

El poder y las psicosis

I. *El deseo de poder*

1. Preámbulo

Se ha insistido en que poco a poco, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta el presente, la imaginación medieval de la muerte se ha desplazado a favor de los motivos de la sexualidad. En sintonía con estos cambios cabe suponer, por distintos síntomas sociales y por el rumor de las cosas, que el poder, en especial sus avatares privados más que los políticos –siempre magnificados–, podrá convertirse en el protagonista libidinal de la centuria entrante.

Si esta hipótesis no fuera descabellada, es lógico suponer que las psicosis, como ejemplo clínico del fracaso del deseo y, a la vez, de su escandalosa reparación desde el poder –la omnipotencia delirante, el desafío de la soledad, el desprecio psicótico–, están llamadas a ser uno de los primeros beneficiarios del estudio que sigue a estas líneas iniciales. Mi exploración parte, entonces, de una evidencia y de una deficiencia que se entrecruzan: la primera descubre que las investigaciones sobre el poder no han considerado hasta el final su dimensión deseante –deseo de poder–, y la segunda lamenta que los estudios sobre el deseo no lo hayan hecho suficientemente sobre su componente de poder –*libido dominandi*–. Este trabajo tiene, entonces, una doble finalidad: en primer lugar el propósito de rectificar esa carencia y luego la curiosidad de medir sus resultados sobre la explicación de las psicosis.

Pese a sus apariencias reductoras, el psicoanálisis, ciencia principal en la investiga-

ción del deseo, no restringe la libido a la sexualidad. En realidad, la concepción inicial de Freud, que defiende la omnipresencia de lo sexual en el universo psicológico –esa «monomanía» a la que irónicamente alude en sus cartas a Fliess–, no pretendía incautarse del deseo, sino indicar la presencia de una conexión con la psicosexualidad en toda manifestación de la vida psíquica. «Si rascas la superficie de un ruso, subraya Freud, debajo aparece el tártaro; igual el sexo en cualquier emoción»¹. Por si fuera poco, su giro teórico posterior, la llamada «segunda teoría de las pulsiones», donde da entrada a la pulsión de muerte para oponerla a la de vida en una nueva bipolaridad –«con el paso del tiempo se me impuso con tal fuerza de convicción que ya no pude pensar de otro modo»²–, pone en cuestión un poco más el protagonismo de la libido sexual, sin eliminar nunca, sin embargo, su presencia universal, su participación más o menos remota en cualquiera de los avatares del deseo. Es bien sabido, en este sentido, que Freud nunca renunciaba enteramente a sus ideas anteriores: cuando rectificaba era sólo por encontrar sus interpretaciones incompletas no por sentir las equivocadas.

En la teoría psicoanalítica de la libido queda, en suma, un gran espacio para el poder. Freud reconoció sin dificultad su papel, aunque le concedió siempre un rango secundario. Destaca, por ejemplo, cuando

¹ G. SYLVESTER VIEREK, «Entrevista con Freud», *El País Semanal*, n.º 1.017, 24 de marzo de 1996.

² S. FREUD, «El malestar en la cultura», *Obras Completas*, T. III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, p. 44.

desde el análisis del sado-masochismo se desprende cierta concepción erotizante del poder. Pero esta alusión tan obvia no es la única, pues las figuras del poder también subyacen en sus elaboraciones sobre el sentimiento de omnipotencia, considerado como una de las expresiones emotivas más primitivas y precoces, o en sus ocasionales referencias a pulsiones de dominio, de apropiación o de posesión. Inicialmente alojó estos componentes entre las pulsiones de autoconservación o del yo, que al principio opuso a las sexuales pero que luego, poco antes de exponer su última teoría pulsional, fundió en una sola modalidad en el curso de su investigación sobre el narcisismo. De hecho, y en cierto modo, es curioso observar que todo aquello que el psicoanálisis ha entendido por narcisismo no es más que el reconocimiento de la dimensión de poder en la libido, y las llamadas relaciones parciales, a la vez que una expresión precoz de la sexualidad, son sin duda manifestaciones del poder que se padece o que se ejerce sobre el otro. La obligación de poseer, dominar y domesticar el objeto son motivos naturales del narcisismo. Sin ir más lejos, todas las estrategias neuróticas se concentran, histérica u obsesivamente, en la necesidad de controlar el deseo del otro. Y sin duda hay que afirmar lo mismo en el caso del perverso, quien, bajo otros modos, pretende ya no sólo el control del deseo ajeno sino el vaciamiento subjetivo del otro, y con ese fin le fetichiza, le manipula y le disciplina bajo la necesidad irrefrenable de seducir o en el ansia libertina de hacer gozar. El seductor, fiel pretoriano de la *militia amoris*, dirige su poder contra la indiferencia y neutralidad de su víctima, mientras que el libertino se emplea, por su parte, como destajista del gozo de los demás.

Paralelamente, el poder comparte también un espacio en el psicoanálisis freudiano con los representantes de la pulsión de muerte, en especial con los que operan como pulsiones agresivas, que no llegaron, sin embargo, a lograr nunca un mayor desarrollo propio quizá por un triple motivo: por la hegemonía práctica de *eros* frente a *tánatos*, por la reacción crispada de Freud ante la sombra disidente de Adler —empeñado en reescribir el psicoanálisis desde un nuevo motivo teórico: el sentimiento de inferioridad, la protesta masculina y el afán de poder— y por las precauciones incesantes del propio Freud frente a la pulsión de muerte, su último y quizá más formidable instrumento teórico. Sin embargo, un abrumador comentario de Freud sobre la condición humana revela implícitamente la importancia que concede al poder: «Este ser extraño [el prójimo] no sólo es en general indigno de amor, sino que —para confesarlo sinceramente— merece mucho más mi hostilidad y aun mi odio. No parece alimentar el mínimo amor por mi persona; no me demuestra la menor consideración. Siempre que le sea de alguna utilidad, no vacilará en perjudicarme, y ni siquiera se preguntará si la cuantía de su provecho corresponde a la magnitud del perjuicio que me ocasiona. Más aún: ni siquiera es necesario que de ello derive un provecho; le bastará experimentar el menor placer para que no tenga escrúpulo alguno en denigrarme, en ofenderme, en difamarme, en exhibir su poderío sobre mi persona, y cuanto más seguro se sienta, cuanto más inerte yo me encuentre, tanto más seguramente puedo esperar de él esta actitud para conmigo»³.

³ S. FREUD, «El malestar en la cultura», *Obras Completas*, T. III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, p. 36.

De manera que, sin necesidad de renunciar al orden freudiano, podemos elegir el impulso de poder, la *libido dominandi*, como el objeto privilegiado de nuestro estudio. Punto de vista que reclama también su correspondiente omnipresencia, pues como la libido sexual –de la que deja de ser un epifenómeno, un sustituto o una sublimación coartada en su fin– está presente en cualquier manifestación del hombre. De tal suerte que, de ahora en adelante, las estrategias del poder y del deseo resultan indisociables en nuestro estudio. Adorno, por insistir aquí algo más en su universalidad, definió con fino laconismo el poder como «la más cruda afirmación de lo que existe así como así»⁴. Mucho antes, Celso, por su parte, afirmó que «todo aquí abajo, hasta las más pequeñas cosas, está confiado a las manos de algún poder»⁵.

La jerarquía, la superioridad, el dominio, la potencia, el mando, la potestad, la autoridad, la soberanía, la capacidad, la honra y la gloria, la envidia, el orgullo, el desprecio, la soberbia, la ambición, la violencia, la fuerza y el saber, son algunas de las más conocidas manifestaciones del poder. Pero también, pese a que de súbito tal opinión atente contra el sentido común, lo son no sólo sus contrarios, la obediencia, la sumisión y la servidumbre, entre otros, sino igualmente categorías tan ensalzadas como la amistad, el amor, la compasión, la generosidad, la sencillez, o la clemencia. Incluso estas últimas, en general de tan buen tono, pueden serlo con mayor amplitud que las muestras precedentes, sin duda más convencionales. Una sugerente cita de Hu-

me nos ayuda a entender la ubicuidad del poder y a sospechar de su simple constatación en el ámbito de los vicios y de su omisión del escenario de las virtudes: «Un hombre no es más interesado cuando busca su propia gloria que cuando la felicidad de su amigo es el objeto de sus deseos; ni es más desinteresado cuando sacrifica su tranquilidad y su comodidad a favor del bien público que cuando se esfuerza por la gratificación de su avaricia y su ambición»⁶.

El poder, en resumidas cuentas, está mucho más repartido de lo que pensamos. Basta vincularlo con claridad al deseo, retirar unas cuantas máscaras de la moralidad en vigor y desplazar algunas concepciones hegemónicas para comprenderlo.

