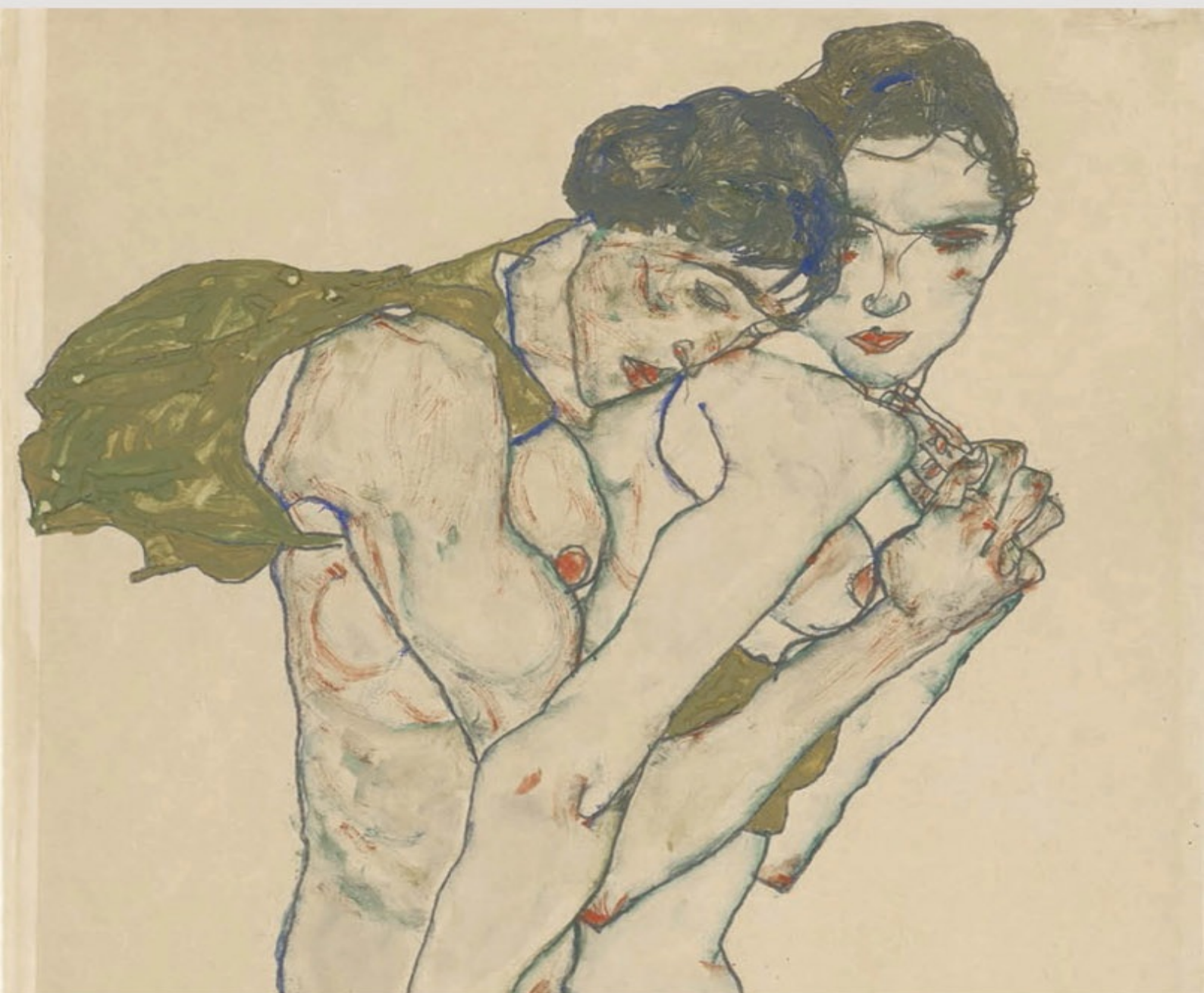


Jean-Luc Nancy
Adèle Van Reeth

El goce

Prólogo de José Luis Pardo



P A S O S P E R D I D O S

El goce

Jean-Luc Nancy
Adèle Van Reeth

El goce

Prólogo de José Luis Pardo

Traducción de Mercedes Noriega Bosh

PASOS PERDIDOS

Diseño de cubierta: Editorial Pasos Perdidos S.L.
Imagen de cubierta: Egon Schiele, *Freundschaft*, 1913
Maquetación: Daniel F. Patricio

Título original: *La jouissance*

© de la edición original, Éditions Plon, 2014
© de esta edición, Editorial Pasos Perdidos S.L., 2015
© de la traducción, Mercedes Noriega Bosch, 2015
© del prólogo, José Luis Pardo, 2015

ISBN: 978-84-943434-9-0

Esta obra se benefició del P.A.P. GARCÍA LORCA, programa de publicación del Institut Français y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores y Europeos.

Cualquier formato de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede hacerse con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Prólogo

