

Por una clínica (po)ética más allá de los amos de la ciudad

**For a po(ethics) clinic
beyond the masters of the city**

Rosario Herrera Guido

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)

Resumen. Lo que deseo mostrar en este ensayo es que el neologismo (po)ética, una ética del deseo que abre la dimensión más vasta de la creación que es la poética, permite poner a prueba una hipótesis de trabajo: “no hay nada más opuesto al poder que el deseo”, es decir “no hay nada más opuesto al poder que el psicoanálisis”. Y que gracias a que el deseo del analista introduce la diferencia radical, permite que el sujeto rescate el goce incestuoso perdido por el camino del deseo del Otro, más allá de los amos de la ciudad. Una (a)puesta en compañía de Aristóteles, Martin Heidegger, Eugenio Trías, Octavio Paz, Sigmund Freud y Jacques Lacan, entre otros.

Palabras Clave: clínica, poética, deseo, poder, amo, ciudad

Abstract. What I wish to show in this essay is that the neologism (po)ethics, an ethics of desire that opens the vastest dimension of creation that is poetics, allows to test a working hypothesis; namely “nothing is more strongly opposed to power than desire”, which is the same as saying, “there is nothing so opposed to power as psychoanalysis”, for it is the desire of the analyst that introduces the radical difference, that allows the subject to salvage the incestuous *goce* that is lost along the path of desire for the Other, beyond the masters of the city. An (ad)venture in the company of Aristotle, Martin Heidegger, Eugenio Trías, Octavio Paz, Sigmund Freud and Jacques Lacan, among others.

Keywords: clinic, poetics, desire, power, master, city

*En lo concerniente a aquello de lo que se trata,
a saber, lo que se relaciona con el deseo,
con sus arreos y su desasosiego,
la posición del poder, cualquiera sea,
en toda circunstancia, en toda incidencia,
histórica o no, siempre fue la misma.
¿Qué proclama Alejandro llegando a Persépolis
al igual que Hitler a París?
—He venido a liberarlos de esto o de aquello.
Lo esencial es lo siguiente
—Continúen trabajando.
Que el trabajo no se detenga.
Lo que quiere decir
—Que quede bien claro
que en caso alguno es una ocasión
para manifestar el más mínimo deseo.*

Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*.

I

Debido a la oposición radical del deseo al poder y el poder al deseo, en función de la posesión del objeto del deseo en disputa, el dominio de la *polis*, la *cité*, el Estado y actualmente —según Eugenio Trias— “el casino global”, los problemas éticos convergen en la clínica psicoanalítica, tanto del lado del analizante como del analista. Por el lado del analizante, debido al *superyo*, que a más se somete el yo a sus exigencias, es cada vez más cruel. Con respecto al analista, porque éste debe tratar con la moral patógena y la culpa del analizante, además de los problemas éticos que surgen durante la dirección de la cura.

Pero el analista no debe tratar de atenuar la culpa ni desaparecerla como una ilusión neurótica. El analista debe tomar en serio la culpa, pues el sujeto sólo la experimenta por haber traicionado su deseo. Por tanto, el analista no debe alinearse a la moral civilizada, pues es patógena; tampoco promover una moral libertina sadiana, que es más moral que la moralina nietzscheana.

La clínica psicoanalítica exige una posición (po)ética, opuesta al discurso del amo (las psicologías del yo, humanistas, adaptacionistas o

normativas). La clínica (po)ética del psicoanálisis más allá del deseo de los amos de la ciudad (el Otro), se resume en la pregunta de Lacan: “¿Has actuado conforme al deseo que te habita?”. Una pregunta que contrasta con las éticas de Aristóteles, Kant y otros filósofos.

Mientras las éticas del bien proponen diferentes bienes que compiten entre sí para alcanzar el Bien Supremo, el psicoanálisis ve el Bien como un obstáculo al deseo, pues rechaza los ideales de felicidad y salud (por imposibles). Por ello el deseo del analista no es el bien ni la cura. El deseo del analista es no desear nada por y en lugar del analizante, a lo sumo desear que el analizante devenga deseante y primordialmente introducir la diferencia radical, para superar la alienación primordial en el deseo del Otro.

