

J. M. COETZEE



PREMIO NOBEL DE LITERATURA

Las manos de los maestros

Ensayos selectos

II

LITERATURA RANDOM HOUSE

Las manos de los maestros
Volumen II

J. M. COETZEE

Traducciones de Ricard Martínez i Muntada,
Eduardo Hojman y Javier Calvo

SÍGUENOS EN
megustaleer



@Ebooks



@megustaleer



@megustaleer

| Penguin
Random House
Grupo Editorial |

ERASMO: LOCURA Y RIVALIDAD

1. ELEGIR BANDO

Si bien había adquirido su fama como crítico de la mundanidad del clero, a Desiderio Erasmo le costaba tomar partido por los radicales luteranos en el conflicto de estos con el papado. Favorable a muchos de los ideales de reforma, sin embargo lo inquietaban la intolerancia y la inflexibilidad del movimiento reformista realmente existente; por lo general, trató de mantener una distancia entre su crítica de la Iglesia y la de Lutero. Si se vio implicado en la rivalidad entre el Papa y Lutero, dicha implicación fue a su pesar. Personalmente, el conflicto le resultaba desagradable (lo cual no quiere decir que su renuencia a tomar partido fuera simplemente cuestión de temperamento: también era política en sentido profundo). Instado por el Papa a denunciar las herejías de Lutero, respondió: «Preferiría morir a unirme a una facción». En privado, consideraba que la controversia de la Reforma era insensata por su fanatismo. En su opinión, la creciente violencia de su rivalidad hacía cada vez más parecidos a los dos bandos en el preciso momento en que estos proclamaban sus diferencias cada vez con más fuerza. «Resulta extraño ver cómo las dos facciones se provocan mutuamente, como si estuvieran en connivencia», escribe. Sin embargo, al negarse a elegir bando (aquí hay que tener presente que elegir bando no siempre es elegir un aliado; en ocasiones es elegir un enemigo), al reivindicar una posición desde la cual juzgar el conflicto (o, según lo veía él, mediar en el mismo), no logró más que atraer sobre sí la hostilidad de ambas facciones. Acabó su vida aislado y acosado. «Rey de los anfibios», lo llamó Lutero; «El rey del perro», dice Georges Duhamel.^[1]

Sería exagerado buscar en el *Elogio de la estupidez*,[*] escrito durante una visita a Inglaterra en 1509, una premonición de la crisis que se produciría una década más tarde. Sin embargo, en el monólogo de la Estupidez Erasmo ensaya un papel político de mucho arraigo: el del tonto que reclama permiso para criticar a todo el mundo sin sufrir represalias, ya que su locura lo define como una persona incompleta, que por lo mismo no es un ser político con deseos y ambiciones de carácter político. Por lo tanto, el *Elogio de la estupidez* esboza la posibilidad de una posición del crítico del ámbito de la rivalidad política que no sea solo imparcial entre los rivales, sino que también esté, por su propia definición, completamente fuera del escenario de la rivalidad: una *no* posición. Una posición de esta problemática naturaleza es la que el propio Erasmo trató luego de adoptar, con tan notable falta de éxito, entre el Papa y Lutero.

En el ámbito de la acción política rara vez se permite que prosperen maniobras como esta, que se pasan de ingeniosas: la libertad de criticar a ambos bandos mientras permanece inmune a las represalias concede tal ventaja de poder al bufón que los rivales suelen unirse para eliminarlo antes de volver a la pelea. Así pues, por sí misma, la estratagema de reivindicar el privilegio del bufón fingiendo asumir la locura no ofrece nada nuevo. Sin embargo, el *Elogio de la estupidez* es más que una simple defensa poco franca de la posición no comprometida, demente pero en realidad no demente, frente a las posiciones comprometidas y marcadas por la rivalidad; también es una reflexión muy consciente sobre las limitaciones de cualquier proyecto de hablar en nombre de la locura.