Prohibido (no) gozar

Por José Luis Pardo

Confieso que el término que da título a este libro durante mucho tiempo me resultó extraño, ajeno, incómodamente exótico. No me sorprendería que esto significase que no he gozado nada en esta vida, o que si lo he hecho ha sido sin enterarme de que estaba gozando, aunque tampoco me sorprendería que esto último (gozar sin enterarse uno de que lo está haciendo) fuera una condición para el goce, porque lo contrario lo encuentro un poco morboso. La primera vez que fijé mi atención en la palabra, que desde luego no formaba parte de mi vocabulario, fue en la lectura de los místicos de los siglos de oro, creo que durante mis años de colegio. No tenía ni idea de lo que podía significar ese «goce», pero estaba obligado, por el contexto, a identificarlo con el éxtasis religioso. Seguramente yo era en aquel momento incapaz de separar lo religioso de lo eclesial, y también incapaz de renunciar a un anticlericalismo militante y visceral que formaba parte de mis señas de identidad familiares y sociales, así que no tenía más remedio que considerarlo como algo sospechoso. Más tarde, desde luego, leí a Bataille, empezando por las cosas que decía sobre la *Santa Teresa* de Bernini. Me hizo bastante ilusión la idea de descubrir el goce sexual bajo la cobertura del goce místico, algo así como descubrir «la verdad» bajo «la mentira», porque el sexo era en aquellos tiempos uno de los signos inequívocos de la verdad o, quizás mejor, de la autenticidad, de lo que no se puede disimular por mucho que se intente (una creencia debida, supongo, a la influencia ambiental del psicoanálisis y de la «liberación sexual», ambas cosas probablemente en sus versiones más vulgares y menos refinadas); pero, por decirlo en los términos de Jean-Luc Nancy, seguramente yo no era (cultural o visceralmente) tan «católico» como Bataille y, justamente por estar bajo la potestad de la consigna sesentayochesca «gozad sin trabas», no me complacía demasiado retener las ideas de «pecado», «prohibición», «culpa» o «transgresión», ni siquiera aunque fuese con la perversa intención de conservar con ellas las esencias del goce, porque —en la medida en que el goce me seguía pareciendo un «estadio superior» que sólo podía alcanzarse a través de aquellas «trabas»— continuaba sin saber muy bien lo que significaba.

«Orgasmo» —la palabra que encuentro más obscena en castellano, porque es la

única que conserva plenamente su insoportable indecencia sin dejar de ser un término técnico y ajeno al argot popular, sin un adarme de guiño pícaro—, si era eso lo que había que adivinar en el gesto extraviado de la escultura de Bernini, era un vocablo que había adquirido para mí, por culpa de Wilhelm Reich, una connotación higiénica (la liberación de una carga cuya represión podía tener graves efectos sobre la salud física y psíquica de las personas) que la excluía por completo del ámbito, no ya de lo placentero, sino incluso de lo excitante o lo atractivo. Como tuve ocasión de explicar en un librito titulado *La Banalidad*, desde muy pronto me resistí a admitir cualquier cosa que significase en la vida un «nivel último de resolución», ya fuera la lucha de clases o la pulsión sexual, y nunca comulgué con la idea de que la clave para entender *Muerte en Venecia* (la película de Visconti y el libro de Mann) fuera convertirla en un *hardcore* gay, o con la de que el criterio para considerar «buena» una canción fuese que en su letra se hiciese una explícita defensa de los explotados contra los explotadores; y ello precisamente porque me tomo muy en serio los derechos de los homosexuales y la lucha contra la explotación, pero también la literatura, el cine y la música. Y la verdad es que aquello del «goce» me sonaba demasiado a «solución final».

Algunos años más tarde, una noche en la sobremesa posterior a la cena, en casa de nuestro común amigo Manuel Borrás, Santiago Auserón me redescubrió el son cubano, y en los versos de aquellas coplas volví a escuchar, con las mismas resonancias extrañas que me había despertado en los poemas de Juan de la Cruz, aquel anuncio literalmente increíble: «Vamos a gozar» (¿?). Tras unas cuantas canciones («las fiestas de los guajiros/no tienen cuándo acabarse./Empiezan tocando el güiro/y acaban por desmayarse»), alzó su voz, imperativa, Celeste Mendoza:

Muchachos,
olviden las penas
que tengo ganas...
Coro: ¿De qué, Celeste?
...de gozar
Que no se retraiga nadie
Que la rumba ahora está
botá
Y aprovechen el momento
que luego les pesará
Yo fui a una fiesta de santos y allí
un santo muy fuerte
libró a una niña de muerte
cubriéndola con su manto
y yo, asombrada de tanto,
tuve que cantarle así:
Papa Oggún, ¿qué es esto? Papa Oggún

Esa fue la primera vez que comprendí, o creí comprender, de qué se trataba. Comprendí, para empezar, que la extrañeza que me suscitaba el término procedía de su antigüedad, es decir, de su pertenencia a un estrato del castellano que en la actualidad ya había desaparecido casi completamente de la lengua, pero que se había conservado

en algunos lugares de la América hispanohablante, en donde el idioma evolucionó de otro modo y, en ciertos aspectos, se quedó detenido en aquel estadio de los siglos XVI y XVII. Sin duda, en francés, como verá el lector en las páginas que siguen, ha sucedido otra cosa (el «goce» —*jouissance*— ha tenido una «supervivencia» léxica y semántica y unos avatares discursivos de continuidad que no ha conocido en el castellano, además de haberle sido otorgada una convalidación literaria e intelectual en la modernidad gracias al triunvirato Sade-Bataille-Lacan, que no tiene parangón en España, pero que quizás explica en parte la fácil penetración de este triunvirato en algunas zonas de Latinoamérica, basada probablemente en un anacronismo o en uno de esos equívocos fructíferos que Edgar Morin llamaba «neo-arcaísmos»).

