

Ficción democrática y locura

Francisco Pereña

*Siento compasión por él, desdichado,
a pesar de ser mi enemigo,
porque le veo sometido a un terrible hado (até),
y pienso tanto en mí como en él.
Veo, en efecto, que nosotros, los mortales,
nada somos sino apariencia y vana sombra.
(Sófocles, Ajax, 120)*

(Enfermedad sagrada)

“Está claro que los dioses me odian”, exclama Ajax una vez que ha descubierto la locura que la diosa Atenea ha arrojado sobre él: “Me ha alucinado y lanzado la enfermedad de la locura y ha teñido mis manos con la sangre de las bestias” (450). “¿Y ahora qué puedo hacer? Está claro que los dioses me odian, el ejército de los árgivos me aborrece, Troya entera y todas las llanuras abominan de mí” (455). Para impedir la venganza que Ajax pretende contra los Átridas, Atenea le usurpa los sentidos y entonces Ajax, alucinado, dirige su saña vengativa contra el ganado. Ningún otro daño más cruel puede infligir un dios que la usurpación y confusión de los sentidos, pues ataca el vínculo del hombre con el ritmo del cosmos y con la pasión atribulada o alegre. Atenea deja a Ajax sin más opción que la muerte. ¿Qué tiene la locura de daño irreparable, que, como dice Ajax, no deja otra salida que el “hermosamente morir” una vez descartado

el “hermosamente vivir” (480)? La locura es una maldición irreparable porque afecta al hombre en su condición de viviente humano que se alimenta de la gloria y del reconocimiento, pero es a la vez una maldición de origen divino. “Divina enfermedad” la llama el Coro (185).

¿Por qué será que no hay sociedad que no busque una causa exterior para la locura? Una causa que cae sobre el hombre como una maldición. “¿Cómo pronunciar –se lamenta Tecmesa– la palabra impronunciable? A par de la muerte es la desgracia que vas a oír: la locura” (215). Curiosa exterioridad aquella que destruye la más genuina condición vital y humana de quien la padece. Pero quizás no sea tan sorprendente, pues si la locura es una maldición que cae sobre el hombre dañando su propia condición humana, no habría entonces mejor explicación ni mejor consuelo que el atribuirle a un acontecimiento del todo exterior al hombre. El origen divino de la enfermedad

mantiene la perspectiva moral y de ese modo afecta al hombre como hombre, según la expresión aristotélica, ya que la locura es un castigo de los dioses.

Incluso cuando el autor hipocrático del tratado *Sobre la enfermedad sagrada*

(que trata la epilepsia como uno de las paradigmas de la locura) quiere atacar la idea de un dios que "corrompe" el cuerpo del hombre, acude a "esas cosas que entran y salen del cuerpo: el frío, el sol y el incansable cambio de los vientos", y añade: "estas cosas divinas" (21). Este añadido parece destinado simplemente a hacer indistinta la causa de cualquiera de las enfermedades humanas, pues afirma que

"todas las enfermedades son divinas y humanas". Por tanto, que la locura tenga un origen divino no le quita su carácter humano. Cuando un dios castiga a Ajax o a Heracles o a Ágave con la locura, le rapta o arrebatada su más genuina facultad de discernimiento, de "recta razón" o recta percepción de la realidad, es decir, ataca su condición de "hombre en cuanto hombre".

Ese es el motivo del animado diálogo entre Odiseo y Atenea. Dice Odiseo a Atenea que no saque a Ajax de la tienda. La diosa le interpela: "¿Temes ver a luz del día a un hombre loco?", y enseguida le tranquiliza: "él no te verá, aunque estés a su lado...yo ensombraré sus párpados". Pero Odiseo ve en Ajax a un hombre desdichado, a la postre como él mismo: "Siento compasión por él, desdichado, a pesar de ser mi enemigo, porque le veo sometido a un terrible hado (até) y pienso tanto en mí como en él. Veo, en efecto, que nosotros, los mortales, nada somos sino apariencia y vana sombra" (120). Quien ve en la locura una

destrucción de

la cordura puede ver, tras la apariencia de la cordura, la desdicha misma del hombre. Esta es, a mi parecer, la idea griega de la compasión, que, lejos de la propiamente cristiana que sitúa la compasión como prerrogativa del elegido, expresa más bien la cercanía en la común desgracia, no por hipocresía de quien se apiada del pobre para establecer una jerarquía sino por el



trastorno que acaece por igual al desdichado que al que asiste a la desgracia del otro. Esto es lo que me ha llevado a escribir que no hay consideración o cercanía clínica a la locura si no es desde la propia perturbación.

Desde esa perspectiva cabe decir que la locura en la consideración del autor hipocrático es más exterior que la que propone Sófocles, el autor trágico más cercano porque supo transmitir esa paradoja que es la imbricación entre destino y responsabilidad, entre acontecimiento fatal y culpa, o de cómo el "error trágico" atañe de manera central a la subjetividad humana. Lástima que hayamos perdido esa perspectiva sofoclea, y así, por ejemplo, esa nueva "enfermedad sagrada", como pudiera ser la psicosis esquizofrénica, se quiera entender no ya por "el incansable cambio de los vientos", sino por una suerte de "correlato neuronal" que ha eliminado de entrada la propia pregunta aristotélica acerca de lo que sea un hombre en cuanto hombre.

(Enfermedad mental, subjetividad y ciencia).

