

desde lo cotidiano

La perversión del consumo y la patología de la felicidad

Nelly Schnaith

El pequeño tratado sobre la felicidad que abre las reflexiones maestras de Freud acerca del malestar en la cultura constituye, en realidad, un examen sistemático de los modos de evitar el sufrimiento. Lo curioso de la inversión revela pronto la profundidad del abordaje: toda disposición a la felicidad es tributaria de una posición frente al sufrimiento.

Cualquier aspiración, en esencia, nace como corrección ideal de un hecho del cual no puede separarse. Pero, al esposar el sufrimiento —un hecho—, con la felicidad —una aspiración—, apuntamos por así decir al corazón mismo de los debates entre el ser y el no ser; entre el deber ser y el querer ser; entre lo irreductible y lo posible. Esta patética y apasionada controversia entre el deseo y la realidad es una matriz donde se engendran y reabsorben los muchos sentidos de la empresa humana.

Dice Freud que las fuentes de la desgracia son tres: el propio cuerpo, condenado a la decadencia y a la aniquilación; el mundo exterior y la naturaleza, dotados de poderes de destrucción implacables; y las relaciones con otros seres humanos, esta última la más conflictiva de todas porque parece surgir de nosotros mismos y no de un origen extraño. No creo que Freud se opusiera a la observación de que éstos son también los tres campos en que nuestro deseo persigue una promesa de felicidad y en los cuales puede llegar a realizar una experiencia de satisfacción. La amenaza y la promesa vienen juntas y, en la incertidumbre, el ser humano goza o padece según la fuente de dicha o de sufrimiento que su edad, su sociedad o los conflictos históricos de la especie le permitan privilegiar.

En todos los casos, la felicidad es más una disposición del ánimo que un estado de cosas. Como tal, puede resultar de un difícil aprendizaje en los reveses de la aflicción —una coexistencia pacífica siempre frágil

con el dolor o tu amenaza—, o bien puede constituirse en apriori inconfeso de una obstinada negación de los pesares que trae consigo el “oficio de vivir”. Una disposición de ánimo permeable tanto a los favores como a las adversidades de la existencia es trofeo difícil de conquistar: hay que ser capaz de sufrir para alcanzar la capacidad de ser feliz en un sentido no banal. Si aceptamos el cariz bicéfalo de toda fortuna, es posible que logremos “una felicidad con menos pena”, título admirable de una novela de Griselda Gambaro.

Si optamos, en cambio, por una versión contumaz de la dicha, que pretende apresarla en su forma incontaminada y pura, tendremos que adquirir la habilidad de cerrar los ojos en el momento oportuno. También se aprende a cerrar los ojos ante los reveses personales y sociales. No se trata de un gesto inocente o espontáneo, por el contrario responde a una práctica reiterada de la autodefensa. La inducción casi forzosa de tal práctica obedece, hoy, a causas de origen dispar que, aunadas, infunden matices patológicos a la persecución de ese espejismo próximo y lejano, ignoto y familiar, donde se refleja nuestra humana y desgraciada imagen en beatitud. Mi propósito es mostrar que, entre los diversos mecanismos de defensa contra el sufrimiento, el encubrirlo, el negarse lisa y llanamente a reconocerlo y aceptarlo en un nivel consciente, engendra una forma patológica de felicidad que la trueca en remedo de gratificación.

En el presente abundan motivaciones psicosociopatológicas que fomentan esta actitud cuyo análisis nos exige entrever la caricatura en lo que se presenta como la cara misma de la felicidad, detectar el pulso del sufrimiento en el artilugio que lo elude.

La descripción de tal patología remite a diversas perspectivas teóricas que confluyen en un hecho social clave del presente: el consumo. La textura ideológica del consumo se revelará profundamente ligada a esa imaginaria enferma que hoy trastueca la imagen inefable de la felicidad en su simulacro.

Ante todo, es preciso justificar, en el orden cultural, la transformación de contenidos atribuidos a la idea de la felicidad como consecuencia de la crítica ejercida, desde hace más de un siglo, al espíritu represor de la moral occidental, fundada en conceptos como la culpa y el pecado. La ventura personal era antaño una promesa ultramontana que se pagaba en este mundo lavando nuestras culpas con dolor. La denuncia de esta versión ascética y diferida de la dicha encontró argumentos que desembocaron, a la larga, en una reivindicación de los placeres terrenales.

No obstante, también es preciso acusar las deformaciones ideológicas sufridas por estos planteamientos críticos transformados, a su vez, en cómodas justificaciones del más acomodaticio de los salvacionismos mundanos. La cruzada contra el peso ancestral y nocivo de la culpa se ha banalizado hoy convirtiéndose en permisiva apología de una felicidad barata cuyas premisas aconsejan la mimesis adaptativa o el escape a toda costa de cualquier atisbo trágico de la vida, propia o ajena. Nos hemos liberado de la culpa —germen propicio de una forma patológica del sufrimiento— para caer en una entrega acrítica a los placeres del bienestar consumista —forma patológica de nuestra felicidad actual.

En segundo lugar, dado que el falseamiento de aquella lúcida y fundada reacción ideológico-cultural deriva en actitudes personales y sociales que implican una resistencia inconsciente a sufrir, conviene, también, ahondar en las raíces psicogenéticas de las mismas. Esto supone un exámen de los primitivos mecanismos de negación frente a lo real y una evaluación de sus alcances en las manifestaciones adultas de la vida humana.

