprecio propio, la celeste (De civ. Dei, XIV, 28).*

*Estos dos amores, santo el uno e inmundo el otro; social el uno, y el otro individual; uno que mira por el bien común, por la sociedad celestial y el otro que busca en el bien común la propia utilidad, por su arrogante deseo de mandar; el uno, obediente a Dios, el otro su émulo; uno tranquilo,*

*turbulento el otro; pacífico uno, sedicioso el otro (De Gen. ad litt., XI, 15, 20).*

Agustín está haciendo una afirmación metafísica: el ser se especifica por el amor. «Cada uno es lo que ama» (*Serm.*, 121, 1). Los dos amores se oponen inmisericordes, pero ambos son humanos y tienen algo en común: el *impetus in pacem*, el ansia de paz, el sosiego del gozo. El hombre no puede ir contra los deseos íntimos de su naturaleza, y siendo la paz, que al fin es felicidad cuando es perfecta, un deseo innato de todos y, por consiguiente, algo metafísico, es el fundamento común de

las dos ciudades.

## 2

En este apartado, que se pueden saltar quienes no estén interesados en erudiciones filosóficas, quiero mencionar a dos autores que están de acuerdo con lo que acabo de decir, pero que lo dicen de otra manera. Uno es Max Scheler y el otro Gilles Deleuze. Scheler, sobre todo en sus últimas obras, estuvo muy preocupado por los complejos juegos entre el impulso y la idea. A pesar de que era un espiritualista convencido, consideraba que las ideas

son impotentes si no enlazan con las pulsiones. La corriente de las fuerzas y las causas, única que puede poner la existencia y los modos accidentales de ser, no corre en este mundo que habitamos de arriba abajo, sino de abajo arriba, pues originariamente lo inferior es poderoso, lo superior impotente. El ascensor de la energía parte del sótano biológico para llegar al ático espiritual. Ésta es la ley de la historia, y supone una confesión humilde en boca de un filósofo. El espíritu vive, es decir, se encarna en el tiempo, cuando se injerta en los impulsos, que son las únicas fuerzas que tienen eficiencia causal sobre el curso de la historia y de la vida

humana. Donde las ideas no encuentran fuerzas, intereses, pasiones, impulsos y sus dinamismos objetivados en instituciones, carecen, independientemente de su valor espiritual, de todo significado para la historia real. Eso no quiere decir que las ideas sean huéspedes parásitos de la historia. Tienen un papel decisivo: determinan el margen de modificabilidad de los deseos. Dirigirlos, presentando ideas, es la función del espíritu. Dicho en mi terminología: la irrealidad del proyecto dirige el despliegue concreto del anhelo, y a esa acción de la idea sobre la biología es a lo que llamo espíritu. Para

entender esta definición, conviene no olvidar que por debajo de la idea encontramos, una vez más, la biología. Vuelvo al puente de Alcántara para leer que la materia se vence a sí misma y repetiré una vez más mi ejemplo preferido: el espíritu es lo que permitió al barón de Münchhausen sacarse a sí mismo y a su caballo del pantano tirándose de los pelos.

Por su parte, Deleuze explica las estructuras políticas y económicas como modos de encauzar los flujos del deseo. La sociedad se define por la codificación de los flujos. La circulación de los flujos, por la descodificación de la sociedad. El

poder político no es otra cosa que una determinada codificación del deseo inconsciente. La política, escribe, es una organización de los afectos y las pasiones, una *micropolítica del deseo*. Hay una tensión entre el deseo y la sociedad. Si la sociedad funciona bien, los deseos están canalizados. Cuando una sociedad se estropea, es decir, cuando se rompen los circuitos para que transite el deseo, se vuelve más libre. Pero no olvidemos que cuando hablamos de represión, tenemos que admitir que es el deseo el que ejerce represión sobre sí mismo. La teoría de los tres deseos lo explica. Un deseo tiene que reprimir a otro deseo para sobrevivir.

Tal vez debería incluir aquí a Apel y Habermas, porque defienden que la inteligencia humana está movida por tres intereses cognitivos, comunes a la especie humana. El interés técnico por dominar —motor de las ciencias empíricas—, el interés práctico por el entendimiento —raíz de las ciencias históricas— y el interés por la emancipación —móvil de las ciencias sociales críticas—. Me parece que su racionalismo les fuerza a comenzar la carrera a mitad del recorrido. Mucho antes de esos intereses están los deseos. Mi querida amiga Adela Cortina, gran introductora de Apel y Habermas en España, ha tenido que reconocer en su

último libro, *Ética de la razón cordial*, la insuficiencia de tan frío planteamiento.

### 3

Voy a rastrear la genealogía cultural remontándome a los tres deseos como manantiales originarios. La historia nos muestra algo que los análisis anteriores han indicado ya. Nada más brotar, las aguas de los manantiales se mezclan, de tal manera que es muy difícil encontrar obras producidas por un único anhelo. La religión, por ejemplo, incluye la política, la moral, el derecho y el arte.

El sujeto es una unidad a pesar de que en su intimidad interaccionan fuerzas variadas y las tres que he mencionado, que actúan culturalmente así:

1. *La cultura y el deseo de bienestar individual.* No hay que ser un lince para descubrir que la satisfacción de las necesidades vitales ha dado origen a múltiples tecnologías, que van desde la agricultura al vestuario y desde la danza a la arquitectura. Una línea continua une la cueva y la fogata con el rascacielos y el aire acondicionado. Parte de una necesidad, se amplifica en deseos y se vuelve arborescente a través de los proyectos. La búsqueda de bienestar incluye también las

tecnologías del placer, desde el erotismo hasta la enología o la gastronomía. Y la historia de las drogas debe incluirse en este apartado. El deseo hedónico ha producido todas las arquitecturas del lujo y ha acabado fomentando la retirada defensiva a la intimidad. La soltería se convierte en modo deseable de vida.

Se ha descrito muchas veces la sociedad actual como narcisista y fundada en una «individuación» feroz, que provoca fenómenos de desvinculación generalizada. Freud pensaba que en el sujeto narcisista la libido, la fuerza del deseo, revierte sobre el mismo sujeto «sin poder

encontrar de nuevo el camino que conduce a los objetos» (*Introducción al psicoanálisis*). «La personalidad narcisista —escribe Kovel— no siente indiferencia por la gente. Las otras personas le resultan, por lo general, imprescindibles, pero sólo en cuanto satisfacen sus necesidades.» La práctica del individualismo, el estrechamiento del interés hacia la propia experiencia, conduce a una búsqueda incesante del placer. «Se ve uno obligado a saturarse con “experiencias” que están a su alcance, saltando de experiencias en experiencias sin estar jamás satisfecho, sin hallar nunca más que la satisfacción mínima.» Estas palabras de Richard

Sennett vuelven a recordarnos los temas del capítulo primero. La insatisfacción provocada por el aceleramiento de la sociedad de consumo. Lo que hay en el fondo del sistema social invisible es una clara entronización del deseo hedónico por encima de los otros dos.

En otro capítulo estudié la experiencia estética como parte del deseo hedónico, pero ahora tengo que prolongar el análisis. El arte, que es uno de los universales culturales, plantea un desconcertante enigma. ¿De donde recibe su poder gratificante? Si lo que hemos dicho es verdad, nada puede producir placer si no enlaza con el sistema neuronal de recompensas. Al

hablar de experiencia estética hemos de atender dos dimensiones: la del espectador y la del creador. Ambas son universales. Se disfruta viendo, escuchando historias, o canciones; y se disfruta pintando, bailando, contando o componiendo música. La creación remite al deseo de ampliar las posibilidades, de introducir cambios en el mundo, de afirmar la propia habilidad, de adquirir un estatus social, de comunicarse con los demás, de seducirlos simbólicamente, por eso la estudiaré en el apartado correspondiente.

En este punto de mi argumentación seguiré el rastro del goce estético, del

que se siente espontáneamente ante un ser humano, un paisaje o el movimiento de un animal. Muchos psicólogos evolutivos piensan que esta experiencia aparece cuando se rompe el circuito de la acción, y un estímulo o un incentivo mantiene su atractivo, habiendo perdido, sin embargo, su capacidad de disparar el comportamiento. El objeto se pavonea delante de la mirada. Fue Nietzsche quien dijo que lo bello es una promesa de felicidad. Es algo más. Es una felicidad incoada y lejana a la vez. Por eso provoca una profunda euforia y cierta nostalgia del paraíso.

Así pues, lo bello estético —al contrario que lo bello erótico— es un

incentivo sin fuerza motora. Algo así decía Kant: «Bello es lo que gusta sin consecuencias.» Los experimentos sobre los gustos visuales muestran que hay unos motivos recurrentes en las imágenes que producen placer a las personas. Algunos tienen que ver con el hábitat humano óptimo: un paisaje abierto, con árboles y agua, es el paradigma del paisaje bello. Wilson habla de biofilia —el disfrute de las formas de los seres vivos— como de un universal humano. La belleza se relaciona con la salud, la fuerza, la fertilidad. La capacidad combinatoria aumenta fantásticamente estos atractivos.