2. Prejuicios

El estudio del deseo de poder nos obliga a revocar primero algunas suposiciones.

Debido, entre otros motivos, a que la ciencia política no ha conseguido nunca diferenciar con claridad entre poder, violencia, fuerza, potestad, autoridad, dominación y soberanía, el análisis de la morfología del poder está cargado de prejuicios. Uno, que se me antoja el más común, reside en su identificación inmediata con la opresión, con el ejercicio de mandar e impedir. Comenta Elías que mucha gente sólo entiende por poder las desigualdades del poder⁷. Sin embargo, el poder, antes que abuso o represión, que no llegan a dar cuenta enteramente de él, es también necesario dominio: señorío y dignidad de ser. Esto es, capacidad de gobierno: ese singular quehacer que desde la Antigüedad

⁴ T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 135.

⁵ CELSO, *El discurso verdadero contra los cristianos*, Madrid, Alianza, 1988, p. 120.

⁶ D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1980, p. 29.

⁷ N. ELÍAS, *Conocimiento y poder*, Madrid, La Piqueta, 1994, p. 88.

emparejaba el justo gobierno –político– de los demás con el gobierno ecuánime –emocional– de sí mismo.

Lentamente, por otra parte, los cambios sociales e individuales vinculados a la modernidad y a la poliarquía democrática han revuelto el orden de las relaciones de poder, han agilizado la antigua lentitud de sus protagonistas y han logrado que sus posiciones sean más reversibles, inestables y alternativas que nunca. La inversión de funciones, presente ya en la socorrida dialéctica del amo y el esclavo, que ponía en cuestión el juego de poderes de cada cual y anunciaba la «verdadera independencia» del siervo en su esclavitud, ha adquirido hoy una movilidad desconocida. De este modo, llegados a cierto momento de la historia, el valor represivo y agobiante de la interpretación tradicional del poder se debilita.

El poder, en segundo lugar, tampoco es algo en sí mismo negativo, corrupto y diabólico. Rousseau sostenía, en sentido contrario, que cuanto mayor sea el poder menor es la maldad: «Toda perversidad proviene de debilidad; el niño si es malo, es porque es débil; por lo tanto, si se le da fuerza será bueno; el que lo pudiese todo nunca haría nada malo»⁸. Conjetura como se ve algo bondadosa del poder pero que, a la vez que nos incita al desafío de renovar su concepto, nos exige sospechar de todos los que, alegremente –y cabe decir poderosamente–, repiten no interesarse por el poder o despreciarlo, porque afirman –con excesiva ingenuidad y frecuencia– que sólo ven en él un instrumento detestable de aburrimiento, de intriga y de egoísmo. Actitud confusa, equívoca y a menudo hipócrita, seguramente pareja al despropósito de

quien afirmara que no le «gusta» el placer. Sólo un uso lamido e indigente de la idea de poder le puede oponer a la libertad, pues despojarnos del poder, de ser ello posible, no nos hace más libres, aunque hacernos con sus atributos sociales tampoco lo consiga. A lo sumo, cabe relacionarse lo más libremente posible con él. «No hay libertad sin poder. O –si se prefiere–, el poder es la libertad», comenta en sus *Diarios* Max Aub⁹.

Sin duda, el poder tiene su «parte maldita», una suciedad propia que induce al despotismo o a la sumisión, a los privilegios, a la derrota o al triunfo. Pero, sentado esto, habría que recelar de los desdeñosos del poder, de la relación que mantienen con el enemigo y de cierta inclinación con que tienden a dejar al otro a su suerte cuando la tiranía real se ceba sobre los amigos.

Un nuevo prejuicio, que prolonga la tradición platónica de la que proviene, opone el poder a la razón como si se tratara de dos mundos incompatibles. Su vigor se aprecia bien en las siguientes palabras de Kant: «La posesión de la fuerza perjudica inevitablemente al libre ejercicio de la razón»¹⁰. Y sin alejarnos del mismo argumento, tampoco cabe aceptar el poder como expresión de una jerarquía natural que hay que obedecer sin posibilidad de rebeldía, tal y como de nuevo Kant sostiene en la opinión que sigue: «La ventaja que la Naturaleza ha dado al más fuerte es que el más débil tiene que obedecerle»¹¹.

El poder, por último, no es tampoco un concepto de contenido sólo político. No

⁹ MAX AUB, *Diarios* (1939-1972), Madrid, Alba, 1998, p. 115.

¹⁰ E. KANT, *La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 131.

¹¹ E. KANT, *La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 110.

⁸ J. J. ROUSSEAU, *Emilio o la educación*, Barcelona, Bruguera, 1979, p. 106.

puede quedar reducido a una concepción estatalista del mismo ni a un modelo jurídico de la soberanía. Ni tampoco se acomoda, siguiendo ese mismo patrón, a su simplificación unitaria y restrictiva, como si fuera una sustancia misteriosa, homogénea y ontológica que unifica en su esencia todas las expresiones del poder, sino que, siguiendo en particular a Marx, Weber, Elias, Deleuze y Foucault, consiste en una estructura ramificada de relaciones reversibles, móviles e inestables, en una red de micropoderes que de continuo circula. De estas relaciones que nos rodean, unas son directas y tangibles, mientras que otras resultan indirectas y se hacen presentes del modo impersonal, anónimo e invisible con que ejercen su cuota de poder las llamadas *organizaciones o estructuras*.

3. El deseo

El deseo de poder se expresa de tres formas: a) Como impulso a la *diferencia*: ya sea tras la búsqueda de una distinción simple y accesoria o bajo la que apunta a sus extremos de gloria, honor, reputación y victoria; b) como aspiración al *dominio*: al mando, a la autoridad sobre alguien, al peso de la influencia, a la sujeción de los demás; c) como afán de *posesión*: de cosas, de bienes, de riquezas. La *diferencia*, el *dominio* y la *posesión* son los tres órdenes en los que se reconoce el poder y sobre los que gravitan todas sus relaciones manifiestas. A la postre, todos los hombres, en tanto que deseantes, necesitamos algún grado de diferencia con los demás, cierta capacidad para seducir y sujetar al otro, y un determinado patrimonio personal.

Junto a los hechos de poder –fenómenos lógicamente reconocibles– y a las relaciones de poder que los sostienen –más vela-

das–, hay un sujeto capaz de convertir la fuerza, concepto energético y material, en poder, noción ya espiritual. La presencia del sujeto presta al poder la textura y el armazón propios del deseo. Todo lo humano contiene su poder, y su identidad por consiguiente, en forma de deseo. La naturaleza del poder es deseante. Un ímpetu que entre las cosas materiales se muestra como simple anticipo del deseo: como *conatus*, el esfuerzo que según Spinoza presentan todas las cosas por perseverar en su ser. El mundo biológico, por su parte, añade a la inanimada perseverancia de las cosas la fuerza de la vida, ese sucedáneo del deseo cuyo latido concede a la materia el brío vital que precisa. Por último, el hombre es *conatus*, es fuerza vital y es deseo de poder propiamente dicho.

El deseo es la esencia última y humana del poder. Su impulso fecunda y soporta todas las formas relacionales de poder: desde las más abstractas a las más concretas, desde las personales a las políticas, desde las propias del amor a las que convienen a la economía. Nada de lo que el hombre piensa, siente u obra permanece ajeno al ejercicio del poder. El deseo en general nos anima y humaniza, pero sólo bajo su dimensión de poder nos concede la conformidad interior que nos identifica. La identidad es un efecto del poder. Por ello son el dominio y el cuidado de sí los que nos garantizan el reconocimiento de quienes somos, evitan la servidumbre y nos hacen dueños de nosotros mismos. El poder nos hace individuos, es decir, sujetos dignos de libertad. Propietarios y señores del sello y del nombre de cada cual.