Mientras la ética clásica vincula el bien al placer (que introduce el hedonismo), la ética del psicoanálisis revela la duplicidad del placer, dado que al desbordarse se convierte en dolor y displacer (goce: *Genuss* en el alemán de Freud, opuesto a *Lust*: placer). La ética tradicional se pone al servicio de los bienes, el trabajo y la seguridad material, aplazando el deseo:

Una parte del mundo está orientada resueltamente en el servicio de los bienes, rechazando todo lo que concierne a la relación del hombre con el deseo —es lo que se llama la perspectiva pos revolucionaria. La única cosa que puede decirse, es que nadie parece darse cuenta de que al formular así las cosas, no se hace más que perpetuar la tradición eterna del poder —Continúen trabajando, y en cuanto al deseo, esperen sentados [...] En esa tradición, el horizonte comunista no se distingue del de Creonte, del de la ciudad, más que al suponer [...] que en el campo de los bienes, al servicio de los cuales debemos colocarnos, pueda englobar en cierto momento todo el universo (Lacan, 1986, p. 378).

No hay más deseo que el de ser, bajo todas las significaciones posibles, y hasta imposibles. Donde bajo la cadena del significante del deseo se desliza el significado hasta el punto de capitón que abrocha por un instante el significante al significado evocando el deseo que cae tras el corte del discurso. De aquí la interpretación de Lacan del imperativo ético freudiano: *Wo es war, soll Ich werden* (“Donde era ello, debo ser yo”), que permite comprender que el estatuto de lo inconsciente no es ontológico sino ético, como enseña Lacan (1986, pp. 370-371):

—No hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo— en la medida en que el deseo lo hemos definido en otro lado como la metonimia de nuestro ser. El arroyuelo donde se sitúa el deseo no es solamente la modulación de la cadena significante, sino lo que corre debajo de ella [...] lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser, lo que en el acto es significado, pasa de un significante a otro de la cadena, bajo todas las significaciones.

Una ética que pregunta por el decir, que contrariamente a la metafísica clásica y moderna, es hacer al mismo tiempo, a saber, actuar: “¿Has actuado de acuerdo con tu deseo?” Una ética que promueve el bien decir, que es un (mal)decir, una formación de lo inconsciente (*Verbildung*), un decir mal, un lenguaje (mal)dicho, (mal)dito, atolondradicho, distraidicho que hace de lo inconsciente una (mal)dicción. Un bien decir (po)ético que es en sí mismo un acto y, por lo mismo, se opone a la sugestión, la dirección y el poder en su faz de dominación e impotencia.

Una maldición inconsciente que se subleva al orden médico y las psicologías, que no tienen otro fin que: 1) reducir el deseo (ideal del amo), en función del (bien)estar del esclavo; 2) eliminar el desajuste; 3) curar: “restablecer una salud mental que nunca existió” y 4) adaptar al medio ambiente, el entorno y la dominación política, etc. Porque el único objeto del orden médico es la enfermedad:

Basta pensar tan sólo en el carácter paradójico que reviste el momento inicial: se le pregunta al paciente qué le pasa o qué le está fallando. De modo que es preciso enterarse, primero, de que algo no funciona bien. Todo el gran aparato del diagnóstico médico actual consiste en tratar de ubicar esa perturbación [...] éstas son las experiencias concretas que todos vivimos, tanto los médicos como los pacientes (Gadamer, 1996, pp. 144-145).

En cambio, lo que el analista le dice al sujeto que demanda alivio a su sufrimiento, en la primera entrevista es: “Le escucho”. Una frase que deja en total libertad el discurso del sujeto. Se trata de una libertad en la que se puede decir cualquier cosa, como canta Octavio Paz: “Libertad bajo palabra”.