Para el citado autor hipocrático lo que causa la locura es también su curación. Eso se encarnó luego, en el siglo V, en el famoso *eléboro*. El *eléboro* era un tóxico emético, por eso a la vez de causa es lo que expulsa. Paracelso continuará luego esta tradición homeopática. Pero, ¿cómo una droga como el *eléboro* podía ser causa positiva de la locura y a la vez su curación sin atribuirle una conexión mágica *signum/res*, sin la confusión entre conexión de signo y

conexión de causa? Esta confusión aún la vemos hoy día en la explicación de la esquizofrenia o del llamado trastorno bipolar. El desequilibrio, por ejemplo, del sistema dopamínico es tomado como causa de la esquizofrenia, a la vez que son receptores químicos de la dopamina los que supuestamente la curarían. Pero la argumentación está invertida: a partir de determinados efectos del consumo de dopamina en algunos síntomas esquizofrénicos se concluye que la causa de la esquizofrenia está en la falta o desregulación de las neuronas de la dopamina. Ya el biólogo Steven Rose decía que del hecho de que el ácido acetil-salicílico pueda reducir un dolor de cabeza no se ha de inferir que la falta de ácido acetil-salicílico sea la causa del dolor de cabeza. Ponía este sencillo ejemplo para referirse a los abusos epistemológicos que se dan en el estudio de las enfermedades mentales, y que los lógicos llaman inferencias con ampliación de significado.

Nunca el autor hipocrático se hubiera atrevido a excluir la presencia de lo demoníaco en la explicación de la enfermedad. Sólo buscaba una demonología un poco más fisiológica. Nunca se hubiese atrevido al reduccionismo del CNC ("correlato neuronal de la conciencia") que hoy, al menos de momento, parece imperar en el ámbito profesional de la psiquiatría llamada "biológica". Este reduccionismo proviene de la necesidad profesional de convertir la psiquiatría o la psicología en ciencias positivas. La ciencia tiene una condición lógica tan sencilla como la de tener un objeto parcial y

contingente sometido a verificación y a constancia universal de la relación de necesidad entre causa y efecto. Esta relación necesaria se establece en un campo determinado que requiere una generalidad que proviene de esa relación. La ciencia establece esa relación como proposición que simboliza o representa un hecho del mundo. Es una generalidad que procede de un hecho y que por ello no es incondicional o tautológica, sino circunscrita a un campo determinado y a una proposición definida por "el hecho que realmente le corresponde", por decirlo con palabras de Wittgenstein. El hecho del que parte es, como tal hecho, contingente y la generalidad la establece la proposición en relación con el hecho.

No se puede considerar como ciencia lo que es determinación singular y cuya causa es por tanto interna a la determinación singular, es decir, no es universal, ni se puede reducir a una exterioridad objetiva en la que no estuviera implicada la respuesta subjetiva, respuesta que en la consideración de la ciencia queda, por principio, fuera del proceso causal, pues, como dice Wittgenstein, si el sujeto es la condición de toda representación él mismo no puede ser representado. *Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt*, el sujeto no pertenece al mundo sino que es un límite del mundo. Ese límite, que hace posible la representación y la constitución de mi mundo, no es una representación, no es objetivable. *Das Ich ist kein Gegenstand. Jedem Gegenstand stehe ich objektiv gegenüber. Dem Ich nicht*, el yo no es ningún objeto, ante

el objeto yo me sitúo objetivamente frente a él, no ante el yo. Como he explicado, por ejemplo, en *Cuerpo y agresividad*, la posición de límite del sujeto provoca un permanente malentendido con el otro, ya que el satisfacerse del otro, como es toda satisfacción humana, no consigue eliminar su condición de sujeto. Es un malentendido que acompaña de por sí al sujeto concreto. En el campo de las llamadas "neurociencias", cada día son más los que descubren que sólo por medio del límite se puede tener una percepción concreta, de modo que sin la distancia que constituye la subjetividad el mundo sería informe. Y eso a pesar de que se siga entendiendo el sujeto como una "ilusión", lo que a mi entender es simplemente una forma de decir que carece de "correlato neuronal".

Por eso, la idea que tenía Wittgenstein de la locura era de marco-límite o fondo del pensamiento, del mismo modo que "en la vida estamos rodeados por la muerte" (afor. 255). La locura, como pretensión de sentido absoluto y de presencia igualmente absoluta, es el fondo abismático que rodea el pensamiento en su afán de verdad y de certeza. Es cierto que la creencia religiosa es un modo de hacer compatible lo absoluto con la vida, pero ignora el sinsentido que la sostiene. Querer reducir la locura a "enfermedad" significa eliminar ese fondo abismático de sinsentido (o de sentido absoluto) que rodea y limita nuestro pensamiento, así como desconocer la muerte no nos asegura la vida sino que la convierte en temor y servidumbre. Así pues, quitar a la locura su condición ética de límite



a la certeza como verdad, es el resultado de pretender convertir la locura en objeto de la ciencia, para lo cual se ha de eliminar su más propia particularidad, su dimensión subjetiva, se ha de eliminar al loco. Ya no se trataría de enfrentar al loco con un destino que le sobrepasa, sino de eliminar al loco para que la locura aparezca como objeto de la "ciencia". El problema moral ha desaparecido junto al sujeto mismo, contra la propuesta de Wittgenstein: *das vorstellende Subjekt ist wohl leerer Wahn*, el sujeto de la representación es una vana ilusión, pero *das wollende Subjekt aber gibt es*, el sujeto de la voluntad existe, pues "si no existiese la voluntad, entonces tampoco existiría aquel centro del mundo al que llamamos yo y que es portador de la ética".

La desconsideración del loco como sujeto es la desconsideración del ethos del mundo y, por supuesto, de la práctica "psi" que limitaría el trato con el loco a su normalización o aniquilación subjetiva. Destruye así la razón de ser de su tarea, y toma al sujeto como simple ilusión ideológica que la ciencia del cerebro debe eliminar contra la más notoria evidencia de la persistencia de una subjetividad que se muestra de manera tozuda en el odio aniquilador, en la angustia devastadora y en todos los modos de desquiciamiento que nos asaltan cada día en el trasiego de nuestros sentimientos, de nuestras demandas y dependencias. La locura se escapa entre los dedos, a pesar de todos los intentos profesionales por apropiarse de ella. Nuevas "patologías", o esquivas singularidades, estropean la taxonomía tautológica y

un protocolo de intervención desde la más extrema exterioridad.