Por otra parte, el poder es fácilmente reconocible en los juegos del deseo. Pues, en la medida en que la estrategia del deseo postula bajo una fórmula lacónica que *todo*

deseo es deseo del otro –en sus múltiples acepciones: de ser deseado por alguien; de antojarse enseguida un deseo distinto al deseado; de requerir un deseo más para proseguir deseando; de desear precisamente lo que desea el prójimo–, incluye siempre en su seno una rivalidad indesplazable, una disputa ácida de posesión y de poder sobre lo ajeno. De tal suerte que es obligatorio afirmar que no hay poder propio sin poder del otro. En tanto que recién nacidos no tenemos poder –ni identidad, por lo tanto– sin un poderdante que nos apodere con su deseo. Por este motivo, junto a un agradecimiento gratuito y algo absurdo que brota de modo espontáneo en el inerte advenedizo a la vida, resulta también que el poder siempre es antagonista de quien nos provee, aunque éstos sean de la familia. Precisamente, el antagonismo que acompaña a todas las cosas humanas es la mejor definición posible del poder. Siempre hay que contar con el *otro* del poder, cuyo influjo se prolonga entre el poderdante inicial y el rival que más tarde nos sostiene en sociedad con su desafío. Nuestra potestad se extiende desde el legado de la instancia parental, que concede el poder –viriliza, en términos masculinos– y lo sustrae –castra–, al amigo o amado que de nuevo nos lo quita y en el mismo gesto nos lo devuelve. Desde el nacimiento la necesidad de enemigo ya se entrevé. Hasta en la amistad hay una dosis inevitable de exclusión y jerarquía. El primer efecto del deseo es la jerarquización, pues lo primero que el deseo lleva a cabo es señalar una elección, una preferencia que convierte en injusticia el querer a todos por igual. Somos, sin excepción, contra alguien, inseparables del contrincante, sometidos a una jerarquía social. No hay poder, ni deseo por lo tanto, sin dominación como no le hay sin sexualidad.

El poder, en resumidas cuentas, es del otro. De ahí que con tanta facilidad el mando y la obediencia simultaneen en uno mismo, pues para poder mandar hay que tener la triste ilusión de obedecer. Por ese motivo es frecuente que el exceso de autoridad y de mando de uno se acompañe de humillante subordinación a otro. «Es muy difícil reducir a la obediencia a quien no quiere mandar»¹², nos advirtió Rousseau. Paradójicamente, quien más manda puede ser quien más obedece.

4. El poderhabiente

La identidad propia, su expansión y su complacencia son el mayor poder de cada uno. Sin poder no hay posibilidad ni para la libertad ni para eludir la psicosis, que es la ignorancia patológica de sí mismo. Las relaciones de poder son la industria de la mismidad y, por lo tanto, el campo de expresión de la individualidad moderna. Todos queremos ser únicos para no ser ni esclavos ni locos. «Único, eterno, insustituible e inclasificable», se quería Unamuno con voz grandilocuente.

El poder nos concierne. Tanto el que nos dirige, nos acoge o nos oprime, como el que en todo momento detentamos. El poder es una capacidad y un instrumento pero, sobre todo, es un medio en el que estamos inmersos. Irremisiblemente vivimos alojados en el escenario natural del poder, como lo hacemos en el flujo del deseo y del lenguaje. A ellos nos incorporamos al nacer. No sólo le sufrimos y le aprovechamos, pues todos vivimos más o menos constreñidos o amparados entre sus estructuras relacionales, sino que también somos, sin

¹² J. J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alhambra, 1985, p. 160.

excepción, titulares de una parte del mismo. Nos hablan y hablamos, nos desean y deseamos, nos pueden y podemos. Nadie es sin poder. Ni nadie está legitimado para ceder su poder en la masa y confundir allí su persona en la gregaredad obediente, dejando disolver su fuerza en la multitud aparente y tumultuosa. Por ese motivo, huir del poder o despreciarlo es otra forma de ejercerlo. La identidad de cada uno, el blason de su nombre, se sostiene en el poder que se ejerce, aunque, equivocados por la palabra «poder», los más pudorosos –que quizá sean los más peligrosos por su posible docilidad– intenten por todos los medios negar su uso. La identidad se resuelve en poder. La psicosis en su ruina: el psicótico, aunque desde el extremo opuesto al hombre masa, es otro fracasado del poder.

El poder está ante nosotros y diremos de alguien que tiene poder si, por su capacidad, sabe disponer a su favor las relaciones que lo estructuran y los micropoderes que lo componen. En cambio, de quien se limita a ocupar las intersecciones cristalizadas de las relaciones, los *pedestales* sociales del poder, sea por méritos, por interés, por fortuna o por habilidad, diremos que *ocupa* los aparatos del poder, no necesariamente que lo *tiene*. Como no decimos de él que posea autoridad ni soberanía, pues la autoridad está reservada a quien emana fuerza y poderío, no a quien la ejerce en virtud de un puesto; y la soberanía, por seguir el criterio de Bataille, se atribuye a quien *tiene* tanto poder «que su objeto se resuelve en NADA», y dejando de ser útil o subordinado «se hace *soberano* dejando de ser»¹³. Porque la soberanía no es –como defiende Carl

Schmitt– la «unidad» de la raza o del territorio sino el original ejercicio de quien *tiene* poder suficiente para ser, para vivir y hasta para despojarse de él.

De esta guisa se perfilan las distintas concepciones del poder: sustancialistas, subjetivistas o relacionales. Pues cada uno contamos con una dote personal, sea fuerza física, capacidad de trabajo, belleza, inteligencia, experiencia o bienes que, juntos todos, nos sustancian; disponemos también de un deseo de poder de distinta calidad y energía que nos subjetiviza; y pertenecemos a un medio relacional donde el poder se distribuye e inscribe. Y según se enfoque preferentemente un punto de vista u otro, surgen y se concretizan las diversas interpretaciones.

Al seno de las relaciones de poder cada quien aporta sus facultades personales y una expresión propia del deseo de poder. En la aventura personal que es la vida, cada cual, según su carácter y sus circunstancias, hará por ocupar los *pedestales* del poder –políticos, familiares, económicos, profesionales, intelectuales, estéticos o religiosos– o hará por eludirlos, pero nadie acierta, ni es posible hacerlo, a desentenderse del poder hasta anular sus hechos y efectos. Las escuelas filosóficas epicúreas o cínicas lo intentaron con su apetito de indiferencia ante él, igual que lo proclaman las doctrinas políticas anarquistas, pero una cosa es desear prescindir de autoridades y jerarquías –ni dios ni amo– y otra lograrlo dominando el deseo con el deseo mismo. La negación del poder ya es una manifestación disfrazada de él, como la simple reputación de poder vale como un ejercicio del mismo. Cicerón escribe a su amigo Atico la siguiente consideración: «Y sin embargo yo ya no llamo continencia a esa virtud que parece enfrentarse al placer: yo en mi vida

¹³ G. BATAILLE, *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 71.

he disfrutado tanto con ningún placer como con esa rectitud»¹⁴.

Por otra parte, el deseo de poder no sólo afecta a las relaciones directas e inmediatas, sino también, porque el deseo es inteligente, a las que son indirectas o estructurales. De las primeras tampoco hay que excluir la astucia y el diseño, puesto que el uso del poder –que por definición dijimos que es poder del *otro*– se convierte pronto en una esgrima donde la sutileza dicta enseguida la conveniencia de aprovecharse del poder de los demás. Sin embargo, del buen estadista se dice que tiene esgrima política cuando, además de fajarse en el cara a cara de las influencias, antagonismos y confluencias, sabe demostrar su habilidad en la organización, estrategia e incluso maquinación que pone a su favor las estructuras.

En este sentido, demostrarse poderoso no quiere decir que uno haya logrado ocupar los *pedestales*, ya sean del Estado, de la fábrica, de la universidad o de la familia, que es el camino por donde en general se reconoce al ambicioso y con el que, por error, se ha identificado el poder. Ser poderoso es tener intuición, visión y conocimiento para elegir las fuerzas favorables del poder que nos ceden la libertad y, en cualquier caso, no tanto para mandar como para no ser ordenado. Comenta Canetti que «el hombre *libre* es solamente aquel que ha aprendido a eludir órdenes, y no aquel que sólo después se libera de ellas». A ese saber hacer del poder le podemos llamar curarse del poder. «Porque ninguna orden, añade Canetti, se pierde jamás, nunca se acaba realmente con su ejecución, es almacenada para siempre». «Toda orden, concluye, lleva adherido el carácter de una condena a muerte»¹⁵.

La moderación del poder, por consiguiente, puede ser necesaria, como lo es la de cualquier otro deseo –baste recordar el ostracismo con que en la Atenas clásica se castigaba, temporal y preventivamente, a los más poderosos–. Su aplicación la conocemos a menudo como longanimidad, benignidad, benevolencia o clemencia, que son las virtudes que supuestamente controlan los excesos de poder si prenden en nosotros. Pero, en general, son manifestaciones hipócritas del mismo poder, que sólo reconoce una virtud, una sola expresión de la medida y la templanza: la libertad. La única que nos obliga realmente al respeto de los demás y al acatamiento de esa otra forma de moderación que no es la condescendencia sino la ley. Incluso la tolerancia puede convertirse en una palabra vacía y peligrosa, pues la libertad exige en ocasiones la intransigencia, el compromiso beligerante de una defensa ininterrumpida.