Finalmente, corresponde señalar la incidencia de esas matrices psíquicas en el ámbito social específico que las dinamiza con provecho para sus propios intereses: el consumo. Por lo dicho, el fenómeno consumista habrá de enfocarse desde dos ángulos: el de sus sustratos ideológicos y el de las derivaciones culturales de los mismos, en tanto contaminan los símbolos que deberían encarnar la fantasmagoría de una felicidad más atenta a sus verdaderas ilusiones.

Ante el panorama desolador y caótico de las propuestas sociales cuya imposición subrepticia presta cuerpo a nuestra imagen de la dicha, espero persuadir al lector y a mí misma de que la felicidad es un afán doloroso que merece cierta reflexión. Opongo “cierta” reflexión a exceso de reflexión. El escalpelo impúdico del análisis puede agostar las flores delicadas. La felicidad no puede disfrutarse y examinarse a la vez. Por otra parte, su contenido mismo es indefinible, sin alcance general alguno. Sin embargo, una meditación sobre sus condiciones y su contexto debería permitir que apartemos el grano de la paja, legitimando así el sentido entrañable de esa preciosa utopía que no cabe desmerecer con sustitutos. La conquista de una felicidad a ojos abiertos, menos atormentada por la culpa, no pasa ni por la negación ni por el olvido del sufrimiento. El olvido saludable de nuestras penas depende de las virtudes de la memoria no de sus fallas.

La patología del sufrimiento

“Existe una sabiduría que es sufrimiento, pero también existe un sufrimiento que es locura”, desliza Melville en alguna página de Moby Dick.

Para comprender la rebelión cultural que enaltece como valores el gozo, el placer y los sentidos, asociándolos a la figura de la felicidad, es preciso medir antes la fuerza histórica de un complejo ideológico que condicionó secularmente al hombre occidental. Si las secuelas distorsionantes de nuestra rebelión alimentan en parte lo que aquí llamo “patología de la felicidad”, las distorsiones de los antiguos principios religiosos y éticos dieron origen a lo que, por contraste, bien merecería designarse como “patología del sufrimiento”. Aquel sufrimiento que es locura acecha o invade desde siempre la conciencia moral de Occidente en tanto se funda a partir del mito de una culpa originaria: allí se engendró nuestra insana tendencia a la autocondena y a la represión en aras de culpabilidades imaginarias reforzadas por innumerables crímenes reales.

La culpa fue el eje, conceptual y afectivo a un tiempo, en torno al cual gira toda una constelación de ideas y sentimientos que dan a la existencia el sentido de una deuda —pecado original más pecados personales— que debe saldarse sufriendo. La siniestra función moral de la culpa como autoacusación es un mecanismo perfecto: su sufrimiento castiga y redime a la par, o sea, es objeto de temor y deseo. El itinerario ético-religioso de la salvación, ergo de la felicidad futura, es un círculo sin fisuras que, en esta tierra, empieza donde termina: en el pecado. Los alardes emancipatorios del presente no garantizan que la carga arcaica del pecado, espectro multifaz, haya abandonado la escena de la conciencia. Pero la rebelión está en marcha. La felicidad tiende a convertirse en un deber. Valga, siempre que se examinen sus derechos.

La capacidad para desmontar este sutil engranaje de la infracción y del castigo, humus enriquecedor de nuestro valle de lágrimas, no podía provenir de alguien naturalmente dotado para la felicidad. Nietzsche, la más doliente de las criaturas filosóficas, un hombre enfermo e impotente para las alegrías de superficie, ahonda en su padecimiento hasta desarticular las estratagemas de la culpa y trasmutar los valores del alma sufriente en himnos a la alegría, al cuerpo; a la inocencia de los sentidos'; el Gay Saber es fruto de una gozosa entrega al juego danzante de las apariencias, un retorno a la superficie que festeja la vida y el mundo como eterna contienda y recreación de fuerzas sin destino interior, rei-

vindicando los instintos agresivos de la libertad. Pero, lejos de negar la dimensión trágica de la existencia, Nietzsche la incluye como la disonancia extrema en que ha de afirmarse la vida “aún en sus problemas más extraños y penosos”; el motor de un sí, más allá del dolor, del espanto o la compasión, al “goce eterno del devenir, ese goce que comprende incluso el goce de destruir”.

Nietzsche sabía que su pensamiento era hijo póstumo y, en efecto, su eclosión corresponde a nuestro siglo y esto no sólo porque en las esferas de la inteligencia se multiplican las voces que hacen eco de sus ideas sino porque las mismas han ganado la celebridad del anonimato, la más difícil de todas. Nietzsche enterró una configuración cultural de la sensibilidad, centrada en los valores de la autorepresión, para anunciar otra cuyos reclamos se insinúan hoy en la calle. Pero aparecen bajo amenaza de tergiversación; interferidos, en el orden social o psicológico, por fuerzas de resistencia o de distorsión tan complejas que apenas cabrá su invocación en estas líneas. Los indicios patológicos que intento señalar en nuestra imagen y práctica de la felicidad² se inscriben como una de las consecuencias de ese cambio y de su tergiversación a la vez, de modo que la comprensión de este punto requiere aún mayor insistencia en algunas de sus premisas.

