El Idiota, el extranjero y la lengua

Abstract: *Is it possible to communicate the individual aspect of an individual? How can the idiot be understood, considering the etymological sense of the word idiotas, which means a value that is unique and non reducible to the community of values? Sartre, in his work on Flaubert titled The idiot of the family (published in 1970-1971), tries to understand the uniqueness of the author of Mme. Bovary, who lives in the middle of an epoch (the XIXth Century) that has the tendency to absorb individuality in the collective values. Based upon The idiot of the family, we conclude that imagination is not an obstacle, but a means to understand the uniqueness of idiocy.*

Resumen: *¿Cómo podemos comunicar lo individual del individuo? ¿Cómo podemos comprender a un idiota, entendiendo por idiota la noción etimológica (idiotas) que lo identifica con aquello singular, irreductible a la comunidad de valores lingüísticos con los que una cultura se entiende? La reflexión que realiza Sartre en El Idiota de la Familia (1970-1971), obra de 3000 páginas dedicada a Flaubert, es un intento de comprender la singularidad de un autor en medio de una época que se caracteriza por su capacidad de absorber el destino individual en la uniformidad colectiva. A partir de dicha obra sartreana proponemos que la imaginación no es un obstáculo, sino la condición para comprender la expresión única, propia de la idiotez.*

El concepto de idiotez, tanto en su sentido corriente (que carece de inteligencia o buen sentido¹) como en su sentido etimológico (que remi-

te a la diferencia entre lo privado y lo público, entre lo individual y lo universal), sólo es concebible si se supone una organización comunitaria, al interior de la cual se distingue a los seres humanos siguiendo criterios precisos. Estos se reúnen en subgrupos sociales que poseen sistemas de diferencias compartidas. El idiota, conservando los lazos morales con su familia, su lengua y su patria, tiene derecho a un tratamiento preferencial: es débil, pero no malvado. En cambio, ninguna familiaridad y ninguna dulzura es posible con el otro o con el extranjero. El desafío epistemológico presentado por la idiotez consiste en concebir una especie compuesta por un sólo miembro, de modo que permanece fuera de todo grupo sin que, sin embargo, se le pueda excluir completamente de la sociedad. ¿Puede constituirse una ciencia generalizada de la idiotez? ¿Puede convertirse la antropología en ciencia, no del ser humano, sino de la singularidad individual que diferencia al ser humano de todos sus semejantes? ¿Puede comunicarse lo propiamente idiota mediante una lengua universal, centrada en significados comunes? Para responder es necesario examinar la manera en que cada individuo, poseyendo una subjetividad irreductible a aquella de los demás, está en relación con una materia cultural forjada en común por cada grupo humano.

La singularidad, la idiotez y la alteridad ante las ciencias

Cuando Sócrates se preguntaba qué es el hombre, esperaba que la respuesta fuera una definición universal; por ello los sofistas, que sólo

respondían con ejemplos, se hacían merecedores de sus reproches. Más tarde Aristóteles subraya la importancia de no reducir todos los seres humanos a una misma substancia, incluso si él mismo piensa que una ciencia no puede tratar de individuos, ya sean humanos o cosas (Metafísica, III, IV). Desde entonces se ha considerado, habitualmente, que sólo la intuición puede dar la experiencia de los fenómenos individuales, entre los cuales hay que incluir los idiotas. La intuición, sin embargo, siendo el punto de partida del conocimiento, permanece “ciega” mientras los conceptos no hayan provisto de universalidad a los datos singulares adquiridos por los sentidos. El idiota parece, en ese sentido, permanecer ajeno a los conceptos antropológicos y, por ello mismo, ajeno al estudio científico.