Y, puesto que hemos desembocado en este punto, cabe confesar que en el grupo de cabeza de las falsas virtudes destaca una realmente nociva, la mansedumbre, que en realidad es un exceso de poder propiamente religioso; y el medio que, junto a la fe, gusta emplear la Iglesia para «reinar sobre los espíritus». Spinoza nos regaló anticipadamente este lúcido comentario: «La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno»¹⁶.

5. Metapsicología

En el corazón del deseo late el poder. «No puede haber duda, escribe Canetti, que el hombre, apenas lo fue, quiso ser *más*»¹⁷.

¹⁴ CICERÓN, *Cartas a Ático*, 113 (V 20), 6.

¹⁵ E. CANETTI, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983, p. 302.

¹⁶ B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, p. 160.

¹⁷ E. CANETTI, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983, p. 105.

Todo deseo se funda en otro que lo sigue; descansa en su propia sucesión, en un poderoso *más* que lo prolonga y autoriza. El objetivo final y primero del deseo es su continuidad, es decir, el elemento de inmortalidad que nos constituye. Ese exceso de duración y de memoria, de perpetuidad, es la raíz de poder que alienta el deseo. El poder no sólo debe entenderse como uno de los objetivos del deseo –deseo de poder– sino como su condición de posibilidad. No hay deseo como tal sin que el poder reluzca entre sus intersticios, como fuente y como objetivo. Allí late, en su constante renacer, como si se tratara de una semilla de satisfacción que apenas saciada se convierte en un éxito interruptor del deseo y, a la vez, en un fracaso que le sirve de impulso y de causa.

Bajo la figura de la eternidad un deseo sucede a otro, un objetivo empuja al anterior apenas logrado o abandonado. De la limitación del placer se nutre un ansia oculta de perennidad que garantiza la sucesión del deseo, único antídoto real contra la angustia y el dolor. En el inconsciente, nos advirtió Freud, todos nos consideramos inmortales, por lo cual el que quiere algo quiere siempre y lo quiere todo; aspira al doble infinito de lo indefinido y de lo absoluto. Inmortalidad oculta, pues, como un *más* que le sirve al poder de disfraz y que nos vuelve, paradójicamente, criaturas finitas y mortales. Tan pronto uno acepta la limitación gradual o temporal de su placer, o se olvida de él, vuelve a poner en marcha su actividad deseante como si todo estuviera de nuevo a su alcance. Hobbes, por su fina sensibilidad e intuición para los hechos de poder, nos sirve de complaciente ejemplo: «La felicidad, escribe, es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es

sólo un medio para conseguir la siguiente. La razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros... De manera que doy como primera inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte»¹⁸. El poder de cada uno estriba en sostener ese deseo finito y a la vez inmortal, aceptando el engaño aunque sin ceder ante él. Sin más fraude que el que de forma implícita, como imposibilidad lógica –conjugando lo finito e infinito–, acabo de enunciar. ¡Puede!, es la exclamación ética que corresponde a la osadía y al señorío de ser: ¡atrévete con tu poder!

Como todo deseo, el de poder se rige bajo el principio de placer, mas como deseo específico de poder lo hace según el principio de libertad. Sólo la libertad garantiza la cuota de placer que le corresponde al poder. Kant reconocía dos pasiones naturales, la sexual y la de libertad. La libertad, en este sentido, es el placer del poder. Lo que le atrae al poder es la libertad, no el mandar, su negativo, que es a la libertad lo que el dolor es al placer: mandar es el dolor de la libertad. No obstante, sabemos que el dolor, como fuente de la desgracia y contraste de la satisfacción, también atrae: el romanticismo extremo y alguna forma de perversión necesitan autentificar el deseo con el dolor. La insolencia de la opresión se ensambla bien con la libertad.

Del mismo modo, el que abusa del poder no aspira a otra cosa en su fuero interno sino a la libertad, aunque sea a expensas de la esclavitud de los demás. Para corregir

¹⁸ T. HOBBS, *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1993, p. 87.

este desvío, la ética —el poder de la ética— es la encargada de ensanchar el principio individual de libertad en imperativo general, pues desde el punto de vista moral —y también desde el práctico si se mira hacia la concordia en el futuro—, no hay libertad para nadie mientras uno carezca de ella.

El poder, por consiguiente, no se opone a la libertad, como pretende Fromm entre tantos más. Es, al revés, liberador. El fascismo, entonces, como movimiento de masas —si no democrático a veces mayoritario— no es tanto un poder egoísta que abusa de los demás y les oprime para satisfacer su placer como un poder seco aunque ebrio e incontrolado, sin placer que compartir, abstinentemente de libertad. Resulta, además, que el fascismo, como cualquier gesto totalitario, no es impulsado sólo del tirano a la víctima, sino que también es forzado desde quienes le atraen y reclaman por su ansia de obedecer, precisamente por carecer del poder suficiente para garantizar la satisfacción de su propio placer. El miedo al placer es la cuna del fascismo: el displacer transformado en exclusión y desconfianza.

Resumiendo, y dando cuenta de lo visto desde esta rendija metapsicológica, el deseo de poder cuenta con una fuerza, unas manifestaciones externas y un principio funcional. O, dicho de otro modo, cuenta con un factor económico: esto es, una energía propia dotada de cierto ingrediente de violencia —en el inconsciente el poder siempre es violento—; con tres escenarios fenomenológicos: como son la *diferencia*, el *dominio* y la *posesión*; y con un principio de placer específico: el principio de libertad.

6. Sobre obedecer y mandar

Entre las cuestiones éticas relevantes, una consiste en estudiar y definir qué obe-

diencia debemos y cuál nos es debida. «En resumidas cuentas, comenta Canetti, todos nosotros, los seres humanos, estamos implicados en el fenómeno del poder, y una parte importantísima de la investigación de este poder debería dedicarse a esclarecer por qué lo obedecemos»¹⁹. Cuatrocientos años antes, en 1548, La Boétie se había expresado casi con las mismas palabras: «En cuanto a saber si el motivo de esa obediencia es innata o no en nosotros, debería ser objeto de un detenido debate entre académicos y de una reflexión a fondo en las escuelas de filósofos»²⁰. El estudio, después de todo, apenas ha comenzado. La obediencia hace gestos misteriosos, pues el hombre también tiene algo de cordero y de cordero de un amo: *homo hominis agnus*. Si bien no es el único, ni siquiera el principal, el juego de mandar y obedecer es un espacio preeminente de las relaciones de poder. Quizá sea uno de los más áridos, donde mejor se mide el estilo y la destreza de cada cual, y donde los excesos se vuelven más evidentes. Admirando y respetando a un padre se puede acabar encontrando un caudillo y tras las huellas de un maestro quizá deslumbre un amo. «Nuestros contemporáneos, escribe Tocqueville, se hallan expuestos constantemente a dos pasiones enemigas: sienten la necesidad de ser conducidos y el deseo de permanecer libres... La naturaleza del amo me importa menos que la de la obediencia»²¹.

Toda obediencia es sospechosa. Para Freud lo era en especial la religión por promover una «sumisión incondicional»; opi-

¹⁹ E. CANETTI, *La conciencia de las palabras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 55.

²⁰ E. DE LA BOÉTIE, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 62.

²¹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1971, p. 250.

nión compartida por Weber cuando, ante el hecho religioso, se quejaba del «sacrificio del intelecto». Por este mismo motivo, que como se ve alude al amor propio y a la independencia, cabe desconfiar de todos aquellos que se confiesan muy *respetuosos* con las leyes y con las jerarquías. Pues hierre su exceso, su gusto por las prohibiciones. Bien puede pensarse que, cuando menos, todos los que quieren ser mandados, incluso con anhelo, en el fondo buscan la disculpa, protegerse de la decisión, sacudirse la responsabilidad, lavarse las manos. Eso cuando no obedecen simplemente con la intención a su vez de mandar, por el gusto de influir y de conducir a los demás. «Es sabido, según afirma Canetti, que los hombres que actúan bajo órdenes son capaces de las cosas más atroces»²². «No hay servidumbre más indigna que la de los soldados»²³, sentenció Erasmo. Nietzsche también se expresó sobre la obediencia de forma tajante: «La limitación singular que se aprecia en la evolución humana, su vacilación, su marcha dificultosa, sus frecuentes retrocesos, se explican por el hecho de que el instinto de obediencia del rebaño humano es el que sobre todo se transmite por herencia, a expensas del arte de mandar»²⁴.

La rebeldía, por consiguiente, en tanto que se resiste y opone a la obediencia, es una de las virtudes más necesarias y amenas del hombre. La rebeldía se ejerce contra el poder y desde el poder de la libertad.