Exento de toda exaltación poética, el planteo científico de Freud coincide en buena medida con el de Nietzsche al describir la función de la culpa en la formación del super-ego (conciencia moral); en los mecanismos de la neurosis individual y en el control sociocultural de la agresión a nivel social. Traducido al lenguaje teológico secular, cuyos acentos todavía nos resultan alarmantemente familiares, Freud sostiene, como Nietzsche, que la culpa es el castigo que nos imponemos por nuestras maldades deseadas más que realizadas. La energía que no gastamos en el mal —tendencias agresivas innatas y autónomas en el hombre, dice la ciencia— la dispensamos en la autoflagelación, en sentimientos de culpa. La energía no se pierde. De allí la curiosa paradoja de que a mayor santidad mayor conciencia de culpabilidad. Y otra paradoja de alcances sociales más inquietantes: la cultura coarta la agresión que le es antagónica introyectando en el individuo, a través del super-yo, una autoridad interior que condena y castiga culpabilizando, o sea, reprimiendo desde adentro; de modo que a menor agresividad social canalizada mayor malestar social acumulado.³ “El precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por aumento del sentimiento de

culpabilidad" dice Freud⁴ con talante a la vez muy afín y muy ajeno a Nietzsche. Los términos del análisis son asombrosamente coincidentes, pero las consecuencias que se infieren divergen. Lo que en Nietzsche conducía a una exaltada propuesta de liberación de los instintos vitales —no hay libertad sin ley sino con otras leyes, otros valores— se vuelve en Freud la prudente comprobación de un conflicto insuperable al cual no vacila en otorgar dimensión metafísica y cosmológica —pulsiones de vida, eróticas, contra pulsiones de muerte, destructivas— y cuya relativa solución queda suspendida de una frágil esperanza en las potencias del eros asistidas por el logos.

No caeré en la presunción de ofrecer una receta personal como paliativo de semejante dilema. La pregnancia de estos planteamientos autoriza, sin embargo, a una tarea más modesta: poner bajo sospecha ciertas recetas ad usum en las actuales sociedades desarrolladas. Ante la imposibilidad de revelar cómo se logra la felicidad atengámonos por lo menos al intento de mostrar algunos de sus falsos sustitutos.

Intento harto difícil: ¡Quién se atrevería a distinguir entre una ilusión de felicidad y una felicidad verdadera! Esta duda de magno alcance se funda en una precaria certeza: los hombres tienden a interpretar su realidad en función de sus deseos, conscientes e inconscientes, y a justificar sus ilusiones con otras ilusiones que pasan por realidades. Tal vez sea aconsejable limitarse a distinguir entre ilusiones e ilusiones y, llegados a este punto, abandonar el criterio de verdad para proseguir el análisis midiendo provisionalmente al deseo con sus propias ilusiones y calibrando la solvencia de la gratificación que ellas mismas proporcionan.

A fin de cuentas, desde el punto de vista del afán de gratificación, un mismo impulso mueve a la neurosis (que engendra el síntoma como fallida respuesta ante el deseo insatisfecho); al trabajo (que, si no es totalmente alienado, transforma deseos en actos); a la religión (que ofrece símbolos de consuelo para el deseo en desamparo); a la ciencia, al arte o a la acción social (formas sublimadas de realización del deseo que encaminan su energía hacia fines más altos). El deseo debe medirse con su propia satisfacción, más o menos ilusoria, más o menos nociva, para reencontrar la "realidad". Apresado entre su tendencia al placer y su resistencia de lo real, debe emprender a tientas el camino de una transacción que lo satisfaga sin aniquilarlo. En esta búsqueda ritmada por avances y retrocesos el deseo reitera sus encuentros y desencuentros con la realidad. Aprender a negar como real el objeto de sus alucinaciones;

aprender a emancipar de sus inextirpables raíces afectivas el reconocimiento intelectual de lo que es y de lo que no es y aprender a dar, a la vez, a sus fantasías pulsionales el valor de verdad que les corresponde, constituyen los jalones del espinoso itinerario de su maduración. En este proceso, la negación y sus funciones simbólicas ocupan un lugar importante.

La negación; de mecanismo regresivo a símbolo adulto.

Avanzamos hacia nuestro punto de partida: afirmé que, en la desatinada empresa de la felicidad, la negación del sufrimiento era el síntoma de una forma patológica de ser feliz. Corresponde ahora fundamentar tal aserto deteniéndose en el acto mismo de negar, a fin de exhumar en el normal ejercicio de la negatividad, como función adulta, sus mecanismos potencialmente patológicos. En un breve ensayo de 1925, dedicado a la negación, Freud establece sorprendentes conexiones entre la negación como función intelectual —o sea, el juicio negativo: “A no existe” o “A no tiene el atributo B”— y sus orígenes basados en el dinamismo de los impulsos primarios.

Desde el punto de vista de su psicogénesis, la negación es la forma evolucionada, sometida al principio de realidad, de un mecanismo primario del primitivo yo del placer que expresa la afirmación y la negación según los patrones de la satisfacción oral: decir *sí* significa introyectar dentro de sí todo lo bueno y decir no, expulsar de sí todo lo malo. “Devoramos” lo que nos viene bien y “escupimos” lo que nos resulta nocivo. Estas son las manifestaciones primitivas de la afirmación y de la negación en el yo todavía no estructurado, incapaz de discernir entre el afuera y el adentro, lo exterior y lo interior.

