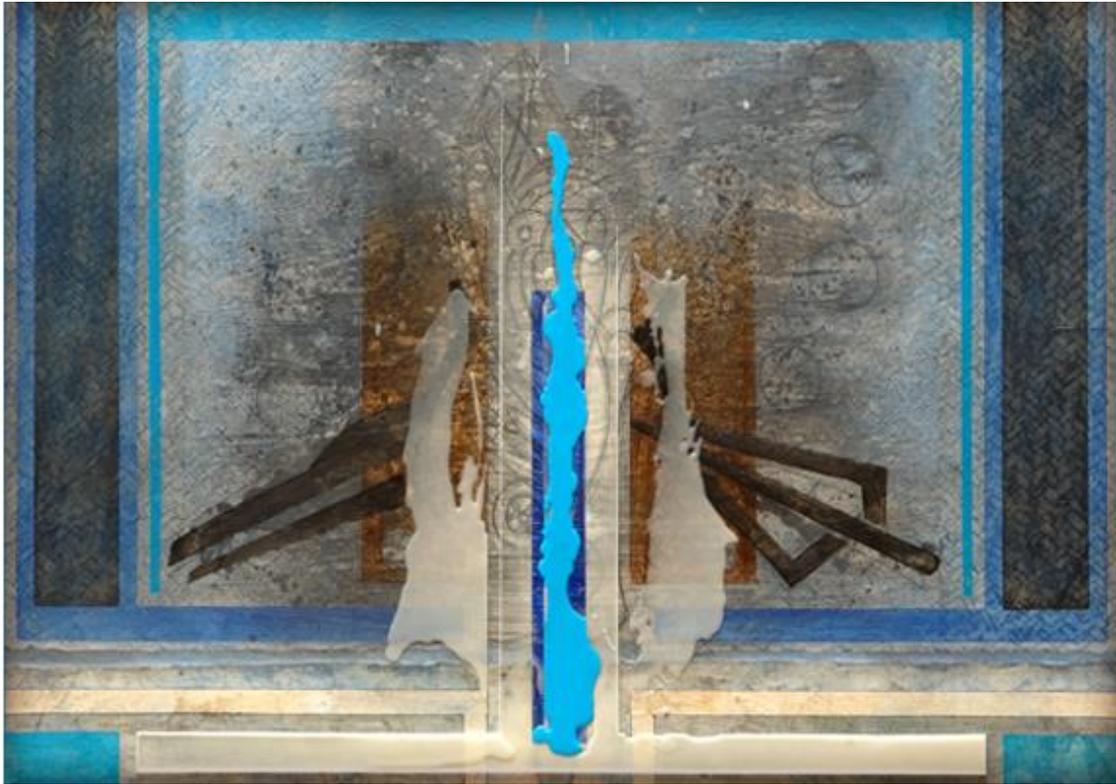


Partidos por la mitad

De la locura poética y otras pérdidas

Sergio Espinosa Proa

«Sin título», Alfonso López Monreal © 2010



No es frecuente ver a un hombre, con el balazo que le mató en el vientre, llenar una tela de cuervos negros por encima de una especie de llanura tal vez lívida, en todo caso vacía, en la que el color de borra de vino de la tierra se enfrenta violentamente con el amarillo sucio del trigo.

Antonin Artaud

Parece que cualquier discusión sobre el tema de la locura y/o la psicosis requiere, a fin de comenzar, tratar de poner en claro los presupuestos de los que por necesidad arranca. El principal de ellos es, obviamente, la figura que sobre la estructura *normal* de la racionalidad y la conducta humana se emplea como patrón

de medida. No será fácil, al empezar por allí, apoyarse en algún consenso. No sería justo.

Es significativo que, por ejemplo, no aparezca una entrada con la palabra «locura» en un Diccionario tan riguroso como el de Laplanche y Pontalis.² Acaso porque tal palabra, para un discurso científico, dice o mucho o demasiado poco. En el otro extremo del espectro, o al menos muy alejado de allí, un escritor como Ambrose Bierce sostendrá que el loco es sólo aquél que se encuentra *«afectado de un alto nivel de independencia intelectual;... que no se conforma a las normas del pensamiento, lenguaje y acción que los conformantes han establecido observándose a sí mismos;... que no está de acuerdo con la mayoría»*.³ La locura es el nombre impuesto por la gente normal —a saber, *«funcionarios carentes de pruebas de su propia cordura»*— sobre todo lo que ella misma es incapaz de comprender. Incomprensible, en todo caso, por inutilizable: la locura es la palabra que se asigna a la irrupción de lo inusitado, de un gesto o acto o vocablo que rompe el hábito y los «usos» de una comunidad equis. Loco es el anormal; loco es el raro; loco es el enfermo.

Resulta palmario que para aceptar esto necesitamos saber qué piensa quien decide si alguien está loco, a propósito de la normalidad, la costumbre o la salud.

En la vida diaria, uno se las arregla como puede: si alguien está loco o hace una locura más o menos salta a la vista. Esto ocurre porque el «loco» resulta ser el primer sorprendido. Todo cambia si es necesario construir un concepto que dé cuenta de esas sorpresas, minucias, accidentes, irregularidades, micro o macrocatástrofes.

La empresa es en extremo paradójica: es casi una locura tratar de capturar la locura en un concepto.

No obstante, a eso se dedica mucha gente aparentemente sensata. Con seguridad obedece —anticipémoslo— a coerciones de tipo laboral. Estas constricciones, sin prejuzgar su estatuto propio de salud mental, iluminan el paso de la palabra coloquial «locura» al término mucho más técnico (aunque no por fuerza más preciso) de «psicosis».

Un loco, según intuimos, no necesariamente está descontento con su condición; el psicótico es, por contra, un ser humano que en verdad *la pasa mal*. La diferencia, si la hay, tendrá que ver con la presencia o la ausencia del sufrimiento.

En suma, y por principio de cuentas, ¡hay que estar en verdad muy loco para desbarrancarse en la psicosis!

2.

Estar loco es no poder darse cuenta de cuán loco se está. ¡De cuán loco se *debería* estar! Ahora bien: no se puede estar loco de adrede. Si, por otra parte, es pasajera, controlable, ¿sería correcto continuar hablando de locura?

En cualquier caso, habrá niveles. Una locura fuerte es aquélla que niega irremediable y frontalmente lo real. La suave es, a su turno, aquélla que es efecto de una más o menos ponderada elección. Efecto de una preferencia: entre el ser y el no ser, elijo el segundo.

¿No es precisamente lo que propugnaba el surrealismo? «*No será el miedo a la locura*», establecía André Breton en el *Primer Manifiesto del Surrealismo* (1924) «*lo que nos obligue a bajar la bandera de la imaginación*». ⁴ Esta locura es suave dado que sabe que es cierta clase de locura. A la otra es bueno temerle, pero sin que semejante prevención nos obligue a arriar las velas de la imaginación. Nobleza obliga.

Con estas primeras afirmaciones nos aproximamos a una idea asaz recurrente: a la razón es supremamente fácil abandonarla en favor de lo imaginario. Es, incluso, lo *normal*. Atenerse estrictamente a lo que hay, o a lo que es, no parece ser el rasgo más humano. Todos huimos, en uno u otro momento, como se dice, «por la puerta falsa». Hemos llegado a ser maestros en el arte de salirnos por la tangente, como también suele decirse.

«Lo que es», espetaba agriamente el frankfurtiano Theodor W. Adorno a Sir Karl Popper, «no es todo». Es una de esas frases lapidarias e inagotables con las que los filósofos trabajan años enteros. «Lo que es» designa una parte, y sólo una, de algo que podríamos denominar: «el todo». *Hay* un todo que (aun) no hay.

Desesperación de los liberales, de los lógicos —y de los británicos en general. Es comprensible, la verdad.

Pero existe una nota inquietante y a veces hilarante en estas rápidas tomas de partido. ¿Quién se halla positivamente seguro de poder en cada situación distinguir «lo que es» de lo que no? Un loco, por definición, se encuentra privado de semejante facultad, pero ¿y nosotros, los que —quién sabe por qué artes y bajo qué inconfesables criterios— pasamos por cuerdos? ¿Quién, hablando en serio, está más desequilibrado?

Nada fácil. Si lo fuera, ni siquiera la filosofía existiría. ¡Menos aun la ciencia! La filosofía consiste precisamente en la propuesta de un camino que permita reconocer una cosa a un lado y la otra al otro. Parménides prohibía otorgar ser al no ser. Platón, incorregible parricida, incitó a hacerlo. Claro que lo hizo tratando de justificarlo por un fin noble: hacerse el loco para enseñarnos a distinguir a (y escapar de) los locos de verdad.

La verdad, a pesar de todo, es que la filosofía parece desde su comienzo hasta su previsible final más bien cosa de locos. Los antiguos llamaban *para-noia* a la locura: una especie —nótese— de exceso de razón, no un defecto. La locura específicamente filosófica —ya lo veremos al hablar de Cervantes— concierne a un sobrenadamiento de la razón; el filósofo sabe distinguir entre lo que es y lo que no es porque sabe bien qué es lo que no *puede* ser. ¡Inclusive lo que no *debe* ser! Pero con ello no se pone demasiado por encima del común de los mortales.

Lo más frecuente, decíamos, es «hacerse el loco» ante determinados objetos o situaciones. ¿Hay algo malo o patológico en este comportamiento? Y, de haberlo, ¿para quién? ¿A quiénes les importa?



Tengo la impresión de que la locura, en cuanto tal, aun si no hemos podido ni empezar a delimitarla, y menos todavía a definirla en términos de diccionario, es inerradicable. La existencia misma de las palabras (y de la ciencia) es una locura inmensa. Los signos se ponen en lugar de las cosas y ya sólo media un paso para

preferirlos a las cosas, o a no poder —ni querer— nada con éstas sin la participación de las palabras.

En suma, la locura es inherente a un animal que deja de obedecer a su instinto y a sus atavismos para encaramarse a un mundo construido de principio a fin y de un extremo al otro con señales y utensilios. ¿Hay algo más enfermo que habitar un mundo hecho de cabo a rabo para servirse de él?

Los humanos, pues, son bestias tocadas por la luz ultravioleta o infrarroja de la locura. Mas una locura que les viene de la razón misma, no de su ausencia. Muy astutamente, han querido construirse un saber de lo irracional y confiarse a una razón de su locura, pero las cosas terminan en uno u otro momento por salirse del carril. Se preguntan ahora por la locura de la razón y por la irracionalidad del saber, azorados y nerviosos.

¿No era una locura dejar de confiar en el instinto? ¿Y creímos siempre que el loco era él?