Me vi transportado, pues, por aquellas voces profundas a esos lejanos siglos —los de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz— en los que, reconozcámoslo con escándalo, aún nadie había leído a Lacan. Por tanto, y como dice Nancy, el goce sólo podía entenderse «en su sentido original, es decir, jurídico, y no sexual». Me vino entonces a la memoria un documento con el que había trabajado en un contexto académico. En el testamento otorgado por D. Luis Hernández en Granada, el 16 de julio de 1559, el testador especifica el modo en que ciertos herederos deben tratar algunos de sus bienes, para que

«no puedan vender, ni en manera alguna enajenar, los dichos bienes ni parte alguna dellos, salvo gozar dellos y de sus rentas y frutos syn pagar ni contribuir ningund ynterese. E que teniendo y dándole nuestro Señor hijos <o hijas>, de legítimo matrimonio, se entiende que an de subçeder e aver y heredar todos los dichos bienes que por clavsula yo le mando para los aver e gozar, tener e poseer por la misma forma e manera que de suso se haze minción, y de allí en adelante sus descendientes para siempre jamás, con la dicha condición de no los poder vender ni en ninguna manera enajenar, salvo gozar de dichos bienes y de sus rentas y frutos, segund dicho es».¹

No se puede decir más claro que el goce es lo contrario de la venta o la enajenación de un bien, y que por tanto es un tipo de posesión que se contrapone irreconciliablemente a la propiedad. Sólo es propietario de algo quien puede venderlo. Por el contrario, los objetos del goce son aquellos que se sustraen a la esfera del intercambio y la circulación, los que conservan enteramente su categoría de *bienes* (de los que sólo cabe disfrutar o no disfrutar) sin poder adquirir la de *valores* (o sea, la de cosas que sólo «valen» en comparación con otras cosas, por y para esa comparación, cosas de las que se puede ser propietario pero no poseedor ni usufructuario, porque no son susceptibles de goce alguno). Y sólo en este contexto jurídico el mandato de los libertinos sadeanos («Goza») deja de ser a la vez obsceno y sádico, y la consigna del sesenta y ocho («Goza sin trabas») deja de ser ridícula e ingenua, y ambas se vuelven inteligibles y susceptibles de ser cumplidas, porque «goza» significa ahí solamente: «no vendáis», «no dividáis ni cuantificuéis aquello que no puede ser dividido en cantidades discretas», «no pongáis un precio a aquello que constituye vuestra felicidad». Entre esos bienes están la rumba, los caballos, los frutos escogidos de la tierra, el amor, el humor y, sin duda, también el mantón del santo que libró a una niña de la muerte (de hecho, los bienes nos liberan de la muerte mientras los disfrutamos, la

dejan sin efecto o suspenden su jurisdicción mientras dura el goce).

Entonces me pregunté: ¿no era eso mismo —lo que se salva del proceso de compraventa, lo que no se convierte en mercancía— lo que Bataille llamaba «lo sagrado»? Lo era, en buena medida, aunque muchas veces Bataille vio, como única garantía definitiva de la conservación de lo sagrado o incluso de su mera existencia, la destrucción de esos bienes a manos de la violencia sagrada, el *sacrificio*, y por eso admiraba la arrogancia del jeque que, en un *potlach* derrochador y soberbio, desafía a sus rivales degollando a sus propios caballos o incendiando su propio poblado. Y esto no solamente es una victoria pírrica sobre la circulación y el intercambio, sino que en realidad se trata de una derrota. Pues lo cierto es que lo único que expresa ese acto de «soberanía» es la «nuda propiedad» (que se afirma tanto más cuando la destrucción de la cosa hace imposible su disfrute), el sometimiento de esos bienes así sacrificados a la condición de *valor* (valor que incrementa el del jeque frente a sus enemigos como el interés aumenta el valor de cambio del dinero prestado), mientras que, como tantas veces ha escrito Rafael Sánchez Ferlosio, es únicamente la destrucción de los valores *en cuanto valores* (o sea, no degollar a los caballos sino todo lo contrario, devolverlos a su condición de caballos y sacarlos del ámbito de la circulación y la ostentación) lo que asegura su conversión en bienes. Es decir, en una clase de *riqueza* carente de valor de cambio, que no se puede atesorar ni convertir en beneficio. En un contexto en que el dolor se convierte constantemente en valor (de cambio, porque no lo hay de otra clase), tanto en la guerra como en la industria, el «olvidar las penas» es el abandonar esa esfera de la compraventa, de las pérdidas y las ganancias, para sumergirse en aquella otra en la cual el disfrute no implica disminución ni aumento de valor («syn pagar ningund ynterese»), no tiene cuenta (en el sentido de que sólo se cuenta aquello que se ha de intercambiar, para no salir perdiendo en la transacción), no tiene traducción a otra cosa que no sea el disfrute mismo, aunque sí que tengan los bienes, como todos los frutos, una ocasión para ser disfrutados, más allá de la cual se echan a perder («Aprovechen el momento, /que luego les pesará»), puesto que sus efectos están limitados en el tiempo (pero, en esos límites temporales, el goce libera enteramente a los hombres de la esclavitud de la búsqueda angustiosa de la satisfacción y de la repetición mecánica e infernal del gesto del trabajo forzado). No sabemos exactamente si los poderes que D. Luis Hernández confiere a sus herederos les dan derecho a destruir esos bienes, pero fácilmente podemos colegir de sus palabras que no eran esos ni su deseo ni su intención (sino, por el contrario, que sus legatarios los conservasen «para los aver y gozar» y «para siempre jamás», como un manantial potencialmente inagotable).

No es, por tanto, que el sentido «jurídico» del goce se contraponga al sentido «sexual». Así como está en la esencia misma del disfrute el que no se pueda llevar cuenta de lo que se disfruta (pues en el momento en el que se empieza a llevar la cuenta se acaba el disfrute), también lo está el que el goce no se pueda poner exactamente en la cuenta de lo jurídico, de lo sexual, de lo carnal, del cantar, del bailar, del comer o del beber. Al comprender todo esto me di cuenta también, por tanto, de que el éxtasis religioso y el sexual no eran en absoluto excluyentes en ese marco (es decir, no tenía por qué ser el uno «la verdad» del otro o su «encubrimiento»), pues es justamente esta exclusión mutua lo que, según gustaba de señalar siempre que tenía ocasión José Ángel Valente, causa la profunda ineptitud de

la literatura contemporánea en castellano (y el defecto puede extenderse a otras artes) para describir el goce amoroso; Valente solía contar al respecto esa anécdota de Juan de la Cruz, quien, consultado por un compañero de hábitos que tenía una erección siempre que iba a comulgar, tranquilizó sus escrúpulos de conciencia diciéndole que «hemos de recibir al Señor con lo mejor que tenemos». Por el contrario, cuando ya se puede hacer un reparto nítido entre lo sexual, lo religioso, lo jurídico, lo ético y lo lírico, entonces da la impresión de que el juego está perdido, de que el goce se ha esfumado.

