

Tercera Jornada de Lectura de Ensayos de los Docentes del Programa de Psicología-Funlam

La política, la ética y la retórica moderna. Un punto de vista psicoanalítico

El análisis del discurso humano se inició en la antigua Grecia, se transmitió a Roma y luego a la Europa medieval. Fue en Grecia donde tuvieron lugar los primeros intentos de establecer preceptos para el discurso humano. "De estas artes, la más preceptiva es la retórica. Al establecer unas normas específicas, basadas en un análisis de la práctica corriente, la retórica permitió que la experiencia de los oradores talentosos se transmitiera a generaciones posteriores en forma de sugerencias directas de conducta. (...) la tradición menciona a Corax de Siracusa (hacia el 476 a. c.) como el "inventor" del arte de la retórica. A su discípulo Tisias se le atribuyó el desarrollo y difusión de este arte." [1]

El Fedro de Platón está considerado como el esquema del posterior texto de Aristóteles la Retórica. En este texto se define a la retórica "como la facultad de descubrir todos los posibles medios de persuasión..." [2]. Isócrates la consideraba como parte de la ciencia política; Cicerón la define como una parte de la política "que trata de la elocuencia basada en las reglas del arte." [3] La gran mayoría de las obras sobre la retórica "consideran la eficacia -esto es, la obtención de resultados- como el principal criterio del buen discurso." [4] Se podría concluir entonces que todo discurso, en la medida en que es eficaz, es decir, en la medida en que ejerce una acción persuasiva, primero, ha hecho uso de una retórica, y segundo, tiene un carácter político; a su vez, a la política la podemos definir como el arte -o la ciencia, si se quiere- de la persuasión, en la medida en que la política busca esencialmente el consentimiento del Otro, influir en el Otro, obtener su adhesión.

Lo anterior coincide con los planteamientos de Chaim Perelman, uno de los de un grupo pequeño de teóricos de la retórica contemporánea, que han adaptado teorías aristotélicas a líneas de argumentación contemporáneas. Él plantea que los argumentos son aprobados por hombres y mujeres racionales que los evalúan basándose en las propias experiencias. Si un argumento se recibe calurosamente, entonces ha ocurrido un acuerdo sobre valores. Así, la retórica no sólo se evalúa por su efectividad al ganar el asentimiento, sino por su habilidad de articular valores universales. Sin embargo, los argumentos no son pruebas formales, ellos no están desprovistos de incompatibilidades. Cuando se evalúan los argumentos de dos candidatos relacionando los argumentos a las propias experiencias como ciudadanos, los candidatos que escogen los tipos correctos de argumento y, por consiguiente, articulan valores más universales, conseguirán, según Perelman, una mejor respuesta por parte del público.

Perelman y Platón ven a la retórica de dos maneras diferentes. Para Perelman, el objeto de la retórica es la articulación de valores universales. Para Platón, es la expresión de la verdad. Perelman ve a la retórica como una manera de alcanzar un acuerdo general sobre valores -cualquier cosa que ellos puedan ser: bueno o malo, derecha o izquierda-. Platón, en cambio, ve a la retórica como un proceso por el que se muestra o se lleva a otros la Verdad. Así, parecería que Platón estaba buscando un cambio mayor en las mentes y acciones del público que Perelman. Un examen de Platón y de Perelman muestra la diversidad de visiones que se pueden sostener sobre las funciones y metas de la retórica.

A partir de aquí se puede, entonces, articular la política al lenguaje, en la medida en que la una depende evidentemente del otro. No hay política sin lenguaje, y esta es la razón para que se pueda hablar de la función de la retórica en el discurso político, es decir, ese conjunto de procedimientos que constituye el arte de la elocuencia y que tiene por fin influir en el psiquismo del Otro, ganar su asentimiento. Al respecto Lacan dice: "...nada indica cómo impondría el amo su voluntad. Lo que está fuera de duda es que hace falta un consentimiento..." [5] Se puede identificar entonces el discurso de la política, y por tanto el discurso de la retórica, al discurso del amo, entendiendo a dicho discurso, siguiendo a Lacan, como aquel que se reduce a un solo significante, es decir que ese significante solo, que llamamos S1, debe considerarse como el significante que interviene en el origen del discurso, sea cual fuere este. "...este significante que representa a un sujeto ante otro significante, tiene una importancia muy particular, en la medida en que, (...) se distinguirá, (...) como la articulación del discurso del amo." [6]