¿Ha dejado la locura de ser un estigma por el hecho de convertirse en enfermedad mental? El estigma es la vergüenza que suscita el hecho de que el sujeto esté implicado en su trastorno. Es en última instancia un modo de referir el sujeto a su condición de "sujeto de la voluntad", que no de la representación, es decir, a su fundamento ético. El término *hamartía*, que el cristianismo tradujo por pecado, lo usa Aristóteles en su *Poética* para hablar del sufrimiento provocado por el "error moral" o el "error trágico" de Edipo, de graves consecuencias, aunque fuera cometido por ignorancia, o en otros casos por pasión, en suma, por el propio vivir sin completa y precisa regulación ni instintiva ni institucional. La locura es una denuncia y un recuerdo de nuestra precariedad de sentido y de representación. Quien alberga en su seno la locura queda en entredicho por la "recta razón", que es siempre un mandato institucional.

De ahí que la locura tenga, se quiera o no, un permanente recorrido de vergüenza moral. Tanto para el padre como para el hijo la locura es una maldición que cayó sobre la familia. Heracles o Medea sacrifican a sus hijos, uno confundidos, la otra raptada por la pasión erótica. Rompen lo que parecía ley indestructible, o instinto, que liga el permanecer en la vida con el acto adecuado. La locura cuestiona de raíz esa supuesta ley de la naturaleza. Encerrar al loco es protegerlo, se dirá, pero es ante todo protegerse

del loco. El loco es un "alienado", no es uno de los nuestros. Si es un maldito dios el que le castiga, será una desgracia temida que a cualquiera le puede ocurrir, como bien dice Odiseo a propósito de Ajax. Pero si se le expulsa de la especie humana, como en el mito del licántropo, entonces la ajenidad resultante es tan extrema que ni siquiera nos incumbe. Ese mito no podía tener fortuna, pero significaba el comienzo para pensar la locura no como una maldición divina sino como una enfermedad orgánica.

En la historia de la psiquiatría, como disciplina que se ocupa de los trastornos o perturbaciones mentales, hay un cambio terminológico especialmente significativo: el de "alienación" o "enagenación" mental (caso, por ejemplo, de Pinel), por el de "enfermedad mental", desde Falret a nuestros días. El nombre de enfermedad mental ya existía en los griegos (*nosos phrenes*) pero ni *nosos* tenía el sentido restrictivo de la enfermedad moderna, ni *phrenes* se reducía a la bioquímica del cerebro. La "enfermedad mental" no consigue acabar con la paradoja de que siendo un daño orgánico ataca, sin embargo, a la misma condición humana, a lo que se podría llamar el ser de la persona. La locura como enfermedad es más un intento de marginación que de curación.

Existen, sin duda, lesiones de tal grado de devastación que a falta de lenguaje resulta difícil poder hablar de subjetividad. No nos referimos a esos casos cuando hablamos de enfermedad mental. Por enfermedad mental nos

referimos a lo que convinimos en llamar psicosis, donde ni falta la palabra, ni la demanda, por extraviadas que estén por lo absoluto; no falta, por tanto, el *ethos* de la subjetividad, pero los sujetos que la padecen han roto con la vida institucional en su más genuino sentido de suposiciones, malentendidos, ficciones, normas comunes e interpretación codificada del otro. El psicótico es un "fuera de", un extranjero del vínculo social, no de la subjetividad. Su palabra no quiere ser una ficción y, por ello, está prisionero de un absoluto de sentido que le destroza por no conseguir metaforizar el sinsentido para conseguir así un significado instituido. Las muestras de ese estar prisionero de lo absoluto, de esa maldición teológica, pueden ser la alucinación o el delirio, la tristeza más arrasadora o la agresividad más desesperada, y esa locura de lo absoluto, esa estulticia teológica o esa forma definitiva de desesperación, a cualquier sujeto le incumbe, aunque sólo sea un límite de radical incertidumbre.

El sujeto es límite del mundo, no se adecua a su objetivación, y eso es lo que le convierte en límite a la apropiación del mundo. Pretender apropiarse de la "locura" mediante la ilusión de un improbable, pero dado como cierto, déficit o desarreglo bioquímico como razón suficiente que obliga a darse necesariamente o así al menos instituirse como razón profesional, es a lo que Pascal llamaba la *tiranía* de "querer por una vía lo que no se puede obtener por otra", modo elocuente de formular la inferencia con ampliación de significado. Razón suficiente



es razón necesaria, de forma que no lo sería si su efecto no estuviera tan ligado a la causa que pudiera no darse. Que la locura, como la pasión, el amor, la tristeza, el miedo o el odio, se de en un cuerpo no convierte dicho cuerpo en un cuerpo inerte, mecánico. No hay, a mi parecer, mayor exclusión del loco que la que pretende llevar a cabo esta tiranía del reduccionismo del "correlato neuronal de la conciencia" (CNC). La subjetividad es un trastorno que impide tanto poder ser apropiada como mundo, como apropiarse del mundo.

(¿Ha de vivir el loco? Locura y dignidad)

No puede extrañarnos que los casos de lesión cerebral devastadora hayan sido usados en ocasiones como característica o modelo de la enfermedad mental. Es una manera de atacar de raíz la subjetividad del loco. El caso más conocido es el alegato del afamado jurista Karl Binding, rector de la Universidad de Leipzig, y del no menos afamado Alfred Hoche, director desde 1909 a 1933 del Psiquiátrico de Freiburg, alegato titulado *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* o la cuestión de la aniquilación de la vida indigna de ser vivida o que carece de valor como vida humana. Entre los casos a que se refieren están los enfermos mentales crónicos.

El alegato consiste en un texto inicial de K. Binding con unos comentarios médicos de Hoche. El texto, escrito poco antes de morir, se inicia con la premura de quien no quiere dejar de abordar una cuestión que le parece de

capital importancia para el Derecho y para la Sociedad. Ya había sido planteada por Adolf Jost en 1895 con suficiente claridad: "Esta es la cuestión: ¿se ha de mantener la no prohibición de la aniquilación de la vida dentro de los límites del suicidio, tal como plantea hoy día el Derecho, o se ha de explorar una ampliación legal y con qué alcance?".