«*Sólo el hombre delira*», asegura Clément Rosset, «*porque sólo el hombre dispone de una mente*».5 ¿Tendremos que volvernos un poco más bestias para recuperar cierta sabiduría? ¿La mínima salud? Toda una respetable tradición filosófica —de los cínicos y los atomistas hasta Montaigne, Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche— conspira en tal sentido. Sin contar a los artistas. El cuerpo, se diría, es incapaz de mentir. ¡Bendita incompetencia! Pues si no puede mentir, difícilmente podría equivocarse. Así que, deshacerse de la locura, imposible!

La cuestión de la locura, dándole la vuelta, y afrontándola como condición, es la de lo imaginario. ¿Habrán locos por falta de imaginación? Necesitamos referentes. El abad del Surrealismo opina que el loco lo es sólo como víctima de la imaginación. Clément Rosset —por fortuna aun entre los vivientes— lo tiene bastante claro: uno se vuelve loco por miedo a lo real. Si no por miedo, por aburrimiento. Lo real es sin chiste. Quizá fundamentalmente odioso. La locura es tornar intensamente real algo que en absoluto lo es. El marido enloquecido que golpea a la mujer sin razón aparente y sólo alcanza a farfullar: «¡Y tú ya sabes por qué!».

La paradoja es hermosa: más real cuanto menos real. De locuras a locuras. Inocuas en un polo y sanguinarias en el otro. Fuertes y suaves, tenues y ferrosas.

Las hay divertidas y las hay siniestras. Simpáticas, antipáticas, meramente apáticas. El origen, hasta aquí, es el mismo: el loco se desinteresa por lo que es. Tiempo después, no puede ya verlo «ni en pintura».

¿Existe el camino de retorno? ¿Todos desearían recorrerlo?



En algún momento de lo que sigue me ocuparé de cuatro o cinco enormes ejemplares. Cervantes y Erasmo, por una parte; Nietzsche y Hölderlin, por la otra. Artaud, de ser posible. ¿Qué nos enseñarán esas mágicas y trágicas locuras? Entretanto, observemos, puro golpe de azar, un paisaje más próximo. «*La sociedad se ha disuelto*», le escribía Vincent Van Gogh a su hermano Theo.⁶ ¿Cuál sociedad? *Algo* se disuelve siempre en la experiencia de la locura. El nexo con lo que es, dice la filosofía. El vínculo con el otro, secunda el pintor. Vuelve sin cesar la sospecha: ¿nos atenderíamos a lo que es si no estuviéramos locos? Indaguemos por ello acerca de los locos de los casi o de los filo locos: disolución, en algunos casos, desgarramiento, en otros: en todos, transgresión.

Un poeta sólo puede proferir palabras de reconocimiento. Desde la relativa lejanía del *Primer Manifiesto*, André Breton justifica la reclusión de algunos desquiciados sin por ello privarse de enviarles flores. La imaginación los metió ahí, pero la misma imaginación les brinda consuelo; los alienados «*gozan de su delirio lo suficiente para soportar que tan sólo tenga validez para ellos*». Nada hay más entretenido, dice Breton, que las confidencias de esa gente «*de escrupulosa honradez*». Y de infinita inocencia, también. A propósito de su utilidad, nos recuerda que Colón sólo logró descubrir América gracias al concurso de una tripulación de alienados.

La línea divisoria vuelve a definirse a partir de la experiencia del goce. Locos, gozamos, pero el sufrimiento o la desesperación también nos arrojan en la locura. La locura será extrema o no será.

En cualquiera de los casos posibles, el poeta encontrará en el loco un aliado y un compañero de viaje. Breton coincide con el filósofo: locura es instruirle proceso a lo real. ¡Pero enfermizo sería no hacerlo! La «actitud realista» —de Santo Tomás a Anatole France— es síntoma inequívoco de mediocridad, odio y suficiencia. Interesante será constatar que el poeta identifica la realidad con la imagen del positivismo. Es indeciblemente chata e inferior. Hostil «*a todo género de elevación intelectual y moral*». El poeta estima, tajante, que lo real es estúpido.

¿Ejemplo de esta estupidez? Dostoievski. El exabrupto no evitará una más o menos franca carcajada. A juicio de la literatura realista todo da exactamente lo mismo. Ausencia absoluta de relieve y de contraste. El hombre se arranca de esa realidad aplicándole toda su sensibilidad y toda su inteligencia. Su patria, vendría a decirnos, es lo imaginario. A ella —y solamente a ella— se debe.

En abierto desafío a Descartes, y a toda la tradición racionalista, el poeta defiende los derechos de la locura reservando no obstante el privilegio a la experiencia onírica. La razón es necesaria, pero se ocupa de lo más irrelevante en una vida humana. Sirve para orientarse en las partes más «someras» de la existencia. Una vida propiamente humana consiste en devolverle a la imaginación —eso que se desborda en el sueño y en la locura— lo que le corresponde:

... un gran Misterio. Creo en la futura armonización de estos dos estados, aparentemente tan contradictorios, que son el sueño y la realidad, en una especie de realidad absoluta, en una sobrerrealidad o surrealidad, si así se puede llamar. Esta es la conquista que pretendo, en la certeza de jamás conseguirla, pero demasiado olvidadizo de la perspectiva de la muerte para privarme de anticipar un poco los goces de tal posesión.⁷

Freud y Hegel, Hegel y después Freud, demonios tutelares o mascarones de proa de una empresa paralela a la del Gran Almirante.



¿Está loco el poeta? Sí y no. En definitiva, ateniéndose limpiamente a los hechos, no es lo que se dice «normal». Pero no está lo suficientemente loco al darse cuenta de que su sueño es una locura. Sabe que su sueño no es más que un sueño; pero, — he aquí lo que me parece decisivo— *olvida la muerte* para gozar por adelantado de esa «posesión».

«*Demasiado olvidadizo de la perspectiva de la muerte*», confiesa el poeta. ¿Pasará por allí la nueva línea divisoria? Queda clarísimo que lo «normal» se presenta como aquello que debe ser «eclipsado», pues en todos los casos constituye, dice Breton, «*una formidable lacra*». Lo normal es mortal. Coincide, punto a punto, con lo doméstico. ¡Hay que estar locos para aceptar la planicie de la normalidad! Toda doma es terrorífica. ¿De qué se trata, pues? ¿Qué significa ser un hombre *de verdad*? El poeta lo proclama: para poseerse «*por entero*» es preciso «*mantener en estado de anarquía la cuadrilla de sus deseos*»; es la (inmortal) enseñanza de la poesía.

Al filo de estas reflexiones, no se pregunta uno si la locura es lo más normal del mundo, sino si toda normalidad es decididamente la peor de todas las locuras. ¿A dónde podríamos movernos, y para qué? La experiencia poética, que Breton y el surrealismo nos invitan a pensar en su terreno, en ese tenso vínculo con el sueño y la locura, es la experiencia innominable de quedar *partidos en dos mitades*, mitades que NUNCA podrían reducirse o recuperar su unidad. Esta «imagen» es lo que Breton *sintió* en medio de un sueño y que no supo trasladar adecuadamente a la luz de la vigilia. Conciérne al carácter siempre oscuro y fragmentario de las revelaciones: «Hay un hombre a quien la ventana ha partido por la mitad».

Como cabía esperar, la naturaleza de esta epifanía no ha sido —y es de presumir que no lo será— enteramente descifrada. Con todo, persiste la sensación de que la locura no remite directamente a esta escisión, sino a la voluntad temerosa de *caer de un solo lado*. ¿El loco es aquel que ya no puede regresar? Partido en dos, querría reconstruir su otra mitad del lado en que imagina (o quizá desea) haberse precipitado. Se enferma por querer ser uno y el mismo. Kafka habría perdido la razón si no hubiera escrito *La metamorfosis*, eso es seguro.

Georges Bataille, tan cercano en su día al surrealismo, detectó muy tempranamente ciertas taras y muchas tareas pendientes. En sus escritos no nos

sugiere una figura dualista: el ser humano es «uno», pero se distingue de otros seres animados por su andar por la vida con una *figura doble*. No dos en uno, sino uno en dos.

En breve: se es un animal que trabaja y un animal que sueña. «*El hombre que trabaja*», explicaba Bataille, «*es un hombre que se separa del universo. El hombre que trabaja es un ser que se encierra en casas, se encadena a sus jefes, a sus índices, a sus mesas de trabajo y a sus cepillos*». ⁸ Se comprende: el trabajo es sujeción (o sumisión) del instante presente a la idea de lo que vendrá. ¿Qué ha sido suprimido o silenciado por el trabajo? La parte *soberana*: «*Ese elemento irreductible por el cual el hombre sólo puede asemejarse perfectamente a una estrella*».

Esto de la «estrella», que conste, no es una metáfora «poética».



Es lo que *se es*. Animal que trabaja, pero *sin remedio* animal que existe más allá o más acá de su conversión en sujeto (del lenguaje, del trabajo, del mundo). Quizá no somos «extensión» + «pensamiento», sino, con menos pretensiones, *espacio dislocado*. Un espacio lingüístico-laboral que en uno de sus flancos (es un decir) «comunica» con un espacio no lingüístico y no laboral.

Por así decirlo, no «somos» «esto» y punto, sino «esto-y-esto-y-esto-y-esto...» —y puntos suspensivos. La sentencia hamletiana cobra otro brillo. Lo que un ser humano «es» no se opone a aquello que «no es», sino que *somos y no somos*; he ahí el dilema. ¿Es posible ser-y-no ser *al mismo tiempo*? ¡No hay remedio!

Esto ocurre, supondré, en tanto para «ser» algo es necesario «no ser» alguna otra cosa. ¡Principio y fin de toda locura! Los animales, las plantas, las piedras, las nubes, son lo que son y sanseacabó; pero los humanos *extrañamos* al mismo tiempo eso que somos y eso que por ser precisamente lo que somos ya hemos dejado de ser. Nuestro destino es la alteración. Nuestra identidad es su falta. Nuestra esencia es la pérdida.

Ahora bien, *es en virtud de ello* que se habla. ¿Con vistas a resanar esa herida interior? ¿Para tender un puente por encima del abismo que soy? ¿Se habla sólo para «comunicar» con otro ser? El hecho es que «se habla». Y también es un hecho que se habla *para*. ¿De dónde, pues, surgiría el deseo de un habla *sin*, de un habla inconsecuente, impropio, de un habla exenta de pre(su)posiciones? ¿Es imaginable un lenguaje que fluya bajo el signo de la ausencia de signo? ¿Es pensable un hablar que consista en, o busque, renunciar a sí mismo?