La música, su capacidad de

conmover, es para mí otro delicioso misterio. Puede entenderse como una tecnología del placer puro. Acaso habría que incluirla en la historia de las drogas más que en la historia de las artes. Los neurólogos han intentado buscar una explicación a su magia. Piensan que utiliza alguno de los circuitos neuronales del lenguaje, y que al igual que los lenguajes del mundo se ajustan a una gramática universal abstracta, así también hay una gramática musical común a todos. Ray Jackendoff, un lingüista al que he estudiado mucho —y he discutido mucho porque piensa que la conciencia no sirve para nada—, ha elaborado esa gramática, tan compleja

como la sintaxis estructura de Chomsky, en la que se inspira. Por su parte, los antropólogos de la música señalan algunos universales. Según las investigaciones de Kneutgen, las canciones de cuna de pueblos muy distintos tienen por base una estructura común. De acuerdo con esto, una canción de cuna china ejerce también un efecto adormecedor y calmante en un niño alemán. El esquema sonoro de la canción de cuna se corresponde con la forma lenta y regular de la respiración de un durmiente. El niño acaba copiando la respiración de la música.

## 2. *La cultura y la sociabilidad.*

Gran parte de las creaciones culturales,

de las instituciones y costumbres, derivan de la necesidad de vivir en sociedad y de los problemas provocados por esa convivencia imprescindible y conflictiva. Nuestra naturaleza es intrínsecamente social. No fue un hombre sino la especie humana la que por caminos que no acierto a comprender se sacó a sí misma de la selva. Ni el lenguaje, ni el pensamiento que se sirve de él, tuvieron un autor concreto. Nadie inventó el subjuntivo ni la conjunción copulativa. Fue una gigantesca interacción comunicativa, expresiva, hiriente o amorosa la que pulió las herramientas lingüísticas. Se invirtió el esquema metafísico. La

especie no es el conjunto de individuos, sino que la especie define al individuo. Somos seres sociales emancipados de la sociedad que nos dio a luz. Pero mantenemos esa unión original construyendo ciudades, porque no podemos vivir radicalmente solos. Todas las invenciones políticas, los rituales, parte de las regiones, las fiestas, las identidades nacionales, surgen de esta necesidad social.

Tiene razón Deleuze cuando dice que la función de la política, del derecho, de la moral, es permitir el flujo del deseo, y articular la confluencia a veces tumultuosa de deseos encontrados. Las máquinas de guerra conviven con

los ritos vinculadores. Ambos forman parte esencial de la cultura humana.

3. *El deseo de ampliar las posibilidades personales.* Este deseo, que es el más específicamente humano, debe merecer nuestra atención preferente, porque, además, va a transmutar los otros dos deseos. Por eso lo he descrito como un deseo dentro de los deseos. Sartre, que era muy teatral, lo consideraba la nihilización de todos los demás, el ejercicio de la libertad que se crea a sí misma. Me parece que exageraba, aunque en la buena dirección. Era un equivocado que acertaba.

La curiosidad lanza al hombre a la

aventura. Lo desconocido, lo nuevo, lo difícil, le ha atraído siempre. La navegación es nuestro emblema. Y el horizonte la gran llamada. Ha buscado también la distinción, porque en todas las culturas el héroe, el lanzado, el que rompe amarras, el que se arriesga ha sido reconocido —a veces con miedo y otras con envidia— como el gran amplificador de posibilidades. Los humanos convierten los obstáculos en desafío. No sólo han resuelto problemas, sino que se han planteado problemas. Las preguntas en cascada, sin término, son un impulso innato, como demuestran los niños, con una tenacidad que abruma a sus padres, incapaces de

responderlas. La necesidad de conocer ha hecho que todas las culturas tuvieran una visión del mundo y una explicación de la realidad. Del mito a la ciencia no hay más que un camino de depuración de las certezas.

La necesidad de ampliar el control sobre la realidad se ha manifestado al menos en tres dimensiones: controlar la naturaleza, controlar la propia conducta, controlar la conducta de los demás. La técnica, las tecnologías del yo y los sistemas normativos son las creaciones culturales correspondientes.

La técnica es un modo de utilizar la naturaleza para ampliar nuestras posibilidades. El ser humano no puede

vivir sólo con sus recursos corporales. Inventar utensilios o herramientas no es un capricho sino una necesidad, por eso su aparición en estratos arqueológicos se considera signo de la presencia del ser humano. Algo tan aparentemente simple como un cuchillo de pedernal, inventado hace medio millón de años, no tiene precedentes en la naturaleza. Es un ejemplo de inteligencia objetivada. No es de extrañar que se haya atribuido a los dioses la invención de cosas tan asombrosas, porque resulta incomprendible que las hiciera un humano, un ser tan limitado y vulnerable. Los chinos atribuyeron a su mítico primer emperador con gran

énfasis la invención del nudo. Y Prometeo, el símbolo de la revuelta humana contra los dioses, el que les robó el fuego, era considerado también el inventor de la cultura entera.

Uno de los más geniales psicólogos del siglo XX, Lev Vygotsky, descubrió que la inteligencia humana ha inventado dos tipos de herramientas, dos tipos de tecnologías. Una estaba dirigida a actuar sobre objetos exteriores. Las otras — herramientas psicológicas las llamaba — tenían como meta actuar sobre la misma actividad intelectual, cambiando su modo de funcionar. El lenguaje es un caso claro de esta creación de la inteligencia que altera radicalmente las

posibilidades de la inteligencia. Lo que creamos, nos crea. El mundo simbólico actúa sobre el sistema neuronal del que procede y al que cambia. Ha permitido que el ser humano amplíe el control sobre la propia conducta. Nos ha hecho más libres porque gracias al lenguaje dirigimos nuestro comportamiento.

Norbert Elias intentó, como estoy haciendo yo, averiguar los impulsos que han dirigido el proceso civilizador. La civilización europea —concluye— supone un autocontrol generalizado de la vida impulsiva. Skinner, desde la psicología, dice lo mismo: «La cultura es un gigantesco esfuerzo de autocontrol.» El individuo aprende a

dominarse, ya no es el prisionero de sus pasiones. Pero ahora está más vinculado para todo a mayor número de personas. En cierto sentido, la vida encierra muchos menos peligros, pero también proporciona menos alegrías. El hombre tiene que resolver en su interior parte de las tensiones que antes se desahogaban con enfrentamientos externos.

Esa búsqueda de seguridad —la necesidad de conducir los flujos pasionales— va unida a otra línea histórica igualmente poderosa. El ser humano quiere controlar su propio destino. Busca emanciparse. Lo hace a través de cauces políticos, psicológicos o espirituales. El afán del niño de dos

años por soltarse de la mano y andar solo, la defensa occidental de la libertad personal y la autonomía, la búsqueda de la liberación a través de las técnicas yogas, la anulación budista de los deseos, la fascinación que produjo el cristianismo como llamada de liberación, son figuras históricas de ese afán emancipador.

Los sistemas normativos son la tercera manifestación del deseo de control. Les recuerdo que los otros dos se dirigían a dominar la naturaleza y a uno mismo. Los sistemas políticos, jurídicos y morales tienen como una de sus funciones principales canalizar y coordinar los deseos. Entre ellos tiene

que canalizar el deseo de poder, que es expansivo y desenfrenado, es decir, sin más frenos que el de la oposición al poder. Las formas de gobierno, las estructuras políticas, el derecho internacional, las filosofías del poder son creaciones culturales segregadas por la inteligencia para hacer compatibles los deseos.

#### 4

Para terminar voy a mencionar dos grandes creaciones simbólicas, posiblemente emparentadas en su origen: el arte y la religión. El deseo de

crear es fundamental, pero la manera de ejercerse cambia con las circunstancias biográficas y las preferencias. En el arte se unifican muchos deseos. Mostrar la propia habilidad, sentir la euforia de hacer cosas grandes con medios pequeños, de introducir cambios en la realidad, el afán de seducir y ser admirado, el deseo de experimentar el poder de emocionar, y algunos afanes más. Geoffrey Miller sostiene que el impulso de la creación artística es un modo de impresionar a posibles compañeros sexuales. Cita el caso de los tilonorrincos de Australia. Los machos construyen unos nidos que decoran preciosamente. Las hembras

valoran los nidos y se emparejan con los creadores de los más bellos. Sin entrar en la discusión cito un gracioso texto de Miller, en el que quiere demostrar que la analogía es exacta:

*Si pudiéramos entrevistar a un tilonorrinco satinado macho para la revista Artforum, tal vez nos dijera algo así: «Siento la necesidad irreprimible de expresarme, de jugar con el color y la forma por ellos mismos, algo inexplicable. No recuerdo la primera vez que sentí estas ansias indómitas de mostrar unos campos de color ricamente saturados en un conjunto monumental y a la vez minimalista, pero cuando alimento*

*estas pasiones me siento unido a algo que está más allá de mí. Cuando veo una bella orquídea en lo alto de un árbol, sencillamente necesito poseerla. Cuando veo una concha fuera de su sitio en mi creación, la he de colocar bien. Es una feliz coincidencia que a veces las hembras asistan a las inauguraciones de mi galería y aprecien mi obra, pero sería una ofensa insinuar que creo para progresar.» Afortunadamente los tilonorrincos no saben hablar, de modo que podemos recurrir a la selección natural para explicar su obra, sin que ellos digan que no estén de acuerdo (The Mating Mind: How sexual choice shaped the*

*evolution of human nature, Doubleday, Nueva York, 2000, p. 270).*

Desde los tilonorrincos hasta la locura de Adrian Leverkühn, el protagonista de *Doctor Faustus*, de Thomas Mann, un compositor que vende su alma al diablo a cambio de poder crear una música nueva, hay, sin duda, una gran distancia, porque la creación artística es un gigantesco mestizaje y su árbol genealógico es escandalosamente plural y variado.