La aparición del símbolo de la negación como función intelectual implica la progresiva estructuración de un yo adulto, capaz de hacer la prueba de la realidad. La realidad de un objeto, dice Freud, no se prueba cuando lo encontramos sino cuando lo *reencontramos*, convenciéndonos así de que aún existe y siguió existiendo independientemente de nosotros. Entre el encontrar y el reencontrar cabe el ejercicio de la negación que supone, por tanto, la experiencia de la pérdida o de la ausencia de objetos que un día procuraron una satisfacción real. A partir de la aceptación de esta experiencia de pérdida, el pensamiento puede emanciparse de la sujeción a los mecanismos primarios del yo del placer para el

cual lo bueno y lo malo eran los criterios para determinar lo admitido y lo rechazado, lo interior y lo exterior, lo existente y lo inexistente. La sustitución de estos procesos que adoptan las matrices de la satisfacción oral, ingerir o escupir, por las funciones de la afirmación o la negación como instrumentos del juicio, hace posible la emergencia de un mundo real y de un yo real. Un mundo en que el deseo, educado en el paulatino derrumbe de su omnipotencia, puede convertirse en obra. El desarrollo de la conciencia implica el acceso del pensamiento al “no”, forma simbólica de un doble reconocimiento: el de su relegada fantasmagoría imaginaria en cuanto tal y el de la realidad como dimensión independiente del deseo. Esta capacidad para dominar simbólicamente la ausencia, la frustración y la pérdida, implícita en la práctica de la función negativizante, no sólo concierne a la prueba de la realidad sino también a otras actividades que nutren buena parte de las felicidades humanas: el juego, la fantasía y el arte. La operación del juicio es posible por el aprendizaje de la prudencia; las creaciones simbólicas de la fantasía, del juego y del arte surgen de un aprendizaje de la satisfacción en tanto compensan la insatisfactoria pobreza de los hechos. A través de ellas el deseo debería saber encontrar el sustituto adecuado, no patológico, de su objeto ausente o perdido. La vida imaginaria desrealiza el ámbito donde nacen sus propias producciones para gozarlas sin temor de que choquen con las exigencias de la realidad. La fantasía traza así un hilo que une el juego infantil con el arte a través de todas las formas intermedias de realización imaginaria del deseo, pasando por los suelos nocturnos y diurnos: todos testimonian el sino del hombre como impulso insaciado.

Pero esa línea abre también el ancho espacio que separa la esterilidad de una producción onírica de la encarnación simbólica del objeto ausente en la obra creada. El niño pequeño que, en ausencia de su madre, juega a hacer aparecer y desaparecer un carrito exclamando “Fort-Da!” (afuera-ahí) reproduce y domina, mediante el manejo del símbolo, la situación que le produce angustia. El artista crea una obra que se engarza con sus deseos más originarios no porque reedite el objeto arcaico de esos deseos sino porque ocupa el lugar vacío dejado por aquel objeto, porque crea significaciones nuevas tras el impulso movido por las significaciones perdidas, negadas o abandonadas.

La negación se presenta, en suma, como una función cuyo desarrollo promueve los estadios más avanzados de un psiquismo en trato fructífero, aunque costoso, con la realidad. Pero, por contrapartida, sus

orígenes la amenazan, ante las dificultades, con una regresión siempre posible a los mecanismos del primitivo yo del placer, al recurso de expulsar de la conciencia lo que atenta contra la satisfacción inmediata.

La forma patológica de felicidad que resulta del rechazo del sufrimiento reactualiza de manera inconsciente, con actitud regresiva, las modalidades originarias de la negación consistentes en “escupir” lo que nos viene mal. Pero en este sentido, patológico en cuanto regresivo, la negación del sufrimiento no conduce a su supresión. Por el contrario, da cabida a la eficacia clandestina de sus poderes destructivos no reconocidos que, a la larga, transmutan los beneficios del alivio inmediato en el penoso esfuerzo de mantenerlo a toda costa. Corresponde recordar aquí la dramática *paideia* del deseo que sólo a fuerza de podas aprende a no estrellarse contra la implacable dureza de la vida. El difícil abandono de la infancia supone, tanto para la humanidad como para el individuo, la aceptación del aplazamiento y del rodeo en la búsqueda del placer. Bajo esta condición podremos, eventualmente, acceder a una sabiduría más sutil: pactar en buenos términos con el sufrimiento para alcanzar una felicidad cuyas ilusiones sean menos gravosas. La sabiduría, según una tradición ilustre, no es conocimiento sino forma de vida.

La satisfacción del consumo; regresión oral

Dos líneas he seguido hasta aquí para comprender la aparición histórica de un nuevo concepto de felicidad por un lado y por otro la función psicológica implícita en los fenómenos distorsionantes de las satisfacciones que deberían responder a esos nuevos contenidos. En primer lugar señalé la transmutación de valores culturales a partir de la cual se cuestiona la imagen tradicional de la felicidad —ligada a virtudes espirituales en convivencia con culpa y sufrimientos morales— postulando una figura acorde con goces terrenales menos represivos del eros, del cuerpo y de los sentidos. Después me referí a la tergiversación de esos nuevos valores que hoy desemboca en una actitud escapista frente al sufrimiento real. Para fundamentar el sentido regresivo de esa negación patológica de la insatisfacción me he apoyado en las aportaciones del psicoanálisis acerca de las matrices arcaicas de satisfacción psíquica con las cuales se relacionan los orígenes de la función negativizante: el placer oral como absorción o expulsión.