Sin embargo, en los tiempos actuales se han producido progresos epistemológicos provenientes de la teoría de la incertidumbre estadística, de la teoría de la falsibilidad de Popper, y de la hermenéutica, todas las cuales tratan, directa o indirectamente, el problema de la singularidad y de su conocimiento científico. La falsibilidad requiere que el objeto de estudio posea cierta permanencia y, sobre todo, que el evento estudiado se produzca al menos dos veces. La primera característica permite definir las condiciones de su aparición, mientras que la segunda puede desmentir los datos entregados por la primera y testimoniar sobre su iteración o ausencia de iteración, lo que permite hablar de verdad o falsedad (estadística). Por otra parte, el principio de incertidumbre, en tanto modelo estadístico, sólo es válido para un grupo de individuos de una misma especie o para la iteración de un fenómeno individual, lo que supone que el conocimiento adquirido por un individuo sea transmisible, con algún grado de probabilidad, sobre los otros. La estadística es ciega ante fenómenos de probabilidad cero, como es el caso de los hechos que no se producen por segunda vez, por ejemplo los hechos individuales, cuya probabilidad de reproducción es nula. La singularidad posee una naturaleza epistemológica que escapa tanto a algunos métodos de las ciencias sociales y humanas contemporáneas, esencialmente estadísticas y probabilísticas, como a la pretensión universal y apo-

díctica de los conocimientos filosóficos tradicionales. En relación con esto Manfred Frank recuerda las raíces histórico-filosóficas del concepto de idiotez, que proviene de *idiotes*, que es, por un lado, lo individual opuesto a lo universal y, por el otro, la ignorancia². Para este autor, en las lenguas indoeuropeas la noción de individualidad posee la misma raíz semántica que la de alteridad. La imposibilidad de transformar en objeto de la ciencia al individuo viene del hecho de que es indivisible, irreproducible e irreflejable, ya sea en sí mismo o en otro. Sin doble, no posee ni referencia dentro ni tampoco fuera de sí:

La individualidad sería la manera de ser de un existente sin alteridad interna que se niega a entregarse a la ley de la iterabilidad de lo que es formal o semánticamente idéntico; (eteros, alter, ander, autre, se funden en la misma raíz indo-europea que la palabra iterum). Las nociones de identidad y de iterabilidad no se excluyen de ningún modo en la gramática³.

Además del vínculo puramente etimológico, existe otro de carácter lógico entre las nociones de individualidad y de alteridad. Ésta pertenece al dominio ontológico propio de los objetos que no pueden ser sometidos al tipo de conocimiento aceptado como legítimo por una comunidad. La alteridad del otro se presenta como la violación de mi propia identidad y supone, para poder ser pensada, que yo abandone el esquema intelectual que la concibe como tal, es decir, como pura violación. El desafío epistemológico que presenta la alteridad consiste en aceptar la violación que impone, pues ésta es la condición de que pueda ser aprehendida sin abandonar el pensamiento en que habita el investigador. Pensarla supone la exclusión, o al menos el cuestionamiento, del contrato moral que vincula al investigador con su propia comunidad científica y humana. Debido al examen de los lazos entre el grupo humano y el investigador, éste se vuelve automáticamente sospechoso. No se puede pensar la alteridad más que ejerciendo cierta violencia en relación con el pensamiento desde el cual y en el cual se ha nacido o, al menos, sin vivir en él con cierta extrañeza.

Pensar la singularidad en tanto tal exige un esfuerzo moral y científico que descoloque al investigador en relación con su patria intelectual, la

cual alimenta siempre una ambición paradójica que consiste en creerse universal y en condenar todo relajamiento de los vínculos que conectan al investigador con su comunidad. El pensamiento de la alteridad se coloca necesariamente fuera de la universalidad, lo que explica el hecho de que este pensamiento sea ejercido frecuentemente por investigadores que, por la razón que sea, son extraños en la ciudad del conocimiento dominante⁴. Lo singular pone a prueba los rasgos comunes que definen e integran el individuo a su comunidad. De golpe, los valores, las ideas y los proyectos que son válidos para todos no lo son para el idiota. El individuo escapa a cualquier conjunto formal y material, ya sea estadístico o universal. Sin embargo, no toda individualidad es alteridad; las dos nociones se aproximan, pero no se identifican. Se puede considerar que un investigador analice un grupo colectivo que se presente, entero, como alteridad. Esta puede ser entendida de dos modos. Primero, como alteridad colectiva; tal es el caso de los americanos ante los ojos de los europeos, durante los primeros encuentros. Y, segundo, como alteridad individual, lo que es propiamente idiotez. La idiotez es el caso particular de la alteridad cuando ésta se limita a un sólo miembro y éste pertenece a la comunidad epistemológico-moral del investigador, como Flaubert en relación con Sartre en el libro de éste *El idiota de la familia*⁵. La paradoja del proyecto sartreano consiste, en este caso, en su voluntad de hacer de Flaubert algo completamente comunicable sin que por ello pierda su transparencia o se le prive de su singularidad; es el deseo de que Flaubert pierda su alteridad sin por ello quedar reducido a nociones universales.