En la interpretación del *Elogio de la estupidez* que se ofrece más adelante, en el apartado 4, me concentro en el análisis por parte de Erasmo –un análisis oculto en una forma de bromear que se denomina a sí misma locura y que yo dudo si llamar ironía– de la problemática de encontrar o crear una posición que esté dentro de la dinámica política pero al mismo tiempo fuera de ella, una posición que no venga ya dada, definida, limitada y sancionada por el pro-

pio juego. La forma de este análisis adquiere un relieve particularmente marcado si leemos el *Elogio de la estupidez* a la luz de dos proyectos de nuestra propia época, proyectos comparables entre sí en cuanto a su alcance e implicación política. Uno pertenece a Michel Foucault: devolver autoridad a la locura como voz contraria a la voz de la razón. El otro es el de Jacques Lacan: volver a concebir una ciencia en la cual el inconsciente halle realmente su voz. Estos proyectos se explican de manera resumida en el apartado 2.

Erasmus muestra su mayor lucidez cuando expone la dinámica de la rivalidad, y su Estupidez la mayor astucia y habilidad al eludir los violentos imperativos de la misma. En nuestra época, la explicación más exhaustiva de las vicisitudes de la rivalidad ha sido la de René Girard. Por consiguiente, también interpretaré a Erasmo en el marco del proyecto de Girard –esbozado en el apartado 3– de abordar globalmente el fenómeno de la rivalidad desde una perspectiva antropológica y transhistórica. No tengo ningún deseo de convertir a Erasmo en un girardiano o un foucaultiano prematuro, y aún menos de incluir por la fuerza a Girard, Foucault o Lacan en una supuesta escuela de Erasmo. En su etimología, «teoría» tiene relación con la acción de ver. Al interpretar a Erasmo «a la luz» de teorías de nuestra época, simplemente aspiro a hacer visibles, a poner a la vista, rasgos del *Elogio de la estupidez* que tal vez hayan quedado ensombrecidos hasta el presente.

2. DENUNCIAR LA DENUNCIA DE LA LOCURA

En la década de 1960, desde varios ámbitos se lanzó un ataque contra los sectores dominantes de la psiquiatría en nombre de la locura y los derechos de la locura. Entre los líderes de dicho ataque se contaban R. D. Laing, Thomas Szasz y Michel Foucault. Dado que, de los tres, solo Foucault sitúa su crítica del manicomio en un contexto histórico y filosófico, limito a él mis comentarios.

La esencia del ataque de Foucault contra la preferencia otorgada a la razón sobre la locura en la Europa poscartesiana y el silenciamiento de la locura y su exclusión de la comunidad es que se trata de una estrategia que no se conoce a sí misma y por lo tanto es, según sus propios términos, demente. No se conoce a sí misma en el sentido de que asegura basarse en un pleno conocimiento de sí misma, en el conocimiento de sí misma como la voz de la razón trascendente, mientras que en realidad es solo la voz de cierto poder.

La denuncia por parte de Foucault de la denuncia de la locura por la razón se realiza, por lo tanto, en nombre de un conocimiento de sí más completo que el que posee la razón. Foucault trata de poner de manifiesto que la oposición de la razón a la locura es una oposición meramente política, es decir, una oposición de rivales situados en el mismo plano, uno de los cuales ha reprimido y silenciado al otro.

Acerca del proyecto de Foucault de «una arqueología del silencio [de la locura]»,^[2] Jacques Derrida escribía lo siguiente en 1963:

Foucault quería escribir una historia de la locura *por sí misma*, es decir, la locura hablando sobre la base de su propia experiencia y bajo su propia autoridad, y no una historia de la locura descrita desde el interior del lenguaje de la razón, el lenguaje de la psiquiatría *sobre* la locura.

Se trata, por lo tanto, de escapar a la trampa de la ingenuidad objetivista que consistiría en escribir una historia de la locura indomada ... desde el interior del mismo lenguaje de la propia razón clásica ... La determinación de Foucault de eludir esta trampa es constante. Es el aspecto más audaz y seductor de su empresa ... Pero también es, con toda seriedad, el aspecto más *loco* de su proyecto.^[3]

Foucault no era inconsciente de la naturaleza paradójica de su proyecto. En el prefacio de la edición original francesa de la *Historia de la locura en la época clásica* escribió: «La percepción que trata de apoderarse [de las palabras de la locura] en su estado natural pertenece necesariamente a

un mundo que ya las ha capturado».[4] Ahora bien, ¿qué es, específicamente, lo que a Derrida le parece «loco» del proyecto?