Una clínica (po)ética más allá del deseo del Otro y los amos de la ciudad, que confronta los significantes del deseo con un objeto siempre en desencuentro, debido a la falta en ser (*manque à être*, en palabras de Lacan), y por el paso del canal estrecho de la castración (la experiencia de la falta de saber y de dominio del discurso y del deseo). Una clínica que tropieza con lo que Freud llamó “la roca viva de la castración”, y que Lacan resumió en la frase “la relación sexual no existe” (*Il n’ya pas de rapport sexuel*), para indicar que no hay complementariedad ni completud, sino agujero, a saber borde por donde empuja la pulsión para rodear el objeto que causa del deseo (a). De modo tal que contra el poder del amo, que pretende dominar al sujeto del lenguaje, dominando los decires permitidos y prohibidos, la clínica (po)ética del psicoanálisis cambia el rumbo del discurso del amo 180°, introduciendo el discurso del analista: “Si Freud creyó que, como Copérnico, él realizó una revolución del saber, es necesario precisar esto: que dicha revolución no ha sido del saber ni en el saber sino que consistió en poner el saber en otro lugar” (Marchilli, 1984, p. 190).

Porque el saber se produce en el discurso, no en los sujetos de la experiencia analítica. La verdadera revolución —advierde Lacan— es

kepleriana, porque quita del centro al significante *centro*, a través del descubrimiento del movimiento elíptico del sistema solar. En los focos de la elipse podemos imaginar al analista y al analizante, mientras la verdad está en el lenguaje, entrando y saliendo fuera de ellos, figurada en la elipse. Un descentramiento que por analogía puede dar cuenta del descubrimiento de lo inconsciente (que se manifiesta donde alguien habla y no sabe lo que dice; por lo que ya no es dueño en su propia casa (Freud); y que no lo sabe hasta que salga por su propia boca o el analista le diga lo que le ha dicho su inconsciente en lo que se escucha que se escribe de significativo, que es el que lo sabe a él, pues el sujeto es sujeto hablado por una clínica (po)ética, que descentra la conciencia moderna (unitaria, trasparente así misma y con representaciones adecuadas de la realidad, gracias a las categorías a priori del conocimiento: espacio, tiempo, causalidad y movimiento).

Es preciso que el analista —señala Lacan— sea como Sócrates, el único maestro de verdad, que enseñaba preguntando. Motivo de su reflexión *sobre La transferencia* (el amor al que se le supone el saber, pero no en sentido imaginario, sino simbólico, como amor al saber, que sólo se sostiene a partir del descentramiento del saber y la deposición del amo.

II

Permítanme ahora pasar de la clínica (po)ética más allá del deseo del Otro, a la política más allá de los amos de la ciudad. Como sostiene Freud en las primeras líneas de su *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921, p. 67):

La oposición entre psicología individual y psicología social o de las masas, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se le considera más a fondo [...] En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología es simultáneamente psicología social en este sentido lato, pero enteramente legítimo.

No hay pues una frontera infranqueable ente lo privado y lo público, entre la ética y la política, sino quiasmo. Porque el individuo es producto de la masa que surge de la relación con el semejante.

Freud, desde *Tótem y tabú* (1913), nos propone tres tiempos: 1) el sujeto; 2) la masa y 3) el individuo. El sujeto está, según Georg Hegel, desgarrado porque: “[...] el lenguaje del desgarramiento es el lenguaje completo y el verdadero espíritu existente de este mundo total de la cultura” (Hegel, 1966, p. 306).

El sujeto está dividido porque le habla a alguien, que al sancionar su mensaje crea una división entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la

enunciación. Por eso el sujeto desgarrado busca en la masa suturar su herida, a través de un líder auténtico que venga a crear la unidad donde hay división. Y cuando no existe un líder auténtico, que es aquel que asume el liderazgo en contra de su propia voluntad, la masa lo tiene que inventar.

La modernidad pensó lo grupal desde la necesidad. Pero para Freud, Lévi-Strauss, Clastres, Lacan y Pommier, lo que prevalece en la cultura es una causalidad trascendente, un símbolo que hace *lazo social*: el tótem, el ancestro, el líder, el amo, el maestro, el ídolo, el equipo de fútbol, el rey y Dios. Un símbolo que identifica y cohesiona a los pueblos.