Me parece innegable que las religiones —al menos las dominantes, cuyo sentido primordial es la salvación— atraviesan por un momento o ceden a una exigencia similar. Los hombres trabajan para vivir, pero no deben vivir para trabajar; ¡a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César! Incluso el animal técnico experimenta sus instantes de lucidez. Sólo que esta experiencia cernida en un sistema credencial y eclesiástico no da mucho de sí. Somos algo más que trabajo y técnica, pero con todo es demasiado riesgo cederle el poder al polo no racional: la técnica es la técnica aunque se emplee con fines salvíficos.

Y esta precedencia o privilegio de lo técnico-laboral-racional está presente en la idea de Dios: «*saberlo todo, quererlo todo, encadenar todo y nunca olvidarse de sí mismo*».⁹ Los griegos de la Antigüedad ya lo sabían, pero ahora comprendemos que *ese* Dios es una «proyección» de nosotros mismos —en lo que hay de compulsión a la mera supervivencia, al aseguramiento instintivo de la propia existencia.

Se comprende que del politeísmo al monoteísmo se haya producido una formidable caída, una monumental catástrofe; con los dioses antiguos no hay gran cosa que negociar. Su «mentalidad» no se ajusta a la lógica del tendero, o del banquero. No son creadores del mundo, y en tal virtud no se comportan como si fueran sus dueños. No hay «acciones» buenas y malas que contabilizar. Nada que «invertir»: los dioses no se permiten establecer tratos «justos» con los humanos, pues no hay ni rastros de igualdad o de isonomía entre aquéllos y nosotros. Con la aparición de un dios moral, de la moral *qua* Dios, las cosas sufren un inmenso vuelco: las cosas humanas —y las que no lo son.



Notoriamente, esta discusión versa sobre el apabullante predominio de la cabeza sobre el cuerpo o de la razón sobre las pasiones. Es la cúspide del individualismo posesivo. Es la absorción sin residuos de la tierra en las mandíbulas del mundo. Lo otro, digerido molecularmente, atómicamente, reducido a nada por lo Mismo.

Asistimos, indefensos, al imparabile y abigarrado proceso de *capitalización* de lo humano. ¿Dónde termina lo normal y dónde comienza la locura?

Por tanto, comencemos a recapitular. Un hombre o una mujer pueden enloquecer si se les impide rebajarse de vez en cuando al estatuto de un escarabajo, de una serpiente o de una vulgar roca de cuarzo. Quizá allí resida la esencia de lo poético. Ilógica de los pasajes, tal como presentía Benjamin. Es lo mismo, o casi, que escribe Julio Cortázar mirando con antenas y patas de hormiga a ese «País llamado Alechinsky»:

Si al comienzo, demasiado habituadas a nuestro triste vivir en dos dimensiones, nos quedábamos en la superficie y nos bastaba la delicia de perdernos y encontrarnos y reconocernos al término de las formas y los caminos, pronto aprendimos a ahondar en las apariencias, a meternos por debajo de un verde para descubrir un azul o un monaguillo, una cruz de pimienta o un carnaval de pueblo; las zonas de sombra, por ejemplo, los lagos chinos que evitábamos al principio porque nos llenaban de medrosas dudas, se volvieron espeleologías en las que todo temor de caernos cedía al pasar de una penumbra a otra, de entrar en la lujosa guerra del negro contra el blanco, y las que llegábamos hasta lo más hondo descubríamos el secreto: sólo por debajo, por dentro, se descifraban las superficies.¹⁰

Pues, después de tantas vueltas, ¿quién reconoce de una buena vez lo que es real y lo que apenas lo es? ¿Cómo asegurar que alguien está o no está loco? ¿Desde dónde podría decirse cosa semejante? No está nada claro de dónde deriva nuestra palabra *loco*, pero algo tiene que ver con el latín «locus», lugar. El loco, se sabe de

antiguo, es aquél que ocupa o habita o transita un lugar equivocado; está más o menos —recordemos a Bataille— dislocado. En consecuencia, lo que pide la locura es menos una clínica que una topología.

Por ejemplo, ¿en qué consiste la locura del más emblemático personaje de Cervantes? Vayan en prenda dos hipótesis mínimas. La primera: Don Quijote es la realización (literaria) de una virtualidad (metafísica) barruntada por Descartes. La operación descrita en el *Discurso del Método* y en las *Meditaciones metafísicas* se resumiría en lo siguiente: suprimida mi confianza en el testimonio de los sentidos —en la sabiduría ancestral de mi cuerpo—, sólo puedo eludir el espiral o el laberinto de la locura volviendo a depositar mi fe en la existencia —y en la protección— de un Dios moralmente bueno, de un Dios racional. Ahora bien, si se suspende esa creencia, o se posterga indefinidamente esa decisión, sin renunciar con ello a la anulación del juicio de los sentidos, el resultado es aquella inverosímil, ambigua, (auto)paródica, equívoca y paradójica ficción verdadera que protagoniza el «caballero de la triste figura».

La segunda: Don Quijote es muchas cosas, con toda evidencia demasiadas, pero esencialmente es un libro. Cervantes dobla o mima o parodia a Calderón: la vida es libro, y los libros, libros son. El Quijote es una invención del libro, la locura resultante del hecho de que *hay* libros. La locura de Don Quijote es, así, la locura del libro. Y no sólo de los libros de caballería, de los —ya contemporáneamente en desuso o en franca retirada— libros de romanzas medievales, sino de los libros *en general*.



Don Quijote no se entiende bien sin Don Juan, que no se entiende bien sin la Celestina, que no se entiende sin Don Quijote, que no se entiende bien sin la comparecencia —próxima o lejana, directa o indirecta— de todos los libros del mundo. Cervantes escribe ese libro como —fallido, pero por ello mismo inquietante— exorcismo del libro.

El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha es el libro que descubre que todo libro es en cierta forma quijotesco; lo es, al menos, en el siguiente sentido: cada libro nace bajo el secreto designio de acabar con todos los libros, pero una vez nacido sólo puede contribuir a su imparable proliferación. Hasta cuando es más bien humo o paja, todo libro es lapidario, pero por ser lapidario engendra una infinidad de libros.

Esto es lo que, entre otras paradojas, comprendió Borges. El libro, todo libro, es quijotesco porque enseña, contraviniendo lo que uno cree casi espontáneamente, que si hay partes es porque (primero) hay (un) todo. Don Quijote es increíble pero lo es esencialmente porque todo libro —de ficción o de no ficción— lo es. Esto es, tal vez, lo más admirable, pero también lo más perturbador del Quijote: es un engaño destinado a revelar el engaño del mundo —más un engaño que permanece engaño, y que al contribuir a él termina por sacarlo, aun imperceptiblemente, de balance.

En otras palabras: Cervantes está convencido, como Calderón, de que la vida es sueño, pero sospecha, además, de que es precisamente el sueño lo que anuncia y asegura el despertar. Pero despertar, ¿a dónde? ¿A dónde, si la vida no es otra cosa que un sueño? ¿Despertar es por ventura (o desventura) no despertar de un sueño, sino despertar *al* sueño? Por lo mismo, no parece en modo alguno delirante sospechar que Cervantes escribió al mismo tiempo la historia auténtica y la historia apócrifa de un personaje cuya autenticidad consiste exactamente en su capacidad de engañar y de dejarse engañar.

No es, por lo demás, la última enseñanza del Quijote el que el libro de todos los libros sólo puede ser una parodia o, más exactamente, una autoparodia. Menos una crítica o una sátira de su tiempo que una reconversión de la mirada. Se advertirá que la caballería andante se esgrime discretamente como una crítica del presente, pero una crítica que necesariamente se realiza desde un ideal susceptible de juzgar en términos morales dicho presente. El Quijote escenifica, pone en obra y en perspectiva la locura inherente a esta clase de crítica del mundo «real», pero lo hace afirmándola, llevándola al absurdo, o, peor aún, al ridículo. Y es que la locura no consiste en corregir lo que en el mundo hay de torcido, sino en el intento de hacerlo desde un lugar y desde un tiempo equivocados. El Quijote no enseña que el

mundo sea incorregible, sino que para que ello sea posible es preciso, es indispensable, corregir en primer término el ángulo de mira —y su alcance: no es cuestión de juzgar malo (o loco) al mundo y actuar en consecuencia, sino de comenzar por *corregir el juicio*, es decir, de empezar por volver el juicio contra sí mismo.

Quizá esto ayude a iluminar la ambigüedad de la operación que despliega el libro de Cervantes, cifra expósita de todos los libros del universo, pasados, presentes y futuros. No sólo porque el loco es a veces cuerdo y el cuerdo a veces se hace el loco, con todas las variantes, oscilaciones y reversiones posibles, sino porque el loco es perfectamente cuerdo en su locura y el cuerdo perfectamente loco dentro de su cordura.

Lo más probable es que la locura de Don Quijote, como casi cualquier otra, no derive de un defecto, sino de un exceso, de una superfetación de la razón.



Tal como ha sugerido José Antonio Maravall con perspicacia, Don Quijote no estaba ni loco ni cuerdo, porque su conducta siempre es perfectamente racional dentro de un orden que ha emergido como resultado de una profunda y extraña subversión de los sentidos:

En Don Quijote propiamente lo que hay no es un desquiciamiento de la razón, sino otra cosa. Don Quijote ha llevado a cabo un total y previo trastrocamiento de los datos del mundo empírico. Los molinos son gigantes; las ventas, castillos; los rebaños, ejércitos; la bacía, yelmo; el molino harinero junto al Ebro, cárcel odiosa. Esto supuesto, es decir, transmutados estos datos de la experiencia, todo discurre racionalmente. Lo extraordinario está en una operación, en cierta medida previa al razonar, y en virtud de la cual ha cambiado la realidad del mundo, o si se quiere, de los elementos del mundo descoyuntándolos y reagrupándolos en forma distinta a la usual.¹¹

Ahora bien, ¿qué es un libro, sino un orden racional del cual se han suprimido, o al menos adormilado los sentidos? Don Quijote no está loco si por ello se quiere entender que es alguien totalmente privado del uso de la razón. Cervantes, desde su prólogo, sólo dice que, a consecuencia de un exceso de lecturas —de un exceso de libros— «se le secó el seso y perdió el juicio». Perder el juicio no es lo mismo que estar privado de razón, sino más bien perder la capacidad de atemperarla, de limitarla, de encaminarla.