Porque la rebeldía, antes que ayudarnos a mandar, evita la obediencia, que por lo que llevamos visto es una de las manifestaciones más turbias del poder y uno de los vicios dominantes del hombre. La rebeldía, en cuanto que odio del presente, es una experiencia obligatoria en el desarrollo de todo ser humano, como un acto iniciático que nos enaltece y permite ser a cada uno quien es, caso de ser en verdad alguien. Por ello, junto a todas las cautelas que eviten al rebelde convertirse a su vez en un tirano, un principio de anarquía y desobediencia, que no implique por fuerza desorden e injusticia, debe prevalecer también como uno más entre nuestros deberes, pues exige, con su acto, otra disposición de las relaciones de poder, otros gustos, otro reparto de los placeres. La psicosis, en este orden de cosas, es una rebeldía disparatada e inoportuna, sólo conveniente a quien ha recibido todas las órdenes o ninguna.

No obstante, la rebeldía debe de ponerse sus propias bridas y limitaciones para no precipitarse en el vacío de una transgresión continua —el poder del transgresor—, pues nadie tiene poder que administrar, ni el más mínimo, sin algo de obediencia por su parte. El que se rebela, al fin y al cabo, está cerca, como el paranoico, de sentirse siempre sometido. La obediencia, de hecho, es insalvable porque hay familia e infancia, educación y disciplina, porque nacemos desvalidos, ignorantes, con miedo, jerarquizados y sin propiedad, porque vivimos juntos y requerimos gobierno y autoridad. En *Emilio o la educación*, Rousseau escribió el siguiente comentario: «Los primeros llantos de los niños son ruegos; si no se les hace caso se convierten pronto en órdenes; comienzan por hacerse asistir y terminan haciendo que los sirvan. Así, de su propia debilidad, de donde viene el sentimiento de

²² E. CANETTI, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983, p. 328.

²³ ERASMO DE ROTTERDAM, «La guerra es dulce para quienes no la han vivido», *Escritos de crítica religiosa y política*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, p. 179.

²⁴ F. NIETZSCHE, «Más allá del bien y del mal», *Obras Completas*, T. III, Buenos Aires, Prestigio, 1970, p. 756.

su dependencia, nace en su origen la idea de imperio y dominio»²⁵. De la debilidad proviene el deseo de poder pero también la entrega moderada que necesitamos al mandato y a la orden: como una comedida y obligada abdicación de poder que adeudamos al bien general para evitar, precisamente, la servidumbre y el gregarismo. El problema del rebelde proviene, en suma, del riesgo de que su éxito frente a la arbitrariedad le preste tan excesivo poder que se identifique con la ley o prescindiera de ella. El mismo espíritu ilustrado que mueve a liberarse de la tutela del otro, obliga a elegir al mismo tiempo la paciencia y el pudor de no imponerse. Porque nadie es realmente libre sin ser mandado, sin esa forma de voluntaria servidumbre a la ley —la única legítima— que se cifra en ser ciudadano. No hay que olvidar que el deseo necesita el poder del contrario, necesita de la seducción victoriosa del otro, pues en caso opuesto se ve compelido, como el déspota o el libertino, a la incomodidad de actualizar sin descanso su poder y su libertad. En efecto, no hay que aspirar a mandar siempre, como no hay que caer, como criticaba con ironía Weber, en «ese clerical vicio de tener siempre razón»²⁶. Tampoco hay que caer en el extremo opuesto, en el desprecio de la autoridad. Porque hoy la autoridad está permanentemente en entredicho, quizá como consecuencia de esa aceleración del deseo que caracteriza a la modernidad. Pues, por un lado, su rapidez nos ha vuelto muy sensibles al duelo: toleramos mal las pérdidas y enseguida las transformamos en una enfermedad que llamamos fácilmente

depresión, igual que hemos erradicado de la muerte las imágenes de lo macabro y mórbido para sustituirlo por lo aséptico y ausente. Pero, por otro lado, la autoridad, al igual que la verdad, que se muestra tan cambiante, efímera, fragmentada y volátil, tiende a estar sometida más que a crítica a una desconsideración constante.

Cicerón, en un determinado momento de su vida en que sufre los riesgos de la dictadura, se hace una reflexión que es trasladable, formalmente, a cualquier decisión cotidiana que comprometa en la actualidad nuestras relaciones de poder: «Sin embargo, para no entregarme por entero a la tristeza, me he propuesto una serie de tesis, por así llamarlas, que son políticas y además relativas a las circunstancias actuales, para apartar mi ánimo de lamentaciones y ejercitarme sobre lo mismo que nos ocupa; son de la siguiente manera: si se debe permanecer en la patria sometido a un tirano; si se debe trabajar por todos los medios en la destrucción de la tiranía incluso si con ello la ciudad corre el peligro de una ruina total; si se deben tomar precauciones para que el liberador no se convierta él mismo en un amo; si se debe intentar ayudar a la patria sometida a tiranía aprovechando la oportunidad y el razonamiento en lugar de la guerra; si es político permanecer inactivo alejándose de la patria sometida a tiranía o hay que ir a través de todos los peligros en pos de la libertad; si se debe llevar la guerra contra su país y sitiarse cuando está sometido a tiranía; si, incluso sin estar de acuerdo con la destrucción por las armas de la tiranía, debe uno compartir el peligro con las gentes de bien; si en los asuntos políticos se debe uno unir a sus benefactores y amigos aun pensando que están totalmente equivocados; si quien ha prestado grandes servicios a la patria y precisamente por ello ha

²⁵ J. J. ROUSSEAU, *Emilio o la educación*, Barcelona, Bruguera, 1979, p. 105.

²⁶ M. WEBER, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1988, p. 159.

sufrido daños irreparables y odios ha de exponerse voluntariamente por su patria o si se le debe permitir que piense en sí mismo y en los de su casa, dejando las contiendas políticas a quienes detentan el poder»²⁷.

7. La guerra

«La guerra es dulce para quienes no la han vivido»²⁸, tituló Erasmo su célebre ensayo: *Dulce bellum inexpertis*. Sin embargo, la guerra fascina. La guerra es una amenaza porque concentra en su acción, deformándolas, todas las formas del poder. Hasta ahora –y seguimos sin saber para cuánto tiempo de la historia de la humanidad– la guerra ensalza la *diferencia*, es decir, el valor y la dignidad del guerrero, la gloria del vencedor: la primera acción que rescató al hombre del anonimato fue la guerra y sus proezas. Por otra parte, ejerce la más fuerte y violenta acción de *dominio* sobre el destino y sobre el cuerpo de los demás, la de causar la muerte –el enemigo, según Schmitt, *hostis* no *inimicus* según su terminología, no es un competidor económico ni un oponente de discusión, sino que necesita la «posibilidad real de matar físicamente»²⁹–. Y como *posesión*, el guerrero se incauta con pleno derecho de los bienes del enemigo. Sólo por estos tres motivos, se explica que Kant, en su escrito sobre *La paz perpetua*, deba admitir lo siguiente: «La guerra no necesita motivos e impulsos especiales, pues parece injertada en la naturaleza humana y considerada por el hombre

como algo noble que le anima y entusiasma por el honor, sin necesidad de intereses egoístas que le muevan»³⁰. Weber, desde otro punto de vista, sostuvo con plena vigencia actual que «la violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí su medio específico»³¹. Por lo tanto, sigue siendo pertinente la pregunta de Foucault sobre si la guerra encarna las relaciones de poder en estado puro y si constituye la matriz de todas las técnicas de dominio. Y no sabemos hasta cuándo la cuestión será oportuna. Nietzsche, por su desprecio al débil, llegó a creer, como otros muchos, que la guerra era imprescindible como modeladora de los pueblos: «Los hombres acaso lleguen a comprender cada vez más claramente que una humanidad tan hipercivilizada y en consecuencia lánguida como es la de los europeos de hoy tiene necesidad, no ya de guerras, sino de las guerras más grandes y terribles –vale decir, ocasionales recaídas en la barbarie– para que los medios de la cultura no le ocasionen la pérdida de su cultura y de su misma existencia»³².

Cierto que la gran vileza de la guerra, como sostiene Lévinas³³, proviene de que interrumpe la continuidad de las personas, pero quizá su mayor maleficio e injusticia recaiga en su capacidad para generar sentido, en su potestad para proveer a la vida de finalidad y de objetivos, en su vigor para avivar el deseo y para luchar contra el aburrimiento y el hastío. Es su poder más se-

²⁷ CICERÓN, *Cartas a Ático*, 173 (IX 4), 2.