Hay enfermos o lesionados crónicos, irrecuperables, pero que no han perdido su capacidad de decisión. Por mucho que pueda sorprender el bajo nivel de suicidios en tales casos, ¿alguien puede pretender tomar la decisión de su muerte, decisión que ellos no tomaron?

La cuestión estará entonces en decidir sobre tal capacidad, pues si carecieran de ella carecerían de voluntad ya sea de vivir o de morir. A este grupo pertenecerían los idiotas, los *Vollidioten*, es decir, los lesionados cerebrales totales e irrecuperables, pero estarían también los perturbados en su razón y en su capacidad de discernimiento, ese *grosse Gruppe der jugendlichen Verblödungsprozesse (Dementia praecox)*" (p. 49). *Dementia praecox* es el nombre que había dado su maestro Kraepelin a lo que llamamos desde Bleuler esquizofrenia. Para Hoche la *dementia praecox* es un proceso degenerativo e irreversible de embrutecimiento. Estos enfermos son, por tanto, del todo dependientes y constituyen una carga inútil e insoportable para la familia y para la sociedad. Ninguna razón habría, pues, para mantenerlos con vida.

El debate que tanto interés tenía Binding en suscitar fue truncado por el destino que tuvo el texto bajo el nazismo. En el juicio de 1962 contra Heyde/Sawade se estableció en unos 100.000 el número de enfermos mentales asesinados por el Régimen nazi con veneno o gas. En el libro *Der Krieg gegen die psychisch Kranken*, editado por Klaus Dörner en 1980, esta cifra se amplía de forma detallada a 260.000. Como justificación de aquellas muertes salió a relucir el alegato "Binding/Hoche", como se le cita. Así pues, el debate quedó truncado. Pero lo traigo a colación por los argumentos que tanto Binding como Hoche daban para establecer el fundamento legal y médico para que la sociedad pueda llevar a cabo tales muertes o tal *Vernichtung lebensunwerten Lebens*. El punto de partida es la pérdida o carencia de vida propiamente humana y, por tanto, de toda capacidad de decisión y discernimiento, lo que convierte tales vidas en insensibles (Hoche se encarga de reiterarlo) y en totalmente dependientes. Son una carga para la familia y para la sociedad, ya que sólo consumen los recursos que otros producen. Entre estos otros, Binding señala al minero y al soldado, el joven minero que arriesga su vida mientras arranca las riquezas que la tierra guarda en sus entrañas y el joven soldado que arriesga su vida en defensa de la patria común. Por el contrario, estos otros pobres seres, sin vida humana que arriesgar, consumen el conjunto de los recursos de la sociedad sin aportar nada a cambio, sea económico o espiritual. ¿Cómo tener compasión de lo que simplemente es un "desierto espiritual", de quienes

sólo son "un lastre económico y moral"? *Wo kein Leiden ist, ist auch kein Mit-leiden*. Este es el modo que tiene el médico de ilustrar la pérdida del carácter de "bien jurídico" de estas vidas que establece el jurista K. Binding. No hay lugar para la compasión donde no hay pasión o sentimiento alguno. Hoche se coloca en las antípodas de Odiseo, que se ve a sí mismo en Ajax. Hoche expulsa a estos seres del universo *moral* de los hombres y como ningún otro lugar queda para ellos ninguna mejor obra *moral* que su aniquilamiento.

El delicado y complicado asunto de la eutanasia no es asunto menor. El encarnizamiento terapéutico es un crimen y el suicidio asistido debería ser una opción legal para los que lo requieran. Pero la perspectiva "Binding-Hoche" a la hora de definir la vida como *lebensunwerten Leben*, no es la del sujeto, sino la de la sociedad, la de la sociedad capitalista para ser más exactos. El concepto kantiano de *Würdigkeit*, de dignidad, ha sufrido un giro radical. Para Kant la *Würdigkeit* está por encima de toda coyuntura aunque sólo se dé en una coyuntura determinada. Por lo que se la puede calificar de incondicional o límite que rompe una supuesta infinitud en el ejercicio del poder o en el de la producción y el intercambio mercantil, límite que es el sujeto mismo que limita con el vacío del otro, pero cuya *Würdigkeit* se da sólo en presencia del otro, como extraño o desquiciado. Por lo que la definición de dicha *Würdigkeit* como que el hombre en cuanto hombre (el sujeto) no debe ser nunca medio sino fin, no es un mero precepto catequético sino



el límite constituyente de una posible *Würdigkeit* social.

Mientras la sociedad, o el poder político para ser más preciso, no aborde el asunto de la "carga" que suponen los locos o los enfermos mentales como coste ineludible del llamado pacto social, que ha de hacerse cargo de quienes quedan fuera de él (desde el niño al loco o al delincuente), se volverá a recurrir, de una u otra manera, a borrar o a aniquilar una subjetividad insoportable, no ordenada por el lazo social sino campando por su radical desquiciamiento. El loco es una carga social que la sociedad ha de tomar a su cargo como su responsabilidad. El espacio que se le dé, se da sin nada a cambio, ni para el poder político ni para el poder médico.

(Poder político, sociedad capitalista y anonimato)

Hay que preguntarse por este tipo de sociedad que no quiere soportar la carga de estos enfermos improductivos y excluidos del lazo social, por un tipo de sociedad que no puede soportar, en suma, la carga de los sujetos que la componen, que exige no ya la "cesión" de la voluntad, como proponía Hobbes, sino el aniquilamiento de la voluntad. ¿Qué pacto social es ese que no admite coste alguno de dicho pacto? Sería un lamentable error pensar que la perspectiva "Binding/Hoche" se reduce a un esporádico episodio nacional-socialista *avant la lettre*. Más bien refleja, de manera desnuda, un tipo de sociedad como es la capitalista que no admite pérdida alguna sino solo

ganancia o valor de cambio como único valor, y que se esconde en una trama de funcionamiento mercantil para la que el poder es enteramente anónimo, lo que quiere decir irresponsable.