La segunda gran creación simbólica es la religión. Bergson interpretó la religión como una gran maniobra instintiva para contrarrestar, desde las

profundidades de lo vital, los peligros del intelecto. Pienso que es una de las grandes creaciones de la inteligencia humana. Un mundo proliferante y fabuloso, que delata una aspiración sin fin. Dos mil años antes de nuestra era, los eruditos babilonios redactaron listas de sus dioses, una especie de inventario de la divinidad. Contaron dos mil. He leído que el shintoísmo japonés admite 800.000 seres divinos. Me pareció un número excesivo hasta que supe que en la cultura hindú se veneraban 330 millones de dioses. Hay un dios para cada cosa pequeña y también para las grandes, lo que me parece una interpretación muy poética de la

realidad. ¿Cómo no va a ser divina la puerta del establo que evita que el rebaño se disperse? ¿Cómo no va a ser divina la aguja o la jarra o la azada? Todas las religiones —al igual que todos los lenguajes o todas las arquitecturas— se han fragmentado, subdividido, estallado en sectas que a su vez se microtomizan en teologías o escuelas. Al mundo católico no le basta con una Virgen María, ha tenido que inventar cientos de advocaciones. No le basta una sola orden monástica, ha producido docenas, a veces sólo discernibles por el nombre. En Europa, en Asia, en África, en Oceanía, en el cristianismo, el budismo, el animismo,

el islam, el jainismo, el hinduismo, por todas partes, hay una gula de novedades que impele a reformar, a recrear, a cambiar, a no descansar en lo recibido. En los últimos tiempos han aparecido cuarenta mil nuevos movimientos religiosos.

Todo surge con la aplicación de nuestra capacidad de utilizar símbolos para satisfacer o transformar nuestros más profundos deseos. En el caso de las religiones, al menos tres: explicar la realidad, ordenar la sociedad, salvarnos del miedo, del sufrimiento y de la finitud. Estas tres son las principales funciones de la religión, que intenta resolverlos aceptando la infinitud de su

anhelo.

*Si consideramos la historia individual, la historia del hombre, encontramos en su pecho una chispa de la divinidad, una vibración por lo bueno, un ansia de conocimiento, una nostalgia por la verdad; sólo la chispa de lo eterno sacia la llama del deseo.*

Este texto lo escribió Karl Marx a los diecisiete años, y recoge una visión muy extendida del origen de la religión. Teólogos como Pannenberg o psicólogos como Viktor Frankl han defendido que existe en el hombre un «deseo de encontrar sentido a la vida». Creo que debe incluirse dentro del deseo de

ampliar nuestras posibilidades, porque esto implica ampliar nuestro conocimiento, y ser capaces de responder a las preguntas que nos hacemos y que, al igual que el deseo de las que proceden, son inagotables. Max Horkheimer, uno de los más reputados miembros de la escuela de Frankfurt, de orientación marxista, escribió en *Spiegel*, en 1970: «¡Que continúen existiendo las viejas confesiones y que incidan en el sentido de expresar una añoranza y no ya un dogma!» En el fondo, añadía, la religión es un deseo de justicia que espera ser cumplido, un deseo de lo Absolutamente otro. Si desapareciera, desaparecería el afán por

encontrar un sentido, y esto empujaría dramáticamente el mundo. En *Dictamen sobre Dios* justifiqué mi interés por la religión entendiéndolo como el rechazo a admitir la clausura del mundo natural, pragmático, economicista y técnico. Desde la óptica de este libro puedo reformular esta afirmación, insistiendo en la necesidad de no clausurar la infinitud del deseo.

Abandonaré aquí esta galopada por la cultura, para no convertir este capítulo en el cuento de nunca acabar o en una reedición de la historia interminable.

# 8. UN EJEMPLO: EL SEXO

1

Para poner un ejemplo y a la vez poner a prueba el modelo que propongo, voy a dedicar este capítulo al deseo por antonomasia, al placer arquetípico: el

sexual. La gente parece obsesionada por el sexo. Se busca, se contempla, se instrumentaliza, se vende, ha dado lugar a una gigantesca industria. El orgasmo aparece como la gran metáfora. El deseo sexual surge del organismo humano —de la naturaleza primera—, para sufrir enseguida una desvinculación general. Se convierte en un deseo proteico, se hibrida con los demás deseos, sus desencadenantes se intercambian, el sujeto revierte sobre sus placeres, los refina, ideologiza, transmuta, comercializa, en un proceso de expansión de fin incierto. Cuando hablamos de sexo casi siempre hablamos del enorme dominio de la

sexualidad, que prolonga la fisiología con toda suerte de símbolos. Se espiritualiza. Incluso cuando nos referimos al aspecto hedónico del sexo nos estamos refiriendo a algo más amplio. Supongamos que un hombre o una mujer casados tienen una aventura. Ya la palabra indica que en esa historia hay algo más que un rato de cama. Es un modo de salir de la rutina, de sentirse excitad@, halagad@, desead@. Durante la etapa de enamoramiento todo el mundo se siente más locuaz, más animoso y más brillante. Lo que se quiere es un antídoto contra el aburrimiento más que un orgasmo.

La sexualidad es un dinamismo

ómnibus que empieza en la fisiología, atraviesa los tupidos campos de la religión, la psicología, la economía, la política, para llegar a la ética. Y en cada uno de esos territorios se le adhieren significados, como a los que atraviesan la selva se les pegan lianas, hojas, flores y algunos escarabajos. Quien no quiera reconocer que la función original del sexo es la reproducción está tan equivocado como quien quiera sacar de ese hecho una norma moral.

## 2

El deseo sexual comienza en la

fisiología. Sus estructuras biológicas son escandalosamente parecidas a las de otros animales. Visto desde fuera, el coito de los primates y el de la pareja humana son semejantes hasta la desazón, en especial el de los chimpancés pigmeos (bonobos) que se acoplan también frontalmente. Pero la semejanza es superficial. Los humanos hemos dislocado las formas naturales de vivir. Hemos desbiologizado la biología o, para decirlo más claramente con un neologismo, hemos *transbiologizado* la biología. En el caso del ser humano, el coito se independiza de los períodos fértiles, el sexo se libera de coacciones temporales, los desencadenantes

naturales se alteran. Aquí empiezan las arquitecturas arborescentes. En cierto sentido se puede decir que estamos en celo permanente. Y somos el único animal que puede obsesionarse con el sexo. En la naturaleza ninguno puede hacerlo sin morir, porque tiene que estar pendiente de otras cosas. Sólo los animales en los zoológicos —aburridos y a salvo— sienten una obsesión parecida y pueden sentirse encerrados con un solo juguete. Esto es, al menos, lo que dice el escandaloso Desmond Morris en su libro *El zoo humano*.

Los desencadenantes que disparan la actividad sexual son llaves que abren cerraduras instintivas ya preparadas.

Pero la inteligencia humana que multiplica simbólicamente mundos y duplica la realidad con representaciones de la realidad, se independiza de los estímulos e inventa ganzúas sexuales, es decir, estímulos que cumplen la función de llave sin tener su forma. Cualquier cosa puede despertar el deseo —además de las características de «primera generación», es decir, las del sexo opuesto—: recuerdos, rituales, imaginaciones, o diferentes objetos en el fetichismo. Éste es el punto decisivo de todo lo que voy a explicar. *Biológicamente, el sexo humano se ha liberado del determinismo del instinto y del determinismo del estímulo y eso*

*le ha situado en el incierto ámbito de la posibilidad.*

El sexo ni nos maneja desde dentro, ni nos dirige desde fuera directamente, sino mediante amalgamas, intercambios y suplantaciones. Se desvincula de las estaciones del año, se desvincula de los períodos fértiles de la hembra, se desvincula de la biología y se integra en la cultura. Zubiri explicó muy bien que la función fundamental de la inteligencia era permitirnos no vivir en un mundo de estímulos, sino implantarnos en la realidad. Pero la inteligencia no se limita a un sereno ajustarse a la realidad, sino que la hace explotar en posibilidades, lo que le conduce a un

permanente desajuste. Aparece así el embrión de la libertad que es una posibilidad que necesita un adjetivo: buena o mala.

Entramos así en un mundo espejeante, indeciso, donde crecen entreveradas generosidades y crueldades, y donde mucha gente encuentra su plenitud y mucha gente se encuentra perdida. Nuestra existencia es inevitablemente arriesgada. Rilke sentía nostalgia del claro mundo animal y del luminoso mundo del ángel, porque ambos viven en una realidad no interpretada, tan lejos de la nuestra:

*sagaces animales ya notan*

*io estamos muy confiadamente en casa  
mundo interpretado.*

Tampoco estamos muy tranquilos en nuestra sexualidad, que es una realidad llena de significados no siempre coherentes. También vivimos sexualmente en un mundo interpretado. Pero nos hemos excedido y hemos llegado a pensar que todo era interpretación, que por debajo de esa hermenéutica infinita no había nada, que todo era cultura y nada naturaleza. Nos hemos convertido en unos peculiares Prometeos que roban a los dioses no el fuego sino su propia naturaleza. Pero esto no deja de ser otra figura

mitológica. El hombre y su sexualidad son casi ilimitadamente plásticos, pero no líquidos.