²⁸ ERASMO DE ROTTERDAM, «La guerra es dulce para quienes no la han vivido», *Escritos de crítica religiosa y política*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, p. 151.

²⁹ C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, p. 63.

³⁰ E. KANT, *La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 123.

³¹ M. WEBER, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1988, p. 83.

³² F. NIETZSCHE, «Humano, demasiado humano», *Obras Completas*, T. II, p. 304.

³³ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 47.

creto, el que prolonga su presencia y el que obliga a seguir interrogándose no sólo sobre la posibilidad de una guerra justa –por defensa propia, por reparar un agravio o castigar un culpable– sino sobre la guerra necesaria para el progreso técnico y espiritual de los hombres –la solidaridad, el sacrificio, la nobleza–. Por esa capacidad simbolizadora cumple la misma función que la historia: ambas poseen un mismo poder de significación. De ahí que durante mucho tiempo todas las formas de historia fueran inseparables de la guerra, a la que servían de crónica. Bobbio escribe que «se ha hecho notar repetidamente que el punto de arranque y crecimiento de la filosofía de la historia son las grandes catástrofes de la humanidad, y entre éstas la guerra ocupa un lugar privilegiado»³⁴. Y añade alarmado que «hoy, más que en ningún momento de la historia, quizá la violencia haya dejado de ser definitivamente la comadrona de la historia y se está convirtiendo cada vez más en su sepulturera»³⁵. Sea como fuere, pese a que el estudio del poder no puede tener otro pretexto ni motivo que el final de la guerra, ninguna señal se observa en el horizonte que nos permita soñar con ese objetivo. Quizá no quepa sino actualizar la escéptica pregunta de Freud: «Pero acabar con la fuerza es imposible; mientras las condiciones de los pueblos sean tan distintas, y tan violentas las repulsiones entre ellos, tendrá que haber guerras. Y entonces surge la interrogación: ¿No deberemos ser nosotros los que cedamos y nos adaptemos a ella?»³⁶.

³⁴ N. BOBBIO, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 24.

³⁵ N. BOBBIO, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 20.

³⁶ S. FREUD, «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», *Obras Completas*, T. II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, p. 1016.

No obstante, las palabras de Hobbes deben de retumbar como una advertencia continua en nuestros oídos: «Durante la guerra, la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta»³⁷. Ninguna guerra es justa. A lo sumo podremos decir que hay guerras que sólo se pueden evitar con la muerte. Como algunas pasiones.

II. *Las psicosis*

1. El tropiezo del poder

Las vicisitudes del poder son una suerte de biografía del sujeto y de la persona. Por ese motivo, esto es, por la proximidad de las huellas de las psicosis al desvanecimiento de la identidad, el poder se muestra como un dominio irremplazable para la investigación del psicopatólogo. Ante cualquier estudio pertinente de la identidad nos encontramos, en suma, con tres vértices de referencia. Tres ángulos inseparables, mixtos, entreverados en una misma amalgama: uno, el deseo –con su núcleo sexual como prototipo e hilo rojo de todos los deseos–; otro, la palabra –como dimensión humana y cortejante de la vida–; y, por último, el recodo ufano del poder. Los dos primeros son los escenarios habituales de la interpretación de las psicosis pero, curiosamente, falta alargar la interpretación del tercero.

En general, las psicosis suponen un claro fracaso del sujeto en el campo de las relaciones de poder. Canetti subrayó que «los fenómenos de poder en el delirio siempre tienen una significación decisiva»³⁸, y así parece confirmarlo Schreber cuando en

³⁷ T. HOBBS, *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1993, p. 108.

³⁸ E. CANETTI, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983, p. 447.

su cosmogonía delirante identifica la naturaleza de los *nervios* no sólo con la capacidad de hablar sino también con la facultad de atraer. «El desmesurado poder de atracción de mis nervios»³⁹, escribe en sus célebres *Memorias*: «Poder que supera de lejos todo lo que jamás ha podido existir»⁴⁰.

En las psicosis asistimos a un insano tropiezo con el poder, a una caída específica del sujeto en un doble sentido: en primer lugar, como fracaso en las relaciones del psicótico con el *poderhabiente* en el que vivimos y nos desenvolvemos; en segundo lugar, como círculo de poder donde el psicótico queda atrapado e inerme. Falto de recursos para deambular en medio de las fuerzas y vínculos de poder de los otros, el psicótico extrema todas sus expresiones de poder hasta caricaturizarlas en el delirio. Ni se sostiene con los demás en la red de entrecruzados antagonismos de poder que constituye la sociedad, ni logra paradójicamente desembarazarse lo suficiente de él. Simplemente reacciona con impotencia y le sustancia. Cree en él con más devoción que ninguno. Cree en El Poder. Habiendo extraviado la dinámica del deseo y su ingrediente de dominio, parece como si, en cambio, extendiera más allá de sus límites el deseo de poder, hasta el punto de acabar perdiendo para él su sentido relacional y llegar a convertirse sin pudor —con el impudor tan propio del psicótico— en la encarnación vehemente del poder mismo. Por esta razón, el psicótico concentra en sí todos los prejuicios estudiados más arriba sobre el poder. Incluso cabría afirmar, con aires de hipérbole, que el concepto tradicional del

poder es psicótico y en especial paranoico, como lo son sus exageraciones autoritarias.

Además, el psicótico, debido a esta extraña e impotente ambición de poder, viene a ser un fino detector del deseo de poder de los demás. Del mismo modo que alguien ha podido afirmar que el poder no corrompe sino que desenmascara, el psicótico, y el paranoico sobre todo, recoge como nadie la mecánica de ese proceso. El psicótico es el que sabe, aquel capaz de sentir, con penetración insuperable, tanto la fina opresión del sistema y de las estructuras, ante los que es tan sensible, como la *verdad* del deseo de quien le aborda. Pero tan sabio resulta a la hora de detectar lo oculto como inhábil e incapaz se muestra para dar cuenta coherentemente de su observación. Registra la mentira y el asedio de los que le rodean pero no acierta a traducirlo en un discurso propicio para la transmisión y el diálogo, sino que fragmenta las palabras y las esparce en su lengua delirante de difícil comprensión. Por otra parte, como consecuencia de ese conocimiento que no es capaz de transmitir pero, trágicamente, tampoco de retener, invierte el proceso natural del pensar perdiendo la capacidad retentiva del secreto, esto es, el poder de preservar su pensamiento en la intimidad sin entregarle transparente a los otros. De ahí la suspicaz advertencia con que se nos acerca: sus constantes «bueno, tú ya sabes», o «eso prefiero no contártelo, vosotros lo sabéis»; fórmulas estereotipadas con que quiere denunciar el secreto insultante de nuestro saber ante el desbordante discurrir del suyo que no acierta a guardar. De este modo siente que su pensamiento se difunde contra su voluntad sin obedecer a su dueño, incapaz de ejercer, y menos de saborear, el poder del secreto.

³⁹ D. P. SCHREBER, *Memorias de un neurópata*, Buenos Aires, Petrel, 1978, p. 91.

⁴⁰ D. P. SCHREBER, *Memorias de un neurópata*, Buenos Aires, Petrel, 1978, p. 136.

2. El diagnóstico

Ahora bien, la noxa del poder no está presente con la misma claridad e intensidad en todas las formas clínicas de psicosis. En este orden de cosas puede sostenerse, en referencia de nuevo a los tres vértices indivisibles de la identidad, que si orientamos en la dirección de cada uno de ellos las elecciones clínicas más relevantes de psicosis, tal y como hasta ahora se han mostrado a nuestra experiencia, resulta que mientras la melancolía es la víctima por excelencia del *deseo*, y la esquizofrenia lo es de la *palabra*, la paranoia, por su cuenta, es la que con más nitidez manifiesta los males intrínsecos del *poder*.

El asunto viene de lejos. Pues hay claros precedentes, incluso simplemente terminológicos, de la vecindad existente entre los modos del poder y de la paranoia. Destaco dos: uno el de Genil Perrin, que en relación a su clásica descripción de la paranoia caracterial —dominada por el orgullo egocéntrico, la autoestima sobrevalorada, la vanidad grosera, los celos, la desconfianza y la falsedad de juicio— la denomina *paranoia de combate*. Otro, el del propio Freud, cuando en el *Manuscrito H*⁴¹ reúne a la confusión alucinatoria y a la paranoia bajo el término común de *psicosis de obstinación o de desafío*. Más tarde entenderá globalmente la psicosis, siguiendo la misma metáfora, como una «desesperada tentativa de rebelión»⁴².

