

El saber curioso y el saber cruel

cita la fórmula desarrollada por una mujer mapuche; vuelve sobre el enigma de la crueldad y discierne dos formas muy distintas de saber. Todo, en el marco de "inscribir plenamente la salud mental en el campo de la cultura".

Por Fernando Ulloa *

Fuente: página 12

12 de julio de 2012

Nietzsche escribió: "El hombre no busca la felicidad, busca el poder". Curiosamente, la concepción del poder en la que se afirma el por entonces joven filósofo traza una propuesta de felicidad, la de vencer los obstáculos personales que impiden querer a sí mismo. Por esos tiempos en que afirmaba sus ideas sobre el poder, Nietzsche sufría por una dama que no le otorgaba su amor; quizá fue por eso que llegó a negar la felicidad como búsqueda humana. En acuerdo con esa propuesta, tiene poder quien logra vencer los obstáculos personales que le impiden querer a sí mismo, un poder que no resulta opresivo ni para sí ni para el otro. La palabra *übermenschlich* figuraba entre paréntesis en aquel texto en su valor de adjetivo. En lengua alemana reenvía a un sujeto humano sin faltas morales, con coraje y fuerza para trascender a través de los hechos (debo este conocimiento a Amalia Baumgart y su lengua alemana); quizá porque tales cualidades parecían sugerir aquellas del hombre nuevo del futuro, esa palabra vino a designar al superhombre: ya el joven filósofo había quedado atrás.

Lo que me importa señalar en la manera como Nietzsche aborda la cuestión del poder es que su comentario, según lo entiendo, se refiere a una voluntad de hacer y de trascender que no encuentro demasiado alejada de mi propuesta en cuanto a la tensión dinámica hechura/hacedor como motor social, con la fuerza suficiente para ser considerada contrapoder, siempre en sentido de poder hacer en lo inmediato, más allá de lo que habitualmente se conoce como la toma de poder, algo por lo demás totalmente legítimo en política, cuando ésta acredita esa misma legalidad, es decir, cuando apunta a una organización social democrática que, además, sea cierta.

No descarto que la ilusión me traicione, pero todo esto es lo que quiero significar cuando digo que ese operador actúa "con toda la mar detrás", valga esto por lo que en la numerosidad social se fue produciendo en cada sujeto singular, y de hecho contextualizado, pero alineado en el mismo proyecto. Desde ahí podrá hacer intervenir el contrapoder suficiente para operar "mientras tanto". Tal vez al lector le resulte extraño el entrecomillado de la expresión "mientras tanto". La consigno así porque proviene, en esta acepción, del comentario de un sociólogo, investigador de la pobreza actual. El mismo quedó sorprendido por el accionar de una mujer –si mal no recuerdo, de la etnia mapuche, pero instalada lejos de su comunidad–, quien luego de terminadas sus changas diarias, gracias a las cuales mantenía a sus hijos, se ocupaba de trabajar para la villa miseria donde vivía. Era así que podía luchar por obtener la colocación de una canilla que acercara agua potable a su barrio, para evitar a sus habitantes largos recorridos cargando baldes, o bien organizar a hombres y mujeres, ella a la cabeza, para mejorar una calle de tierra, de modo que el colectivo que entraba en la villa unas pocas cuadras no se empantanara los días de lluvia. El sociólogo al que me refiero le preguntó un día:

–Señora, ¿por qué hace usted todo este esfuerzo a favor de la comunidad?

La respuesta fue:

–Es para el mientras tanto.

–¿Mientras tanto qué? –inquirió él.

–Mientras tanto alguien del gobierno se acuerde de nosotros, por eso me ocupo de que nos ocupemos todos. Si no, nos cansaríamos de esperar sin que pasara nada.