Esta capacidad se pierde, o se debilita seriamente, en el momento en que se anula o se rechaza el testimonio de los sentidos. La propia filosofía poética de Cervantes así lo atestigua:

La poesía, señor hidalgo, a mi parecer, es como una doncella tierna y de poca edad, a quien tienen cuidado de enriquecer, pulir y adornar otras muchas doncellas, que son todas las otras ciencias, y ella se ha de servir de todas y todas se han de autorizar de ella.¹²

La lección ética (o política, o incluso clínica) del Quijote comenzaría así a perfilarse. La corrección del mundo que se confía a la razón —a la razón práctica, a la moral, a la ciencia— sin la participación de la «crítica sensible» (es decir: de la poesía) desemboca irremediabilmente en una infatuación tan grotesca y tan cruel que sólo podría motivar entre todos los lectores y deudos del libro una risa más bien nerviosa.

Habrà de recordarse que este libro de todos los libros fue escrito en prisión. Cervantes estuvo preso *por deudas*. Circunstancia que a fin de cuentas sólo pudo provocar en él una amplia sonrisa. Aristotélico de principio a fin: tan sólo la risa nos distingue del resto de las creaturas. Pero hay de risas a risas: la risa inteligente es la que viene de una locura que ya no es excesivo ni majadero ni inoportuno calificar de poética.

Y de ella tendremos que comenzar a hablar.



¿Qué nos ha dejado dicho el Dr. Jacques Lacan de la locura? Que, por principio, algo tiene que ver con la escritura. Lo cual me remite de inmediato a aquel relato de Machado de Assis en el que un tal licenciado García, internado en el manicomio de Itaguaí, «no decía nada, porque imaginaba que el día en que llegara a pronunciar una sola palabra, todas las estrellas se desprenderían del cielo y abasarían a la tierra», convicción que manifestaba siempre por escrito al perseverante médico.¹³ El escritor brasileño no se priva de observar que «la paciencia del alienista era todavía más extraordinaria que todas las manías hospedadas en la Casa Verde», tal como era conocido el asilo. La anécdota del relato —se recordará— es preciosa: siempre en nombre de la ciencia, *cualquiera*, y en cualquier momento, puede presentar síntomas de locura —lo cual justifica su reclusión—; y, *a la inversa*, que cualquiera, aun si más raramente, puede presentar síntomas de equilibrio mental, lo cual llegado el momento interesará mucho más a la ciencia.

Lacan establece una extraña petición de principio: «Comiencen por creer que no comprenden».¹⁴ ¡Nada más fácil! Por poco que avancemos en el asunto —en cualquier asunto— comprendemos lo poco que en verdad comprendemos. Ahora, las cosas cambian si continuamos. ¿Llegaríamos en un momento futuro a comprender lo que está ocurriendo? Lacan se opone con firmeza. Quizá lo que impide avanzar es la obsesión por comprender. Mejor será cambiar de canal, hacer skip. Es imperioso apartarse del plano de la comprensión e ingresar al de la interpretación.

¿Qué distancia media entre una y otra?: la que hay entre la palabra hablada y la palabra escrita. Veamos en qué sentido. El ser humano es un ente «complicado y raro». Está medio arrancado de su existencia animal y zambutido —merced a la palabra— en un cosmos antinatural. Entra a éste *en el nombre del Padre*, expresión terrible donde las haya. Es, desde su bautizo, o su registro civil, un animal con un nombre. Un nombre que arrastra (y le arrastra) hasta la tumba. Animal dotado de epitafio (y, no sin frecuencia, de cenotafio). Esta nombrabilidad «propia» es denominada *orden simbólico*. Allí las cosas ocurren de determinada manera. Diferentes, por lo demás, al funcionamiento del *orden imaginario*. Éste consiste en

una cremallera de imágenes con las cuales se entablan relaciones de identificación, extrañamiento, etcétera.

Al entrar en el orden simbólico, *todo* significa algo —o puede significar. Perdemos la espontaneidad; la noche y el día dejan de ser lo que son para adoptar una naturaleza estrambótica: dejan de ser «en sí» y resta sólo un «para mí (o nosotros)». ¿Qué son pues: operadores o, mejor, conmutadores de un código? Operadores, desde luego, binarios: sí y no, presente y ausente, marcado y no marcado, vacío y lleno, etc. ¿Significantes sin significado? A veces: no se puede evitar cierto deslizamiento y cierta divergencia que produce fricción y disonancia en la más pretendida que lograda conjunción del significante (material) y del significado (ideal). La pregunta es si uno podría meramente desentenderse del otro.

Por lo pronto hay que saber que el sujeto se conforma con arreglo al polo significante. Incluso —y más aun— si remite a un significado ausente. Tal significante recibe en Lacan el membrete de *nombre del padre*. Designa, o, más bien, apunta al lugar de ensamblaje del animal humano en la cadena simbólica. Ahora bien, la locura, según esto, consiste en interponer una imagen en esta ensambladura. Una imagen más o menos apabullante. El loco no puede servirse de ese significante para entrar al orden simbólico, puesto que se halla ocupado, imaginariamente obturado por una figura descomunal: por una divinidad, por un monstruo, por un demonio.



Para sortear este significante anonadante y libérrimo, para no caer en la locura, el sujeto ha de proponer un pacto. ¡Un pacto, naturalmente, escrito, leído y firmado! El lance de Fausto con Mefistófeles pertenece a este horizonte. Muchos otros. Vienen automáticamente a la mente los conocidísimos casos de Kafka, Dostoievski, Artaud, Van Gogh... «*El sujeto*», apunta Moustapha Safouan, «*se encuentra en la imposibilidad de asumir la realización del significante padre en el*

nivel simbólico. Sólo le queda la imagen a la que se reduce la función paterna».¹⁵ Esta imagen, siempre avasalladora, es el motor del delirio.

¿En qué se reconoce la locura a la que el camaleónico Erasmo de Rotterdam encomia con tanto entusiasmo? ¿Es la misma locura del Presidente Schreber? ¿Es —sombra que habla— el devastador (y a la vez edificante) efecto de una forclusión?¹⁶

El psicótico, según instruye Lacan, no es capaz de establecer pacto alguno con un significante tan aterrador; pero ¿de qué es capaz un sujeto «normal»? Esta pregunta requiere ser debidamente «historizada» para desarrollar una respuesta satisfactoria. En otras palabras: ¿es *lo mismo* la locura de los antiguos que la locura de los modernos?

En absoluto. Dado que no dispondremos del suficiente espacio para discutir en detalle las diferencias, bástenos citar un texto que opera como auténtico parteaguas. También es como un pararrayos. Escuchemos la voz de San Pablo, dirigiéndose a los griegos:

¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el literato? ¿Dónde el sofista de este siglo? ¿Acaso no ha hecho Dios loca la sabiduría de este mundo? En efecto, puesto que el mundo no supo, con su sabiduría, conocer a Dios en las manifestaciones de la sabiduría divina, Dios se complace en salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación. Y dado que los judíos reclaman milagros, y los griegos van en busca de la sabiduría, nosotros, contrariamente, predicamos a un Cristo crucificado, objeto de escándalo para los judíos y locura para los paganos, mas para aquellos que son llamados, sean judíos o griegos, un Cristo que es poder de Dios y sabiduría de Dios... Me presenté a vosotros en un estado de debilidad, de temor y de temblor; y mi palabra y mi predicación no se apoyaban sobre los argumentos persuasivos de la sabiduría humana, sino en la eficacia demostrativa del Espíritu y del poder divino, a fin de que nuestra fe no se fundase sobre la sabiduría de los hombres, sino sobre el poder de Dios. Exponemos, sí, la sabiduría a los cristianos perfectos; pero no la sabiduría de este mundo y de los príncipes de este mundo, abocados a la destrucción. Exponemos una sabiduría de Dios velada por el misterio, sabiduría que permanece oculta, que Dios, antes del origen de los tiempos, preparó para nuestra gloria; sabiduría que no conoce ninguno de los príncipes de este mundo.¹⁷

¿Quiénes son, entonces, los príncipes de *ese* mundo que no ha podido dejar de ser todavía el nuestro?



Escóndeme bajo la sombra de tus alas.

Salmo 16,8

Será imposible dar con un texto más explícito que éste si se quiere constatar hasta qué punto se ha dislocado —o se ha de dislocar— el «centro de gravedad» de la reflexión filosófica —de la razón pura y simple— cuando su sentido le cae literalmente del cielo. Pablo concede que en la filosofía —y en la religión pagana— hay un «anuncio» de esta sabiduría *otra*, cuando se refiere al *dios desconocido*.¹⁸ De cualquier modo, predominará en el apóstol la desconfianza.

¡Hay que estar literal y clínicamente locos para estar dispuestos a tragarse semejante patraña!

Y bien, tal sería «nuestra» muy específica locura. La «locura» de todos los «normales». En ella se cimienta todo un mundo, todo *nuestro* mundo. El mundo que habitamos (y administramos, y hemos depredado hasta los tuétanos) es efecto de un inmenso compromiso entre aquel significante primordial en virtud del cual accedemos al orden simbólico y una imagen *amable* que garantice el feliz pasaje. Avatares, naturalmente, del intransigente pero eficaz *extra ecclesiam nulla salus*.

Nuestra locura consiste en la certidumbre de que Dios es necesario —a fin de tornarlo todo disponible.

Como el psicótico que menciona Lacan en su Seminario de 1953, «*todo se ha vuelto signo para él*». A este respecto, ¿encontraremos en Erasmo de Rotterdam elogio a otra locura que a esta afirmación de la «necedad» que comporta llenar el significante primitivo con un discurso del tipo *Tú me seguirás y serás salvado*? Traducida habitualmente como «locura», el elogio de Erasmo se dirige realmente a otra cosa. Una traducción menos traicionera es «necedad», aunque tampoco

coincide del todo con el contenido adjudicado —sobre todo en nuestros tiempos— a este vocablo.

El personaje erasmiano es desde luego mucho más complejo: lo inunda la densidad y la sutileza de la paradoja. Una locura que es más que cualquier otra cosa una declaración de no-saber; pero una declaración hecha desde el no siempre irónico saber del sofista: «*Me ha dado hoy la ventolera*», comienza Erasmo, «*de hacer un poco de sofista*».¹⁹ La locura —la estulticia— es en el humanista el (muy reflexivo) arte de la irreflexión. Proclama a viva voz la honestidad de la deshonestidad, pues se propone desnudar la verdad de todo engaño. Es necio discurrir acerca de la necesidad de toda contingencia... ipero más necio es no hacerlo!