3. El Uno

Al psicótico le obsesiona la unidad. Ese

⁴¹ S. FREUD, «Manuscrito H», *Obras Completas*, T. III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, p. 689.

⁴² S. FREUD, «El malestar en la cultura», *Obras Completas* T. III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, p. 17.

rasgo unitario, impermeable y protector, que normalmente nos protege, se ha ausentado de su interior y reaparece en su entorno como una atracción especial y ambivalente hacia todas las manifestaciones aglutinantes de lo uno y único: la autoridad absoluta, la certidumbre y singularidad del saber, los símbolos de la unidad.

Freud nos sirve también para llamar la atención sobre una de las figuras que ilustra con desenvoltura esta subyugadora atracción: en el *Manuscrito N* comenta que el paranoico enseguida discurre hacia la «desconfianza patológica del gobernante o del monarca»⁴³. También el célebre Ernst Wagner lo confirma: «Muy pronto sentí aversión contra la autoridad general y sus representantes»⁴⁴.

Todo en el psicótico parece atraído por la unidad, como si fuera un agente benéfico que le concentra y reúne. Así, en referencia a las distintas opciones subjetivas de la psicosis, puede decirse que el melancólico se reúne e integra en torno a la culpa, el esquizofrénico bajo el cobijo de la palabra delirante, y el paranoico polarizado tras el sabor gustoso de ese perseguidor que va vestido para el caso con todas las insignias del mando absoluto. Por ese motivo, el agudo Canetti nos llamó la atención sobre lo siguiente: «El ansia de unicidad es algo sumamente real: una auténtica fuerza de primer orden que es preciso tomar en serio e investigar a fondo siempre que se nos ofrezca una oportunidad»⁴⁵. Y añade que las *Memorias* de Schreber son «el documento más importante sobre el único». El

⁴³ S. FREUD, «Manuscrito N», *Obras Completas*, T. III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, p. 770.

⁴⁴ R. GAUPP, *El caso Wagner*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1998, p. 44.

⁴⁵ E. CANETTI, *La conciencia de las palabras*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 50.

paranoico, cabe afirmar, funciona como un vasallo obediente que hubiera hecho suyo el dictamen de Homero: «Que uno sólo sea amo, uno sólo sea rey». Se entiende, de este modo, que el uso común que los hombres hacen del poder pueda acabar con cierta facilidad en paranoia, como si se tratara de su trayecto natural, tras dejar un rastro de viejos conocidos: el totalitarismo, el fanatismo, el maniqueísmo, la obediencia ciega, algo de la fe.

Es revelador que en la breve incursión que Kant realizó en el ámbito de las enfermedades del alma —o, también en su lenguaje, de la *cabeza*—, hiciera destacar pronto la capacidad del loco para buscar unión y sistema con sus pocos recursos mentales: «Es, empero, admirable que las fuerzas del alma destrozada se coordinen, sin embargo, en un sistema, y la naturaleza tienda incluso en la sinrazón a introducir un principio que las una, a fin de que la facultad de pensar no permanezca ociosa, si bien no para llegar objetivamente al verdadero conocimiento de las cosas, al menos para atender de un modo meramente subjetivo a la vida animal»⁴⁶. Ese esfuerzo *admirable* que subjetiviza la vida animal, es el mismo que está presente en Schreber, y en tantos otros psicóticos, cuando se afanan por seguir pensando, buscando con tesón en el mundo de las ideas un principio unificador que les procure la condición de sujetos. Tarea que se ve bien reflejada en la epopeya lingüística, continuamente renovada, tras la cual todo psicótico bien dotado pretende elaborar una lengua nueva, definitiva y todopoderosa. Los tres casos más conspicuos de la literatura psicótica lo evidencian. Schreber en pos del *lenguaje fundamental* que

hablan Dios mismo y las almas purificadas: «Lenguaje lleno de vigor, que se distinguía sobre todo por su riqueza en eufemismos»⁴⁷. El asesino múltiple Ernst Wagner intentando crear una escritura puramente fonética, pues «como las letras del alfabeto son más fáciles de suprimir que los seres humanos, podría, al menos en ortografía, superar mi lamentable debilidad»⁴⁸. El «estudiante de lenguas esquizofrénico», Louis Wolfson, tratando de asimilar la lengua materna convirtiéndola instantáneamente las palabras de su madre en palabras extranjeras fonéticamente semejantes pero desprovistas de violencia⁴⁹.

4. El perseguidor

Sin embargo, la decisión de unicidad no es cómoda para nadie, ni siquiera para el psicótico. Y no lo es especialmente para el paranoico que no se refugia con tanta facilidad como el esquizofrénico en la feroz cueva de la palabra, en el verbo unificador que le templó ante la multiplicidad y anarquía que padece. En efecto, el paranoico no acierta a encerrarse en la unidad si no es observándola en otro, en el perseguidor. Al fin y al cabo, su procedimiento consiste en recuperar el poder perdido fuera de lugar, en la ebriedad de la persecución, en el deleite de la intencionalidad, en el gustazo del sacrificio, en la excepcionalidad del superviviente. El psicótico acaba depositando su omnipotencia en su mejor amigo: su enemigo en este caso. Estrategia sin duda humana pero fatal. Su vínculo con los de-

⁴⁷ D. P. SCHREBER, *Memorias de un neurópata*, Buenos Aires, Petrel, 1978, p. 32.

⁴⁸ R. GAUPP, *El caso Wagner*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1998, p. 74.

⁴⁹ L. WOLFSON, *Le Schizo et les Langues*, París, Gallimard, 1970.

⁴⁶ I. KANT, *Antropología*, Madrid, Alianza, 1991, p. 137.

más se establece exclusivamente en torno al yugo de poder que mantiene con sus próximos, sean reales, imaginarios o un híbrido de los mismos. Su deseo de libertad queda achatado en un sentimiento permanente de injusticia, donde la sola presencia del prójimo despierta antes que cualquier deseo un reflejo de abuso y explotación. El otro aparece siempre como un agente de poder violador. A la postre toda psicosis es un acto de posesión por el otro: en su mente, en su lenguaje, en su goce. Privado de poderdante inicial, por un fracaso familiar que le señala y le sella, el psicótico se convierte con facilidad en un poseído. Artaud dejó escrito que «está en la lógica anatómica del hombre moderno el no haber podido vivir nunca, ni pensar en vivir, sino como poseído»⁵⁰.

Ahora bien, la omnipotencia que el paranoico inculca en el otro, sacándola del exceso patológico de sí, es como la suya una omnipotencia inválida. Sólo con esa cláusula el psicótico es capaz de repartir algo sus bienes y alcanzar, aunque sea de modo rudimentario, la necesaria capacidad para el *don* que permite la vida del deseo. Sin estrategia del *don* para garantizarse la devolución socializadora de ese regalo que es desear, sólo le queda, como último recurso estabilizador, cargar al enemigo de flaquezas en un difícil pero muy característico compromiso de omnipotencia e impotencia simultáneas. Despojado del tenue y saludable enemigo que normalmente nace, aunque enflaquecido y por lo tanto asequible, entre los bienes de la amistad, como no ha podido crearlo entre los intersticios del deseo se inventa uno exclusivo y absoluto merced al delirio, al que debe enseguida

debilitar en un ejercicio enloquecido y equilibrador. Debido al artificio se vuelve incapaz de hacer el duelo del enemigo, duelo necesario —de olvido y de desprendimiento— que supone a la vez un duelo de poder. Duelo imprescindible en el sustento del deseo, para el que carece de recursos psíquicos, preso de una pasión de poder de la que no es capaz de liberarse ni de ceder. Duelo obligatorio para todos, pues actúa en nosotros como un requisito imprescindible para olvidar al enemigo y seguir vivos en la rueda del deseo. Tan indispensable que a veces, como un síntoma curioso de su necesidad, sentimos cierta dosis de envidia del duelo y de la tristeza de los otros aunque no sepamos sus motivos. Fruición algo insólita, por pretender compartir el dolor de los demás, pero que sin duda es la fuente probable del sentimiento de igualdad que acompaña a la compasión. Como si un secreto anhelo de pérdidas lastrase de continuo la carga del deseo para permitir su navegación, o como si el piloto de la melancolía reclamase una y otra vez su imprescindible ración. La consecuencia inmediata de todas estas penurias, para quien no llega humanamente —neuróticamente— a ellas, es la invención de un enemigo omnipresente al que se debe a la vez desenmascarar para sostenerle. Omnipotente pero impotente, así se muestra en la lógica de poder que le protege y así aparece en los delirios psicóticos, como resulta notorio en el ejemplo insustituible de Schreber: «Dios no es ni fue nunca, escribe, el ser de *perfección absoluta* que la mayoría de las religiones ven en Él»⁵¹; está sujeto, dice en otro lugar, a «su instinto de conservación»⁵² y a

⁵¹ D. P. SCHREBER, *Memorias de un neurópata*, Buenos Aires, Petrel, 1978, p. 46.