Al desvincularse, al alcanzar independencia cada elemento de la acción —deseos, desencadenantes, actos de cumplimiento—, se produce la expansión de los deseos, y aparece una prometedora libertad sexual, acompañada de una confusión menos amable. Baudrillard escribe:

*Hoy no hay nada menos seguro que el sexo, tras la liberación de su discurso. La proliferación está cerca de la pérdida total. Ahí está el secreto de esta superproducción de sexo, de signos del sexo, hiperrealismo del*

*goce. La fase de la liberación del sexo es también la de su indeterminación. Ya no hay carencia, ya no hay prohibición, ya no hay límites: es la pérdida total de cualquier principio referencial. La razón económica no se sostiene más que con la penuria, se volatiliza con la realización de su objetivo, que es la abolición del espectro de la penuria. El deseo no se sostiene tampoco más que con la carencia. Cuando se agota en la demanda, cuando opera sin restricción, se queda sin realidad al quedarse sin imaginario, está en todos lados, pero en una simulación generalizada. El espectro del deseo está en todos lados, salvo en la sexualidad.*

El deseo sexual suele interpretarse como esencialmente hedónico, fuente de intensos placeres, pero sólo en estadios personales muy primitivos o patológicos se encuentra en estado puro. Inmediatamente se hibrida con los otros deseos básicos. *La primera polinización del sexo es social.* Maurice Merleau-Ponty, de quien les hablaré después más detenidamente, escribió:

*Hay siempre una osmosis entre la sexualidad y la existencia: esto es, la existencia se diluye en la sexualidad y,*

*recíprocamente, la sexualidad se diluye en la existencia, de modo que es imposible asignar, por una decisión o acción dada, la parte de motivación sexual y la parte de otras motivaciones, imposible de caracterizar una decisión o un acto como «sexual» o «no sexual».*

Esta última afirmación podría aplicarse también a los otros dos deseos básicos. Es difícil caracterizar una decisión como acto «social» o «no social», «amplificador de nuestras posibilidades» o «no amplificador de nuestras posibilidades». Sexo y sociabilidad aleacionan. Ya les conté antes las deliciosas aventuras de la

oxitocina. Eibl-Eibesfeldt llega a decir que en el ser humano la importancia vinculadora del sexo es superior a su importancia procreadora. Como toda exageración, ésta tiene un fondo de verdad. No conocemos hasta el momento ningún grupo humano sin pareja sexual estable. Sólo ocasionalmente se han formado pequeños grupos promiscuos como experimentos alternativos a la familia. Esa posibilidad, que se ha buscado como se busca el paraíso o la fuente de la eterna juventud, se intentó por última vez en las comunas hippies de los sesenta, sin éxito alguno. Ninguna de las culturas conocidas ha elevado a norma esa forma de vida en grupo.

*Hay buenas razones para suponer que una horda promiscua nunca fue típica del Homo sapiens. El hombre se halla adaptado emocionalmente y en su fisiología sexual a un nexo de pareja matrimonial duradero (Antropología, Alianza, Madrid, 1993, p. 272).*

Además, en la mayoría de los casos, la comunidad matrimonial está formada por la convivencia de un solo hombre con una sola mujer, aunque hay otras formas de matrimonio. De 849 sociedades estudiadas por P. M. Murdoch, 708 permiten la poliginia (83,5%), sólo 137 (16%) son monógamas por ley y 4 son poliándricas.

Estos datos llevan a pensar que la poliginia —un hombre con varias mujeres— es típica entre los humanos. Sin embargo, las apariencias engañan una vez más. Incluso en esas sociedades, los varones están casados casi siempre con una sola mujer. La aparente contradicción merece un comentario, porque nos permite ver que los deseos afectivos que la mujer aporta a la sexualidad son distintos de los que aporta el hombre. Esto hace que las amalgamas y los modos de la expansión se multipliquen. La cola de pavo real de la sexualidad se despliega en colores aún más inverosímiles. Hay una clara inclinación del hombre hacia la

poliginia. En las sociedades monogámicas se manifiesta en forma de relaciones extramatrimoniales, que en algunas culturas están incluso permitidas. Pero también hay una clara inclinación de la mujer hacia la monogamia, que ha acabado por atraer al hombre. La relación de la sexualidad con la maternidad, y la necesidad de la madre de tener ayuda para criar a los hijos, hizo que la mujer buscara la fidelidad emocional —y logística— del marido. Tal vez no sea exageración la frase de un antropólogo: «El hombre es un animal de naturaleza polígama que se ha empeñado en ser monógamo.»

Sin embargo, como una prueba más

de la mutabilidad de los deseos, es posible que la tendencia de la mujer hacia la monogamia —aunque fuera durante el período de crianza— esté disminuyendo, al haberse producido otra desvinculación sexual. Lo que en todas las culturas confería una profundidad especial, misteriosa y problemática al placer sexual era su relación con la procreación. El acto y sus efectos iban en el mismo paquete. La aparición de la píldora —y después las nuevas biotecnologías— rompió esta relación, y permitió una refundación del deseo femenino. La posibilidad del embarazo, junto a los tabúes de una sociedad patriarcal y machista, habían impedido a

la mujer prestar atención a sus deseos sexuales. Una nueva desvinculación ha producido nuevas expansiones.

#### 4

*La segunda polinización del deseo sexual se da con el deseo de poder.* La sexualidad siempre ha estado relacionada con el poder. Tal vez es una herencia que recibimos de nuestros antepasados animales, en cuyo dominio el animal más poderoso de la manada disfruta del monopolio de las hembras. Cualquier antropólogo sabe que la poliginia es más una cuestión de estatus

que de cama. Para algunos autores — Castilla del Pino, por ejemplo— el amor está ineludiblemente ligado a la posesión y al dominio. Resumo su argumento: el amor es deseo; desear es desear un objeto. Es tratar de adueñarse del mismo («poseerlo») en su totalidad o en alguna parte de él; la posesión del objeto deseado depara seguridad en sí mismo, una forma de potenciación del *self*, pues los objetos deseados tratan de poseerse para la satisfacción de uno mismo y la que deriva de su ostentación. La regla básica que fundamenta una pareja sería la «reciprocidad posesiva» y la única posibilidad de «amor eterno» sería la inagotable inquietud acerca de

la veracidad del amor del otro. Si las cosas son así, lo que no creo, no me extraña que tanta gente prefiera un divertido amor efímero a un obsesivo amor perpetuo.

La relación entre poder y sexo constituye una de las narrativas básicas de la humanidad, mucho más sutil que lo que algunos discursos feministas dicen. Es innegable la situación de dependencia y servidumbre que ha sufrido secularmente la mujer y sigue sufriendo en algunas culturas. Es también evidente su explotación sexual. La trata de blancas y la prostitución —negocios rampantes— son buena prueba de ello. Esta dominación se basaba en

dos prejuicios: la mujer es peligrosa y la mujer es incapaz de controlarse. ¿Por qué es peligrosa? Porque tiene mucho poder. Lo recibe de su relación con fuerzas naturales y telúricas. La vida y la muerte. La mujer siempre ha sido relacionada con la naturaleza, mientras que el varón era relacionado con la cultura. Además, durante milenios se aceptó la idea de que el hombre era incapaz de resistir los encantos femeninos. Los cánticos a su belleza eran un elogio envenenado. El hombre reconocía su vulnerabilidad y, de paso, hacía recaer en la mujer la culpa de cualquier violencia sobre ella.

Pero aún hay más. Por motivos tan

complejos que no estoy en condiciones de aclarar, la seducción —que es un tipo de poder— se ha convertido en una estrategia femenina. Baudrillard piensa que la seducción es la forma femenina del poder —la ejerzan hombres o mujeres—. Las pulsiones fuertes del psicoanálisis han desaparecido, y el mundo de los conflictos trágicos y melodramáticos ha sido sustituido por un mundo de juego, de hedonismo *light*, de estrategia de las apariencias, un mundo donde lo femenino no es lo que se opone a lo masculino, sino lo que seduce a lo masculino. «La seducción representa el dominio del universo simbólico, mientras que el poder

representa sólo el dominio del universo real.» Sospecho que una vez más la mujer recibe un elogio envenenado. Durante siglos se le dijo que no podía meterse en política porque era la depositaria de la virtud, y la política era demasiado impura. Ahora se le dice que frente a la brutalidad del poder ella debe ejercer la seducción, que es más civilizada. Conviene por ello recordar la dramática acusación de Simone de Beauvoir, cuando decía que al llegar a la adolescencia se privaba a las chicas de su personalidad, se las convertía en exterioridad, se las convencía de que su gran poder era la apariencia. Y este convencimiento se bifurca en un doble

deseo. (El lector ya se habrá dado cuenta de que esto de las bifurcaciones, ramificaciones y meandros es consustancial al deseo.) La mujer desea gustar y desea ser deseada. Gustar significa «ser apreciada», pertenece al segundo deseo básico, el de aceptación social. Pero al convertirse en «deseo de ser deseada» se convierte en una manifestación del deseo de poder. Y eso, que parece una liberación, se convierte al final en una esclavitud.