Acaso lo más «filosófico» de todo su *Laudo* sea la afirmación de la imposibilidad de llegar —por vías meramente humanas, es decir: racionales— a la verdad. Nada sería humanamente posible, ni siquiera la vida, sin la necesidad (en el sentido de irreflexión). ¿Un saber del no saber no es, por definición, la esencia de lo trágico? ¿No fue Sófocles el primero en proclamarlo? Sin irreflexión no hay gracia.

La locura erasmiana es, en un flanco, completamente benigna: travesura, liviandad, irresponsabilidad... Es la locura de la fiesta y de la ignorancia desinteresada. Es no la anarquía, sino el *gobierno* de las pasiones. Sin embargo, ¿qué podría esperarse de un gobierno que deriva del desacuerdo entre dos potencias enfrentadas, a saber: la ira y la concupiscencia? La razón, «*arrumbada en un rincón de la cabeza*», ¿puede algo ante esas fuerzas desatadas?

Poco, sin duda, pero la locura, la locura «maligna», designa justamente esa pretensión de someter la violencia de las pasiones al despotismo de la razón.



Los niños, los jóvenes y las mujeres son —en principio— encarnación de esta sabia necesidad que simboliza la resistencia del cuerpo —corazón y sexo, o piedad y deseo— al despotismo de la razón. ¿Hay alguna razón para oponer semejante resistencia a la razón? Percibimos a Baruch Spinoza en las inmediaciones (no por

azar éste eligió los *Pays Bas* como residencia mientras que Erasmo sólo intentó repetidamente huir de allí).

La razón de oponerse a la razón, dirá el humanista, es que la rige la tristeza: *«La naturaleza de las cosas es tal, que quien más necio es lleva la mejor parte de la vida; que no sé cómo pueda llamarse vida cuando es triste; y así conviene huir de la tristeza, con el fin de que esta hermana melliza del hastío no nos prive de todos los placeres»*.²⁰

«Que cada cual encuentre bello lo que ama», eso pide Erasmo, y hay que ser locamente irreflexivo para lograrlo. En breve: no hay vínculo humano que sobreviva al ácido de la razón, porque en definitiva ella no es lo que otorga al humano su más profunda (u honorable) seña de identidad. Así que su «extravío» no es necesariamente una desgracia. ¿Cuál sería, pues, el estado «natural» de un animal atrapado en el estafalario trance de abandonar la naturaleza? No hay estado natural posible. Lo propio de este animal es fingir no serlo. Y fingirlo sin límites.

Erasmo no lo dice abiertamente, pero no decirlo así le honra:

Meted a un pájaro en la jaula, y aunque le enseñéis a remedar la voz humana, perderá su canto la gracia natural, pues hasta ese extremo es siempre más bello lo que produce la Naturaleza que lo que finge el arte, y por esta razón nunca sabré ensalzar como se debe al famoso gallo de Luciano, que habiéndose transformado sucesivamente en filósofo, en hombre, en mujer, en rey, en particular, en pez, en caballo, en rana, y creo que hasta en esponja, a ningún ser reputó más infeliz que al hombre, por haber visto que todos los demás se contienen dentro de los límites de su condición y que sólo el hombre es el que intenta rebasar los que se le han impuesto a la suya.²¹

El hombre podrá ser la medida de todas las cosas, tal como sostenía Protágoras, y todo el humanismo renacentista junto a él, pero no hay medida que ostente el poder de contener al hombre dentro de sus propios límites. Esta sobreabundancia o exceso es lo único que podría definirlo: meterlo en cintura. ¡Animal paradójico!

Desafortunadamente, semejante apología de la hipocresía, de la simulación y del engaño conducen a una justificación bastante cínica de la sociedad de los hombres. «*La mayor parte de los hombres, o se avienen a hacer como que no ven, o se engañan con mucha cortesía*». ²² Es una apología de la locura *conveniente*.

En otras palabras, y a pesar de asegurar —io a causa de ello!— que «*la sabiduría es un obstáculo para hacer las cosas con perfección*», para vivir en sociedad está bien hacer *como si* todo, lo bueno y lo malo, lo fácil y lo difícil, lo correcto y lo reprochable, lo espléndido y lo miserable, fueran polos reconocibles a condición de haber elegido siempre lo más razonable y sensato del mundo.

Es irremediable, diría el humanista, *hacerse el loco* para adaptarse con el menor roce posible a la locura objetiva que cohesiona a las sociedades y a las civilizaciones.



Volvemos así, en un súbito ritornelo, a la inmensa fractura sufrida entre lo antiguo y lo moderno. Invocando a Pablo, pero también a Platón, el más «moderno» de los «antiguos», Erasmo confirma —en textos posteriores al *Elogio*, discurso que personalmente llegó a despreciar— que lo propio de nuestro mundo no es hacer visible lo invisible, sino, al revés, invisibilizar a lo visible. Al igual que en Cervantes, la negación de lo sensible —¿la forclusión de lo real?— se tiene que practicar en un sentido eminentemente productivo.

La invisibilización de lo visible es equivalente a la desrealización o espiritualización de lo real. Intervención quirúrgica a la cual nadie estaría más autorizado que un teólogo. ¡Menuda locura la de estos especímenes! ¡Acaso fuera más conveniente pasarlos en silencio! «*No hay otros*», dice la locura, «*que de peor gana reconozcan mis favores, aunque no por livianas razones debieran estarme agradecidos*». ²³ Los teólogos,

[...] viven en el quinto cielo y desde su altura desprecian y casi compadecen al resto de los mortales como a conjunto de seres miserables que se arrastran por la tierra,

pues de tal suerte se hallan protegidos por sus magistrales definiciones, sus conclusiones, sus corolarios, sus proposiciones explícitas e implícitas, y tan bien provistos de refugios, que no podrían enredarse ni en las redes de Vulcano.

Un teólogo es, por definición, inexpugnable.

Se le reconoce por dirigir a las cosas —cuando se digna hacerlo— una mirada «severa e irascible», producto de haber alcanzado (y ganado) un asiento absolutamente protegido. ¿A salvo de qué? Del asedio y de la sucia contaminación, se entiende, de lo real.

Un teólogo se burla Erasmo, teólogo él mismo; es de aquéllos locos que prefieren dar lugar a que perezca el universo —«*e islas adyacentes*»— antes que proferir una mentira, «*aunque sea insignificante*». El blanco de estas burlas y pullas es, por supuesto, mucho menos la teología como discurso de Dios que los desvaríos escolásticos de todo un ejército de exégetas, monaguillos y hermeneutas. Todos, «*más ásperos que el erizo*». Es evidente que las cosas no han mejorado mucho desde entonces.

Lo que debemos retener, en todo caso, en virtud de la asombrosa ambigüedad que la recorre, es la sentencia que Erasmo, disfrazado de Estulticia, recoge de San Pablo: «*Deo visum esse, ut per stultitiam servaret mundum, quandoquidem per sapientiam restitui non poterat*».²⁴

¿Ambiguo? ¿Bizarro? ¿Perverso? Sólo por la locura —por su necesidad— podría el mundo ser salvado. No por su sabiduría. Salvar al mundo es la locura —la necesidad— de Dios. La locura —la necesidad— divina es la salvación del mundo. No es de sabios, sino de locos, esperar la salvación del mundo. La locura salva a Dios del mundo. La sabiduría no puede restituir la cordura, sólo Dios puede. Etcétera.

El humanista, se lo haya propuesto o no, y entre broma y broma, pone, como se dice, el dedo en la llaga. ¿Es que Dios se ha vuelto loco al adoptar la figura de un simple (y estulto) mortal a fin de salvar al mundo?

¿En qué demonios estaba pensando?

Recapitulemos y reformulemos nuestra sospecha. El cristianismo no es ateo, como pensaban los antiguos (griegos y romanos): es desacralizante. Dios es el pivote, o más bien la palanca merced a la cual es posible mover el mundo, sacarlo de sus goznes y disponer de lo real sin cortapisas. Es decir, sin supersticiones. El orden paulino-agustiniano —la misma locura defendida a su modo por Erasmo y por Cervantes— asegura y legitima la dominación humana de la naturaleza. Exterior, e interior. Tornar lo real (que escapa) en naturaleza (disponible) es ya testimonio de esta descomunal empresa.

No hay mejor definición o caracterización del giro moderno —giro que nos trae a grandes, medianas o pequeñas zancadas a la Ilustración, al Romanticismo y a sus respectivos contubernios y desfallecimientos.

Directamente a nuestro confín: ahora sabemos que dentro de las psicosis están de un lado las paranoias y del otro las esquizofrenias. La distribución es obra de Freud. El psicótico está loco: pero *no* es un demente. Es un perverso, pero *no* es un malvado. Según muestra Lacan, Freud ha dado un paso enorme al «despsicologizar» las psicosis (y todas las otras patologías). Es necesario ir aun un poco más allá. Los locos no enferman por razones orgánicas. Ni químicas. Se deschavetan por problemas lingüísticos. Sí: alteraciones de la gramática, de la semántica, de la sintáctica, de la pragmática, etc. *Ergo*, pueden curarse simplemente hablando.

Volver a esta convicción no significa que el psicoanalista «comprenda» al enfermo. Karl Jaspers está totalmente equivocado con su psicología «comprensiva». Da por supuestas las cosas «obvias», y así no se puede trabajar. Simplifica demasiado. «*El gran secreto del psicoanálisis*», explica Lacan, «*es que no hay psicogénesis*».²⁵ Lo cual significa que las enfermedades mentales no proceden del cuerpo. ¡Es el cuerpo lo que una y otra vez resulta enfermado por la mente! Y, ¿qué es la mente? ¿Naturaleza? Pues no: la mente humana «*es lo más antinatural que hay*». Freud nunca pensó que su objeto fuese «natural». Su objeto es, justamente, el «artificio» —el artificio en que consiste ser humanos.

El aporte fundamental de Lacan —al menos a sus propios ojos, y en esta época— va en ese sentido. El «artificio» remite a una articulación de tres órdenes o dimensiones. Lo *simbólico* designa un horizonte situado «por detrás» del horizonte de la comprensión. Lo *imaginario* hace referencia, dice Lacan, «a esas formas cautivantes, o captadoras, que constituyen los rieles por los cuales el comportamiento animal es conducido hacia sus objetivos naturales». Designa, pues, el orden de lo «sensible». ¿Coincidirá con la «conciencia» descrita por Hegel? Estamos en 1953, y la diferenciación entre lo imaginario y lo real no parece muy elaborada. Leamos: «¿Qué diferencia hay entre lo que es del orden de lo imaginario o real y lo que es del orden de lo simbólico? En el orden imaginario, o real, siempre hay un más y un menos, un umbral, un margen, una continuidad. En el orden simbólico todo elemento vale en tanto opuesto a otro».²⁶

Asistimos, sin duda alguna, al momento de la estructura. Pero aun no sabemos si lo real y lo imaginario se refieren a cosas diferentes. Que lo simbólico pertenece a lo inconsciente no está a discusión; que lo imaginario se ubica en la conciencia, tampoco. Queda pendiente el lugar asignado a lo real. ¿Heterogéneo a lo consciente —y a lo inconsciente? ¿Es el «afuera» del lenguaje? ¿Lo exterior al humano? Tendremos que esperar un poco más si queremos decidirlo.