Decían los teólogos tomistas que el poder posee tres requisitos: es un acto de la voluntad, se ejerce sobre otros hombres y se ha de dar cuenta de dicho acto. El poder es, pues, un fenómeno específicamente humano, pues nadie es responsable de un movimiento de la naturaleza, ni nadie puede pedir cuentas a Dios. Dejemos de lado el escabroso (o ridículo) asunto de cómo se podría entender la justicia divina en el marco teológico de la omnipotencia, y tratemos del poder como fenómeno humano, toda vez que el teólogo tomista se ve obligado a hacer filigranas para defender un orden justo y una ley natural que no desdigan de dicha omnipotencia. Digamos, como Hobbes, que a Dios se le ha de suponer, por principio, la justicia, así que olvidémos de Dios. Hobbes lo necesitaba, no sólo para mantener la perspectiva de la justicia sino también para establecer un tribunal ante el que dar cuenta del acto, en suma, para establecer su límite.

No hay manera de que el hombre escape al ejercicio del poder. En algún momento, en algún lugar, uno puede sobre el otro y viceversa. Ese poder, por condicionado que esté, no es anónimo, es acto de uno sobre otro, y su límite interno, no el exclusivamente externo del temor, es la responsabilidad, el tener que cargar con las consecuencias de dicho acto. Cuando el acto de

poder se pone a cuenta del sistema social, como sistema inmutable, el poder carece entonces de límite interno, en suma, de responsabilidad.

Como es sabido, Hobbes habló de una *voluntad pública*, única y pública. ¿Se puede hablar de una voluntad que no sea singular, de un sujeto o agente? Hobbes establece la ficción de una cesión de la voluntad privada y singular para “formar un Estado a través de esa cesión”. “Cuando decimos que el pueblo mismo o la multitud quiere, manda o hace algo, ha de entenderse que es el Estado el que quiere, manda o actúa por la voluntad de un único hombre...” (*De cive*, VI). Ese “único hombre” es la voluntad pública que resulta de la cesión de la voluntad privada o particular. Elijo este texto de *De cive* porque expresa muy bien la paradoja de una voluntad única y pública, resultado de la cesión de las diversas voluntades de los súbditos, pero que al ser la voluntad de un “único hombre” es, a su vez, una voluntad privada que se ejerce, como imposición, sobre el conjunto de los súbditos. Hobbes no resuelve entonces el asunto del límite de la soberanía, límite que, como ya insistiera una y otra vez Claude de Seyssel, no podría ser otro que la religión, la cual establece un orden por encima del soberano y es una referencia de la justicia como límite a la arbitrariedad del poder.

“Si Dios no existe todo está permitido”, decía Dostoieski en *Los hermanos Karamazov*. Pero esta afirmación es también una paradoja, pues si todo poder está referido a Dios y Dios no está sometido a ley alguna, ya que en

caso contrario se cuestionaría su omnipotencia, entonces el supuesto límite no sólo estaría puesto en una exterioridad divina sino que dicha exterioridad sería de por sí arbitraria. De ese modo más bien todo está permitido, pues mi arbitrariedad descansa en una arbitrariedad absoluta. El viejo dicho *non est potestas nisi a Deo*, es una justificación para ligar legitimidad, legalidad y poder sin que se consiga encontrar límite interno a dicho poder. ¿Se puede pensar un Derecho anterior a la Fuerza o no será más que violencia instituida, es decir, crueldad? Una vez más Pascal lo ilustra: “no pudiendo hacer que sea forzoso obedecer a la Justicia, se hace que sea justo obedecer a la Fuerza” (fr. 116). La legitimidad de origen es únicamente la violencia, por mucho que luego se quiera proponer la ficción de una homogeneidad ante la ley para así velar el poder como ejercicio de la Fuerza y de la consiguiente servidumbre, ficción de la objetividad de una supuesta ley general que se correspondería con la voluntad general roussoniana, un nuevo artificio de un asentimiento originario para buscar una legitimidad que no sea la violencia de origen.

Esa ficción de igualdad va a la par del sistema de intercambio mercantil, donde el “equivalente general” representa la correspondencia de valor de las mercancías, que han perdido su valor particular y diferenciado para un sujeto y se han convertido en propiedad. La verdadera igualdad se da entre mercancías, igualdad que no es natural sino igualmente ficticia, pues, como dice Marx, si el alma de la mercancía pudiera hablar descubriría el horror

que encierra, la trama de explotación y violencia, no la cesión de la voluntad sino el secuestro de la voluntad o pacto secreto que convierte el universo de la mercancía en una cárcel de voluntades secuestradas. "Para que las mercancías se relacionen unas con otras, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como *personas* cuyas *voluntades* moran en aquellos objetos, de modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia, es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos "(*El capital*, I, 2, p. 48). Esa común voluntad es común en cuanto que se aliena en un sistema objetivo que secuestra la voluntad por el acto común de su alienación en la "cosa". La expresión mágica y alucinada de ese secuestro de la voluntad es el dinero y su finalidad acaparadora como mercancía. Locura, *Verrucktheit*, llama Marx a la mercancía, que ignora su origen y se presenta como un orden natural, es decir, inamovible y muerto.