¿No sería la arqueología del silencio la restauración más eficaz y sutil, la *repetición* ... de la acción perpetrada contra la locura, y ello en el mismo momento en que se denuncia dicha acción? Sin contar con que todos los indicios que supuestamente sirven como señales del origen de este silencio y de esta forma de hablar reprimida y como señales de todo lo que ha hecho de la locura un discurso interrumpido y prohibido, es decir, atrofiado, todos esos indicios y documentos están tomados, sin excepción, del campo jurídico de la interdicción (*WD*, p. 35).

Así pues, en la crítica de Derrida hay dos líneas argumentales: a) el discurso de la arqueología de Foucault pertenece a la razón y no puede pertenecer a ningún otro ámbito; b) el procedimiento de investigación de Foucault consiste en releer la documentación histórica –en gran medida (Derrida dice «sin excepción») una documentación jurídica– en la cual se denuncia la locura: la locura que habla por sí misma es desoída.

Nada en este lenguaje [el lenguaje de la razón], y *nadie* entre quienes lo hablan, puede escapar a la culpabilidad histórica ... que al parecer Foucault quiere someter a juicio. Sin embargo, tal vez semejante juicio sea imposible, ya que por el simple hecho de su articulación el proceso y el veredicto reiteran incesantemente el crimen (*WD*, p. 35).

Derrida concluye tristemente la parte general de su crítica de la *Historia de la locura en la época clásica* del modo siguiente:

La desgracia de los locos ... es que sus mejores portavoces son quienes más los traicionan; es decir, que cuando uno trata de transmitir su *propio* silencio, ya se ha pasado al bando del enemigo, al bando del orden (*WD*, p. 36).

Gran parte del resto de la crítica está dedicada a demostrar que la relación de exclusión mutua que rige entre dis-

curso y locura no tiene un punto definible de origen histórico –por ejemplo, en Descartes–, sino que, por el contrario, ella misma tiene la función de definir la economía del discurso. En palabras de Shoshana Felman, cuyo comentario sigo de cerca:

La misma posición del lenguaje es la de una ruptura con la locura ... Con respecto a la «locura por sí misma», el lenguaje siempre está *en otro lugar*. La dificultad de la tarea de Foucault no es, por lo tanto, contingente, sino fundamental. Lejos de ser un accidente histórico, la exclusión de la locura es la condición general y el fundamento constitutivo de la propia empresa del habla (WM, p. 44).

En su respuesta de 1972 a Derrida, Foucault admite que el filósofo que trata de entrar en la locura *en el marco* del pensamiento solo puede hacerlo como proyecto ficticio.[5] Ahora bien, entonces surge la pregunta: ¿estaría dicha ficción situada en el interior de la filosofía? Felman comenta:

Afirmar, como hace Foucault, que el sujeto loco no puede situarse en el interior de su ficción, que, *en el interior* de la literatura, ya no sabe *dónde* está, es dar a entender, de hecho, que tal vez la ficción no esté exactamente situada «*en el marco* del pensamiento», que la literatura no puede encerrarse adecuadamente *en el seno* de la filosofía, es decir, presente para sí misma y al mismo tiempo presente *para* la filosofía: que la ficción no está siempre donde creemos, o donde ella cree que está ... En el juego de fuerzas subyacentes a la relación entre filosofía y ficción, literatura y locura, el problema crucial es el del *lugar* del sujeto, su *posición* respecto a la ilusión. Y la posición del sujeto no se define por *lo que dice*, ni por aquello *sobre lo que habla*, sino por el lugar –desconocido para él– *desde el cual habla* (WM, p. 50).