## 5

He repetido que los deseos van

acompañados de sentimientos. La historia de la poesía amorosa podría dividirse en poética del deseo, poética del objeto de deseo y poética de los sentimientos que acompañan al deseo: Vicente Aleixandre sería un poeta del deseo:

*no es eso. No miro*

*al otro lado del horizonte un cielo.*

*contemplo unos ojos tranquilos,  
poderosos,*

*que aquietan a las aguas feroces que aquí  
braman.*

*miro esa cascada de luces que  
descienden*

*a boca hasta un pecho, hasta unas*

*manos blandas,  
is, que a este mundo contienen,  
atesoran.*

*odas partes veo cuerpos desnudos...*

Más frecuentes han sido los que han poetizado el objeto del deseo. Lo han hecho todos los que han cantado los encantos de sus enamoradas o enamorados. Me quedaré, sin embargo, con Luis Cernuda, que cantó la transfiguración que el deseo causa en los objetos del deseo:

*sé yo que esta imagen  
siempre en la mente  
eres tú*

*sombra del amor que en mí existe  
que el tiempo acabe.*

Poetas del sentimiento son la mayoría: inquietud, miedo, alegría, entusiasmos, gratitud, celos, tristeza, furia, acompañan al amor, pero no son amor. El amor no es un sentimiento, sino un deseo. Cuando Lope de Vega escribe su brillante soneto al amor, está mintiendo o, al menos, engañándose:

*Trasarse alegre, triste, humilde, altivo,  
Arrojado, valiente, fugitivo,  
Desafinado, ofendido, receloso [...]  
Es amor, quien lo probó lo sabe.*

No. Éstos son los sentimientos que pueden acompañar o no al amor. Hay también amores serenos, sonrientes, confiados. Lo dice hasta el Cantar de los Cantares, el libro de poesía amorosa más leído de la historia:

*bello eres, amor mío, y qué dulce;  
tro lecho es todo alegría.*

## 6

La expansión del deseo sexual se hace más llamativa en la variabilidad de los desencadenantes, de los objetos del deseo. En virtud de las leyes de

expansión cualquier cosa puede despertar el apetito. La variabilidad de la orientación sexual ha sido continua fuente de angustias, problemas y rechazos. En las páginas anteriores he hablado de las tres formas de homosexualidad —matricial, aprendida, elegida— que es una consecuencia de la ruptura de los lazos biológicos de la sexualidad. (Como en este libro comencé hablando de los sistemas sociales invisibles, quiero mencionar que desde hace tiempo estudio el sistema social invisible de la homosexualidad, un campo complejo que en este momento todavía incluye elementos muy contradictorios.)

En realidad, tendría que hablar de dos sistemas, el gay y el lesbiano, que tienen muchas zonas divergentes. La polémica sobre el matrimonio homosexual es una clara demostración de las paradojas de este sistema. La ideología gay ha incluido desde su nacimiento un rechazo a las instituciones tradicionales, incluido el matrimonio. Para muchos homosexuales, defensores de una identidad propia, institucionalizarlo era «copiar» el modelo heterosexual que habían abominado. Era alcanzar la respetabilidad asumiendo un modelo tradicional, respetable, consagrado. En el fondo, una mimesis que les

avergonzaba. Pero, al mismo tiempo, era una acción vindicativa y reivindicativa, cuya finalidad era obligar a la sociedad a romper sus esquemas tradicionales para dar cabida a otra forma de sexualidad. Es probable que alguna vez escriba sobre este asunto porque tiene todas las dimensiones que me interesa: fisiológicas, psicológicas, culturales y éticas. Las contradicciones del sistema invisible gay han hecho que algunos autores hayan considerado el proyecto de vida gay como invivible. Sartre lo afirmó en su obra *San Genet, comediante y mártir*, y —de una forma salvaje— Alvaro Pombo en su novela *Contra natura*.

En este capítulo, y como demostración del calidoscópico carácter del deseo humano, que con los mismos elementos forma figuras múltiples, quiero analizar un tema dramático: la transexualidad. Los filósofos, los sociólogos, los movimientos feministas suelen insistir en la diferencia entre sexo y género. Aquél es biológico y éste cultural. No es suficiente. Desde el punto de vista fisiológico, pueden distinguirse el sexo cromosómico, el sexo gonadal, el hormonal, el genital interno, el fenotípico y el psicológico. Cada una de estas variantes ha sido descubierta por la patología porque, en ocasiones, esos sexos no coinciden. Hay

estadios intersexuales, como los pseudohermafroditismos masculinos y femeninos, los síndromes de Morris y de Riefenstein, los hermafroditismos verdaderos. Pero por su complejidad me interesa la transexualidad. Una persona con anatomía masculina se siente mujer o al contrario. Se saben fisiológicamente pertenecientes a un sexo, pero se sienten psicológicamente pertenecientes a otro. Éste no es un problema de deseo, es un problema de identidad sexual. Y esta diferencia multiplica las formas del deseo porque entran en juego tres dimensiones:

Sexo

## Orientación sexual

### Identidad sexual

Una persona con órganos masculinos e identidad sexual femenina puede tener distintas orientaciones sexuales. Puede ser, por ejemplo, homosexual. Reconozco que una situación así me provoca una enorme angustia, porque imagino el sufrimiento, la confusión, los problemas sociales, la incomprensión que puede producir. Si hablo de este asunto no es por morbosidad, sino porque estos casos tan dramáticos permiten separar con claridad aspectos del deseo. Un varón transexual se siente mujer (identidad) pero desde esa

identidad su orientación sexual puede ser lesbiana, es decir, puede sentir atracción por una mujer. Parece que la situación es simple —que utilice sus órganos masculinos para tener relaciones sexuales con una mujer—, pero es que su identidad femenina le hace sentir repugnancia por sus órganos masculinos. Quiere tener relaciones sexuales con una mujer, pero no como hombre, sino como mujer. (En este asunto he de reconocer expresamente mi fuente principal de información. Es el libro *Ser transexual*, dirigido por Esther Gómez e Isabel Esteva [Glosa, Barcelona, 2006], cuya experiencia en este complejo asunto me ha sido de gran

utilidad.)

7

La innegable plasticidad del deseo ha llevado a algunos a imaginar —e incluso defender— un sexo magmático, que puede adquirir sin problemas las diferentes formas del objeto. Al menos así parece indicarlo el siguiente manifiesto de liberación sexual:

*Decimos no a aquellos/as que no aman más que a las mujeres; aquellos/as que no aman más que a los hombres; aquellos/as que no aman más que a los niños (también hay los viejos,*

*los sádicos, los masoquistas, los perros, los gatos). Sentimos en nuestro cuerpo no un sexo, ni dos, sino una multitud de sexos. No vemos al hombre, ni a la mujer, sino al ser humano antropomórfico... Estamos cansadas de todo nuestro cuerpo, de todas las barreras culturales estereotipadas, de todas las segregaciones fisiológicas... Somos machos y hembras, tortilleras y maricas, folladores y folladoras, enculados y enculadas. No aceptamos reducir a un sexo toda nuestra riqueza sexual. No somos razonables en ninguno de nuestros deseos (Judith Belladonna, Barbara Penton, Libération, julio de 1978).*

Esta defensa de los deseos irracionales es un arma política, no una descripción de lo deseable, ni siquiera de lo real. La fragmentación de la realidad en un conjunto de piezas que funcionan a su aire, la imagen de una humanidad convertida en maquinitas deseantes funcionando en el vacío, los sujetos convertidos en mónadas ansiosas que se atraen y se repelen, produce espanto a mucha gente. Anthony Giddens, un conocido sociólogo tibiamente de izquierdas, tal vez asustado ante ese turbión de experiencias afectivas, que considera excesivamente improvisadas, piensa que

hay que recuperar un marco moral, aunque no sea tradicional, que sirva para estabilizar el corazón y el sexo humanos. Desde un punto de vista más atento a los hechos, lo que digo, por ahora, es que los tres deseos básicos son imprescindibles y que unos limitan a los otros irremediabilmente.

## 8

Añadiré un elemento más a esta gran sesión de fuegos artificiales. El erotismo. «Como metáfora —escribe Octavio Paz— designa algo que está más allá de la realidad que la origina,

algo nuevo y distinto de los términos que la componen.» El ser humano ha descubierto los mecanismos del deseo y del placer y se ha empeñado a lo largo de la historia en buscar el modo de aumentar el deseo (propio o ajeno) y de aumentar el placer. La historia de los afrodisíacos es un símbolo de la historia humana. Como horticultor tiene para mí un segundo atractivo, porque la mayor parte eran vegetales, lo que ha dado lugar a una botánica amorosa, mágica y legendaria. El extracto de té negro, la damiana, la datura, la corteza del yohimbe, el peyote, del que ya decía el padre Sahagún que cuando los aztecas tomaban dos o tres plantas frescas

estaban muy dispuestos para la lujuria. La mandrágora, planta temible en otras ocasiones, ahora resulta benefactora: «Para hacerse amar por una bella hay que arrancar la mandrágora y colocarla con habilidad y sin que nadie sospeche bajo el libro de los Evangelios y luego dejar que digan una misa con él.» Así reza un antiguo libro de conjuros.

También el erotismo tiene esos dos objetivos distintos. Hay un erotismo tendente a avivar el deseo. Le da igual utilizar el porno que el pastilleo. Es instrumental y puede ser solitario, porque consiste en el *management* de la propia excitación. El otro, en cambio, se integra en la misma actividad amorosa y

supone un detenimiento, una concentración en la relación de mi cuerpo con el cuerpo de otra persona, un prólogo sensual al placer genital, o en sí mismo un continente a recorrer. El énfasis puede ponerse sólo en el cuerpo o en la persona que emerge en la sensualidad. La caricia, por ejemplo, es un desvelamiento simultáneo del cuerpo que acaricia y del cuerpo acariciado, pero se puede acariciar un sexo o se puede acariciar a una persona. Y ésta es una diferencia importante. Octavio Paz recomienda distinguir entre amor, erotismo y sexualidad, cosa que está en la línea de lo que explico. Subraya que hay una relación tan íntima entre ellos

que con frecuencia se confunden: «Por ejemplo, a veces hablamos de la vida sexual de fulano o de mengana pero en realidad nos referimos a su vida erótica.»

*No es extraña la confusión: sexo, erotismo y amor son aspectos del mismo fenómeno, manifestaciones de lo que llamamos vida. El más antiguo de los tres, el más amplio y básico, es el sexo. Es la fuente primordial. El erotismo y el amor son formas derivadas del instinto sexual: cristalizaciones, sublimaciones, perversiones y condensaciones que transforman la sexualidad y la vuelven, muchas veces, incognoscible. Como en*

*el caso de los círculos concéntricos, el sexo es el centro y el pivote de esta geometría pulsional (La llama doble. Amor y erotismo, Círculo de Lectores, Barcelona, 1993, p. 15).*

Paz está hablando de la expansión del deseo, como yo, pero la metáfora geométrica que utiliza es demasiado estática para un fenómeno tan dinámico. Por eso prefiero hablar de las arquitecturas arborescentes.