En este punto podemos también establecer una relación entre la ética y la política. Con relación a este problema, Norberto Bobbio -representante de la filosofía política-, señala que el primer escritor político que presenta con claridad este asunto es Nicolás Maquiavelo. En El príncipe, Maquiavelo se pone frente al problema de si el hombre de Estado se haya obligado a respetar los pactos. Que los pactos sean observados, que se cumplan las promesas, es un principio fundamental de la moral. Maquiavelo no tiene objeciones sobre esto, pero advierte que los príncipes que realizaron grandes cosas tuvieron en poca monta ese principio. Es decir que para ser considerados buenos príncipes, debieron violar las normas de la moral. Entonces moral y política no coinciden. Maquiavelo formula la siguiente máxima: "Procure pues, un príncipe ganar y conservar el Estado, que los medios siempre serán considerados honorables y losados por todos". Así pues, la conducta de los hombres de Estado, es con bastante frecuencia, opuesta a las reglas de la moral común y corriente, y esto hace parte de uno de los temas más discutidos en la filosofía política. Sobre este punto hay dos posiciones:

"La primera es la que explica y justifica el contraste con base en la diferencia entre regla y excepción: las reglas morales, sean que estén basadas en una revelación divina o en argumentos racionales e históricos,

Hernando Bernal
Psicólogo USB. Psicoanalista. Mag. en
Ciencias Sociales y Humanas. Docente del
Programa de Psicología
FUNLAM



Débora Arango
Sin título
Sin fecha
Dibujo, lápiz y tinta sobre papel
22.4 x 16 cm

ciertamente son universales, en cuanto valen para todos los tiempos y hombres; pero no son absolutas, en el sentido de que no valen en todos los casos, admiten excepciones y, en consecuencia, en casos determinados y determinables pueden admitir una derogación. Las acciones de los políticos, ostensiblemente contrarias a la moral común, podrían comprenderse y justificarse como derogaciones debidas a situaciones excepcionales. (...) La segunda explicación (...) es por completo diferente: la distancia entre moral y política no depende de la relación regla-excepción, sino de la existencia de dos verdaderas y propias morales, cuya diversidad descansa en dos diferentes criterios de evaluación, incompatibles entre sí, de la bondad o la maldad de las acciones. Lo que pone en contraste la conducta del hombre político con la moral común es su inspiración en la ética de los resultados, en lugar de la de los principios. La bondad de una acción política se juzga por el éxito, y se califica como buen político al que logra obtener el efecto deseado." [7]

De cierta manera, el problema de la relación entre la moral y la política no es distinto al problema de la relación entre la moral y las demás actividades del hombre; se trata siempre del mismo problema: la distinción entre lo que es moralmente lícito y lo que es moralmente ilícito. Y como se puede observar en la cita anterior, con relación a la política dicho problema no es otro que saber si el hombre político puede proceder en contra vía de la moral común; así pues, lo que es ilícito moralmente puede ser apreciado como lícito en política; en suma, que la política obedece a un código de reglas o sistema normativo diferente al de la conducta moral y en parte incompatible con él.

En todas las áreas del hombre, la cuestión ética consiste en discutir cuál es la conducta moralmente lícita y cuál la ilícita. La ética también se pone en juego en el discurso del analista, incluso es el fundamento de su clínica en la medida en que la posición del psicoanalista en aquel, está hecha del objeto a [minúscula]. Es decir que el objeto a ocupa en el lugar del analista, el lugar de la dominante. "Decir la dominante quiere decir exactamente con qué designio al fin y al cabo, para distinguirlas, cada una de las estructuras de estos discursos, con nombres distintos, del universitario, del amo, de la histórica y del analista, según las distintas posiciones de estos términos radicales. Digamos que, a falta de poder dar enseguida a este término otro valor, llamo dominante a lo que me sirve para nombrar estos discursos." [8] Así por ejemplo, el S1 ocupa la dominante en el discurso del amo; igual la política y la retórica. El problema se plantea cuando el analista ocupa el lugar de la dominante: "El analista, por su parte, tiene que representar aquí, de algún modo, el efecto de rechazo del discurso, es decir, el objeto a." [9] Entiendo con esto que la política y la ética del bien decir del psicoanálisis se oponen; el discurso del psicoanálisis es el reverso del discurso de la política y la retórica, los cuales no tienen que ver con el "bien decir", sino con el "decir bien", discursos que coinciden con el discurso del amo. ¿Acaso se pudiera plantear una retórica del inconsciente en la medida en que el psicoanálisis introduce en él una ética del bien decir?