Ahora se impone mostrar la dimensión social del fenómeno, examinar el ámbito en que sus propios presupuestos ideológicos y psíquicos entran en contacto con el juego de intereses de los poderes establecidos para generalizar e intensificar los efectos mistificantes de la distorsión. Esa esfera social es la del consumo. La ideología del consumo lucra tanto con las aspiraciones como con las frustraciones del deseo. A tal fin nos ofrece, hoy, junto con el catálogo interminable de sus productos, un capitulante decálogo de la más preciada utopía humana.

En este sentido, el consumo no se limita a un mero fenómeno de la conducta económica. Debe entenderse, más bien, como un patrón cultural de comportamiento que estructura determinado modo de relación del hombre con su entorno social: ya se trate del prójimo, de objetos, de valores, de conocimientos o de esparcimientos. Consumimos psicoanálisis como consumimos libros o goce estético o productos medicinales o sexo o adelantos técnicos o anuncios comerciales. Se nos enseña a consumir tanto el trabajo como el ocio.

Me parece interesante, por ende, detectar, en la actitud consumista, ocultas implicaciones psíquicas e ideológicas que, según creo, se revelan pertinentes. La distorsión del acto de consumo responde a los mismos patrones regresivos de satisfacción que la felicidad enferma, o sea, los de la oralidad primitiva. Si el consumo insume para reproducir estamos, como bien señaló Marx, ante un proceso válido, consumo *productivo*; pero si insume por el puro placer de “devorar” estamos ante un proceso pervertido, consumo meramente *ingestivo*, animado por los mecanismos más arcaicos de la gratificación psíquica: deglutir o escupir.

Cuando Marx analiza el momento del consumo en el proceso de producción social percibe que todo consumo es, a la vez, producción en forma inmediata: “Así, en la naturaleza, el consumo de los elementos y sustancias químicas constituye la producción de la planta. Del mismo modo, mediante la alimentación —que constituye una forma peculiar del consumo— el hombre produce su propio cuerpo”.

Pero, si nos atenemos a la asociación del consumo con el acto de ingestión oral en busca, con Freud, de sus resonancias psíquicas arcaicas, no resulta desatinado ver en los excesos del espíritu consumista la reanimación, bajo auspicio ideológico, de aquellos originarios mecanismos de gratificación psíquica que calcan las matrices de la oralidad: “devorar” o “escupir”.

El proceso completo del consumo debería implicar la conversión provechosa de lo consumido en un producto diferente. Al confrontar la

realización cabal del consumo con su función simbólica arcaizante en las sociedades desarrolladas surge una clave analógica para interpretar la peculiar minusvalía “nutricia” que en ellas se rige: lo que se incrementa en la actitud del consumidor es el menoscabo del momento “productivo” de todo consumo —en tanto consumir es recrear por transformación y elaboración— en favor del mero placer ingestivo exhumado de fases psicogenéticas anteriores que retrotraen el acto de consumir a los modelos arcaicos de la satisfacción oral. El consumismo determina un modo de relación primario del sujeto social con su objeto que se reproduce en todas las esferas de la cultura: la posesión por incorporación, amputada de su consecuente transformación productiva.

En otro contexto, dice Nietzsche que para hacerse dueña de lo que se le impone con tanta abundancia, la naturaleza humana sólo tiene un recurso: acoger con la misma facilidad con que luego expulsa.⁶ El hombre del consumo no digiere críticamente los programas televisivos; tampoco convierte su naciente libertad sexual en una experiencia enriquecida del eros; Nietzsche mismo vaticina la épica cabalgata del hombre de consumo por museos y exposiciones, conciertos y salas de arte, librerías y bibliotecas, con términos que también recurren a la metáfora ingestiva: “El hombre moderno arrastra consigo una enorme masa de guijarros, guijarros del indigesto saber que hacen ruido sordo en sus tripas”? El ruido de unas tripas llenas de cosas no digeridas revela que el absorber sin asimilar no obra como motivo transformador que lanza al exterior sino que se acumula indiscriminadamente en una interioridad caótica.⁸ Nietzsche habla de los estudios históricos, pero es perfectamente legítimo leer sus observaciones como una descripción del consumo de historia a cultura “ingestiva”. He aquí una cita que lo corrobora sin necesidad de comentarios: “El hombre moderno se ha convertido en un espectador errante y gozoso, apenas conmocionado por grandes guerras y revoluciones. No bien ha terminado una guerra ya está trasladada al papel impreso, multiplicada por cien mil ejemplares y presentada como nuevo estimulante al *paladar* (subrayado NS.) fatigado del hombre ávido de historia”.⁹

Parece que la metáfora alimentaria se ramifica para abarcar múltiples aspectos de la cultura consumista: en primer lugar ofrece la matriz de un modo arcaico de gratificación psíquica cuyo carácter regresivo explica los aspectos psicopatológicos del consumo como patrón de comportamiento social. En segundo término, permite describir adecuadamente la perversión del fenómeno del consumo en su acepción gene-

ralizada: a partir de sus valores simbólicos induce asociaciones que revelan por analogía el usufructo ideológico de este fenómeno abortado: en todos los órdenes se promueve una ingestión sin asimilación ni transformación; el momento pasivo, la deglución, renuncia a su contraparte activa, la elaboración productiva que transforma lo consumido para relanzarlo al exterior.