A lo largo del libro he relacionado muchas veces, y casi siempre por culpa

de Spinoza, el deseo y la esencia del ser humano. La sexualidad condensa esa relación. La esencia humana es sexuada, porque es carnal. Y no es casualidad que esta palabra signifique la corporeidad y la sexualidad al mismo tiempo. Cuando era estudiante, descubrí la obra de Maurice Merleau-Ponty. En realidad, me interesaban Camus, Simone de Beauvoir y Sartre, pero Merleau-Ponty entraba en la composición de un cuarteto intelectualmente fascinante. Era el más científico y el menos divertido, pero su obra *Fenomenología de la percepción* me impresionó profundamente. Confesaré que al releerla ahora me ha decepcionado un poco. Me ha parecido,

como me ocurre con alguna de las obras de Sartre —*San Genet, comediante y mártir* y *El idiota de la familia*—, que es un libro farragoso, pero aun así no me explico el absoluto olvido en que ha caído. Consideraba que la sexualidad es un modo de ser en el mundo.

*El deseo —decía— tiene una significación metafísica, y es incomprendible si se trata al hombre como una máquina gobernada por leyes naturales, porque afecta al hombre como conciencia y libertad. La importancia que se atribuye al cuerpo, las contradicciones del amor, remiten, pues, a un drama más general que depende de la estructura metafísica de*

*mi cuerpo, a la vez objeto para el otro y sujeto para mí. La violencia del placer sexual no sería suficiente para explicar el lugar que tiene la sexualidad en la vida humana y, por ejemplo, el fenómeno del erotismo, salvo que fuera una prueba de la condición humana en sus momentos más generales de autonomía y dependencia. La sexualidad es como una atmósfera ambigua, coextensiva a la vida (Fenomenología de la percepción, FCE, México, 1957, p. 185).*

La filosofía posterior al existencialismo se preocupó más del

fenómeno cultural que del puramente antropológico. El posmodernismo convirtió la realidad entera en discurso y, obviamente, también el deseo y el sexo. Como señaló Teresa de Laurentis, «el posmodernismo ha textualizado el sexo, y olvida su existencia empírica (*Technologies of Gender*, Indiana University Press, Bloomington, 1987, p. 25).

## 10

La «naturaleza primaria», biológica, del deseo sexual —que brota de las estructuras fisiológicas orientadas a la

procreación— estalla en múltiples figuras. Una vez más el ser humano se manifiesta como una mezcla de realidad y posibilidad, de carne y espíritu, de estímulos y símbolos. Y esta condición le proporciona venturas y desventuras. La ruptura de toda la secuencia sexual deja al ser humano en la estacada, teniendo que tomar múltiples decisiones. Jeffrey Weeks, que defiende un radicalismo sexual basado en la aceptación de todas las diferencias, escribe:

*Parece haberse desdibujado aquel gran continente de normalidad que se encontraba rodeado de islas de desorden. En su lugar, podemos divisar*

*inmensos conjuntos de islas, que están en continuo movimiento entre ellas, cada una con su particular flora y fauna. Ésta es la base material de nuestro relativismo contemporáneo. Las preguntas que surgen incesantemente en este caos psicológico son del estilo: ¿pueden todos los deseos ser igualmente válidos? (El malestar de la sexualidad, Talasa, Madrid, 1993, p. 339).*

Una parte importante de los moralistas tradicionales contestarían que solamente son válidos los deseos naturales, pero a estas alturas de la exposición la respuesta nos deja

insatisfechos porque la «naturaleza humana» es contradictoria ya que incluye en su definición la inestabilidad de la propia naturaleza, la disyunción, la invención, la libertad como autodefinition. Es decir, nos deja al descampado, vulnerables, en riesgo permanente, obligados a decidir sobre nosotros mismos. Epicuro vio el problema al decir: «Todos los placeres son buenos, pero no todos nos corresponden.» Somos humanos y, sin embargo, tenemos que humanizarnos. De eso tratará el capítulo siguiente.

# 9. VOLVIENDO AL PRIMER CABALLO

1

La ruptura del «circuito de la acción», la autonomía que adquiere cada una de sus etapas, y que lleva a la proliferación no armónica de los deseos,

convierte al ser humano en un productor de caos, pero también en un creador de cultura y libertades. Al independizarse, los instintos, los deseos, los sistemas de recompensa y castigo, los desencadenantes, no responden a una lógica común. No se dan sólo los conflictos entre acercamiento y evitación, que sufren todos los animales, sino conflictos entre varios acercamientos y varias evitaciones simultáneas y dirigidas a diferentes cosas a la vez, en un juego a múltiples bandas, que se impone al sujeto y al mismo tiempo depende de la interpretación del sujeto. Hay un desconcierto provocado por la

descomunal oferta de posibilidades que todo el mundo goza o sufre. Si Kierkegaard tenía razón al decir que la angustia es la conciencia de la posibilidad, estamos condenados a la angustia, y nuestro tiempo, con sus inauditos recursos, posibilidades y liberaciones, experimenta una vulnerabilidad ansiosa. Se viven biografías en la cuerda floja, y se impone una permanente necesidad de elegir rumbo sin brújula fiable. No podemos prescindir de los deseos para actuar, porque nos proporcionan energía, pero no podemos fiarnos de ellos porque tal vez nos internen por mares peligrosos o nos dirijan a metas

contradictorias. La realidad se vuelve hiperatractiva e insegura. La sociedad del deseo es la sociedad del riesgo, porque, como vio certeramente Baudrillard, «no hay nada menos seguro que el deseo, tras la proliferación de sus figuras». Lo hemos visto al hablar de la sexualidad. Con su variabilidad, el deseo nos deja desvalidos, y surge la necesidad de saber cómo no naufragar —por muy deliciosamente que sea— en su oleaje. No vivimos en la orgía, vivimos en pleno bricolaje intentando encajar como podemos piezas que hemos recibido sueltas y sin instrucciones de montaje.

La inteligencia convierte al ser

humano en *deinón*, palabra que para los griegos significaba «asombroso, admirable, terrible, peligroso». El coro de la *Antígona* de Sófocles lo describe con una elocuencia que sobrevive a los siglos.

*Muchas cosas deinón existen, pero ninguna más que el ser humano. Cruza el grisáceo mar en medio del viento tempestuoso del invierno, avanzando sobre las henchidas olas. Y a la más excelsa de las diosas, la imperecedera e inagotable Tierra, la consume arándola año tras año con sus mulos.*

*El hombre habilidoso da caza, lanzando los pliegues de sus trenzadas*

*redes, a la raza de los casquivanos pájaros, a los rebaños de las salvajes bestias y a la estirpe de los seres de las profundidades marinas. Doma al caballo con sus artes, unciéndoles el yugo, así como al infatigable toro de los montes.*

*Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el pensamiento alado, y la furia constructora de ciudades; aprendió a esquivar los dardos de los desapacibles hielos y las lluvias inclementes. Tiene recursos para todo, nada de lo por venir le sorprende sin ellos. Sólo de la muerte no podrá escapar. Mas de enfermedades que no tenían remedio ya ha discurrido posibles evasiones. Su*

*habilidad para ingeniar recursos excede todo lo que cabría esperar. Ora la dirige al bien, ora hacia el mal. Cuando cumple las leyes de la tierra y la justicia de los dioses que obliga por juramento, es ciudadano de una alta ciudad; privado de ciudad queda aquel que vive con lo que no es noble por su criminal temeridad (Sófocles: Antígona, pp. 332-372).*

La capacidad inventiva del ser humano se enfrenta a una disyuntiva: crea una alta ciudad donde vivir o rechaza vivir en sociedad. Hemos asistido al despegue —de andar por la naturaleza ha pasado a volar por el espíritu—, pero una vez en el aire, como

todas las aeronaves tras alejarse de la pista, tiene que elegir el rumbo.

Platón ofrece en el *Protágoras* un resumen parecido de la historia de la humanidad. En los tiempos antiguos, los humanos erraban indefensos por la superficie de la tierra. Todo era una amenaza para ellos. Desvalidos se apiñaban en sombrías grutas bajo la tierra. La falta de lenguaje y la vida salvaje los mantenía separados. Aislados, silenciosos, desnudos, no podían registrar el pasado, ni buscar ayuda, ni colaborar ni planear el futuro. «Como formas oníricas, lo mezclaban todo al azar, según transcurría su existencia.»

La benevolencia de Prometeo otorgó a esos seres sometidos a la inclemencia de la fortuna las *téchnai*, las técnicas. El lenguaje, la escritura, la forja del metal, la agricultura, la edificación de moradas para vivir. Con ellas se había vencido la tiranía del azar, y la vida se hacía más segura. Pero en su vida social, los humanos permanecían vulnerables al acontecer incontrolado, eran «subyugados por la fuerza de sus propias pasiones, que deformaban su visión del bien y le impedían buscarlo debidamente». Para salvar a la humanidad, Zeus le entregó «los principios de la organización de las ciudades y los lazos de amistad» (322c).

Platón considera que el progreso de la humanidad comienza su andar seguro cuando recibe el don de la justicia, que le permitirá distinguir lo bueno de lo malo. La moral aparece, pues, como imprescindible para que despegue con energía el vuelo humano.