Freud va más allá del símbolo al inventar el mito moderno de *Tótem y Tabú* (1913), en el que los hermanos matan al padre porque les prohíbe a los hijos el goce de sus hembras. El motivo del asesinato es la falta de goce, al que ya no tendrán acceso, pues la falla moral conlleva la culpa, que eleva al objeto del crimen al rango de lo sagrado, motivo de culto: nacimiento de la cultura (Trías, 1991b, p. 367-397). Una falta que sella el primer lazo social que une a la humanidad: en el lugar de la fiesta totémica los hermanos edifican el tótem, juran una alianza fraterna y pactan dos interdictos que fundan la cultura: la prohibición del incesto y el parricidio. Un auténtico mito moderno, justo porque carece de pruebas científicas, pero que permite el acceso a la simbolización. Les recuerdo que también Marx inventa un mito moderno para explicar el origen de la propiedad privada, donde el padre de la horda primitiva es asesinado porque pone a trabajar a los hijos y les expropia todos los satisfactores (Bartra, 1979). El mito de *Tótem y tabú* también es transhistórico, cual poema y poesía que se actualiza cada vez que hablamos, pues lo hacemos en nombre de nuestro tótem: “Nuestra firma es la impronta de nuestro origen, desde donde nos autorizamos a hablar como sujetos *del* lenguaje y *al* lenguaje” (Pommier, 1987, p. 9).

Como el sujeto del lenguaje no puede definirse a sí mismo con ningún significante, porque cada uno remite a otro para poderse significar, sin que ninguno designe su ser, está marcado por una incompletud radical. Cada vez que hablamos evocamos la *falta de goce*, la falta en ser en cada frase. Sólo el nombre del tótem, nombre patronímico se define a sí mismo, porque no remite a otro, pues es el origen de la cadena significante: el Nombre-del-Padre, que prohíbe el incesto, el parricidio, el canibalismo, y que introduce la ley del lenguaje y la cultura, la gramática, que regula las relaciones de parentesco y la diferencia de los sexos. El nombre patronímico desde donde el sujeto *hablente* (*parlêtre*) se autoriza el acceso al *goce* de la lengua, goce fálico, que cobija su cuerpo y el de los otros. Por ello, el ser, el bien, el goce, la felicidad, son móviles de lo grupal, cuya consistencia es el símbolo.

Pero como no podemos estar siempre frente al espejo para asegurarnos de esa completud imaginaria, recurrimos al prójimo, con

amor, odio y angustia, para tomarlo como espejo. Michel Tournier lo ilustra en su novela sobre Robinson Crusoe: “Narciso de un género nuevo, abismado de tristeza, extenuado de sí, meditó largamente cara a cara consigo mismo. Comprendió que nuestro rostro es esa parte de nuestra carne que modela y remodela, entibiece y anima sin pausa la presencia de nuestros semejantes” (Tournier, 1971, pp. 76-77). El prójimo aporta el rasgo unario, la identificación, que asegura la existencia y lo social. Lo imaginario es espejo, máscara nietzscheana, rostro levinasiano, semblante lacaniano. Porque las masas viven en lo imaginario:

[...] sólo hacen masa los que están liberados de sus obligaciones simbólicas [...] Se les da sentido, quieren espectáculo. Ningún esfuerzo pudo convertirlas a la seriedad de los contenidos, ni siquiera a la seriedad del código. Se les dan mensajes, no quieren más que signos [...] idolatran todos los contenidos mientras se resuelvan en una secuencia espectacular (Baudrillard, 1978, p. 8).

El grupo —como advierte Freud— sólo se cohesiona gracias al líder que refuerza el lazo social, pues ocupa el lugar del Ideal del Yo, que se identifica con la imagen del espejo, que le aporta una completud imaginaria, a través de la identificación, que permite el lazo fraterno y el amor entre los semejantes, gracias a que depositan el odio en el líder. El grupo fortalece la imagen de cada cual y permite momentos de felicidad, pero también de malestar (que Freud y Marx llamaron *síntoma social*).