Es posible que aquella mujer careciera, o tal vez no, de un accionar político, pero no carecía de voluntad para asumir ese contrapoder nietzscheano trascendiendo a través de lo que hacía. Dije poco antes que la definición avanzada por Nietzsche acerca del poder no desmiente la felicidad, que por otra parte él recusa como fin último, diciendo que no reside allí la búsqueda del hombre, sino en la curiosa vía por él planteada para acceder al poder: vencer los obstáculos que nos impiden querernos. Muchos siglos antes Aristóteles ya se había ocupado de la felicidad, aquella descartada por Nietzsche. Según Aristóteles, la felicidad es el despliegue de todas las potencialidades del alma –hoy diríamos de un sujeto– sin que aparezcan obstáculos. Como quiera que sea, para definir el poder y la felicidad, ambos filósofos recurren a la misma palabra: obstáculos; en el caso de Nietzsche, le acuerda un sustento específico cuando identifica a esos obstáculos como personales. Pronto arribé a la siguiente conjetura: la crueldad como producción cultural a la vez antitética y contemporánea de la ternura, desde los inicios de la civilización –de la que formaron parte Aristóteles y, corridos los siglos, Nietzsche–, reviste distintas categorías que personalmente me resultan útiles para orientar mi investigación al respecto. Una de ellas es la disposición universal hacia la crueldad, en grados y en ocasiones distintas. Es así que pienso que los obstáculos personales por vencer a los que aluden ambos no son ajenos a esa disposición a la crueldad cuando ésta se ha activado también contra el propio sujeto, pues esto es lo que señalan Nietzsche en cuanto al poder, y Aristóteles, en cuanto a la felicidad.

Quizás aclare más lo anterior si establezco una diferencia entre lo que llamaré el saber curioso y el saber cruel (y por serlo, saber canalla). Empecemos por el segundo, ya que es mucho más elocuente su recorrido. Puede tratarse de un saber cruel activado frente a lo distinto, por ejemplo, una pauta cultural. Me importa enfatizar aquí, explícitamente, que ese saber, respecto de esa pauta cultural distinta, perturba algún saber establecido en un sujeto cruel, tal vez poniendo en actividad aquello de la disposición universal. Ese saber perturbador cobra, además, un valor de absoluto, algo realmente grotesco, de donde se infiere que el saber cruel es, nada menos, saber ignorante. A partir de allí, el saber cruel y quien lo sostiene procurará, en primer término, discriminar al portador de esa pauta cultural distinta. Al mismo tiempo, mostrará fastidio –que tal vez alcance el grado del odio– frente a quien sostiene una cultura extraña o un saber que niega lo que para el cruel es un canon establecido. Finalmente, si las condiciones lo permiten, traducirá lo anterior en una supresión, ya sea de la condición de prójimo, de ciudadano o bien –extremo no tan infrecuente– de la vida.

El saber curioso también tiene sus vicisitudes frente a otro saber o quizás otra cultura, en la medida en que puede suscitarse allí cierta confusión, sobre todo si algo se presenta como radicalmente distinto. Sin embargo, y a diferencia del saber cruel, no por eso se apaga su intento de avanzar sobre lo ignorado. Ocurre que la curiosidad es motor del saber, motor anulado o enajenado por la crueldad, al menos en su forma epistémica. De no activarse ese motor, la tentación será "colonizar" lo nuevo, imprimiendo en él aquellos puntos de concordancia con el propio saber. Lo ejemplifica algo que seguramente les debe de haber sucedido a muchos lectores. De hecho me sucedió a mí, cuando tempranamente, aún novato, abordé por primera vez los textos de Freud. Sólo en un segundo momento, una vez transcurrido cierto tiempo desde aquella primera lectura, cuando volví sobre el texto, me sorprendió reparar que había subrayado prevalentemente lo que me era familiar, dejando afuera lo ignorado. Cuando por fin nos atrevemos a no descartar lo nuevo propuesto a nuestro conocimiento, es probable que recién entonces llegue a cobrar un valor atractivo y exótico, fermentando lo existente fermentable. A un tiempo que se va extendiendo lo nuevo, es probable que se acreciente un conocimiento feliz, a la manera aristotélica, así como también nuestro poder en su condición de poder hacer, según la propuesta de Nietzsche.

Esto evoca en mí lo afirmado por Derrida en cuanto a la resistencia autoinmune del psicoanálisis, como obstáculo al abordaje de la crueldad (sobre todo su valor de sustantivo que alude a lo cruento, a la condición de sangre derramada). Algo que, por otra parte, me reenvió al valor que cobra el término en el campo médico, donde designa básicamente los factores autoagresivos. Los obstáculos que revisten esa condición integran esa categoría de la crueldad que situó en términos de disposición universal hacia la crueldad, presente en todo sujeto humano. Usted, lector, yo y los vecinos. Esa disposición que supone la posible connivencia frente al sufrimiento de los otros y suelo caracterizar como lo cruel, bajo una forma neutralizada por el artículo que precede al adjetivo, pero con latente presencia que a veces hace costumbre. Lo cruel habita cualquier esquina de la ciudad, y sus múltiples variaciones siempre remiten a la muerte. Cobra una importancia mayor considerarlo así cuando se cobra con sujetos en quienes la indignidad determina una muerte ya instalada.