Pero la claridad del mito se enturbia cuando se desciende a la pegajosa realidad. ¿Cómo encontrar los contenidos de la justicia? ¿De dónde derivan nuestros deberes? Los griegos contestaban: «de la ciudad», pero tal respuesta dejó de ser válida cuando las morales se enfrentaban unas a otras de la misma manera que se enfrentaban las ciudades. Aceptarla como buena

equivaldría a dar la razón a los que dicen que la moral es siempre la moral del triunfador. La historia sigue, y tras unos siglos en que la humanidad europea se acoge a Dios, el Renacimiento da un encargo nuevo a Prometeo. No se trata ya de que robe el fuego a los dioses, ni de que enseñe a los hombres la cultura, sino de que le enseñe a fijar su naturaleza. La situación está descrita en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, escrito por Pico della Mirandola, que ha sido el manifiesto común de todos los renacimientos, cuando hace decir a Dios:

*No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar,*

joh, Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, hay una naturaleza constreñida dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a ningún cauce angosto, te la definirás según tu arbitrio, al que te entregué. Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras mas cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que existe. Ni celeste ni terrestre te hicimos, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a gusto y honra te forjes la forma que prefieras

*para ti. Podrás degenerar a lo inferior, como los brutos; podrás alzarte a la par de las cosas divinas por tu misma decisión.*

Más que una constatación, era una profecía que se ha cumplido y que nos obliga a tomar decisiones. Carecer de naturaleza se convierte en el mayor orgullo y en la más profunda desventura. La esencia se transforma en una tarea, en vez de ser el origen de todo. Viviremos en precario, navegaremos erráticamente, mientras no consigamos fijarnos como especie. Esto se hace más urgente en un instante en que las nuevas biotecnologías amplían

desmesuradamente nuestras posibilidades de actuar sobre nosotros mismos. No podemos saber lo que debemos hacer si no sabemos lo que tenemos que construir. «Sentido» significa, entre otras cosas, «dirección», y al preguntar por el sentido de la vida preguntamos también por la meta a que nos dirigimos.

Somos una especie en busca de su esencia, y mientras no la fijemos nuestra existencia será un cotidiano «¡Sálvese quien pueda!».

¿Me ha contagiado Platón la manía de contar mitos? ¿Tiene algún fundamento real lo que acabo de decir o es una mera licencia poética? A pesar de la algarabía que nos rodea, a pesar de nuestra caótica existencia, de nuestros politeísmos acendrados, percibo en nuestra historia ese obstinado proceso de búsqueda, esa constante necesidad. La humanidad quiere separarse del inevitable animal que vive dentro de nosotros para realizar un proyecto constituyente, que se empeña en definir. Como ocurre al inicio con todos los proyectos —sean literarios, artísticos, políticos o morales—, sabe con más claridad lo que no quiere ser que lo que

sí quiere. No quiere ser atormentado, despreciado, manejado, sometido, torturado, discriminado, humillado, abandonado, solitario, triste, desdichado. El positivo de esa imagen va dibujándose emergiendo de la niebla, como se precisa una fotografía en su revelado. «*Homo res sacra homini*», escribió Séneca dando por hecho lo que no es más que un anhelo. El hombre desea ser algo sagrado para el hombre. La especie humana, envejecida de historias, desea afirmarse a sí misma como especie dotada de dignidad —es decir, como dotada de valor propio, protegible, poseedora de derechos— y esa dignidad, al ser esencial, tiene que

incluirse en la esencia de cada ser humano, lo que significa que cada hombre debe ser sagrado para sí mismo. Éstas no son imaginaciones mías. Instituciones, sistemas legales, filosofías y religiones coinciden en el objetivo. Todas las culturas tienden a él, aunque con derrapes terribles. Es cierto que las religiones —por ejemplo el cristianismo— creen que el ser humano es digno desde su origen, por haber sido creado a imagen de Dios o por participar de alguna manera del Absoluto, pero a la vista está la frecuencia con que nos comportamos indignamente. Si la esencia es lo que rige la variedad de las manifestaciones, no somos todavía

dignos. Estamos como las naves espaciales, en el momento en que hemos abandonado una órbita y no hemos encontrado aún la siguiente. Somos seres en tránsito.

Esta afirmación nos lanza al centro de un problema que dio mucho que pensar a lo largo del siglo XX. Lo menciono porque nuestras evidencias presentes son el resultado de debates antiguos. Me refiero a la oposición entre naturaleza y cultura. Ortega siguiendo el rastro de Dilthey adoptó una postura extrema: «El hombre no tiene naturaleza, sino historia.» Sartre lo dijo a su manera: «El hombre no tiene esencia sino existencia.» No tenían razón.

Tenemos una naturaleza, unas estructuras fisiológicas y psicológicas comunes a todos los seres humanos pero que nos impulsan hacia una expansión sin rumbo definido, no planificada, lo que favorece la confusión.

Somos organismos inteligentes y sociales, es decir, creadores de cultura. Todos los humanos compartimos esta «naturaleza primera», que por su propio dinamismo actúa sobre sí misma, reformulándose, ampliándose, rediseñándose. El largo camino evolutivo manifiesta esta permanente redefinición. ¿Era igual la esencia humana antes y después de adquirir el lenguaje? Una «naturaleza primera» no

lingüística dio origen al lenguaje y, gracias a él y a sus posibilidades, emergió una «segunda naturaleza», la esencia humana actual. Pues bien, la definición del ser humano como dotado de dignidad puede ser un paso tan ontológicamente importante como el que supuso el lenguaje. Lo que sucede es que, todavía, es un mero proyecto.

Permítanme aclarar este asunto de manera un poco escolar. Hay dos tipos de razón: razón individual y razón social o compartida. La individual puede ir muy racionalmente a lo suyo. Recordaré de nuevo a Hume, cuando decía que racionalmente uno puede preferir la destrucción del mundo a sufrir un

rasguño en el dedo. La razón compartida tiene otros criterios porque surge de la interacción entre los individuos. A veces, esta razón compartida forma el proyecto de buscar lo universalmente verdadero o deseable, y entonces emergen la ciencia y la ética. Ambas son grandes corrientes de experiencia que se perfeccionan continuamente y que exigen un comportamiento muy preciso de las inteligencias personales. Deben ponerse en el lugar de los otros, dar argumentos fundamentados, atender a argumentos fundamentados, buscar la evidencia más fuerte, autocriticarse. El individuo embarcado en este proyecto discute, acepta, niega, acoge, rechaza,

complementa, piensa contra sí mismo si es preciso, y se deja llevar por una calculada utopía: la verdad o el bien.

### 3

Sé que alguien preguntará: ¿y cómo hemos llegado a esa conclusión? ¿Quién ha elaborado ese proyecto? ¿Quién va a ponerlo en práctica? La respuesta es sencilla: la inteligencia compartida, la inteligencia social. De la misma manera que existe un inconsciente personal y un inconsciente social, existen dos tipos de inteligencia. No estoy haciendo ninguna afirmación metafísica, ni admitiendo un

alma del mundo o de la sociedad, sino reconociendo tan sólo que la interacción de las inteligencias individuales produce fenómenos emergentes. El ser humano no es fruto de un monólogo, es hijo de la conversación. No piensen que ésta es una expresión literaria. Me remito al estupendo libro de Allan Gibbard *Wise Choices, Apt Feelings* (Harvard University Press, Cambridge, 1990) donde se defiende que la conversación está en el origen de nuestros sistemas morales. Las racionalidades se trenzan, critican, pulen, construyen mutuamente. O se destruyen. En la gigantesca corriente que ha ido configurando el Gran Proyecto

Humano han colaborado genios religiosos, genios filosóficos y una conmovedora racionalidad anónima, la caudalosa experiencia de la humanidad, que ha ido desechando malas soluciones y proyectos destructivos. A veces, por desgracia, se ha equivocado el rumbo, el proyecto se ha olvidado, se ha suplantado por proyectos parciales, codiciosos, excluyentes, feroces, cuyo primer paso era privar de «humanidad» a los contrarios. Así nacieron las terribles guerras que hemos padecido y padecemos.

Debemos contar nuestra historia como el tenaz esfuerzo por humanizar nuestra especie. La estructura de

nuestros deseos nos impulsa a ello, aunque también, organizados en una alación diferente, nos incita a lo contrario. Ésta es nuestra común historia —conmovedora por sus expectativas, pero terrible por su hechos—, la que debemos conocer y reconocer como gran fundamento de nuestro proyecto esencial. No estoy galopando por la historia del Espíritu a la manera hegeliana, aunque podría hacerlo porque es fácil, sino más bien pateando el terreno, con la minuciosidad que aprendí de Friedrich Hayek en su genealogía de los sistemas jurídicos. Basándonos en la historia, María de la Válgoma y yo en *La lucha por la dignidad* nos atrevimos

a enunciar una Ley del Progreso Ético de la Humanidad que dice así:

*Cuando se eliminan cinco grandes obstáculos —la miseria extrema, el miedo al poderoso, la ignorancia, el dogmatismo y el odio al vecino— todos los grupos sociales, con independencia de su religión o sus formas de vida, evolucionan hacia un marco ético que se caracteriza por el respeto a los derechos individuales, el rechazo de discriminaciones, la participación en el poder, la racionalidad como modo de resolver conflictos y las políticas de ayuda que implican una función social de la propiedad. El fundamento de este modelo es el reconocimiento de la*

*dignidad de todos los seres humanos.*

La inteligencia compartida, la racionalidad social, nos lleva hacia esa meta. Y se conseguirá si, como dijo Yahvé de los constructores de la torre de Babel, mantenemos un mismo lenguaje, alcanzamos la racionalidad compartida. Y eso puede suceder o no.