Y todo lo anterior sugeriría, por tanto, que tras el anacronismo de la palabra se oculta el anacronismo de la cosa; que, como sugiere Nancy, el mundo moderno ha perdido la capacidad de gozar. Algo que resulta al menos tragicómico, porque ninguna época ha estado como lo está la nuestra sometida al imperativo categórico del goce (de tal manera que si alguien confiesa en público su falta de goce se le tendrá inmediatamente por un enfermo o por un psicópata), y en ninguna otra las atractivas transgresiones de ayer (sexo, drogas, rock and roll y revolución) se han convertido tan rápidamente en las monótonas obligaciones de hoy (deporte, dieta, *chill out* y tecnología digital). Nunca hemos tenido tanta necesidad de gozar, nunca hemos sido tan invitados y forzados a ello, nunca ha estado el mundo tan organizado para el goce, y a la vez nunca hemos tenido menos idea de lo que el goce pueda significar. La imposibilidad de comprender *hoy* en qué consiste el goce, que a mí se me manifestó como la dificultad para entender una palabra desusada, es sin duda el origen de todas las dificultades que los autores de este libro atraviesan para perfilar su sentido, de la aparente contradicción entre los elementos de su definición, de su constante escaparse al concepto. «Pocos filósofos hablan directamente del goce», dice Adèle Van Reeth casi al final de su conversación con Nancy (pero, ¿qué sería «hablar *directamente* del goce?»), como si la filosofía tuviera miedo del goce, como si ella temiera perder su compostura racional ante la perturbación del exceso. Pero vale más, en este punto, ocupar la posición del filósofo timorato que la del sabio; el sabio es el que dice: «No sabéis gozar» (o, incluso, en un ataque de generosidad, «no sabemos gozar»), pero eso es algo que sólo puede decir quien *sabe* lo que es el goce, quien posee la experiencia, quien goza o ha gozado. ¿Pero puede en este campo haber maestros? Lo primero que la filosofía nos enseña, en este como en todos los casos, es a hacernos cargo de nuestra propia inexperiencia, de nuestra propia ignorancia, como condición indispensable para que nos sea posible aprender. ¿Qué es, qué puede ser hoy el goce, si es que aún podemos hablar de algo así? ¿El deseo de poder que mueve algunas vocaciones hacia la política? ¿El deseo de devorar a la pareja que a veces atormenta al amante? ¿El riesgo que experimentan los más afortunados al hacer piruetas al borde del abismo con sus fortunas? ¿Cómo es posible que el goce comporte a la vez alteridad y comunidad? ¿Es factible aún recobrar los bienes sepultados bajo los valores y alcanzar un disfrute que no se agote en el consumo o en el beneficio? Estas son, entre otras muchas, las preguntas que Adèle Van Reeth y Jean-Luc Nancy nos enseñan a hacernos a lo largo de una conversación a la vez rigurosa y placentera, exigente y amable, como siempre ha de serlo una conversación filosófica.

José Luis Pardo, enero 2015

Nota

1 En Amelia García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI*, vol. 2, «Apéndice documental», p. 976, Universidad de Granada, 2002.

¿Por qué hablar del goce?

No encontrarán en esta entrevista sabios consejos para gozar mejor, ni la triste confirmación de que existe una sociedad que identifica el goce con la absorción voraz de bienes y placeres; tampoco pretendemos quitar la razón a los que ya han reflexionado sobre los vicios y virtudes del goce.

Hemos mantenido esta conversación movidos por una curiosidad común y por el interés que suscita el tema; un interés tan previsible como absurdo. Previsible, porque el pensamiento contemporáneo ya no considera tabú el hablar de sexualidad (a partir de Freud y de Bataille, entre otros) y, sin embargo, absurdo, porque entender el goce no es el objetivo principal de aquellos que hablan de las relaciones sexuales sin tener en cuenta el *acontecimiento* que supone gozar. Previsible, además, porque la palabra «goce» ha acabado por designar, de forma preferente, no tanto el goce sexual como la culminación de lo que llamamos, desde hace mucho tiempo, el consumo, entendido como la apropiación de bienes y satisfacciones. Pero también absurdo porque, precisamente, nuestro objetivo es emplear esta palabra no tanto para estigmatizar una economía y una ideología, como para recuperar una experiencia que actúa como un motor individual y colectivo, y que unas veces fue glorificada y otras condenada (o incluso ambas cosas a la vez).

Pensamos que con el goce estamos proponiendo un tema de reflexión importante. Aunque hace mucho tiempo que no ha estado presente como tal en la escena filosófica, sí lo estuvo, y muy abiertamente, con Platón; o más tarde, y de manera menos visible pero no menos intensa, en todo pensamiento referido al amor, a las pasiones y a los placeres, pensamientos filosóficos, místicos, poéticos y literarios a los que dedicamos un gran espacio en esta entrevista. Hemos decidido, asimismo, abordar de frente los problemas políticos que plantea el goce, ya que este ha sido objeto tanto de reivindicaciones (¡gozad sin trabas!) como de condenas colectivas.

¿Qué dice, qué nos dice o nos da a entender la palabra «goce»? Tal vez habla de algo inaudito, incluso inaudible. Pero esa no es razón suficiente para no intentar entenderla, y por eso hemos mantenido esta charla.