¿Será que aquellos obstáculos por vencer para el acceso a la felicidad, como decía Aristóteles –o al poder, según lo afirmaba el joven Nietzsche–, realmente se fundan en esa disposición universal hacia la crueldad, ejercida en este caso contra uno mismo?

La crueldad como sociopatía, la verdadera crueldad, no se limita a la tortura. Puede muy bien reportarse a un padre de familia arrasador, a un sistema político, a la precariedad de determinadas condiciones de trabajo como las que se dan, por ejemplo, en el gremio de la construcción. Algunas de esas muchas formas están socialmente encubiertas y procuran cierto provecho económico; se genera allí el saber canalla, discriminador, propio del verdadero cruel, aquel que pretende saber toda la verdad sobre la verdad y discrimina todo otro saber que no coincida con el suyo. Esa discriminación excluye, odia y, cuando puede, elimina; eliminación que a su vez reconoce diferentes grados: puede ir desde matar con la indiferencia a un sujeto hasta desecharlo como semejante por no pertenecer a una misma clase o, en una forma mayor, negarle la condición humana, deshumanizarlo. Encontramos un ejemplo de ello en el genocidio al que fueron sometidas las poblaciones indígenas o las víctimas de la represión, consideradas con frecuencia como cosas, aunque esto no siempre ocurra así, puesto que la víctima también puede ser admirada. Pero ya estamos en otra cuestión.

La pretensión de impunidad y el saber canalla hacen imposible, en sus formas mayores, que un sujeto de esta calaña se analice o acceda a algún tipo de auxilio psicoterapéutico. En efecto, mal puede alguien que rechaza toda ley aceptar las leyes del oficio. La primera de ellas, en cuanto a la clínica, supone establecer cómo fueron los hechos para después ir a buscar la verdad personal.

Durante veinte años, a partir de la década del setenta, cuando comencé a trabajar la cuestión de la crueldad en forma muy directa, en el campo de los derechos humanos, nunca se me ocurrió abordarla desde una perspectiva conceptual, pero sí me ocupé –a la manera de un telón de fondo– de profundizar la metapsicología de la ternura, algo que se despejaba para mí desde el punto de vista de sostener la vida en un accionar clínico sobre lo tanático. Varias circunstancias muy directas mediaron para determinarme a abordar conceptualmente la cuestión de la crueldad, tantas veces articulada a la pulsión de muerte en su versión más acentuada.

El mismo Freud, que desde principios del siglo pasado y durante años trabajó la pulsión de vida bajo sus diferentes formas, sólo en el año veinte y no sin un considerable escándalo teórico, señaló la importancia de la pulsión de muerte. Advirtió desde un principio lo que podría llamarse una forma sutil de dicha pulsión, haciendo su trabajo mancomunado a la vida. Pasaron varios años antes de que, principalmente en sus trabajos culturales y sobre todo en El malestar en la cultura y El porqué de la guerra, se ocupara con decisión –y a la vez marcado pesimismo– del destino cultural de la humanidad, una y otra vez arrasada por la pulsión de muerte en sus formas más acentuadas. En estos trabajos, Freud tenía el firme

propósito de oponerse a aceptar todo aquello que negara o enmascarara los hechos y circunstancias que pretendía investigar. Una doble y meritoria negativa que adquiere valor de afirmación respecto de lo avanzado en esos trabajos "culturales", pese a que no les asignó valor psicoanalítico alguno. Convengamos que tampoco eran el resultado de una intervención clínica directa sobre el campo social, de ahí mi hipótesis según la cual Freud se ocupó en ellos no tanto del valioso concepto de malestar de la cultura como de las características propias de un detenido malestar hecho cultura, es decir, escribió en clave de historia acerca de una barbarie civilizadora.