No mucho, la verdad. El ejemplo invocado permite inferirlo. «Uno de nuestros psicóticos...», dice el psiquiatra con total naturalidad. ¿Su loco? Bien, su locura reside en que, para él, «*todo se ha vuelto signo*». Todo, inclusive «el campo de los objetos reales inanimados, no humanos». La psicosis consiste en la eliminación sistemática del azar. *Nada ocurre por casualidad*. Absolutamente todo, hasta lo más nimio, banal o insignificante, lo más azaroso, accidental o miserable, absolutamente todo *tiene sentido*. Un sentido, desde luego, que habrá que descifrar.

¿Quién no se vuelve loco abrigando idea semejante?

Quién sabe, tal vez la locura sea más sana que la razón. La diferencia entre una y otra atañe a cierta forma o formas de sujetarse a lo real. Aunque «sujetarse» es ya un término excesivo. Dejémoslo en «atenerse». ¿Qué tenemos que decir de eso, lo real? Mucho. Que en realidad siempre acaba por ser muy poco. Aquí deberá anotarse la resistencia del propio Lacan a identificar lo real con la «cosa en sí» de Kant. Se trata de una noción «*demasiado compleja*»²⁷ para capturarla en una o en muchas frases. Lo real nunca puede formar o dar lugar a una totalidad; se diría que es la palabra que apunta precisamente en la dirección de impedir, por cualquier medio, la totalización.

En absoluto designa una sustancia, o algo físicamente experimentable. Lo real no es «algo», sino una fisura en la red simbólica. Nada más.

En este sentido, lo real ni pertenece ni está afuera del mundo. Le da nombre al *no todo* del mundo. Una fisura o un eslabón faltante, o un diente de la cremallera que falta y que no permite que el cierre cierre. No «del todo», pues.

Ahora bien: el todo, ¿es el deseo del orden simbólico? ¿Quién o qué podría desear algo así? «*La verdadera fórmula del ateísmo no es Dios ha muerto —pese a fundar el origen de la función del padre en su asesinato, Freud protege al padre—, la verdadera fórmula del ateísmo es Dios es inconsciente*».²⁸

Así que la categoría de «real» es la más compleja —y, con seguridad, la filosóficamente más pregnante— del discurso de Lacan ¿Nos ayuda a localizar —y clasificar— ese desquiciamiento que seguimos denominando «locura»? Tendremos que hacer la prueba —y comprender su recorrido.

Sabemos que —por así decirlo— es siempre un problema de lenguaje. ¿Qué ocurre allí? La palabra tiene una doble función, dice Lacan en su primer Seminario. Sirve de *medio* entre dos hablantes, pero también sucede que con y en ella se *revela* el ser. Hegel con y contra Heidegger: el reconocimiento y (o *versus*) la revelación. Todo el mecanismo de la escucha psicoanalítica resulta modificado por esta —no siempre explícita— referencia a Heidegger.

Concebir el lenguaje como medio de reconocimiento comporta una perspectiva dialéctica. Hacerlo en el sentido de la revelación implica la introducción de un elemento no mediable (y, a decir verdad, no reconocible): el ser.

Pero no el ser objetivo que funge como referente de las ciencias positivas. ¿Es el ser de las religiones? ¿Es Dios?

El carácter de mediación de la palabra queda a partir del primer Seminario localizado en el registro imaginario; a su turno, el ser será manifestado —cuando ello sea posible— en el registro simbólico. ¿Y qué ha ocurrido entretanto con lo real? Se ha deslizado hacia lo *imposible*. De cualquier forma, en estas etapas de su trayecto Lacan afirma que el ser se halla en la raíz de los tres órdenes o registros.

¡Que no se nos escape que algo siempre se nos escapa!



¿Quién está sano? ¿Quién está loco? Comenzábamos en este escrito problematizando la frontera entre la locura y la normalidad. Pero ahora la volvemos a trazar entre lo saludable y lo patológico. ¿Qué tan sano es estar (un poco) locos? ¿Qué tanto, qué tan poco?

Ya le preguntaremos esto mismo a Antonin Artaud; tal vez, si da tiempo, a Friedrich Hölderlin. Mientras tanto, permanezcamos un instante más en la gravitación lacaniana.

Una persona sana es, en primer lugar, aquella que sabe que hay algo en sí misma que no pertenece ni puede ser apropiado por el sí mismo. La salud estriba en aprender a sujetar al yo. Ésta es, por supuesto, una primera y muy deficiente aproximación; apunta, en todo caso, a lo siguiente: la locura —entendida como psicosis paranoica— es un crecimiento extraordinario del yo. En el *Seminario 1*, Lacan escribe: «*El discurso del sujeto, en la medida en que no logra llegar a esa palabra plena en que debería revelarse su fondo inconsciente, se dirige ya al analista, está hecho para interesarlo y se sostiene en esa forma alienada del ser que se llama ego*». Y, un poco antes, esta otra afirmación, no poco sorprendente: «*El yo está estructurado como un síntoma. No es más que un síntoma privilegiado en el interior del sujeto. Es el síntoma humano por excelencia, la enfermedad mental del hombre*».²⁹ Quien toma a su yo por centro y medida sólo

podrá desembocar en la locura, en la patología. Cuando menos, y eso es segurísimo, en la imbecilidad.

¿Nos salva de destino tan funesto la apelación al «nosotros»? A mí me queda clarísimo que la cosa no va por ahí. Pero al Dr. Lacan no siempre le resultó así. Tuvo, según sabemos, su momento profundamente hegeliano. Pensó que *de lo que se trataba* era de conciliar al insignificante (y sufriente) sujeto con el sujeto del saber absoluto. Más tarde, como acabamos de ver, se desplazó desde Hegel hasta Heidegger. Descubrió muchas cosas allí, cosas que fue poco a poco abandonando pero que en el curso de su camino le fueron esenciales; descubrió una verdad más honda que la verdad.

La verdad, hay que decirlo en su fórmula canónica, es la del ser humano como sujeto del inconsciente. Desde tal perspectiva, la verdad humana emerge no en el discurso de la razón, sino en el del sueño, en el de la locura, en el de la poesía:

Que un olfato más seguro que todas vuestras categorías os guíe en la carrera a la que os incito: pues si el ardid de la razón, por muy desdeñosa hacia vosotros que se muestre, permaneciese abierto a vuestra fe, yo, la verdad, seré contra vosotros la gran embustera, puesto que no sólo por la falsedad pasan mis caminos, sino por la grieta demasiado estrecha para encontrarla en la falla de la finta y por la nebulosa sin puertas del sueño, por la fascinación sin motivo de lo mediocre y el seductor callejón sin salida del absurdo.³⁰

El resultado de este desquiciamiento del lugar de la verdad es que no podemos disponer de un metalenguaje. ¡A menos que imaginemos que lo real mismo habla o escribe! Pero si no lo hacemos, las cosas cambian de raíz. Hay, desde luego, quien asegura que allí reside la diferencia entre el ser de Heidegger y lo real de Lacan. El primero habita (o cohabita) en el lenguaje; el segundo es, literalmente, heterogéneo al mundo de los humanos, trenzado de palabras. «*Antes de la palabra*», explica François Balmès, «*no hay ni verdad ni falsedad, pero tampoco hay ser, ya que ser es verdadero o falso. Sólo con la palabra hay cosas que son verdaderas o falsas, es decir, que son*».³¹ Lo cierto es que Lacan tenderá a concebir el ser (en el sentido de Heidegger) como un boquete abierto en lo real.

Y lo real, como la ausencia de Ley.

¿Lo real da nombre a lo estrictamente impensable? Si es así, ni rastros de Hegel. ¿Qué es lo que escapa a todo saber? «*Hay un punto*», observa Lacan en el *Seminario 2*, «*que es imposible captar en el fenómeno, el punto de surgimiento de la relación del sujeto con lo simbólico*». ³² Es el «ombbligo del sueño», como le llamaba Freud. Percibiremos enseguida que ese «punto ciego» tiene todo que ver con la locura poética, que es, muy probablemente, la locura que nos preserva de la locura, la locura que impide la caída en la psicosis o en la demencia. Lacan utiliza la palabra «ser» como *último recurso*, algo así como Nietzsche cuando ofrecía la expresión

Wille zur Macht para otorgar un nombre al «fondo» de todo.

Por designar el origen, esa palabra se halla al final de todo. En el entendido de que «todo» es algo que pertenece al orden simbólico. El «ser» de Lacan no es lo real en cuanto tal, sino lo real *de lo simbólico*. ¿Un ente, entonces? En absoluto: ese punto ciego es el lugar de emergencia del deseo; al mismo tiempo, es el sitio del que brota la angustia: «*De lo real último, del objeto esencial que ya no es un objeto, sino aquello ante lo cual se interrumpen todas las palabras y fracasan todas las categorías, el objeto de la angustia por excelencia*». No sólo impensable, no sólo imposible: lo real es esencialmente (y no por déficit humano) *innombrable*. Es la cabeza de Medusa. Es la mueca de Baubo. Ab-grund.

Pero también es el cielo estrellado. La noche de Van Gogh. Tras su debate con Pontalis, en la *Introducción del gran Otro*, Lacan hace pie, momentáneamente, en lo imaginario: «*Las estrellas son reales, íntegramente reales, en principio, en ellas no hay nada del orden de una alteridad a ellas mismas, son pura y simplemente lo que son. El hecho de que las encontremos siempre en el mismo lugar es una de las razones por las que no hablan*». ³³ Esto ¿significa que el orden simbólico es completamente arbitrario? Al menos quiere decir que lo real *no quiere decir nada*, y que en consecuencia no podría ser «origen» de lo simbólico.

Si no es siempre adverso, lo real sí que es indiferente al orden simbólico.

Me parece que con estas alusiones —iy elusiones! ie ilusiones, tal vez!— podemos calibrar las consecuencias que conlleva someter lo real a un acaso excesivamente poderoso imperativo simbólico. Recordemos simplemente que el psicótico es aquel para quien *todo tiene sentido y hasta lo más nimio significa algo*. Pues bien, y tal es nuestra hipótesis de trabajo, la locura poética *abre orificios en la trama de lo simbólico permitiendo por instantes la irrupción de lo real*.