Respuesta pasiva a un estímulo que moviliza la activa presión de un origen remoto, el consumo se expande a lo largo y a lo ancho de nuestras esferas de conducta, sembrando una pauta que conforma la actual cultura occidental como una gran caja de resonancia donde los ecos se confunden con las voces.

El mercado de la felicidad

A esta altura de mi argumento resulta ya banal afirmar que los valores simbólicos inherentes a la estructura espacio-funcional del hipermercado condicionan una configuración del espíritu. Es el ámbito físico y alegórico donde cobran hoy cuerpo y figura los signos ambiguos de la felicidad, que se ofrecen al alcance de la mano, a la vista, a pedir de boca. Todo es cuestión de apresar y engullir: *self-service*. O escupir cuando no sabemos —dado que esta es su ley— “atrapar al deseo por la cola”. La felicidad es otro artículo prefabricado, aunque inmaterial, que trasluce en la copiosa panoplia de tentaciones esgrimida por la industria cultural y de infraestructura. La otra cara de la moneda, en esta pesquisa del tesoro carente de sorpresas, es el fomento del olvido. Hay que volver la espalda a las insatisfacciones de fondo que evocarían otras necesidades más afines con la ilusión de una felicidad auténtica. Se trata de legitimar, no el contenido sino el sentido de la felicidad. La venturosa ilusión de la dicha es tal cuando se solidariza con una práctica de la libertad que consiste en no mentirse a sí mismo respecto a las necesidades más profundas o más inconfesables: *ni negarlas, ni expulsarlas sino reconocerlas*. Pero esto implica el esfuerzo de sustraerse a la mascarada convencional de la dicha a ultranza que se nos impone a diario. La cacareada realización “personal” debe pasar indefectiblemente por este ejercicio de emancipación.

Y frente al problema de la libertad —en consecuencia con el de la felicidad— como impulso a rebelarse contra los modelos coercitivos que propone masivamente la era de la abundancia, recaemos en el procedi-

miento consuetudinario de la cultura descrito por Freud: todo proceso de liberación conlleva la amenaza implícita de una energía insumisa que la sociedad establecida debe someter y peor aún, explotar en su provecho. El recurso para coartar esa energía desviándola por canales inocuos consiste, como hemos visto, en introyectar las fuerzas represivas dentro de la conciencia misma del sujeto social. En este caso, reforzar mecanismos psíquicos arcaicos que ahogan el malestar de la represión encubriéndolo con una falsa satisfacción. Los educadores del consumo, en cuanto modelo omnímodo, se asignan la provechosa misión social de mantener las aguas en su cauce; rinden así pleitesía al “interés general”, que se preserva inmunizándonos contra el sufrimiento real a cuenta de prometedoras felicidades ficticias. Se trata de no dejar madurar la “conciencia infeliz” a fin de dominarla y explotarla.

La astucia última de la razón “consumista” —aprendamos de Hegel— reside en que hace trabajar a su favor los ideales propiamente adversos. Porque la paradoja, más aún, el escarnio de este engranaje circular es que funciona basándose en las mismas aspiraciones culturales que deberían desarticularlo. La invocación de una felicidad eximida de los dudosos goces a que nos lleva la mala conciencia, el voluptuoso regodeo del alma en sus culpas, se asocia con una reivindicación de las bondades del cuerpo y los sentidos como fuentes de dicha. La libertad sexual; el deporte; el desarrollo de la creatividad artística y de la expresión personal como incentivos pedagógicos, a través de un esquema corporal más libre; el desagravio de la imaginación y de la fantasía como mediadores válidos de apetencias relegadas; el restablecimiento de los derechos del deseo frente a las extorsiones morales del deber son todos los reclamos que integran la constelación imaginaria de una felicidad más permisiva y profana, menos lastrada por los desmanes del espíritu en deuda consigo mismo. No obstante, el cambio es sólo formal aún. Si el hombre del deseo se tomara tan en serio como en su época lo hizo el hombre del deber, otros gallos cantarían para anunciar una alborada de resistencia efectiva contra las venturas que nos promete la ideología del bienestar tal como se predica en el presente.

Pero el desquite de la libido y de las profundas razones del cuerpo, ahogadas por la rigidez moral del principio introyectado de autoridad, se cumple hasta ahora como farsa de su propio designio. Lo que nos predicamos, peor aún, lo que practicamos, es la caricatura de lo que deseamos. La aspiración a la felicidad se despoja del fermento de rebeldía que alimenta su fuerza la pugna consciente del deseo con su propia insatis-

facción. Y cae entonces en el costoso mecanismo de las gratificaciones sustitutivas, en el malestar inconfeso de una aventura que reniega de su origen y de su destino. La ilusión de una beatífica eternidad ultramontana no cuesta menos sacrificios que la ilusión de una prosperidad terrenal ignorante de sus propios conflictos. Si antes sacrificábamos el cuerpo hoy tenemos que vender el alma para ser felices. Es el precio que se paga en el mercado.