Un resultado de la campaña por liberar la locura es, por lo tanto, la inversión de las posiciones de la locura y la poesía (o la literatura): mientras que la poesía había estado situada en el interior de la cultura y la locura fuera de ella, ahora se acoge dentro a la locura y la poesía ocupa el lugar de lo no expresado, lo reprimido. Pero, en ese caso, ¿qué

importa más?, ¿qué es lo que ocupa la posición exterior –la poesía o la locura– o la posición en sí? Derrida comenta:

Todo sucede como si Foucault *supiera* qué significa «locura» ... Sin embargo, en realidad podría demostrarse que, del modo que lo plantea Foucault ... el concepto de locura coincide en parte con todo lo que puede colocarse bajo la rúbrica de la *negatividad* (WD, p. 41).

Interior y exterior constituyen una economía, pero una economía con una diferencia. Ello se debe a que la posición situada fuera del interior, la posición a la cual Derrida da el nombre genérico de «negatividad», no puede ocuparse a sabiendas, no puede ser ocupada por la razón. Filosofar solía ser hablar desde el interior, después de expulsar y olvidar la locura (y, por lo tanto, olvidarse a uno mismo). Hoy, sin embargo, filosofar es filosofar «*aterrorizado* ... con el terror *confesado* de enloquecer». El exterior, hoy, es una sombra siempre presente en los márgenes de la conciencia, una penumbra. Con todo, ni siquiera este cambio modifica la naturaleza de la economía de interior y exterior. Si bien la expresión de la presencia de la sombra pone al descubierto lo que no se había puesto al descubierto anteriormente, esta expresión sigue siendo una forma de protección; en el mismo movimiento en que revela, también olvida, y, por lo tanto, del mismo modo que la erección de barreras contra la locura había creado anteriormente una economía, también la mencionada expresión crea o permite una economía (WD, p. 62).

¿Qué clase de saber es accesible desde una posición exterior, una posición que no se conoce a sí misma? Felman lo reformula como una pregunta sobre el inconsciente: ¿qué clase de saber puede esperar obtener el sujeto a través del psicoanálisis del inconsciente? Su respuesta es la siguiente: «Un saber que no permite saber que uno sabe» (WM, p. 121).

No es un saber asequible a la razón. En el psicoanálisis clásico, solo puede alcanzarse a través de los sueños, los

lapsus linguae, los chistes... dicho de otro modo, errores. ¿Qué puede ser entonces el psicoanálisis, sino una teoría de los errores? Sin embargo, si es así, ¿desde qué posición puede construirse una teoría de los errores que no sea a su vez errónea? Pedir una teoría de los errores es seguramente caer en la misma paradoja que Foucault cuando expresa el silencio de la locura desde la posición de la razón. Del mismo modo que no es posible expresar la locura, no debería ser posible expresar el inconsciente sin traicionarlo y traicionarse a uno mismo: «No [es] posible liberarse de [la] función fundamental [del inconsciente] como engaño para enunciar, sin engañarse, la ley absoluta del engaño» (*WM*, p. 124).

Enfrentado a esta imposibilidad, la respuesta de Lacan es cortar el nudo gordiano destruyendo, por lo menos momentáneamente, la distancia entre el sujeto que habla sin ser oído desde fuera del interior y el sujeto que le habla, Lacan o «Lacan», en su nombre, desde dentro; la distancia, por así decirlo, entre el loco silencioso y el arqueólogo de su silencio. «Reténgase por lo menos lo que este texto ... atestigua: mi proyecto no va más allá del acto en que está atrapado, y, por lo tanto, su única oportunidad radica en su error, en su confusión [*méprise*].»[6]

Lacan, pues, renuncia a la posición del «sujeto que se supone que sabe» [*le sujet supposé savoir*] con la esperanza de hallarse en una posición de saber, un saber que se supone que es un sujeto [*le savoir supposé sujet*]. Esto último lo propone como fórmula que define la escritura. Felman comenta:

[Esta fórmula] sugiere que lo que está en juego en la escritura es precisamente una inversión, una subversión del conocimiento subjetivo [esto es, del conocimiento que cree que se conoce a sí mismo], una subversión del yo y de su conocimiento de sí mismo. El conocimiento de la escritura ... no es, de hecho, otra cosa que el conocimiento textual de lo que vincula entre sí los significantes del texto [y no los significados]: *conocimiento que escapa* al sujeto pero a través del cual el sujeto se constituye

precisamente como el que *sabe cómo escapar* –por medio de significantes– a su propia presencia (WM, p. 132).