Ahora bien, a partir de todo lo anterior se puede entonces preguntar: ¿Es la política del psicoanálisis una política que apunta al consentimiento del Otro? La política del psicoanálisis se puede decir que tiene tres niveles; uno de ellos tiene que ver con la intensidad del psicoanálisis; los otros dos con la extensión, es decir, que habría que hablar, por un lado, de una política de la cura, del otro, de una política de la comunidad analítica, con y en sus instituciones: Escuelas, asociaciones, etc. Y por último, una política del psicoanálisis respecto al ámbito público, es decir, la posibilidad de una práctica política del psicoanálisis en el campo social.

"El analista es aún menos libre en aquello que denomina estrategia y táctica: a saber, su política, en la cual haría mejor en ubicarse por su falta en ser que por su ser.

"Para decir las cosas de otra manera: su acción sobre el paciente se le escapa junto con la idea que se hace de ella, si no vuelve a tomar su punto de partida en aquello por lo cual esta es posible, si no retiene la paradoja en lo que tiene de desmembrado, para revisar en el principio la estructura por donde toda acción interviene en la realidad." [10] He aquí lo que Lacan nos enseña sobre la política del analista en La dirección de la cura; se trata de una política de la cura que podemos definir como "la política de la falta en ser", de cuya acción no es posible calcular las consecuencias y que tiene muy en cuenta la estructura de la realidad humana, una realidad que está estructurada por lo simbólico; el medio natural del ser humano es el lenguaje y en esa medida es que podemos ligar política, retórica, psicoanálisis y lenguaje.

La política de la cura es también una política que apunta fundamentalmente al tratamiento de lo real -tratamiento de lo real por lo simbólico- y que por lo tanto tiene muy en cuenta el goce, el goce particular del sujeto, eso que el sujeto tiene como su bien más supremo a pesar de que le depara displacer. Introducir el concepto de goce se hace necesario si queremos hablar de la política de la cura y de la política del psicoanálisis, inclusive de la política en general si se piensa que la estructura del discurso del amo, -en el cual el significante amo, "S1 es, digamos, para ir deprisa, el significante, la función de significante en que se apoya la esencia del amo" [11]- es equivalente al discurso político; el discurso político es un discurso de amo, que además hace uso de la retórica para sus propósitos y en el que necesariamente interviene también el goce. Lacan considera el goce "como un problema de economía política. De ahí la posibilidad de compararlo con la plusvalía marxista. Pero agrega algo no dicho por Marx, que la economía política es una economía política de discursos; es decir que lo que distribuye la economía y la política es cómo circula el goce en un sistema simbólico, por la estructura del discurso." [12] Es la idea de que hay una economía y una política del discurso que hace a la distribución del goce, por esta razón se puede hablar de una economía de goce del sujeto, es decir, la forma como ese sujeto goza de una manera particular en la vida.

A la política del psicoanálisis la podemos identificar entonces con su ética, una ética que está orientada a los psicoanalistas y a la posición de éstos en la clínica. "No hay clínica sin ética", nos enseña Jacques-Alain Miller [13], y podríamos agregar: "y ésta es precisamente su política". A su vez, la ética del psicoanálisis se define como la ética del "bien decir"; Lacan introduce el concepto de "bien decir" en Televisión, en 1973. El bien decir él lo plantea como una ética; una nueva formulación de la ética del psicoanálisis. "No hay ética más que del bien decir". La ética del psicoanálisis no es una ética como la que plantean los filósofos, no es una ética universal, válida para todo el mundo; es una ética de lo particular. No se trata tampoco de una doctrina de valores o normas que dirían donde está el bien del sujeto. "El Bien decir no dice donde está el bien"; el psicoanálisis no es para nada un directorio de