Impugnación y reivindicación de la conciencia

La remoción de esta nueva quimera tan gravosa parece insinuar una estrategia: hay que recuperar un alma que goce de las bondades del cuerpo, nuestra jubilosa superficie a la deriva. Sugiero que leamos estas frases concediendo a sus términos el valor de símbolos emblemáticos y no el de conceptos precisos insertos en determinado contexto histórico o reflexivo. En tal sentido, el *alma*, el espíritu, la conciencia, la inteligencia, la luz de la razón y el *cuerpo*, la materia, la carnalidad, lo orgánico, la entraña ciega de la sensibilidad, constituyen constelaciones semánticas complementarias y opuestas en cuya metafóricidad inagotable se deposita una fantasmagoría alimentada por mitos históricos y prehistóricos, sociales y personales. Creo haber mostrado que en la perspectiva del hombre de nuestros días, abierta o cerrada, según se mire, sobre los paraísos artificiales de la cultura de consumo, una misma fantasía engloba al cuerpo y la serie de significaciones simbólicas a él ligadas. Esta fantasía hace del cuerpo y sus metáforas la sede imaginaria de las libertades del deseo.

Las metáforas vinculadas al complejo simbólico alma-espíritu-conciencia responden, en cambio, a otra fantasía inspirada en una dura realidad: el enfrentamiento del deseo con la ley. La función efectiva de la conciencia, en especial la superyoica, refuerza este contexto analógico en el cual aparece como representante de la ley, guardián del deber y cárcel del deseo.

No es difícil aventurar la resonancia afectiva inconsciente que la impronta jurídica del alma provoca en una época obsesionada por el tema de la libertad del deseo y trampeada por el juego encubierto de su represión: las antiguas virtudes "espirituales" caen en desprestigio.

A esto se agregan, desde hace un siglo, fundados motivos de desconfianza, racionales y conscientes, acerca de las facultades testimonia-

les del alma, expresadas por una metáfora secular. la de la luz y la visión. El alma en tanto conciencia, *res pensante y lumen naturale*, era la mirada inteligible, el ojo esciente que nos abría a la luz de la verdad; verdad sobre las cosas y sobre nosotros mismos, sobre nuestro ser y desear. Hoy hemos comprobado las falacias del espíritu. Su visión, como la de los ojos, está sujeta a múltiples interferencias que pueden engeguercerla para lo verdadero y evidente. Tratándose de algo tan poco evidente como la felicidad es lógico que nos invada aún mayor recelo e incertidumbre respecto a las facultades del *lumen naturale* en la búsqueda de un sentido genuino atribuible al disfrute de ciertas ilusiones. Si el alma se muestra represora y falaz en la apreciación de nuestra realidad mal puede convertirse en garante de una mediación con nuestras fantasías, en especial aquellas que alimenta el cuerpo y las pulsiones.

Nos aproximamos así, en relación con este problema, a una fórmula que puede resumir la situación paradójal del hombre del progreso y del bienestar: un hombre que ya no confía en su alma y que todavía no ha intimado con su cuerpo. Un hombre despojado de toda certeza interior acerca de sí mismo y lanzado, a la vez, tras expectativas incontroladas referentes a su realización en el entorno social exterior. En este desequilibrio muerde el manejo teledirigido de arcaísmos y "neologismos" con que se presiona al sujeto de la cultura consumista. La coexistencia de un desengaño aún no asimilado y de una promesa aún no cumplida lo entrega inerme a los espejismos del mercado de la felicidad. Los mismos constituyen la vía de escape más fácil al sufrimiento provocado por su doble frustración.

¿Qué propuesta terapéutica arriesgar ante este escapismo malsano? El desafío de toda terapia consiste en que impone el abandono del orden puramente reflexivo. Una terapia debe arriesgar hipótesis que se comprometen con el orden existencial, allí donde lo pensado se vive. Entonces, la dialéctica de los símbolos, las metáforas del cuerpo y del alma, la felicidad y el sufrimiento dejan de ser ideas analizables para encarnarse en experiencias viscerales cuyo sentido se juega más acá y más allá de la reflexión. En esta esfera cambia de signo la necesidad de recuperar un alma que goce de las bondades del cuerpo. Ya no se trata de historiar los conceptos, su entorno ideológico y sus evocaciones simbólicas. Ahora es preciso *decidir*, en su acepción fuerte, en qué dirección hemos de mover la dialéctica o, al menos, intentar hacerlo.

La felicidad protésica se reveló como la mala sombra de los sufrimientos engendrados por una doble frustración histórica: el desengaño

respecto al viejo mito del espíritu rector y el engaño respecto a la solvencia del nuevo mito, el del cuerpo liberado.

¿En qué fundar una restitución salomónica que compense ese desequilibrio otorgando al alma lo que es del alma y al cuerpo lo que es del cuerpo en su culto común a la felicidad? Ni la voluntad, ni la razón, ni la imaginación, ni la sensibilidad, ni la sensualidad per se lograrían hoy auxiliarnos. Pero cualquiera de ellas vale como punto de apoyo si se pone al servicio de cierta franqueza o sinceridad que nos permita enfrentar esa insatisfacción profunda sin rendir armas. Hay que abrir los ojos del alma al sufrimiento de sus duelos históricos e individuales. La catarsis del dolor por las propias pérdidas, reales o imaginarias, despeja el acceso a las propias aptitudes de goce y propicia una más libre disponibilidad del cuerpo y de los sentidos.