Marx nos habla de la locura en relación con la mercancía, como velo que oculta una realidad histórica de explotación y dominio. La locura de la mercancía no consiste en desvelar sino en velar una realidad, como si no hubiera agente del poder o voluntad de poder, sino sólo sistema, lo que Nietzsche calificó de nihilismo y que tanto desesperaba a Carl Schmitt, el cual afirmaba, por un lado, la estrecha relación entre legalidad y violencia y, por otro, que la ley no es un procedimiento normativo sino decisión de una voluntad. Ahora bien, el pretendido poder anónimo de la sociedad

capitalista quiere ignorar tanto el acto de la voluntad como la responsabilidad del acto. La venta de armas, por ejemplo, se puede compaginar con cantos lacrimógenos contra la guerra, ya que nadie parece responsable de esa venta de armas, mera exigencia del sistema, como igualmente los llamados "paraísos fiscales" se compaginan con llamadas a la legalidad. Y así tenemos una sociedad completamente injusta que no se interroga por su lugar en el mundo, por su comienzo o su realidad histórica y sus "ideales" de regulación, y, por tanto, enteramente dañina y creadora de pobreza en mucha mayor medida que de riqueza. Mandeville lo explicó de manera muy sencilla: uno no se puede enriquecer si otros no se arruinan. La droga no te abandona, dicen con sorna algunos drogadictos. Es cierto. La droga no te abandona. Es como el amo antiguo, te mata pero no te abandona. El amo moderno, el amo capitalista, te abandona, secuestra tu voluntad, tu vida subjetiva y te abandona a la incierta y cruel suerte del mercado de las mercancías.

¿Qué puede pintar el loco en un sistema así? Un verdadero despropósito, no sólo un inútil sino un estorbo, a no ser que figure como buen consumidor de psicofármacos. Pero su pasividad o nulidad productiva lo convierte, a la postre, en completamente inoportuno. No es productivo y, sin embargo, gasta recursos públicos. El loco es un desigual, un desquiciado, cuyo estatuto de enfermo orgánico (no sagrado), que la profesión "psi" quiere darle, lo acerca lo más posible al estado de anestesia espiritual. De *Geistskrank* lo

convertimos en *Gespendskrank*, de enfermo del espíritu, como siempre se le calificó, a espectro, reducido a un cuerpo anestesiado, inerte, nivelado y homologado en la común ritualización de los comportamientos más miméticos, más idiotas, pero más anestésicos.

(Política, ficción o delirio).

Una vez que la trascendencia fue puesta en entredicho y la mercancía pasó a considerarse fin en sí misma, la política devino una ficción. La ficción debería constituir un límite al poder absoluto, pues sería una manera de saber de su falacia, de que descansa en la barbarie de la violencia, y de su precariedad. Pero eso sólo sería posible si no se ignora como ficción, como sucede con el intercambio capitalista de mercancías. La ficción es la "verdad" de la política. Para ello ha de operar como tal ficción. Quiero decir que el acto político, público, es un "como si", un como si, por ejemplo, hubiera ley natural (una contradicción en sus términos), como si la justicia guiara nuestros actos, como si el amor fuera un límite al daño, como si la sexualidad no fuera un malentendido, como si la explotación y la servidumbre fuera locura pasajera, como si el Gobierno del mundo (algo así como la vieja Providencia) fuera posible, etc. La política como ficción sustituye el absoluto de la necesidad por la contingencia, es decir, por la posibilidad.

La vida de por sí es injusta, decía Camus. Sin embargo, la justicia (que no hay que confundir con el Derecho) deber ser un "ideal" regulador del comportamiento político, para de ese modo dar vida a

la posibilidad contra el absolutismo del orden dado. La justicia se abre al deseo por su posibilidad, por lejana que sea. Hay que empezar de nuevo, una y otra vez. Ese es su mandato, como el de Sísifo. En eso se basa la vida, en su deseo y no simplemente en el absolutismo del temor y de la servidumbre.

El loco, más precisamente el psicótico, es esclavo de lo absoluto, ya sea del sentido o de la culpa o de la tristeza. Ese es el espanto en el que vive, el mundo de lo absoluto que le asfixia el deseo y que no le permite descansar un rato en la contemplación. No puede metaforizar, no puede crear ese espacio inédito de la palabra, más que en la experiencia hórderliniana del fulgor, que instaura una distancia, a veces, como en dicho fulgor hórderliniano, sólo abismática, de lo absoluto y de la muerte. Por eso no es apto, digámoslo así, para la política. No puede soportar la ficción, tampoco la hipocresía. El narcisismo psicopático parece, sin embargo, terreno abonado para convertir la "ficción" de la política en cinismo del comportamiento. El cínico y oportunista confunde la "ficción" política con la impunidad.

El poder político que se da en esta "sociedad anónima" generalizada es un poder al que le falta uno de sus requisitos: la responsabilidad del acto, como si los actos de poder estuvieran sólo guiados por un sistema que carece de voluntad concreta y definida. La paradoja es que de esa forma este "sistema", este tipo de poder anónimo, se instituye como un "orden dado" inapelable y, por consiguiente, absoluto, un



absoluto cuya forma delirante (*in diesen verrückten Form*, decía Marx) es la mercancía que ignora su condición de producto de unas relaciones de producción enteramente desiguales e injustas, ignora, por tanto, su condición histórica y contingente. El delirio psicótico intenta convertir en hecho histórico y en sentido un desquiciamiento eterno o una desesperación eterna. No ignora, como hace el delirio capitalista, que se funda en el terror de lo absoluto, pues lo absoluto equivale a la muerte eterna. Estos otros delirantes que creen haber encontrado el sortilegio de un poder anónimo, del que no hay que dar cuenta ante nada y ante nadie, podrían aprender del delirio psicótico que el poder sin el ethos de la voluntad termina siendo abominable exterminio y toxicidad psíquica, delirio entonces sostenido en un dominio detenido tomado como eternidad. Soportamos el capitalismo porque nuestra voluntad está secuestrada.