La locura poética no «hace» nada; sólo deja respirar al mundo.



Dejemos pues al psicoanálisis en relativa paz y retornemos nuevamente a la experiencia de la locura, de la locura poética.

Tendríamos que hablar, siempre, de ser honestos, no del fin sino del principio de la locura. En lo humano *principia* —y nunca acaba— la locura. «Ser» «humanos», por lo hasta aquí comentado, es ya suficiente locura. No, atención, una locura juzgada moralmente, sino en virtud de la locura *de la moral*. La locura de «ser» un ser moral. ¿Podemos ahora admitir la posibilidad de una «ética» de la locura?

«*La naturaleza misma*», escribe Montaigne en sus *Ensayos*, «*lo recelo al menos, engendró en el hombre cierta tendencia a la inhumanidad*».³⁴ ¿Es «inhumana» la locura? La verdad es que resulta extremadamente extraño transformarse en un animal dotado de la capacidad —y de la exigencia— de juzgar. Tal sería el trauma —o el pecado— «original». ¿Qué tuvo, qué tiene que pasar para que esta mutación tenga lugar? (Sobre)naturalmente, una violencia extrema. Cada uno es efecto —tras infinitas mediaciones— de aquella violencia que nos arranca y al cabo opone a la inmanencia natural. Es que el poder de juzgar presupone, no sé si en cualquier caso, una posición «elevada». ¿En qué podría apoyarse un simple mortal para remontar esa su mirada a ras de tierra? Se diría que no hay juicio que no provenga en última instancia del cielo.

Ahora bien, acaso debería concederse que, así como hay un cielo de la razón —es decir, de la abstracción, de la desnudez del lógos—, también existe un cielo de los sentidos, la cruel felicidad de lo concreto. Ese cielo, sin embargo, no es lo que se dice transparente y puro. Sabemos, por mínima pero persistente experiencia, que el mundo de los sentidos dista de ser neutro, gris, plano, predecible. Lo cual invita a abandonar por principio la idea de que sea *un* mundo.

El «mundo» de los sentidos no tiene sentido; está compuesto —según apunta el mismo idealismo— de «intensidades y resistencias». No de «cosas» propiamente hablando, pero sí de rugosidades y lisuras, campos magnetizados, dulzuras, blancuras, tersuras, perfumes y miasmas, ya sabemos. Es, literalmente, rico, *demasiado* rico, la verdad, el mundo —o, mejor, *los* mundos— de la sensibilidad. ¿Es concebible una tal pluralidad y tal abigarramiento de los mundos? Si admitimos que existen muchos mundos, ¿qué queda del mundo? ¿Se repite hasta el cansancio? ¿Cambia?

Es probable que a semejante multiplicidad la palabra *mundo* le venga deplorablemente chica. En breve: si hay un número innumerable de mundos, ¿dónde comienza y dónde termina el mundo? Reconozcámoslo: estalla. O hace implosión. ¡Vaya problema, que exista *el* número! El dos no sigue, el dos contradice y si me apuran destruye y sepulta al uno. Así sucesiva y simultáneamente, al infinito.

Constatemos que los muertos son los entes más traviesos que existen. La pluralidad no se «agrega» a la unidad: la disgrega, lo cual resulta descabellado porque no podemos imaginar pluralidad alguna que se prive de remitir al uno, al individuo, al singular. Pluralidad, de acuerdo, pero... ¿de qué? Se antoja pensar en otro tipo de oposiciones, de antagonismos, de polaridades. Por ejemplo, no ya entre lo uno y lo múltiple —al menos no inmediatamente—, sino entre lo abierto y lo cerrado, lo continuo y lo discontinuo, el instante y lo eterno, lo mismo y lo otro. O entre el sueño y la vigilia, lo animal y lo humano, lo vivido y lo inhabitable.

Aunque quizá bastaría una: la del choque entre el sonido y el sentido.

Volviendo a lo anterior: si somos efectos no deseados de una violencia sobrenatural, ¿tendríamos que oponerle la violencia de la naturaleza? ¿Ojo por ojo? Pero de la naturaleza sólo es recuperable lo que de ella es aprovechable. La cuestión da

vueltas y más vueltas sobre su propio eje. Insistiré una vez más en que sólo cabe un (otro) encomio a la locura por referencia a lo que en tal condición permitiría un cierto acceso no voluntariamente autodestructivo a lo real.

La naturaleza es irrecuperable, pues hacerla hablar o actuar en un medio humano es suprimirla automáticamente en cuanto naturaleza.



¿Qué es eso de la «locura poética» que aquí por lo bajo se defiende? Dispongámonos a cerrar esta desordenada disquisición con el recurso a dos eximios representantes.

Acaso nadie como Antonin Artaud (1896-1948) ha combatido con tal fiereza a la «cultura», que es justamente el orden imaginario-simbólico merced al cual el hombre habita un (su) mundo. ¿En nombre de qué se practica ese combate? De una vía de acceso a lo real, entendido como «punto fosforescente» como «zona de desposesión» del que depende el sentido de la realidad humana en su totalidad.

¿Un contacto inmediato con lo inmediato? ¿Con qué objeto? Evidentemente, con ninguno. Lo real no podría estar al servicio de causa o empresa alguna. ¡Es jugar con fuego! La locura poética se revela como una voluntad de imposible —no sería locura si se propusiese fines distintos en atención a los cuales la vida y el lenguaje, la existencia y el pensamiento servirían como medios o utensilios.

La poesía es el residuo, la ceniza, los restos calcinados de ese empeño por tocar el afuera y el ya no más de la palabra, es decir, del sentido; por eso mismo decía Artaud que él sólo escribía para los analfabetas.

¿Es esta angustiosa y exasperada búsqueda de lo real un gesto griego o cristiano? Ambos, y a la vez ninguno de ellos. Lo real es *peligroso y típico*, según Artaud, pero esto no lo sabría tan nítidamente en ausencia de la experiencia del crucificado. La cruz, sí, sin remedio, pero en una lucha despiadada por hacer callar su simbolismo. De la cruz y del inocente a ella clavado, lo que a un loco como Artaud interesa es solamente el *clavo*. Su violencia desnuda, su crueldad sin atenuantes; lo poético atiende o concierne al clavo de lo real en la espiritualizada

carne del mundo, lo cual pone sobre el tapete infinidad de problemas. El más candente, desde luego, es el de la violencia del sentido. No la violencia que el sentido mantiene a raya, sino aquella sin la cual ningún sentido podría imponerse. La pregunta es primero: ¿qué simboliza ese hombre agonizando en la cruz? Después: ¿qué emociones te provoca? Y la tercera (que llega tarde, cuando llega): ¿qué demonios hacen ahí esos clavos? La locura poética consiste en un movimiento de desublimación, de rarefacción y desinflamación de los símbolos, principalmente de éstos que operan como ladrillos del edificio civilizatorio. La palabra poética *desobra*, desmantela, desnuda el trabajo del orden simbólico; y —terrible decepción— lo hace sin ofrecer nada a cambio.

No, al menos, al final del recorrido. Pues Artaud, a semejanza de Nietzsche, comienza su andadura persiguiendo una promesa; naturalmente, la reconciliación con la parte segregada, maldita, reprimida y reducida al rango de materia dispuesta. ¡Divino tesoro!

La locura poética consiste, según se va disipando la densa niebla, en una respuesta sin dobleces a la solicitud de lo real, y «solicitud» en el espesor de su etimología: una sacudida, un estremecimiento, una excitación. Lo real «solicita» al mundo en el sentido de probar y desafiar su solidez. Lo hace —desde su sitio segregado o sacrificado— en el espacio simbólico y también en el imaginario. «*¿Qué es lo que se sacrifica*», pregunta Camille Dumoulié, «*en el juego de las categorías y de los conceptos? O más bien, ¿qué sacrificio se repite, a partir del primero, el que implica el lenguaje, la palabra que mata a la cosa? El de lo real*»,³⁵

Así que, después de tantos rodeos y circunloquios, nos veremos forzados a conceder que lo real no designa «algo», sino el vacío que persiste por dentro y por fuera de todo aquello que por la violencia del lenguaje y de la razón ha llegado a ser «algo».

Al filo de Artaud y de su alrevesado periplo comprendemos que la locura poética preserva a lo real —aquello situado más allá del bien y del mal— de un perverso encapsulamiento en la trama del mundo. Lo preserva en su estatuto enigmático y evitando atrincherarse en una empalizada de conceptos, juicios, señales, definiciones, indicios. Lo preserva en su recalcitrante heterogeneidad a toda codificación moral. La escritura es loca o delirante en la medida en que no busca, no persigue, no promete, sino que solamente se deja arrastrar «*por la vía cruel de lo real*», tal como un poco después establece Dumoulié.

Lo sorprendente es que el «efecto» de esta delirante preservación de la inocencia, de la cruel inocencia de lo real, parecería poder atenuar el riesgo de caer en aquella psicosis paranoica que vendría a ser —en todos sus grados y modos— el estado normal de nuestra civilización. «*Pues no es el hombre*», declara Artaud en su defensa de Van Gogh, «*sino el mundo el que se ha vuelto anormal*». ³⁶ ¿Requieren pruebas?

Allí van unas cuantas. El día 15 de julio de 2010 entré a la página de *Yahoo* y pude recabar, en unos veinte minutos, las siguientes sumamente normales noticias: Un ayatollah iraní sostiene que los terremotos son provocados por la frecuencia con que se tienen relaciones sexuales «ilícitas»; los policías de Indonesia tienen legalmente prohibido agrandar el tamaño de sus penes; el gobierno de Inglaterra ha propuesto al Papa Benedicto XVI lanzar al mercado una marca de condones; el presidente de Bolivia asegura que alimentarse con pollos genera la homosexualidad masculina; en Valencia, masturbarse al volante amerita una multa de 150 euros; los osos de peluche disfrutan de vacaciones en Finlandia; en Panamá, el 98% de las llamadas telefónicas a las ambulancias son falsas; en Japón hay sacerdotes robots que casan a la gente; en Japón, las mujeres cultivan arroz en sus brassieres; en Perú se declaró el día mundial del ron y en República Dominicana se ha erigido un monumento nacional a las habichuelas; en un reclusorio penal de Oklahoma los reos se amotinan porque sus uniformes los hacen parecer payasos de circo; en Australia se multa a los comensales que dejan sobras... Situaciones grotescas o tragicómicas que son naderías ante la presencia de un psicótico paranoico, de un débil mental en la presidencia del país todavía más poderoso del mundo o la de un confeso protector de nazis en la Basílica de San Pedro...