Adèle Van Reeth, Jean-Luc Nancy

Preliminares

ADÈLE VAN REETH: «Goce», ¡qué palabra tan difícil de manejar! Se puede identificar con satisfacción o desbordamiento, glotonería o voluptuosidad... Es una palabra más bien indecente o sospechosa: es molesta. Resulta casi imposible de manejar.

JEAN-LUC NANCY: Es verdad, hay que reconocer que no nos facilita mucho la tarea; o bien tiene una resonancia obscena, o bien evoca un deseo insaciable de dominación... Y no es extraño que nos haga sentir incómodos; si lo hace es, sin duda, porque tememos que nos lleve demasiado lejos, que nos exija demasiado...

AVR: Al menos eso es lo que sucede en estos tiempos en que el goce se asocia a una experiencia sexual deseada o, por el contrario, temida. Sin embargo el goce, desde el punto de vista etimológico, sobrepasa ampliamente el ámbito de la sexualidad.

JLN: Etimológicamente, no existe una relación preferente entre la palabra «gozar» (del latín *gaudere*) y la sexualidad. Durante mucho tiempo el goce ha tenido un sentido ante todo jurídico, al designar el efecto de poseer algo por completo, una posesión que legitima el uso total e ilimitado de aquello de lo que soy propietario: soy propietario de mi bolígrafo y, si quiero, puedo romperlo.

Vamos a tratar de ver cómo y por qué ese sentido primitivo de la palabra goce se ha ido desplazando hacia el terreno sexual. Incluso tengo la impresión de que se ha producido un doble movimiento: en primer lugar, un desplazamiento hacia lo sexual, o lo sensual, y después, más recientemente, una extensión del sentido de la palabra hasta designar el consumo, como una crítica a la sociedad de consumo. Hoy el goce es entendido como consumo, pero no hay que olvidar que al final del consumo se encuentra la consumación y, por consiguiente, el final del goce. Me resulta muy chocante comprobar que, a menudo, el goce es entendido en sentido crítico y peyorativo, y que se utiliza para hablar de cualquier cosa: los *smartphone*, por ejemplo, son percibidos como objetos que te hacen gozar.

Recordemos, además, que el goce evoca dos términos que pertenecen al mismo campo léxico: por un lado, el gozo, por el otro, el regocijo. Incluso creo que hubo un tiempo en que no era fácil hacer una distinción entre ambos términos: pensemos en la «joia» de los trovadores, que designa una dicha amorosa sensual, por supuesto, incluso sexual, pero donde se trata precisamente de evitar el goce en el sentido de orgasmo.

Una de las pruebas a las que se somete el caballero en el amor cortés, por ejemplo, consiste en dormir con su dama... ¡sin hacer el amor!

¿Sabe lo que me parece interesante?, que el gozo sea concebible sin el goce. Hasta me atrevería a decir que, actualmente, el gozo se ha convertido para nosotros en lo opuesto al goce: el gozo nos eleva, mientras que el goce sería más corporal, más terrenal.

AVR: De modo que el gozo carecería de connotaciones sexuales mientras que el goce sería sexuado.

JLN: Diría que sí. Sin connotaciones sexuales, muy espiritual. La palabra «gozo» está casi pidiendo que se le añada el adjetivo «espiritual». En el lenguaje corriente, decir «qué alegría...»¹ es muy diferente a decir «¡qué placer!». Si le digo a alguien: «Me alegro mucho de volver a verle», no es lo mismo que decirle: «Qué gran placer me produce volver a verle».

AVR: Tratemos de definir los términos que vamos a necesitar para reflexionar sobre el goce. ¿En qué se distinguen el placer y el gozo?

JLN: Me parece que el placer corresponde más bien a lo que Kant llama lo agradable, lo que remite a mí en tanto que sujeto: el placer me place, es decir, que le conviene a alguna parte de mí. Mientras que el gozo me lleva más bien fuera de mí, hacia otra cosa. Para ser aún más precisos, deberíamos echar mano de otra palabra que no utilizamos en el lenguaje corriente: me refiero a la palabra beatitud. En su uso actual, «beato» es una palabra negativa, que suele asociarse con el optimismo: se habla de optimismo beatífico. En realidad, la beatitud es el estado en que se halla el llamado bienaventurado, es el *beatus* latino. En la Iglesia Católica, la beatitud designa el estado anterior a la santidad. Si pienso en esta palabra, es porque la encontramos en Spinoza, para quien el gozo ocupa un lugar muy importante, como demuestra al hablar de la diferencia fundamental entre las pasiones gozosas y las pasiones tristes. Ahora bien, la beatitud en Spinoza es, ante todo, el estado al cual accedemos cuando vivimos en el amor de Dios, que es para él sinónimo de amor intelectual. Hoy ese término está en desuso, suena casi ridículo, pero Spinoza lo define en la última proposición de la *Ética* de una manera que me parece francamente admirable: «La beatitud no es la recompensa a la virtud, sino su ejercicio mismo». Aquí no hay que entender la virtud en el sentido moral, como la correspondencia perfecta con una cierta exigencia moral. La *virtus* latina es el ejercicio de una fuerza que es positiva, la fuerza de tender hacia ese amor de Dios que es al mismo tiempo (dado que Dios, para Spinoza, es la naturaleza) amor a la naturaleza, amor al mundo, al ser en general. En la misma línea que Spinoza, puede decirse que el placer es ante todo centrípeto y apropiador, mientras que el gozo es centrífugo y desapropiador, una disposición a la vez activa y que tiende hacia un exterior.

AVR: Pero, entonces ¿a qué se aproxima más el goce? ¿al gozo o a la beatitud?