Así enfocado el problema, la función testimonial de la conciencia, incluso deficitaria, conserva un valor crítico que es preciso diferenciar de sus inclinaciones punitivas. Siempre que ponga bajo sospecha la "imparcialidad" de sus propios juicios, atañe a la conciencia confirmar, reafirmar o impugnar el sentido de aquellas mediaciones con lo real —o sus fantasmas— más sujetas por principio al ciego impulso del placer, como las de la sensibilidad y los afectos.

A mi pesar he caído en un elogio casi moralista de la lucidez, una reivindicación de la conciencia como ejercicio defensivo contra las promocionadas tergiversaciones del deseo. Esta apología de sabor amargo, con dejos de neo-ascetismo, intenta responder, sin embargo, a los intereses del deseo. En efecto, reconocer groseras o sutiles interferencias en la carta de derechos de nuestras necesidades pulsionales significa defender las demandas personales de un deseo en busca de sus propias razones, de sus propias satisfacciones. En caso contrario se aborta todo conato liberador del deseo en tanto pretende legitimar culturalmente aspiraciones estimuladas por nuevas necesidades y nuevas posibilidades históricas.

Hemos de reclamar a la conciencia no la consecución de sus tendencias represivas sino la práctica dolorosa de la veracidad consigo misma. Esta me parece una condición necesaria, sino suficiente, para asegurar las ansiadas libertades del deseo.

En el rechazo del sufrimiento como insatisfacción consciente del sujeto, recurso patológico del afán de felicidad, reside una grave falla de la conciencia que rehuye así el aspecto positivo de su función crítica para consolarse con esforzados autoengaños. Porque el esfuerzo de

cerrar los ojos ante lo inevitable —e inevitable es el desasimiento, en el curso de la vida, de muchos de objetos del eros— resulta demasiado costoso.

Todo sufrimiento del alma es el duelo de un deseo obligado a la renuncia. Cuando esa renuncia es impuesta por los sucesos de la biografía o de la época —“el tiempo que me ha sido dado sobre la tierra” según Brecht— más vale no escamotear el insumo de energía —fuerza moral dirían los antiguos— que demanda el dolor o su insatisfacción. Porque inexorablemente lo duplicaremos en el esfuerzo por disimularlo. Y el malestar inconsciente del sufrimiento retenido se infiltrará en todos nuestro simulacros de felicidad. A dolor negado dicha violada.

El atisbo de promesas encomendado a las virtudes de un cuerpo más benevolente consigo mismo, más atento a la opulencia gratificadora de los sentidos, menos sujeto a los maltratos de una moralidad culpógena, es tributario de una liberación de la conciencia. Y la conciencia se libera abriendo sus ojos metafóricos, o sea, cumpliendo su función no eludiéndola.

El cultivo de una conciencia más consciente, más autónoma respecto a sus amos embozados, más lúcida sobre sus servidumbres personales y sociales, más sensible a los bellos azares que le depara su cuerpo, es, en el fondo, la tarea de un individuo y de una cultura inspirados por la ilusión de una felicidad a ojos abiertos. Una felicidad que se haga cargo sin temores de sus propias penas, de sus propias culpas.

Notas

¹ Sobre el desarrollo de la culpa cf. *Genealogía Moral*, Tratado II. Sobre la relación enfermedad/salud y penetración reflexiva cf. *Prefacios y Gay Saber* y primeros capítulos de *Ecce Homo*.

² Doy por sentado que este planteo se refiere a sociedades de abundancia y con cierto grado de institucionalización de los derechos llamados del hombre, en su acepción política. En ellas un nivel medio de bienestar material y de seguridad individual permite analizar la aspiración a la felicidad como un problema de superestructura atinente a las condiciones de posibilidad de satisfacciones no primarias. Mal podría abordarse la cuestión en estos términos para áreas de marginación dentro de esas mismas sociedades o para regiones enteras del mundo en que la imaginaria utópica de la felicidad se reduce a un mendrugo de pan o a un techo de latón, a un mes más de vida o a un día menos de cárcel.

³ Suscribo esta fórmula que no traiciona a Freud si bien lo expresa con resonancias más ambiguas y provocativas. Deja claramente abierto el problema de decidir sobre

las formas de agresividad —dada la existencia irreductible de una energía destructiva— cuya amenaza puede enfrentar una sociedad en aras de una condición cultural menos propensa a inducir la autorrepresión como garantía de convivencia.

⁴ Freud, *El malestar en la cultura*.

⁵ *Consideraciones inactuales*. II; *Sobre la utilidad de los estudios históricos* 4; cf. también 5 y 7.

⁶ *Ibidem*. En toda la obra de Nietzsche se repite con insistencia la metáfora de la alimentación, la digestión y la asimilación. Recordar que el hombre incapaz de olvido es como un dispéptico. También dice que el filósofo se parece a una vaca: tiene cuatro estómagos para rumiar sus alimentos. El rumiar es una actividad eminentemente filosófica.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.