conciencia o de conductas para la vida. Se trata de una ética que se corresponde con la manera como se practica el psicoanálisis, el cual no procede más que por la vía de la palabra en el campo del lenguaje. En ese sentido se trata de una ética "relativa al discurso". Cualquier ética es un juicio sobre el acto e implica una elección que tiene lugar en un campo ya estructurado, en un discurso determinado por el tipo de lazo social que une a los sujetos parlantes. La elección ética de cada sujeto se enmarca dentro del discurso en el que dicho sujeto se inserta. Por esta razón se podría pensar que a cada uno de los cuatro discursos le corresponde una ética particular.

Entonces, de lo que se trata con el bien decir es de que el sujeto se encuentre en el inconsciente en tanto que está estructurado como un lenguaje, que el sujeto se encuentre allí en los efectos que la combinatoria pura y simple del significante determina, o sea, en la realidad de la experiencia analítica como campo donde "ello habla". Y encontrarse en los efectos de la combinatoria significante significa no perder de vista lo real, orientarse respecto a eso para producir en el decir algo de lo real del sujeto. La ética del psicoanálisis se ordena respecto a lo real pero no es decir lo real porque lo real es precisamente lo imposible de decir.

El bien decir es también la palabra en tanto que funda un hecho; es la palabra que hace acto y modifica al sujeto en sus dichos y en su relación con lo real. Este acto se dirige a la rectificación del goce al nivel mismo de la pulsión. "El Bien decir (le Bien dire) no es el (Beau dire) el Decir-bello, no es el decir elegante, logrado, literario; no es la oratoria ni la retórica [14]. No es el significante bueno, si no que se refiere más a un lugar, a una posición subjetiva, que a los enunciados. La ética del psicoanálisis sitúa las cosas del lado de la enunciación y no del lado de los enunciados." [15] ¿Todo lo anterior no podría definir acaso la posición política del analizante en la cura?

Si el psicoanálisis no procede más que por la vía de la palabra en el campo del lenguaje, ¿no tendría acaso una relación con la retórica? La retórica ha sido, de cierta manera, patrimonio de los políticos en la medida en que emplean la palabra para buscar el consentimiento del Otro. En la medida en que la retórica trata de establecer toda una serie de preceptos para alcanzar su objetivo, hace de ella misma una especie de "arte del bien hablar".

La retórica indudablemente se constituye como un saber, como un saber que nos dicta como decir bien las cosas para convencer. El problema que se presenta para responder a las preguntas anteriores es que la experiencia analítica pone en el banquillo al saber, inclusive pone en duda que el saber pueda constituir una totalidad cerrada, asunto este, el de la totalidad, muy cercano a la política. Dice Lacan:

"...la idea de que el saber puede constituir una totalidad es, si puede decirse así, immanente a lo político en tanto tal. Esto hace mucho que se sabe. La idea imaginaria del todo, tal como el cuerpo la proporciona, como algo que se sostiene en la buena forma de la satisfacción, en lo que, en el límite, constituye una esfera, siempre fue utilizada en política, por el partido de los predicadores políticos. ¿Puede haber algo más parecido a la clausura de la satisfacción?" [17]

Si contra algo lucha el psicoanálisis es contra esta idea de totalidad en el saber, si bien que hace ocupar al saber el lugar dominante en el discurso, y entonces tenemos el discurso universitario. "Lo que ocupa el lugar que provisionalmente llamaremos dominante aquí, es esto, S2, cuya característica es ser, no saber de todo, no estamos en eso, sino todo saber. Entiéndase lo que se sostiene en el hecho de que no es nada más que saber, y que se llama, en el lenguaje corriente, burocracia." [17]. A este problema del todo-saber se le suma un hecho de vital importancia para la comprensión de la ética del psicoanálisis, y que seguramente tendrá consecuencias en la comprensión de los conceptos que aquí estamos tratando; es el siguiente: "El hecho de que el todo-saber haya pasado al lugar del amo es algo que, lejos de esclarecer, hace todavía más opaco lo que está en juego, a saber, la verdad." Es decir que el saber en el lugar del amo, la retórica de la que hace uso el discurso político, son formas de ocultar, de opacar la verdad. Y en este punto es que se introduce el problema de la relación entre ética y política. El discurso político no parece ser muy amigo de la verdad, sino de la mentira y del engaño, ya que el propósito del hombre político es fundamentalmente -citando a Maquiavelo- "la victoria contra el enemigo y luego de esto la conservación del Estado así conquistado. Para lograr este fin debe emplear todos los medios adecuados. El fin justifica los medios." [18]