JLN: En la perspectiva spinozista, yo diría que está más cerca del gozo, porque este es un movimiento, un impulso y un tránsito, mientras que la beatitud (también llamada «felicidad») designa un estado, el del conocimiento de Dios o del orden

absoluto de la naturaleza. Es la misma diferencia que existe entre tensión y completitud, o entre movimiento y reposo. Dicho esto, la virtud también designa, conforme a su sentido latino, el poder activo, el esfuerzo por conseguir algo, como se expone en la última proposición de la Ética que he mencionado anteriormente. De modo que también es un deseo, o un apetito: no el deseo de un objeto, sino el de «perseverar en el propio ser», es decir, el de ir lo más lejos posible en el acto de existir. Por lo tanto, la beatitud es un estado en el cual el acto de desear no cesa de renovarse, de relanzarse. Spinoza precisa que «experimentamos gozo» empleando el verbo *gaudere* (del que proceden gozo y goce) y no *laetare* (y eso que al principio hablaba de *laetitia*, la alegría, término más espiritual, menos agitado o menos ruidoso).

Observemos que Spinoza dista mucho de hacer un elogio del goce sexual, pero su pensamiento sobre el deseo de estar en un impulso —que se renueva constantemente— de correspondencia con el infinito mismo, con el exceso que el hombre puede encontrar en sí mismo, tiene un matiz marcadamente sexual, aunque el propio Spinoza no lo perciba.

AVR: También ha aludido a la proximidad entre goce y regocijo. ¿Cómo define usted el regocijo?

JLN: Regocijo es un término poco utilizado hoy en día, aunque a menudo fue asociado con lo popular; pienso en la expresión «para regocijo del pueblo», por ejemplo. La idea de regocijo remite al desbordamiento festivo, a una cierta suspensión de la actividad cotidiana, pero también de las obligaciones y propósitos. Y ahí es donde volvemos a encontrar el goce, como en las aclamaciones de júbilo ante la llegada de un personaje ilustre, como el goce del pueblo a la llegada del rey. Le debo esta imagen al poeta Michel Deguy, que escribe: *La jouissance est une des figures de l'acclamation à l'arrivée de quelqu'un. Viens ! Au poème érotique j'enlacerai les lignes de la pensée* («El goce es una de las expresiones de júbilo ante la llegada de alguien. ¡Ven! Enlazaré las líneas del pensamiento al poema erótico»).

AVR: Entonces, lo que tienen en común gozo y regocijo es que tienden al desbordamiento, lo mismo que el goce. No obstante, se observa una evolución del concepto de goce a partir de la noción de apropiación: en la actualidad, el goce ya no es entendido en términos de propiedad, se puede gozar de algo que no se posee. Tiene más bien un sentido de expropiación.

JLN: Ahí es donde radica, sin duda, una contradicción en el uso de los términos que quizá esté relacionada con una contradicción en el interior de la cosa misma. Acaba usted de decir que no se posee la cosa de la que se goza. ¡Pero el derecho dice exactamente lo contrario! El Derecho estipula que, si se trata de un objeto, podemos gozar de él con toda libertad. La libertad —en el sentido de un derecho ilimitado— guarda una estrecha relación con la idea de gozar. Por lo tanto, solo podemos gozar del objeto si este nos pertenece. No tengo derecho a hacer lo que me dé la gana con su micrófono, por ejemplo, porque es suyo.

AVR: ¡Claro que tiene derecho! Sería la moral la que se lo prohibiría, pero no el derecho.

JLN: ¡Por supuesto que es el derecho! Porque si rompo su micrófono...

AVR: ... *yo podría ponerle un pleito.*

JLN: Me puede poner un pleito. Mientras que si rompo este mando a distancia que tengo aquí y que es mío, nadie puede demandarme.

AVR: *De modo que el goce comprendido en su sentido jurídico define la apropiación de un objeto y designa un propietario, mientras que el goce no jurídico, el goce como experiencia, no tiene que ver con la apropiación.*

JLN: Y para saber cómo el sentido de la palabra —y de la cosa, me atrevería a decir— ha podido ir en las dos direcciones a la vez, hay que reflexionar un poco. Por ejemplo, se ha hablado mucho de posesión sexual. Tengo la impresión de que en estos tiempos ya no se oye tanto, porque inmediatamente se considera mal visto. Estoy seguro de que no sería difícil encontrar testimonios, incluso literarios, que nos permitieran pensar en una forma de poseer a la mujer que no fuese ofensiva para ella, y que no acabase convirtiéndola en un objeto sexual. Pero la mujer también puede «poseer» al hombre; y esto es igualmente válido en el caso de los compañeros o compañeras homosexuales. Este tipo de relaciones posesivas ha sido descrito (incluso escrito) en multitud de ocasiones. Pero si hoy en día nos repugna tanto emplear ese término es, precisamente, porque no interpretamos la posesión más que como una apropiación, y porque estamos en una época en que la posesión no puede ser entendida más que como posesión de un objeto por un sujeto. Por consiguiente, poseer a una persona equivale a hacer de ella un objeto. Habrá advertido que nunca se habla de poseer a un hombre (no se oye demasiado, pero eso no implica que no pueda suceder en la realidad, como dije anteriormente). Ni siquiera sé si la expresión está presente en el vocabulario eróticoamoroso de la homosexualidad masculina... Por el contrario, se ha hablado mucho de que un hombre podía estar poseído, pero en el sentido de posesión diabólica, por una mujer. También se habla de «tomar». Sin embargo, «¡tómame!» no es forzosamente una petición disparatada: hay un sentido de la toma y de la posesión, de la pertenencia, que va más allá de la apropiación, jurídica, dominadora. ¿Qué ocurre cuando decimos «Eres mío/a», «Soy tuyo/tuya?» ¿Nos alienamos? ¿Nos entregamos? ¿Nos exponemos?