Marx quería hacer hablar al alma de la mercancía, la sabiduría muda de la tragedia, de la aniquilación de la voluntad que encierra. Nosotros, por nuestro lado, hemos conseguido acallar al loco hasta reducirlo a la muerte homologada. El sistema capitalista ha impuesto un sistema de sociedad donde el acto pretende carecer de voluntad. La voluntad es lo que da al acto el carácter inicial de rechazo. La voluntad es un *no* a lo dado. El *no* de la señora Ramsay en la novela de Virginia Wolf da realidad concreta a la pera. La voluntad establece lo concreto, no es una abstracción. El deseo es querer otra cosa. Pero el acto de voluntad es de entrada

un rechazo inevitablemente concreto. El loco, entre otros, simboliza por su propia condición un rechazo, encarnado y concreto, al orden dado. Incluso, se puede ver desde el punto de vista de que siempre hay una psicosis resistente a la toxicidad farmacológica y por ello insoportable. Pero es muy difícil que una psicosis se mantenga mucho tiempo como resistente sin que termine en el suicidio. En esos casos se vive la psicosis con intensidad, las voces, los delirios, la pasión por el sentido y el orden universal, el absolutismo de la ley o de la tristeza. Pero ese absolutismo no puede durar. Lo absoluto al final se confunde con la muerte. Por eso se podría decir que el sujeto psicótico o se suicida o se robotiza. Eso que llaman "estabilización en la psicosis" es simplemente una manera de referirse a esa automatización del "sujeto" psicótico.

Marx quería hacer hablar a la mercancía para que descubriera su trama no sólo contingente sino siniestra. Pero ahora nadie quiere oír hablar de Marx, ni



hacer hablar a la mercancía. Tampoco ahora se quiere oír la palabra del sujeto psicótico, una palabra que se considera despreciable por extemporánea y carente de convención institucional. Se les normaliza, se les reduce al comportamiento, a las habilidades de comportamiento, pero ni siquiera se les pregunta, más allá del ritual, cómo se sienten, o qué piensan o cómo querían organizar las dosis de su propia toxicidad a la que han terminado por acostumbrarse. Y así van, callados, sin molestar demasiado, siguen siendo una carga, pero una carga pasiva, un peso muerto. Y así, desvitalizados es como si estuvieran integrados.

(Ficción democrática y locura. ¿Qué hacer con los locos?).

Uno lee *El contrato social* de Rousseau o el *De cive* o el *Leviatán* de Hobbes, y al principio uno se molesta porque es como si esa "voluntad general" o esa "voluntad pública" fuese una toma de pelo, pues cómo podría ser la voluntad general o la voluntad pública, el resultado de un pacto o de un contrato social que requeriría a su vez tal voluntad general o tal voluntad pública para que se pudiera realizar. Hasta que uno piensa que es sólo una ficción. Una ficción para entendernos, para poner entre paréntesis que en realidad no se trata más que de la violencia instituida y que los que se enriquecen lo hacen siempre a costa de los pobres.

La política es y debe ser una ficción, porque si no es así, si alguien cree que en verdad encarna el poder y la ley divinos, o el destino de un pueblo,

de inmediato surge lo que hay detrás: puro y simple dominio, violencia y exterminio. Si la política no es una ficción entonces querrá presentarse como designio único y absoluto, y entonces tendrá razón Claude de Seyssel y tantos otros, incluidos Hobbes y Rousseau, para quienes sólo la religión podría frenar el absolutismo del poder político, dándose así la paradoja de un absolutismo contra otro absolutismo, con lo que aquello que se quiere establecer como límite es acicate mayor al exterminio, tal como los hechos siempre han mostrado. El acto político convertido en absoluto carece de límite y se convierte en exterminador, caníbal y exterminador, puesto que ha de vivir, como todo absolutismo, de la extensión de la muerte. Si el agente conoce los límites de su acto y quiere guiarse por una igualdad o una justicia enteramente ficticias, quizás no se crea que él es con su acto agente de tal igualdad o de tal justicia, porque eso sería terrible, terriblemente exterminador. Basta con que tome esa igualdad o esa justicia como una ficción, o si se quiere como un "ideal" regulador que le advierte cada vez cuán lejos está su acto de su pretensión, y así pone el acto bajo sospecha, acerca de lo que se quiere realmente del otro, como igualmente es una ficción que el otro sólo quiere tu bien y tu protección, pero es una ficción obligada si no se quiere caer en el absolutismo paranoico o en la angustia más absoluta. Como igualmente es necesaria la ficción de la "perspectiva de la redención", de la que hablaba Adorno, para todo propósito revolucionario, para no convertirlo en legislador y apropiador del mundo,

a sabiendas de que es una perspectiva, es decir una ficción, la cual para no convertirse en el horror del exterminio de quien se cree dueño del mundo y de la historia, ha de permanecer como "perspectiva", es decir como ficción.

El mito de la igualdad fue creado en la modernidad para proteger el sistema mercantil capitalista, para proteger la mercancía, ese objeto inerte cuyo único movimiento es el intercambio mercantil. En esas condiciones de anestesia subjetiva, de robotización de los comportamientos, el acto no se rige por la voluntad y la lejanía de su "ideal" regulador, sino únicamente por el anonimato, y así nadie se hace cargo de sus consecuencias. Se apela a derechos legislados, sin atender a las obligaciones del amor o del deseo. ¿Quién se hará cargo de los pobres y de los enfermos que no entran en el sistema de intercambio? El sistema capitalista de creación de riqueza sólo atiende al beneficio, es una tiranía del mercado. Querría convertir también al enfermo en una mercancía rentable, pero la cronicidad es cansina y al final no resulta rentable para un sistema totalitario que no se hace responsable de sus desastres, de los desastres que provoca.

La "socialdemocracia" fue un invento para corregir la barbarie absolutista del sistema capitalista. Instauró un límite por medio de una cierta redistribución indirecta, vía fiscal, de las ganancias. Así surgieron los llamados servicios sociales, modo de que el Estado se hiciera cargo, al menos en parte, de los desastres que producía el sistema a cuyo servicio estaba, en

concreto de quienes quedaban fuera del sistema productivo, aunque no del mercantil, a saber, los niños, los enfermos, los viejos. Pero cuando ese sistema capitalista, sin límite interno para su explotación y avaricia, siente que sus ansias depredadoras se ven mermaidas, arremete contra esa "socialdemocracia", y los propios figurantes de la "socialdemocracia" se aprestan a lo que llaman "medidas de ajuste", es decir, retirada de las ayudas sociales, que es lo que había sido la razón de ser de esa "socialdemocracia". La educación y la sanidad se ven particularmente afectadas, las escuelas infantiles, la enseñanza media, la sanidad pública, en especial la llamada "salud mental", probablemente, se dirá, la más inútil, la de mayor despilfarro.