La masa se derrumba sin un líder, porque es un rasgo que asegura el lazo social. A tal punto, que cuando no hay un líder auténtico el conglomerado social lo tiene que inventar, para que él se haga responsable de lo que no quiere saber nada la masa, y para que al grupo que el goce es imposible. Como el Patriarca de Gabriel García Márquez, creado con los retazos de todos los dictadores de Latinoamérica y que ilustra la naturaleza del poder en su faz de dominación:

No sólo habíamos terminado por creer de veras que él estaba concebido para sobrevivir al tercer cometa, sino que esta convicción nos había infundido una seguridad y un sosiego que creíamos disimular con toda clase de chistes sobre la vejez, le atribuíamos a él las virtudes seniles de las tortugas y los hábitos de los elefantes. (García Márquez, 1985, p. 165).

Al líder se le ama y se le odia porque prohíbe el goce, y también porque goza sin dar cuenta de ello al grupo (que es el caso del tirano), que cree que él encarna la ley, que de su ser emana el mandato, característico del psicótico, que como es autoritario no tiene autoridad (el Estado soy yo, el pueblo soy yo o yo, el pueblo de Nadia Urbinati), pues no es un sujeto tachado, dividido entre el nombre que lo representa ante los demás y su propio ser.

Ante esta alienación de la masa, sólo el sujeto que no se reconoce ni en la masa ni en el individuo, puede tomar distancia del grupo, poner en peligro a la familia, las instituciones y la polis, pues es el sujeto del deseo, opuesto al poder. Como Sócrates, quien revela la impotencia del amo de la polis; o Antígona, quien va más allá de las leyes de los dioses y de los amos de la ciudad, al poner en cuestión la arbitraria y usurpadora ley de Creonte. Y Romeo y Julieta, que con su trágico amor confrontan la ley del odio que reina entre sus familias.

Aunque el yo siempre teme el encuentro con el propio poder, como enseña Eugenio Trías (1977a, pp. 33-65). El mismo Marx, que no se aventura a interpretar la “servidumbre voluntaria” al estilo de un Etienne de La Boétie, afirma que “el esclavo besa sus cadenas”. De haber desarrollado esta frase, su discurso seguramente hubiera desembocado en el campo freudiano.

Ciertamente la clínica psicoanalítica, opuesta radicalmente al poder, conduce más temprano que tarde a la tachadura del amo, a su deposición y su abandono (cómo olvidar la enseñanza de Hegel, a propósito de que lo peor que se le puede hacer a un amo no es matarlo sino abandonarlo). Pero la impugnación del amo de la ciudad no debe traducirse en una simple anarquía, pues el yo, sólo en distancia con el amo, en soledad rompe el espejo y abandona la servidumbre, en el instante en que el amo ya no significa nada para él, porque está ante su más genuino deseo.

Entonces el sujeto de esta clínica (po)ética más allá de los amos de la ciudad, tiene que ser excéntrico a la masa, para poderse retirar a su soledad, y atormentado por sus demonios y pacificado por sus ángeles, inventar los significantes de su existencia, para poder regresar a la masa a participarle lo que ha creado en soledad. No se trata de una ruptura apolítica, pues atenta y resiste al poder usurpador, más allá de los amos de la ciudad.

III

Por una clínica (po)ética más allá de los amos de la ciudad, postula una metáfora fundamental, la metáfora paterna, que sustituye el deseo de la madre por el nombre-del-padre, la naturaleza por la cultura, el goce de lo real por el goce lenguajero, que permite el advenimiento del sujeto del inconsciente, impidiendo su derrumbe a través de la relación metafórica y poética con el mundo, opuesta al discurso del poder.

Una clínica (po)ética más allá de los amos de la ciudad, que permite pensar en el sujeto del inconsciente, que no parte del *yo pienso*, sino del *eso piensa*. Un pasaje que se puede leer como experiencia poética, pues se trata del paso de la ética del deseo a la dimensión estética, tanto de la propia existencia como de la creación, puesto que el análisis permite crear

nuevos significantes y realidades. De lo que se puede colegir que el discurso del psicoanálisis y la poética beben en la misma fuente.