En la apropiación oímos la palabra «propio», en el sentido de lo propio de alguna cosa, por ejemplo el nombre propio. ¿Pero qué significa lo propio de alguien? Es una cuestión que solo puede plantearse desde un punto de vista subjetivo. Lo propio de un individuo es ese «él mismo» al que se refiere. Pero eso nunca se da como se da una cosa, siempre está alejado de forma sinuosa, compleja. Se escapa de sí mismo al tiempo que regresa. La referencia a uno mismo es una referencia a una referencia, a la referencia que es «uno mismo» en sí. Es relación infinita. ¿Dónde vamos a encontrar lo propio de ese uno mismo? ¿Dónde soy igual a mí mismo?

AVR: *Sin convertirme en un objeto para mí mismo, dado que soy un sujeto.*

JLN: Dentro de esta perspectiva, es importante poder diferenciar, por una parte, un sujeto, y por otra un objeto del que apropiarse. Pero si el sujeto no tiene referencia a sí mismo, entonces ¿de quién es el objeto que se apropia? Cuando digo que este es mi

bolígrafo, me sitúo en un registro material muy simple, el registro jurídico que estipula que usted no tiene derecho a quitármelo. ¿Pero quién soy yo en todo esto? Nada en absoluto, no soy más que un cuerpo capaz de coger este bolígrafo. Y como ese yo no puede, en realidad, ser definido, tiende también a convertirse en otra especie de objeto. De modo que si hablamos de posesión sexual en sentido «propietario», puede decirse que el poseedor se cosifica a sí mismo tanto como cosifica lo poseído. En este tema del goce que nos ocupa, lo esencial es comprender por qué un sujeto puede convertirse en un objeto para otro/a pero también para sí mismo, o bien, al contrario, por qué no puede.

Nota

1. «Joie» tiene el significado de «gozo» y «alegría». En este contexto, en castellano se usa habitualmente el término «alegría» (*N. del T.*).

¿Estamos solos en el goce?

ADÈLE VAN REETH: El goce como experiencia implica una disolución del sujeto y la imposibilidad de apropiarse del objeto. Entonces, ¿cómo definir lo que nos hace gozar? Y, sobre todo, teniendo en cuenta que la cuestión del objeto remite a la del sujeto: ¿quién goza?

JEAN-LUC NANCY: Esa vinculación entre objeto y sujeto en el goce es, precisamente, la que lo convierte en una experiencia tan próxima al gozo como al regocijo, a la exuberancia en general. Exuberancia es una palabra marcada por la femineidad: es la turgencia del pecho (*uber* en latín), la leche que mana. También podemos pensar en el éxtasis, una palabra que utilizan Heidegger y Schelling y que significa «estar fuera de sí», o mejor «impulso fuera de sí». En ese fuera de sí, no hay posibilidad de apropiación, porque se trata de un espacio en el que no somos ni una cosa ni una sustancia, sino un simple «yo» puntual, que nos permite unificar nuestras representaciones. Ahora bien, esa relación ya no funciona cuando hablamos del goce, porque este implica que se salga de la representación y, por lo tanto, de ese «yo» que ya no puede acompañar a la experiencia del goce. Creo que se trata sobre todo de eso, de esa pérdida del sujeto capaz de decir «yo».

AVR: Y, sin embargo, el goce, lejos de ser abstracto, siempre es una experiencia, lo que significa que solo tiene sentido para alguien en particular. Por ejemplo, refiriéndonos al goce sexual, el que goza puede decir: «Yo gozo...» ¿Quién es entonces ese «yo» que goza?

JLN: Sade ilustra esta cuestión crucial de una forma muy particular. Para él, el individuo que goza entra en una doble relación de destrucción. En primer lugar, la relación que se establece entre el que goza y aquello de lo que goza es una relación de posesión llevada hasta la destrucción, goza del riesgo que supone abrir una brecha abismal en el lugar mismo en el que se encuentra lo que le hace gozar. Pero esta relación de destrucción se vuelve contra el individuo que goza, ya que puede llegar a desear aproximarse demasiado a su propia muerte. En Sade encontramos héroes que se hacen colgar para eyacular, después de haber pedido a sus criados que corten la cuerda en el momento oportuno. En momentos como ese es cuando, a menudo, el héroe de Sade dice: estoy gozando. Es decir: el goce me embarga. Deja escapar una exclamación a la que, a menudo, añade una blasfemia: «¡Me cago en Dios!», que es otro testimonio más de su aberración.

AVR: Pero, ¿significa eso que el goce sería inseparable del dolor? Aquí, la persona que dice «estoy gozando» lo dice de manera simultánea a la experiencia del dolor.

JLN: El dolor siempre está presente en el goce, de manera tangencial o asintótica. La intensidad extrema se vuelve insoportable y tal vez gozamos, precisamente, de estar al límite, ahí donde se sobrepasa el punto culminante de la excitación y, al mismo tiempo, se rechaza, para finalmente desvanecerse.

El héroe de Sade reduplica la ambivalencia de ese momento cuando exclama «*foutre!*»,² que quiere decir «follar» y que él utiliza como una especie de condena o de insulto por lo que está haciendo o sufriendo. En nuestros días ya no se dice mucho «¡*foutre!*», o solo se hace para designar el esperma. Pero el héroe de Sade sí profiere esta y otras exclamaciones de naturaleza similar. También las encontramos, parecidas, en multitud de poemas eróticos, por ejemplo en los *Poemas a Lou* de Apollinaire, donde van dirigidas al otro: «Estás gozando». Y en ese «ven» de Deguy que mencionábamos antes. De hecho, en inglés, llegar al orgasmo se dice *to come*, es decir, «venir».

AVR: ... idea que no transmite el término goce.