«*Esto va mal*», sentencia Artaud, «*porque la conciencia enferma tiene el máximo interés, en este momento, en no salir de su enfermedad*». Ese «momento» era hace más de sesenta años...

La locura poética es un genuino signo de salud mental, una bocanada de oxígeno puro en un mundo regido por el odio a lo real y la alergia ante lo otro. ¿Tiene poder en este mundo? ¿Es «real» lo que dice Artaud? «*Lo que ataca la pintura de van Gogh*», explica el poeta e histrión, «*no es determinado conformismo de las costumbres, sino el de las instituciones. E incluso la naturaleza exterior, con sus climas, sus mareas y sus tormentas equinocciales, no puede conservar la misma gravitación tras el paso de van Gogh por la tierra*». ¿Es una obvia exageración?

Exacto: *obvia*. «*Porque si la conciencia es la enfermedad del hombre, Dios es la enfermedad de la conciencia*».³⁷ La aparición de un poeta como van Goghestremece al mundo creado por Dios; incluida, desde luego, la naturaleza. La «naturaleza», según apuntábamos hace un momento, *no es* lo que la locura poética —ni la de Nietzsche, ni la de Artaud, ni la de Hölderlin, ni la de van Gogh, ni la de Nerval, ni la de Poe, ni la de Coleridge— procuraría reinstaurar en un orden decadente y corrompido.

¿Por qué? Pues porque ella sigue siendo, de cabo a rabo, la obra de un orden simbólico fundado en la sujeción y la reducción a la servidumbre de la parte soberana de cada uno de los seres.



El «alienado auténtico» es, según Artaud, aquél que *prefiere* volverse loco a perder la dignidad. Y es siempre la sociedad quien lo orilla a esos estados. ¿A qué fin? Al de cerrar los oídos a una verdad insoportable. Una verdad desquiciante.

La locura «benigna» es una violencia insignificante, ínfima, puntual, ineficaz, que se opone a una violencia unánime que define a la locura «maligna». Sólo por ser unánime no es reconocida como tal locura.

¿Por qué se vuelve loca la gente? Porque hace de su suerte un «campo de acción» en donde luchan tres fuerzas que se mueven en direcciones divergentes: la carne, el cuerpo y el espíritu.

Una lucha que puede barrer con un yo que es de una fragilidad extrema. Van Gogh no se suicidó en un ataque de locura, ante la angustia de no poder salvar a su yo, sino en el momento en que lo encontró. Fue la sociedad, y no la locura «personal» la que lo llevó al suicidio. Le quitó la vida introduciéndose en su cuerpo, poseyéndolo. Como en la secuencia de *El exorcista*, cuando el P. Damien Karras se lanza de cabeza por la ventana al ser poseído por los demonios.

Siempre según Artaud, la locura se produce en el momento en el que un sujeto finalmente se encuentra y se reconoce a sí mismo. ¡Algo que ninguna sociedad puede tolerar! Esto ocurre porque la sociedad confisca del individuo toda su sacralidad originaria. La sociedad se absuelve, se consagra, se santifica a costa del individuo. La sociedad invade «*como una inundación de cuervos negros*» el «*árbol interno*» del individuo, borrando la «*conciencia sobrenatural*» a la que podría haber arribado.³⁸

Quizás, pero ¿*de qué* puede llegar a ser consciente un ser humano? ¿Qué cosa es él mismo? ¿Qué es lo que «la sociedad» encuentra realmente intolerable? Artaud sugiere que la locura de un sujeto como Vincent van Gogh deriva de su potencia de contacto con lo real. No lo dice exactamente así, claro. Más bien lo farfulla. Pero sobre todo lo insinúa al confesar que pasó de la locura provocada por el tedio de la «*pintura lineal*» al estremecimiento de una pintura que plasma «*cosas de la naturaleza inerte como agitadas por convulsiones*». Agregando enseguida, enigmáticamente: «*E inertes*».

Lo que un ser humano es apenas podría ser otra cosa que esa *fuerza de inercia* «a la que todos se refieren con medias palabras». Una fuerza que *corta el aliento de la palabra*. Y una fuerza que se oscurece y se hunde a medida que la tierra se transforma íntegramente en mundo y la existencia se rige exclusivamente por aquello que se pone al alcance de la vista y de la mano. Lo real se oscurece y se aparta a medida que el mundo y la lengua se empeñan por «esclarecerlo».

Un sujeto puede «preferir» volverse loco que renunciar a ser lo que es.

Renuncia que es, por otra parte, el combustible de toda sociedad. El artista, loco benigno, se empeña en desfondar «a mazazos» todos los objetos del mundo —y todas las formas de la Naturaleza. ¿Lo hace con un propósito reconocible y confeso? ¿Adrede? No; Artaud admite que nunca se sabe qué «*fuerza insólita está metamorfoseando*». El «hecho» es que la obra (pictórica, poética...) es el lugar de una por fuerza intempestiva transmutación.

El cielo del cuadro es muy bajo, aplastado,
violáceo, como los márgenes del rayo.

La insólita franja tenebrosa del vacío que se eleva tras el relámpago.

Es muy forzado identificar en esta inmersión en la conmoción de lo inerte una suprema *voluntad de real* capaz de revitalizar todos los poderes de transmutación de los seres humanos? ¡Es justamente aquello que una sociedad, cuantimás una sociedad indeteniblemente civilizada, halla indigerible, insoportable!

El poeta es el único ser humano que sabe exactamente quién y qué es: un mortal, «*un destello que debe extinguirse muy pronto, una nota en la lira*», canta Hölderlin. Lo sabe, y no reniega de ello. La mortalidad es *inicua e inocente*. En definitiva, hay una nobleza profunda en este hecho, que el poeta ayuda a admitir sin doblez y sin truco.

Y uno de los principales es el lenguaje mismo.

Seguramente debería
decirte muchas cosas, pero voy a callármelas,
porque mi lengua no desea servir más
para los diálogos mortales y las vanas palabras.³⁹

Sin remedio: el lenguaje, creador y sostén del mundo, cae muy pronto en la banalidad. «*Cae lo grávido, y cae, y con claridad florece/la vida etérea por encima de todo*». La altura del poeta es el lugar en el que no hay dominio; sólo da nombre a la conciencia de que todo retorna y todo ya ha tenido lugar. «*Lo que ha de ocurrir, ya se ha cumplido*».

«*Pues la realidad*», observa Artaud, «*es terriblemente superior a cualquier historia, a cualquier fábula, a cualquier divinidad, a cualquier super-realidad*». Nada más.

¡Cosa de locos!

NOTAS

1. Conferencia dictada en el Diplomado Nacional «*Psicosis y locura. Fundamentos y alternativas de intervención. A 100 años del caso Schreber, de Sigmund Freud*», Auditorio de la Unidad Académica de Estudios del Desarrollo, UAZ, Zacatecas, septiembre 3 de 2010.
2. LAPLANCHE, J. y J.-B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1983.
3. BIERCE, Ambrose, *Diccionario del diablo*, Leviatán, Buenos Aires, 1998, p.85.
4. BRETON, André, *Manifiestos del surrealismo*, Guadarrama, Madrid, 1969, p.20.
5. ROSSET, Clément, *Principios de sabiduría y de locura*, Marbot, Barcelona, 2008, p.101.
6. VAN GOGH, Vincent, *Cartas a Theo*, Terramar, La Plata, 2005, p.272.
7. BRETON, André, *op. cit.*, p.30.
8. BATAILLE, Georges, *La religión surrealista. Conferencias 1947-1948*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008, p.47.
9. *Ibíd.*, p.49.
10. CORTÁZAR, Julio, *Territorios*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1978, p.12.
11. MARAVALL, José Antonio, *Utopía y contrautopía en El Quijote*, Pico Sacro, Santiago de Compostela, 1976, p.
12. DE CERVANTES SAAVEDRA, Miguel, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*, II, cap. 16, Editorial, Año, p.
13. DE ASSIS, Machado, *El alienista y otros cuentos*, Porrúa, México, 1993, p.8.
14. LACAN, Jacques, *Las psicosis*, El Seminario, 3, Paidós, Buenos Aires, 2006, p.
15. SAFOUAN, Mustapha, *Lacanianana. Los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p.53.

16. «La forclusión», concluye M. Safouan, «quiere decir el vaciado del significante de todo lo que allí se afirma primitivamente, de suerte que, reencontrándolo, es decir, en respuesta a su llamado, el sujeto no tiene más opción que inflar la imagen paterna, que es todo lo que le queda, hasta el punto de hacer de ella el Él donde toda realidad se reabsorbe, cuando las cosas por su parte se rebajan, como subraya Lacan, para volverse sombras portadoras de voces». *Ibíd.*, p.56.
17. *I Cor.*, 1:18-24 – 2:3-8.
18. *Hch.* 17:16-28.
19. DE ROTTERDAM, Erasmo, *Elogio de la locura*, RBA, Barcelona, 2003, p.20.
20. *Ibíd.*, p.44.
21. *Ibíd.*, p.76.
22. *Ibíd.*, p.66.
23. *Ibíd.*, p.118.
24. *Ibíd.*, p.163.
25. LACAN, Jacques, *op. cit.*, p.17.
26. *Ibíd.*, p.19.
27. LACAN, Jacques, *El triunfo de la religión*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p.95.
28. LACAN, Jacques, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Seminario 11*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p.67.
29. LACAN, Jacques *Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p.31.
30. LACAN, Jacques, «La cosa freudiana», en *Escritos 1*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1971, p. 54.
31. BALMÈS, François, *Lo que Lacan dice del ser*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p.49.
32. LACAN, Jacques *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires, 1983, p.130.
33. *Ibíd.*, p. 357.
34. DE MONTAIGNE, Michel, «De la crueldad», *Ensayos, Libro II*, RBA, Barcelona, 2003, p.139.
35. DUMOULIÉ, Camille, *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*, Siglo XXI, México, 1996, p.21.
36. ARTAUD, Antonin, *Van Gogh, el suicidado de la sociedad*, Fundamentos, Madrid, 1999, p.15.
37. DUMOULIÉ, Camille, *op. cit.*, p.28.
38. ARTAUD, Antonin, *op. cit.*, p.22.

39. HÖLDERLIN, Friedrich, «La muerte de Empédocles. Tercera versión», en *Empédocles y escritos sobre la locura*, Labor, Barcelona, 1974, p.112.