Una clínica (po)ética en la que el analista no debe desviarse hacia una actitud empática basada en una comprensión imaginaria del contenido del decir del analizante (el significado). Porque el lenguaje está ahí para encontrar al Otro, orden simbólico, alteridad radical, pero también para impedir que lo comprendamos. Y es que en el lenguaje no hay correspondencia estable de uno a otro entre el signo y el referente, ni entre el significante y el significado. Esta propiedad del lenguaje es la que genera la ambigüedad en las formaciones del inconsciente, el sueño, el lapsus, el chiste y el síntoma, que sólo pueden transcribirse jugando con la homofonía y otras formas de equívoco, que aluden a una (po)ética, como apalabramiento de la verdad del deseo del sujeto, más allá del amo de la ciudad.

Ciertamente quien de entrada le otorga poder al analista es el analizante, a través de la transferencia, que surge ahí donde alguien le supone a Otro el saber que desconoce sobre su propio sufrimiento. Pero la transferencia debe ser analizada hasta ser disuelta. Una deposición del poder del analista que comienza con el descentramiento del analista, que promueve también el descentramiento del analizante, desde el momento en que lo conmina a que sea errático, a que hable sin pensar, a que tenga una experiencia poética, a que hable sin saber lo que dice, a que diga lo que calla, a que exprese los significantes de su deseo. También el analista contribuye a develar la relación entre el poder y el goce, que en la lógica del poder se encuentra velada, reprimida (lo que hace que los amos sean tan amados). Mientras el analista no prohíbe el goce, sino que da libre curso al goce de la lengua, a una poética del inconsciente, el amo promete el goce siempre para un futuro próximo (a condición del castigo y la redención). Una (a)puesta por el deseo, opuesto radicalmente al poder, subversiva e irredenta, que sigue haciendo de la clínica poética del psicoanálisis más allá de los amos de la ciudad, una huésped incómoda, en las universidades y hasta en los círculos supuestamente psicoanalíticos.

Una clínica (po)ética que en sus intervenciones litiga lo falso, pues al hacer falsear al sujeto lo sorprende con la falla de su decir, además de que hace resonar lo que no es significante sino lo real del goce. Pues donde reina el medio-decir de la verdad sólo se puede responder con el equívoco homofónico y gramatical que apunta a subrayar la enunciación del sujeto y lo que ex-siste en sus dichos. Por ello, la interpretación permite que se desprendan los significantes insensatos apresados en el síntoma, que como en Marx, también para esta clínica (po)ética, es social y político.

Una clínica (po)ética que advierte a los sujetos y la cultura del siglo XXI, que si no quieren sucumbir, tienen como imperativo poético frenar “el casino global” del imperialismo capitalista planetario, la tecnociencia y el mercado, que sin políticas de desarrollo sustentable, sólo conducen al

dispendio de los recursos naturales, a la agonía y muerte del planeta. Como advierte Octavio Paz: “La poesía es el antídoto de la técnica y del mercado. A eso se reduce lo que podría ser, en nuestro tiempo y en el que llega, la función de la poesía. ¿Nada más? Nada menos” (Paz, 1994, p. 556).

Referencias

- Baudrillard, J. (1978). *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Barcelona: Kairós.
- Freud, S. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*. En *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- Gadamer, H. (1996). *El estado oculto de la salud*, Barcelona: Gedisa.
- García Márquez, G. (1985). *El otoño del patriarca*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- Hegel, G. (1966). *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1986). *Le’ etique de la psychanalyse. Le séminaire VII, 1959-1960*, París: Seuil.
- Marchilli, A. (1984). *Lecturas de Lacan 1*, Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Paz, O. (1994). “La otra voz”. En: *Obras Completas 1*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Pommier, G. (1987). *Freud ¿apolítico*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Tournier, M. (1971). *Viernes o los limbos del pacífico*, Caracas: Monte Ávila.
- Trías, E. (1977a). *Meditación sobre el poder*, Barcelona: Anagrama.
- Trías, E. (1991b). *Lógica del límite*, Barcelona: Destino.

Fecha de recepción: 19 de marzo de 2020

Fecha de aceptación: 17 de diciembre de 2020