El saber en el discurso del psicoanálisis ocupa el lugar de la verdad -la verdad para el psicoanálisis es un lugar en el discurso-, es decir que del lado del analista -el cual ocupa el lugar dominante bajo la forma del objeto a- hay S2, hay saber: el saber que se obtienen de escuchar al analizante, por un lado, y un saber hacer analítico, por el otro. Lo importante a resaltar aquí es que en el discurso analítico el saber está en el lugar de la verdad, y entonces cabe preguntarse, como lo hace Lacan en su seminario 17, ¿qué es la verdad como saber? Y responde: "Un saber en tanto verdad -esto define lo que debe ser la estructura de lo que se llama una interpretación." [19].

Entonces, del lado del analista está el bien decir que concierne a la interpretación, y es lo que le va a permitir operar con su acto, es decir, afectar el deseo del Otro. "Del lado del analizante el Bien decir también está presente. La regla fundamental, la regla de decirlo todo, introduce la incompatibilidad del deseo y de la palabra, introduce el medio-decir de la verdad, pero también el Bien-decir como un imperativo ético para el analizante. La ética del analizante se plantea, tanto para Freud como para Lacan, en la fórmula *Wo Es war soll Ich werden*; llegar por el decir allí donde eso estaba." [20]

Del lado del analista está entonces la interpretación, y no la retórica. Del lado del analizante tampoco está la retórica. No sé si se pueda plantear lo que se denominaría una "retórica del inconsciente", en la medida en que se trata precisamente de un discurso de amo, pero lo que sí es seguro es que decir cualquier cosa se relaciona con ese saber que no se sabe y que contiene una verdad -verdad de goce- del sujeto. En este sentido, no se trata del mismo saber en el discurso del amo, en el discurso universitario y en el analítico. Y cuando ese saber es el saber de la retórica, habría que ver cual es su función en cada uno de estos discursos.

NOTAS:

1. MURPHY, James. La retórica en la edad media. México, Fondo de Cultura Económica, 1974. p. 17.
2. Ibid. p. 18.

3. Ibid. p. 23.
4. Ibid. p. 22.
5. LACAN, J. El reverso del psicoanálisis. Barcelona, Paidós, 1991.p. 29.
6. Ibid. p. 19.
7. Fernández Santillán, José. Norberto Bobbio: el filósofo y la política (Antología). Ibid. p. 146-47.
8. LACAN, J. El reverso del psicoanálisis. Ibid. p. 45.
9. Ibid. p. 46.
10. LACAN, J. La dirección de la cura y los principios de su poder. México, Siglo veintiuno editores, 1984. p. 569-70.
11. Lacan, J. El reverso del psicoanálisis. Ibid. p. 19.
12. RABINOVICH, Diana. Una clínica de la pulsión: las impulsiones. Argentina, Manantial, 1989. p. 14.
13. MILLER, J-A. Matemas I. Argentina, Manantial, 1991. p. 122-34.
14. Entendiendo aquí a la retórica en su acepción vulgar, como el ornamento de la palabra.
15. Rubio, Guillermo. La ética del bien decir. En: Polis. Psicoanálisis y política. <http://users.skynet.be/Polis/Etica.htm>
16. LACAN, J. El reverso del psicoanálisis. Ibid. p. 31.
17. Ibid. p. 31-2.
18. Fernández Santillán, José. Norberto Bobbio: el filósofo y la política (Antología). México, Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 145.
19. LACAN, J. El reverso del psicoanálisis. Ibid. p. 37.
20. Rubio, Guillermo. Ibid. <http://users.skynet.be/Polis/Etica.htm> .

INICIO | PRESENTACIÓN | EVENTOS | SITIOS RECOMENDADOS | STAFF | CONTÁCTENOS | CORREO | FUNLAM

© 2000-2003