⁵² D. P. SCHREBER, *Memorias de un neurópata*, Buenos Aires, Petrel, 1978, p. 47.

⁵⁰ A. ARTAUD, *Van Gogh, el suicidado de la sociedad*, Madrid, Fundamentos, 1983, p. 22.

la fatalidad de «no conocer a los hombres»⁵³.

De tal suerte, el psicótico, al carecer de estrategia del *don*, no conserva ninguna capacidad para nutrir y hacer perdurar el deseo. La enfermedad en el dar y recibir revela lo patológico de la posesión. El esquizofrénico en ocasiones lo suplente con una confusa obsequiosidad con la que intenta resucitar el deseo y el reparto de poderes, pero el paranoico, que ni perdona, pues no cede ni en el perdón nada de su patético poder, ni regala, pues no tiene nada que dar, necesita invadir y ser invadido. Quien no puede dar es poseído. El psicótico, y en especial el paranoico, solo sabe de tener y no tener, de jerarquías y de ganar. Como un vencedor siempre vencido.

Sin embargo, esa necesidad paranoica puesta poco antes de relieve, la de agrandar y a la vez reducir la fuerza del otro, pertenece a una disposición universal del deseo y abarca tanto su apariencia más genuina, la del histérico, que encarna a la perfección al obrero del deseo, como la más precaria del psicótico. Lacan, que ha intentado revelarnos las semejanzas y diferencias clínicas de ese dar y quitar que definen al deseo, confesó en cierta ocasión: «¿Pero qué otra cosa he estudiado yo siempre sino los resortes y los modos del poder?»⁵⁴. En este orden de cosas, precisamente, como una consecuencia simbólica de la llamada *castración*, descubrimos que el otro no tiene el poder que le suponíamos, aunque el mismo hallazgo de la amputación se le devuelva como genuino poder, como poder limitado por el de los demás, concediendo de este

modo a la *castración* tanto la llave de la pérdida de poder como la clave sobre el origen misterioso del mismo que retorna incólume. Juego de tener y no tener que estructura la vida del neurótico bajo dos apretadas fórmulas: la aplicable a la histérica, que en el fondo no quiere sino un amo para reinar sobre él, y la del obsesivo que le necesita para condenar sin descanso su tiranía. Juego, como se ve, paralelo, salvando las agigantadas dimensiones que alcanza en el psicótico, con la estrategia psicótica señalada anteriormente, donde el amo absoluto encarna finalmente el papel del enemigo omnipotente al que sin interrupción se deprecia y desestima. Igual que en algunos pasajes de la teología el dios benefactor y el bíblico sospechosamente castigador coinciden, y nunca han dejado de coincidir del todo. Paul Veyne, atento a las limitaciones conceptuales del poder en los antiguos, indica que: «El descubrimiento judío del monoteísmo no consiste en que Yahvé sea el único, sino en que es el más fuerte»⁵⁵. El Dios del amor y del poder coinciden en su origen, como una huella indeleble y fatal que ha marcado el curso de la historia y, por supuesto, de la psicopatología. Entendido desde el poder, el psicótico viene a ser el síntoma moderno y laico de nuestro origen.

5. La escritura

Que la escritura, como un escudo protector, defiende al hombre de muchos males es una evidencia que resulta difícil cuestionar. Una certeza que se muestra tan antigua como la de los lazos que unen a la melancolía con el escritor. ¿Quién, sintiéndose o no con suficiente destreza, no ha

⁵³ D. P. SCHREBER, *Memorias de un neurópata*, Buenos Aires, Petrel, 1978, p. 148.

⁵⁴ E. ROUDINESCO, *Jacques Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 409.

⁵⁵ P. VEYNE, *Le quotidien et l'intéressant*, París, Les Belles Lettres, 1995, p. 159.

recurrido en ocasiones a escribir cuando le aprieta el dolor? El psicótico también es proclive a usar ese alivio. De hecho, los escritos de los psicóticos son a menudo uno de los principales documentos de estudio para el psicopatólogo. La escritura tiene poder, un poder específico que el loco, como habitante del mundo en carne viva, esgrime con una crudeza y una naturalidad casi irreverentes.

La fuerza expeditiva de la escritura proviene de diversas fuentes. De todas bebe el psicótico con fruición y avidez. De unas, sencillamente, porque la escritura se erige en el instrumento constructor de la historia, en la herramienta que permite la narración, ese tejido de imaginación y recuerdo con el que nos damos una historia personal, una novela que recoge nuestras experiencias y las da sentido. Y sucede que en esta tarea la escritura supera todas las capacidades de la memoria cuando sólo va acompañada de los bienes de la oralidad. Se pueden argüir a favor de esta ventaja diversos motivos. Uno, porque la escritura consolida con su soporte el recuerdo y tolera de este modo la consulta indefinida, sometiendo a fácil control y contraste todas las variaciones potenciales de la evocación y la comprensión; pues al tiempo que nos ayuda a pensar y a formular una explicación, fortalece sus hechuras, frenando los cambios intempestivos e involuntarios con que el ritmo vital puede sacudir y volver inconsistentes las interpretaciones. Además, porque junto a la tarea de facilitar una unidad estable a la vida, tan necesaria para el psicótico –aunque sea tejida con fibra delirante–, nos ayuda también a escurrirnos de la inmediatez del presente. La escritura es un medio longitudinal, diacrónico, que estira la actualidad hacia el pasado o la proyecta en fantasía hacia adelante. Salir del presente,

de esa instantaneidad que agarrota al hombre en el momento de la psicosis, es un lenitivo que le devuelve a la temporalidad del deseo y a su constitutiva sucesión, al carácter alargado, a la cuerda deseante cuyos nudos habían quedado rotos.

Por otra parte, la escritura no sólo nos cede el vigor que aporta la historia, la capacidad de revisión o el estiramiento de la temporalidad. Posee, igualmente, una vitalidad intrínseca que la convierte en un instrumento de orden y de poder. Lo escrito, como notario juicioso de la palabra, tiende a canonizar lo hablado. Durante muchos siglos la verdad se ha reconocido a través de un texto que la legitima. La ley, como la religión, se nos ofrece siempre escrita para que la sintamos incólume, del mismo modo que el delirante escribe como puede su desvarío para reclamar una unidad ausente, tan ausente como ese amigo desconocido al que dirige su hermético mensaje de soledad. El poder de la escritura proviene, en este sentido, de su condición de testigo múltiple: de la ley, de las órdenes, del deber y de la verdad. Con algo de razón se ha podido defender que la escritura precede al lenguaje –Derrida– o que la orden es más antigua que el habla –Canetti.

Sin embargo, la escritura no es fácil. Constituye un lento, tenaz y a veces hostil recurso que puede rebelarse contra su autor. Pero si tiene éxito transforma a su dueño en un creador, esto es, en alguien que sobrevuela con holgura la psicosis sin necesidad de una convicción con que atropellar a los demás. El psicótico también precisa crear, bien que sólo sea para entablillar con su obra el escuálido yo que le sujeta y con el que pretende vencer y sujetar, por su parte, a los que le rodean. Y esto le es necesario incluso en aquellos casos en que se ha hundido por puro exce-

so creativo, pues aunque haya perdido su vena imaginativa necesitará para frenar su caída algún rudimento artístico del que se sienta artífice y ejecutor.

Por añadidura, el psicótico encuentra en lo escrito otro recurso de poder, en este caso específico y especialmente potente para él, como es el elemento material de la escritura, el soporte extenso y sólido de la misma. Es decir, su tangible significante, el cuerpo de la letra, la física del signo, que le ofrecen un agarradero insustituible cuando el pensamiento tiende a difundirse y esca-

par de uno mismo o cuando las voces le asaltan y encuentra en la escritura la más apropiada manera de inhibir las formas orales del pensar.

Como último recurso del hombre, la escritura le presta al psicótico, en el peor de los casos, una forma postrera del poder, la de garabatear. Ya que no puede jugar como los demás en el intercambio de poderes del amor y de la sociedad, encontrará en el delirio una insólita capacidad para reconstruir el mundo a fuerza de deletrear la realidad.

* Fernando Colina Pérez, Psiquiatra. Servicios de Salud Mental de Valladolid.

Correspondencia: Fernando Colina, Plaza Tenerías, 2, 5.º dcha, 47006 Valladolid.

** Fecha de recepción: 2-VI-1998.