4

Tras los análisis de este libro resulta claro —espero— que este proyecto de humanización de la especie humana sólo puede realizarse si es capaz de unificar energías básicas. El impulso ha de

surgir de una nueva aleación de los deseos fundamentales. Espero que los recuerden: bienestar, sociabilidad y ampliación de posibilidades. Las culturas primitivas muestran el triunfo de los deseos sociales. El individuo no cuenta y la autonomía no pasa de ser una manifestación insolidaria de soberbia. La cultura griega pasó de ser comunitaria a fomentar la iniciativa personal. Creonte, en *Antígona* de Sófocles, considera que la mente sana es la que está consagrada por entero a la seguridad y al bienestar de la ciudad y el coro denigra a Antígona por querer darse su propia ley, por querer ser autónoma. Pero en su famoso discurso,

Pericles elogia como máximo timbre de gloria ateniense la libertad de sus ciudadanos y su afán por conocer nuevas cosas. Por ello Grecia se convierte en referente de la cultura renacentista, de las revoluciones del XVIII y de la cultura europea del XIX, movida por el deseo de crear, de explorar, de colonizar la realidad. El imperio romano, el napoleónico y la cultura estadounidense están dominadas por el deseo de poder. El turbulento y veloz siglo XX conoció una nueva negación del individuo —en el nacionalismo nazi, en el colectivismo soviético y en los regímenes marxistas de China y Camboya—, que condujo al descrédito de las grandes proclamas y

las prometedoras utopías. Como vacuna, o al menos como lenitivo, apareció nuestra cultura opulenta, basada en el deseo hedónico. «Haz el amor, no la guerra» era un mensaje falaz, ¡pero tan claro! Ya sé que lo que digo son exageraciones, es decir, errores que tienen un núcleo de verdad, pero a ese núcleo apelo. En cada momento histórico conviven distintos modelos. El deseo hedónico de nuestra sociedad sólo es admisible en un marco de sociabilidad. Ya no estamos en tiempos de Sade, cuando el conde de Charolais —un personaje al que Sade conoció de niño— disfrutaba de sus placeres a lo bestia, convirtiéndose en paradigma del

sadismo. Citaré un fragmento de su biografía:

*Nadie ha experimentado jamás tanto placer en el crimen como el marqués de Charolais. Mataba a sus semejantes por diversión, como otros van de caza. Un día disparó contra un burgués de Anet para probar su puntería, diciendo «¡Vamos a ver si acierto a ese cuerpo!». Su distracción preferida consistía en disparar contra los obreros que reparaban los tejados de la vecindad. Cuando tocaba a uno, saltaba de alegría. A fin de evitar toda persecución, acudía enseguida al rey para pedirle perdón. Cansado de sus peticiones, Luis XV le respondió un*

día: «Señor, el perdón que me pedís se lo debo a vuestro rango y a vuestra calidad de príncipe de sangre, pero lo concedería más de buen grado al hombre que os hiciera lo mismo.» Este mismo príncipe había tenido un hijo con Delisle, una prostituta favorita de toda la familia Condé. El niño enfermó a la edad de seis u ocho meses y Charolais le dio a beber un gran sorbo de aguardiente que le hizo morir en el acto: «¡Este niño no era ciertamente mío —exclamó el príncipe— ya que esto le ha hecho morir!» (Lever, M.: Sade, Seix Barral, Barcelona, 1994, p. 53).

¿Se refieren a esto los que jalean la transgresión y miran a Sade con ojos de admiración vacuna? Estos delirios criminales eran posibles por contar con el amparo de un poder absoluto que es demostración del autismo del poder como el hedonismo furibundo lo es del autismo del placer. Sucedió lo mismo en la época nazi cuando el jefe de un campo de concentración podía divertirse disparando a bebés judíos lanzados al aire. La democracia, que intenta sobreponer al placer los deberes de la convivencia, ha civilizado el hedonismo, por eso no vivimos en plena orgía. El individualismo del deseo y del placer se ha esforzado por hacerse

compatible con la vida social. Por eso se producen fenómenos contradictorios. Ha sido precisamente una sociedad archiindividualista como la nuestra la que ha inventado los sistemas de seguridad social, que son el máximo exponente histórico de solidaridad.

## 5

La ideología del placer que nuestra sociedad ha aceptado, asumido y vitoreado, que fue punta de lanza del combate liberador, se ha convertido en colaboracionista y estupefaciente. Los excesos de la sociedad de mercado, la

destrucción del medio ambiente, la fascinación por el poder puro y duro, las múltiples intoxicaciones del lujo, proceden del deseo imperante, y hace urgente responder a la pregunta: ¿se puede vivir guiándose sólo por el placer? La respuesta es: se puede vivir, pero no se puede convivir. Si todo el mundo va a lo suyo, nadie va a ir a por lo nuestro. La inteligencia social debe por ello prevalecer sobre la inteligencia individual, precisamente, para salvaguardar nuestros derechos personales. Shakespeare, en un magnífico texto, explicó que un hombre reducido a su apetito se convierte en «lobo universal, doblemente secundado

por la voluntad y el poder, hace presa del mundo entero y al final se devora a sí mismo». ¿Qué significa el monopolio del deseo hedónico? Dejado a su propio dinamismo, la búsqueda del placer no tiene ningún mecanismo de frenada, salvo la ausencia de deseo o la satisfacción del deseo. Y puesto que las arquitecturas del deseo son poco de fiar, porque su expansión es plural y equívoca, necesitamos saber cómo organizar la convivencia de los deseos, que va a determinar la convivencia de las personas. Su propia indeterminación impone esa necesidad. Baudrillard describe la situación:

*El goce puede no ser más que un*

*pretexto de otro juego más apasionante, más pasional —así era en El imperio de los sentidos, donde lo que estaba en juego, por medio del goce, era sobre todo ir hasta el final y más allá del goce—, desafío que gana a la operación pura del deseo porque su lógica es mucho más vertiginosa, porque es una pasión, mientras la otra es sólo una pulsión (De la seducción, op. cit., p. 24).*

El hedonismo total puede justificarse desde el punto de vista de la razón particular —la que se ocupa de la propia vida—, pero no desde el punto de vista de la razón social —que se

ocupa de la convivencia social—. Pero el prestigio de la individualidad ha roto la sociabilidad de la razón. Los propios placeres son autorreferentes. Ambas cosas —el predominio del principio de placer y el predominio del principio de individuación— son los virus que contaminan el sistema social invisible de la sociedad opulenta, y dificultan la construcción del Gran Proyecto Humano.

He estudiado la inteligencia fracasada, en especial la inteligencia individual, para explicar la triste exclusividad humana: somos el único animal que tropieza no diez, diez mil veces en la misma piedra. Y eso ocurre

a nivel individual y comunitario. La inteligencia social también puede volverse estúpida. Jared Diamond ha contado en su estupendo libro *Colapso* (Debate, Barcelona, 2006) la incapacidad de las sociedades para comprender los problemas, para resolverlos, para aprender, ¡qué desilusión y qué amenaza! Una y otra vez, en una historia cíclica de derrotas, las naciones, las culturas, vuelven a cometer los mismos errores, es decir, los mismos crímenes. Al escribir este libro —y al escribir otros, como el debatido libro de texto de *Educación para la ciudadanía*— mi propósito es colaborar a proteger esa inteligencia

social de la que dependemos. Nadie puede ser tan soberbio como para pretender dar una solución a los gigantescos problemas que tenemos, sutiles, contradictorios, abrumadores, pero todos participamos, por acción u omisión, sabia o torpemente, actuando o dejándonos manejar, en el movimiento de la historia. La sociedad del deseo no favorece un debate brioso y lúcido sobre nuestro futuro, porque, intoxicada de comodidad, nos aprisiona en el presente y nos hace crédulos, sumisos, satisfechos y desesperanzados. Se actualiza la leyenda de los esclavos felices. Platón, el gran Platón, vuelve para contarnos el mito de la caverna.

Nuestros deseos no son nuestros, sino producto de una manipulación astuta.

Pero el deseo de crear da a luz muchas cosas. Siempre, claro está, que se libere del tóxico de la comodidad. Por razones que desconozco, el arte plástico ha sido siempre una estupenda clave para detectar los movimientos culturales. Las vanguardias se rebelaron en nombre de la libertad contra la tiranía, pero en la actualidad el arte se ha hecho manso, repetitivo, fácil y ha generado su propia industria. El rebelde se ha convertido en colaborador. El sistema social invisible del deseo lo deglute todo. El gran creador es el que se pone los obstáculos más difíciles, no

el que prescinde de ellos en un elogio consumista de la espontaneidad. Todo el mundo acaba creyéndose el eslogan publicitario: «Tú lo vales.» Todos estamos siendo seducidos.

## 6

¿Cuándo acabará el ser humano de fijar su esencia? ¿Cómo se organizará la nueva amalgama de los deseos? ¿Qué sistemas sociales invisibles se están urdiendo? ¿Qué placeres aparecerán? Tendrán que ser los que corresponden a un ser sexuado, sensible, sensual, ambicioso, vulnerable, necesitado,

creador, que está permanentemente aguijoneado por «las lanzas del espíritu». Y puesto que tiene que ser una creación social, cada uno de nosotros tendrá su peculiar protagonismo. Ojalá la razón —y no la estupidez social— se imponga. Por mi parte, yo he hecho lo que he podido. O casi.

## DESPEDIDA

Dejaré al conmovedor César Vallejo que escriba mi despedida:

*spués de tantas palabras,*

*veda el pájaro parado,  
ices, no hablemos.*