JLN: En efecto, el término goce es difícil de traducir en algunas lenguas. En inglés y en alemán, no existe ninguna palabra que sea de la misma familia. O bien pertenece a un registro sexual, o bien, con menos frecuencia, al ámbito jurídico. En alemán, *Genuss* evoca más la idea de satisfacción. Ahora bien, estar satisfecho de algo significa tener bastante, lo que nos conduciría a lo opuesto al goce. Por supuesto, el lado posesivo del goce también está relacionado con la idea de una satisfacción: quiero tener bastante. Pero ¿qué significa tener bastante? Supone la idea de una medida objetiva, que puede ser la de los medios económicos: poseo tanto dinero y me sentiré satisfecho si obtengo todo lo que este dinero me permite poseer. ¿Pero puedo tener bastante de algo que no tiene medida? No tiene sentido. Si mi deseo no tiene medida, nunca tendrá bastante, jamás alcanzará el límite. Eso es lo que sucede con el goce: sobreviene fuera de toda medida o de la idea de un límite. Lo que no significa que no termine nunca, pero es muy difícil saber en qué consiste ese final.

Diría, incluso, que lo propio del goce es su constante renovación, y esto se manifiesta de forma sorprendente en el caso del goce estético que producen las obras de arte, y sobre el que hablaremos más adelante. ¿Por qué el arte no se detiene? ¿Por qué los hombres siguen creando? Porque en el arte, como en el goce sexual, nunca decimos que tenemos «bastante». Esa idea no tiene ningún sentido. Si el hombre sigue creando y gozando es porque el deseo no se extingue cuando adopta una forma particular. Porque existe un deseo, constantemente renovado, de hacer surgir nuevas formas, es decir, de dar naturaleza sensible a una nueva sensibilidad. Y esa nueva sensibilidad es deseada y creada no porque nos falte algo, ni por una necesidad compulsiva de repetición, sino porque lo que en realidad se desea es una renovación del sentido *como tal*. De modo que lo que expresa el arte es nuestro deseo de tener sentido, ilimitadamente.

AVR: ¿Piensa que el goce expresa un deseo de sentido? De ser así, ese deseo tiene

forzosamente que emanar de alguien, lo que presupone la existencia de un sujeto del goce. Sin embargo usted ha insistido en la disolución del sujeto en el goce. ¿No resulta contradictorio?

JLN: Salvo si uno se pregunta si el sujeto no será el propio deseo. Del mismo modo que el lenguaje es el que habla y nos hace hablar, el deseo es el sujeto de nuestro deseo. Ese deseo no tiene conciencia de sí mismo: es pulsión. Cuando Freud dice «Las pulsiones son nuestros mitos, y nuestra doctrina de las pulsiones es nuestra mitología» —lo que resulta extraordinariamente atrevido, incluso provocador—, está expresando algo muy importante. Aquí hay que entender «mito» en el sentido de ficción, es decir, ese espacio donde la explicación se vuelve inútil; pero también en el sentido de *mythos*, es decir, como palabra pronunciada. Es Platón el que define el mito como fábula engañosa, mientras que en Homero *mythos* se refiere a la palabra. Solo puede haber *logos* porque, en un momento determinado, el *mythos* le ha dado vía libre, principalmente con Platón. De hecho, Platón se puso a fabricar su propio mito que se llama filosofía.

Volvamos a Freud: ¿qué es una pulsión? El término designa el hecho de que no podamos pensar en nosotros más que como movidos por algo, lo queramos llamar dioses o fuerzas materiales (podemos elegir el mito que prefiramos). Heidegger diría que somos impulsados, lanzados por el hecho mismo de ser. Freud, sin embargo, no nos dice qué es lo que nos impulsa, pero ese movimiento es exactamente lo que encontramos en el goce.

AVR: Según eso, el goce no solo carecería de sujeto preciso, sino que sería señal de pertenencia a una comunidad, algo que sobrepasa al sujeto y nos aproxima al ser. Estamos muy cerca de la experiencia kantiana de lo bello, que habla de un sentido compartido por todo el mundo. El goce sería el espacio que le correspondería a un sentido —o sensibilidad— común de esa naturaleza.

JLN: Exactamente, porque, a pesar de no ser dueño de mi goce, cuando lo experimento siento que puedo perfectamente *estar* en ese espacio en el que, sin embargo, no me *encuentro*. No basta con decir que el sujeto está perdido en el goce, sino más bien que se encuentra como sometido, en el sentido antiguo de súbdito, como súbdito de un monarca. Y aunque el goce es más fuerte que yo, tengo la certeza de que el sometimiento viene de otra parte. Me viene del otro, de los otros. Por eso digo que no existe el goce solitario. Ya estoy oyendo el estallido de objeciones: «¡Por supuesto que hay goces solitarios! ¿Acaso no se habla de placer solitario?». Pues precisamente ese placer en particular no es, en absoluto, solitario, porque solo puede producirse si el sujeto se sitúa en una exterioridad con respecto de sí mismo, proceso que puede adoptar variadas formas. Para empezar, siempre se trata de una relación imaginaria, fantasmal. Además, procurarse placer a sí mismo supone un desdoblamiento. Es un poco como el famoso quiasmo de Merleau-Ponty: cuando toco mi mano, soy al mismo tiempo la mano que toca y la mano tocada, estoy dentro y fuera a la vez. Y cuando me toco a mí mismo, experimento ese yo como si estuviera fuera de mí. Me *relaciono* conmigo mismo. Esta experiencia plantea una pregunta clásica: ¿tengo un cuerpo o soy mi cuerpo? A pregunta tan pertinente solo cabe responder: las dos cosas. Porque cuando digo que soy mi cuerpo, no puedo hacer abstracción del hecho de que también