Y prosigue con una cita extraída de uno de los seminarios de Lacan:

Como señalaba Platón ... no es en absoluto necesario que el poeta sepa lo que está haciendo; de hecho, es preferible que no lo sepa. Eso es lo que confiere un valor primordial a lo que hace. No podemos sino inclinar la cabeza ante ello ... Freud siempre rechazó ... la interpretación del arte; lo que se llama «psicoanálisis del arte» debe evitarse aún más que la famosa «psicología del arte», que es a su vez una idea insensata (WM, p. 133).

Por supuesto, no toda la poesía (o, en la versión de Lacan, toda la escritura) resulta traicionada cuando se le da la voz del discurso filosofador: solo la poesía que queda despojada de su diferencia cuando la dice la filosofía. Tampoco toda la poesía está desterrada al exterior en nombre de la razón. He aquí el pasaje clásico referente a ese destierro en *La república* de Platón:

[Sócrates:] Has de saber igualmente que, en lo relativo a poesía, no han de admitirse en la ciudad más que los himnos a los dioses y los encomios de los héroes. Y, si admites también la musa placentera en cantos o en poemas, reinarán en tu ciudad el placer y el dolor en vez de la ley [*anti nomou*] y de aquel razonamiento [*logou*] que en cada caso parezca mejor a la comunidad.

–Esa es la verdad pura –dijo [Glaucón].

–Y he aquí –dije yo [Sócrates]– cuál será, al volver a hablar de la poesía, nuestra justificación por haberla desterrado de nuestra ciudad siendo como es: la razón nos lo imponía.[7]

Sin embargo, el Platón de *La república* no es el único al que se refiere Lacan. Este también reivindica al Platón que reconoce la locura en la cual se compone la poesía. No es necesario, dice (siguiendo a Platón), que el poeta sepa lo que está haciendo. De hecho, es preferible que no lo sepa: esto es lo que confiere un valor primordial a lo que hace.

¿Son compatibles los dos Platones de Lacan? Si el primer Platón habla desde la posición del sujeto que no sabe, ¿desde dónde habla el segundo, sino desde la posición del sujeto que se supone que sabe, una posición que Lacan duplica en su propia voz? Para el segundo Platón, la poesía es deseable y al mismo tiempo indeseable; y, pese al gesto que hace Lacan de no incorporar la poesía y de ese modo traicionarla al concederle la bendición de la razón, de lo deseable («No podemos sino inclinar la cabeza ante ello»), en realidad no es más silencioso ante ella de lo que Foucault lo es ante la locura: expresa el silencio que reivindica.

3. VIOLENCIA MIMÉTICA

Cuando Foucault da voz a la locura, no lo hace, por supuesto, en el tribunal que inicialmente condenó la locura a la exclusión. El empeño de la *Historia de la locura en la época clásica* es poner de manifiesto que la razón de la Edad de la Razón no es más que un poder que se oculta tras cierto discurso, y de ese modo negar la autoridad (como razón universal) por la cual aquella reclamó enjuiciar a la locura. En la interpretación que René Girard hace de Foucault, este pertenece a una época en la cual el derecho ha perdido su misterio; trata de compensar la muerte del derecho, dice Girard, sustituyendo el cadáver por un Poder intangible, omnipresente y omnisciente.[8] No obstante, sin abandonar la imagen metafórica de Girard, podemos asociar más estrechamente a Foucault y Erasmo considerando que Foucault, en la *Historia de la locura en la época clásica*, politiza la locura: reduce razón y locura a la condición de gemelos enfrentados. Desde esta perspectiva, cada gemelo considera al otro poseedor de un prestigio preponderante (un prestigio que tal vez no sea distinto del poder que Girard considera que Foucault hipostatiza) que a toda costa ha de obtener para sí. A su vez, esto puede ayudarnos a comprender por qué sucede que las acciones de la razón llegan a parecerse cada vez más a la locura, del mismo modo que

la locura, y en particular la locura de la paranoia, parece un exceso de razón: porque cada una de ellas imita a la otra.[9]

Permítaseme exponer brevemente el esquema girardiano de la violencia mimética. (Dado que el resumen que viene a continuación hace hincapié en los aspectos del pensamiento de Girard que son importantes para mi interpretación de Erasmo, da cierto sesgo a la obra girardiana, y asimismo le atribuye un grado de unidad que no posee.)