Una vez que dicha "socialdemocracia" ha sido derrotada, este sistema ya no tiene otro límite que su propia destrucción, probablemente una catástrofe necesaria y conveniente para desvelar su barbarie, su torpeza y su estulticia por presentarse como sistema social único, natural y absoluto. Lo que venga no será peor, incluso puede que finalmente se entienda que la política es una ficción, que se debe regir por la *perspectiva* de la "redención". Así no sería necesaria ninguna referencia exterior y absoluta para justificar el acto. Puede que ahí el loco pudiera vivir. Esa es al menos mi ficción.

Cuando los griegos querían someter la locura a la intervención de los dioses, puede que con ello quisieran encontrar un límite al absolutismo de la locura. Sin embargo, no desposeían al

loco de su carácter humano. Cuando la moderna psiquiatría “biológica” y la psicología del comportamiento le quitan el carácter sagrado, no es para devolverle su dimensión humana sino para arrebatárle su palabra, su subjetividad. Esa es la peor condena.

No sabemos qué hacer con los locos. No sabemos qué se puede hacer. Pero sí, quizás, algo de lo que no se puede hacer: quitarles la palabra y la decisión, reducirlos a figuras idiotizadas. Mantener su capacidad, en las condiciones que sean, de decisión, es un límite que una sociedad democrática (no digo la liberal o la tiranía del mercado) no debe sobrepasar, pues la democracia, a diferencia de la tiranía religiosa o mercantil, toma el acto y la decisión en relación a la voluntad de cada uno. No existe la “voluntad general” o “voluntad pública” más que como ficción. La voluntad es la distancia que el acto pone con lo dado. Es un rechazo a lo dado, y ningún orden establecido puede corromperla sin destruirla. La vida es una opción, no es un mandato. Pienso una sociedad democrática como aquella que alberga y alienta una vida no anónima sino una vida deseante y singular de cada uno, que no pretende sustituir la voluntad singular, es decir, lo que esa voluntad supone de rechazo y no de mera servidumbre. Un poder político que ha desvinculado el acto de su responsabilidad, ha perdido su *ethos*, el límite interno que vincula el acto a sus consecuencias. Una vida que carece de su decisión de vivir, carece de moralidad, del límite interno que liga vida, voluntad y deseo, vida y aceptación de vivir.

Un abismo nos separa a unos de otros y, sin embargo, no podemos vivir sin los demás. ¿Por qué convertimos esa impotencia en daño? Nos dañamos continuamente unos a otros. Queremos protección y acogimiento pero no hacemos otra cosa que dañarnos, se diga lo que se diga. Nos refugiamos en palabras falsas e hipócritas con las que, bajo el manto de una especie de neutralidad instituida, nos engañamos y, aún peor, nos ignoramos y hacemos de esa ignorancia un modo instituido de relación y una política institucional del daño. Quien no forma parte de ese sistema institucional de ignorancia y daño está sencillamente loco o desesperado, inutilizado, testigo de una verdad enteramente corrompida e imposible. El loco, en cuanto que delira o alucina, se niega a aceptar su definitivo fracaso. Como decía Epicteto, no conoce la ficción y por eso se empeña en una verdad absoluta y cierta, es decir, terrible. Eso lo hace insoportable, testigo descalificado de la tarea más inútil y desesperada de los hombres, como es la de conseguir cualquier tipo de poder sobre los otros que les asegure y les permita ignorar su radical fracaso.

El loco, al menos, requeriría una mirada menos mediocre, más inspirada, una mirada como la de Odiseo, que asiste al espectáculo del daño que Atenea hace al loco de Ajax, metáfora del daño que continuamente nos hacemos unos a otros. No que nos hacen los dioses sino que nos hacemos continuamente unos a otros. Odiseo se lamenta, como también hace Ajax, de nosotros mismos, de tanto daño y desolación, que es lo más común del hombre. El Coro

asiste en silencio al lamento de Ajax que está en la más absoluta soledad a la hora de morir. Ajax se despide de su querida Salamina, de la renombrada Atenas y de la llanura de Troya: “a todos os hablo, adiós nodrizas mías que me habéis alimentado, estas son las últimas palabras que os dirige Ajax, lo demás lo arrojaré en el Hades a los de allí abajo” (860).

BIBLIOGRAFÍA:

ANÓNIMO: “Sobre la enfermedad sagrada”, en *Tratados Hipocráticos I*, Gredos, Madrid, 1983.

ARISTÓTELES: *Poética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

BINDING, K. y HOICHE, A.: *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Berlín, BWV, 2006.

DÖRNER, K. u.a.: *Der Krieg gegen die psychisch Kranken*, 1980.

HOBBS, TH.: *De Cive*, Alianza, Madrid, 2000.

HOBBS, TH.: *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1989

MARX, K.: *El Capital*, I, FCE, México, 1946.

PADEL, R.: *A quien los dioses destruyen*, Sextopiso, Madrid, 2009.

PASCAL, B.: *Les Provinciales, Pensées et opuscules diverses*, Classiques Garnier, París, 1999.

PEREÑA, F.: *Fragmentos de la vergüenza*, Síntesis, Madrid, 2008.

PEREÑA, F.: *Cuerpo y agresividad*, Siglo XXI, México, 2010.

ROUSSEAU, J.: *El contrato social*, Espasa-Calpe, Madrid, 1998.

SOFOCLES: *Tragedias III*, Alma Mater, Barcelona, 1959.

SOFOCLES: *Ajax*, Editora Nacional, Madrid, 1977.

WITTGENSTEIN, L.: *Cuadernos de notas (1914-1916)*, Síntesis, Madrid, 2009.

ZARCA, YVES-CHARLES: *Filosofía y política en la época moderna*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008.