Para los psicoanalistas que trabajamos clínica y directamente en la numerosidad social, estos trabajos constituyen, una vez resignificados, valiosas herramientas. Una de esas resignificaciones apunta a proponer que la idea de malestar de la cultura es un valioso concepto, aunque Freud desarrolló bajo ese título otro: el de malestar hecho cultura. El malestar de la cultura puede comprenderse como una tensión dinámica dada en cada sujeto integrante de una cultura, en la medida en que es a un tiempo sofisticada "hechura" y "hacedor" de ella. Es hechura en tanto posterga, demora parte de su libertad –y de ahí el malestar–, comprometido con el bien común de su comunidad; esa demora de su propio juego libre va construyendo en él (y por sumatoria también en la comunidad) una ética de compromiso cultural. Esta renuncia que demora parte de la propia libertad, legítima –lejos de todo delirio libertario– su condición de protagonista "hacedor" de esa cultura. No sitúo esta renuncia en términos de sacrificio, sino de estructura, de hecho social, que posterga algo de las propias pulsiones, tal como puede entenderse desde el psicoanálisis. Una estructura de demora específica, donde incluyo el per-humor que conjetura futuro. Si bien aún hoy todo esto es casi una utopía, lo propongo como algo posible de trabajar.

El dramaturgo Harold Pinter, en 1958, dijo: "No hay grandes diferencias entre realidad y ficción ni entre lo verdadero y lo falso. Pero como ciudadano debo preguntarme: ¿qué es la verdad? y ¿qué es la mentira?".

En eso, al menos, me identifico con los sabios prefilosóficos, en especial con uno de ellos, Tales de Mileto. Estos sabios tenían tres características; una de ellas, la de ser ciudadanos que se interrogaban, a la manera de Pinter, por la verdad y la mentira. Se oponían, en consecuencia, a la mitología presentada épicamente. En este sentido, también se los llamaba "los incrédulos", tal vez porque defendían, a ultranza, el pensamiento racional. Eran, además, hábiles artesanos para componer ingenios que aliviaban los trabajos cotidianos; entre esas cotidianidades, dado que se interesaban por la comunidad, seguramente quedaban incluidos los conflictos surgidos entre las gentes. Si respecto de aquellos sabios se trata de una presunción, en cuanto a mi quehacer diré que ese interés forma parte de mi trabajo como analista en la numerosidad social. Es quizá desde ahí que pretendo identificarme con ellos, sin ser ni sabio ni filósofo. Con el correr de los siglos y sus debates –siempre hubo sabios y filósofos que fueron sus portavoces, aunque no con exclusividad–, las presentaciones mitológicas fundaron místicas no necesariamente religiosas. Al mismo tiempo, la épica se abrió a la poética, madre de todas las artes. Por supuesto, como efecto de esos debates y más allá de la racionalidad, los sabios prefilosóficos fueron tocados también por lo irracional. ¿Será a partir de allí que se fue abriendo la decisión de encaminarse a la epistemología o a la filosofía? Es posible.

Al respecto de decisiones y sus consecuentes acciones, Hannah Arendt decía que sólo se puede consignar de ellas la fecha en que se tomaron. Sostenía, y acuerdo con su afirmación, que las acciones tienden a seguir cualquier rumbo, no necesariamente el marcado por sus objetivos. De lo anterior se deduce una definición de la política –elemental pero válida–, presentada en los siguientes términos: política es un accionar sobre las acciones. También vale para el accionar clínico. Toda una cuestión ardua cuando se reconoce que cualquier modalidad de salud –aunque privilegia aquella que designa y resume el término de bienestar– tiene al menos dos vertientes: la clínica (responsabilidad de los clínicos) y la política, de hecho responsabilidad ciudadana, con lo cual vuelvo a insistir en que la salud mental corresponde a todos los oficios. Sin duda, en este accionar habrá que mantenerse atento para advertir cuándo las acciones persisten en la condición errática que Arendt les atribuye, lo cual las aleja de los objetivos establecidos, y cuándo ese alejamiento es un indicio de que esos objetivos no son los pertinentes y corresponde modificarlos. Agrego así a la definición básica avanzada una importante complejidad. Esta requiere verdadero talento político y no sólo un arbitrario talante en quienes se proponen conducir ese accionar.

Las anteriores consideraciones me permiten señalar que en este intento de reconceptualizar la salud mental –desde la perspectiva del psicoanálisis–, los mayores fracasos (debería decir los mayores obstáculos) aparecen cuando se pasa de la movilización en sede clínica a la movilización política, ya en el ámbito de la sociedad. Lo anterior es necesario si se quiere inscribir plenamente la salud mental en el campo de la cultura.

* Fragmentos de Salud ele-Mental. con toda la mar detrás, libro póstumo, de reciente aparición (ed. Del Zorral).