En una serie de libros y artículos que se remontan a 1961, Girard ha desarrollado una antropología apocalíptica que pretende nada menos que explicar los orígenes de la religión, elucidar el conflicto histórico y profetizar el destino del hombre. Su plan se basa en una explicación del deseo humano que no proviene de Freud sino de Sartre y, antes de Sartre, de Hegel, en la interpretación de Hegel que ofrece Alexandre Kojève.[10] El deseo no solo supone un sujeto que desea y un objeto deseado: el objeto adquiere su valor deseable a través de la mirada mediadora de un Otro cuyo deseo sirve de modelo para la imitación por parte del sujeto. Los ejemplos más claros de ese deseo mimético se pueden hallar en novelas: los deseos del Quijote, por ejemplo, pasan a través de Amadís de Gaula; los de Emma Bovary, a través de las heroínas de la narrativa romántica (*DDN*, pp. 84-85).

El deseo, pues, no se conoce a sí mismo. Procede de una carencia. Lo que le falta al sujeto que desea, y este desea en última instancia, es la plenitud del ser. El modelo se adopta como tal porque parece dotado de un ser superior. Imitar los deseos del modelo es un modo de obtener ser (*VS*, p. 146).

Como los deseos del sujeto y el modelo coinciden por definición, la rivalidad por el objeto se incorpora desde el principio al deseo imitativo. Sin embargo, al modelo no le conviene sacar a la luz esta contradicción inherente, esto es, la contradicción de que la orden «¡Imítame!» vaya invariablemente acompañada de la orden «¡No te apropiés de mi objeto!» (*VS*, pp. 146-147).

El modelo se convierte en rival, el rival se convierte en obstáculo. De hecho, se pone en marcha una espiral: cuanto más se transforma el modelo en obstáculo, más tiende el deseo a transformar el obstáculo en modelo (*DDB*, p. 39). A esta dinámica, y no a que los deseos en juego sean necesariamente poderosos, se debe que el choque de deseos se intensifique hasta desembocar en violencia. El deseo es mimético, es decir, busca modelos para sí mismo. Por lo tanto, una vez que se le da rienda suelta, no puede sino convertirse en «una búsqueda –y si es necesario en una creación– del obstáculo insuperable». Si no hay a mano ningún obstáculo de esta clase, «la propia ausencia de diferencia puede convertirse en el obstáculo más invencible» (*DDB*, p. 73).

Así pues, es la pérdida de diferencia más que la propia diferencia lo que lleva al conflicto. La religión primitiva y la tragedia clásica eran conscientes de ello.

El orden, la paz y la fecundidad dependen de distinciones culturales; no son estas distinciones, sino la pérdida de las mismas, lo que da origen a feroces rivalidades y enfrenta violentamente entre sí a miembros de la misma familia o el mismo grupo social (*VS*, p. 49).

De la pérdida de diferencia surge la rivalidad. Una vez que esta empieza a crecer, «cada [rival] desea impedir que el otro encarne la violencia irresistible que él mismo desea encarnar» (*TH*, pp. 304-305). Los rivales que solo luchan por un prestigio intangible (que Girard, siguiendo a Benveniste, define como «un talismán de supremacía» [*VS*, p. 152]) luchan, en el sentido más profundo, por nada. Ello es así porque poseer *kudos* es ser poseído por él, estar convencido de que la violencia propia es irresistible; el rival no tiene otra opción que hacer un esfuerzo más por romper el encantamiento y llevarse el talismán.

Cuando las diferencias se reducen y aumenta la violencia mimética, a la larga no hay nada que haga o sienta un protagonista que no haga o sienta el otro. No hay modo al-