En efecto, en relación con Flaubert, cabe el riesgo de que el proyecto sartreano de realizar una biografía exhaustiva de Flaubert niegue al autor de *Mme. Bovary* una alteridad total; Sartre quiere un Flaubert completo, pero sin dejar de ser el idiota irreductible a nociones universales o colectivas (clase social, etc.). En su trabajo sobre la idiotez, los conocimientos adquiridos por Sartre en relación con Flaubert deben ser válidos sólo para éste y, paralelamente, poseer las características que hagan la idiotez universalizable. En otras palabras, el investigador debe, al mismo

tiempo, encontrar en Flaubert la subjetivación de las condiciones sociales, culturales, etc., tal como la llevó a cabo, de modo que dicha subjetivación individual e irreproducible sea comunicable, aunque no reducible a la historia, a la lengua, etc.. ¿Cómo hacerlo posible?

La familiaridad con la comunidad de origen como condición de la idiotez

Una sola solución es posible para resolver este dilema: hay que romper el abismo que separa lo individual de lo universal antes de que se forme. Esto exige que el individuo pueda conservar los derechos de la idiotez incluso en un conjunto social. A propósito de ello, Manfred Frank escribe:

Siguiendo una tradición poco conocida —que querríamos llamar herética en relación con la corriente metafísica oficial—, Sartre entiende por individuo, no un lugar de plenitud, sino un núcleo irreductible a la identidad a sí mismo y, sobre todo, no entiende por individuo un individuo que se pueda desarrollar a partir de un ideal de razón. Al contrario: lo vivido, es decir la familiaridad de un existente individual consigo mismo, es el complemento de una “falta” constitutiva al interior de la conciencia de sí⁶.

Sartre se opone, entonces, a la metafísica que hace del individuo un “lugar de plenitud”, un individuo que, siendo ontológicamente completo, puede permanecer encerrado en sí mismo. El problema planteado por *El idiota de la familia* consiste en pensar lo individual en tanto apertura a la idiotez o en tanto idiotez misma. En la perspectiva sartreana, un idiota, incluso concebido como cantidad infinitesimal de humanidad, permanecería irreductible a la especie. En Sartre, no hay continuidad de naturaleza entre la comunidad y el individuo. Sin embargo, la discontinuidad producida por la idiotez es de tipo particular. La idiotez no permite ni integrar el individuo a la comunidad ni tampoco excluirlo. El carácter esencial de la idiotez es el ser inconcebible fuera de cierta familiaridad con un ser común, o fuera de cierta interiorización de algunos valores sociales: el idiota y su comunidad experimentan entre ellos una familiaridad espontánea, sin llegar

jamás a identificarse. En este sentido, el idiota nunca ha estado completamente fuera de la ciudad y no es necesario restablecer el lazo entre su tipo de individualidad y la universalidad de la especie humana a la que pertenece, pues nunca ha estado completamente fuera de ella. ¿Cuál es, pues, el tipo de fractura que separa al idiota de los demás humanos? La fractura consiste en que el idiota ha sufrido una suerte de caída que le lleva a querer reafirmar los lazos con la comunidad donde nació, iniciando un acercamiento espontáneo que nunca concluye y que termina en fracaso. Sin embargo, a pesar del fracaso, el idiota no permanece fuera ni es considerado como el otro, pues aun aflojados, conserva los lazos que le unen a su comunidad, de modo inalienable, desde el nacimiento. La comunidad de Rouen ha visto a Gustave Flaubert dar sus primeros pasos, le ha alimentado, le ha enseñado a hablar, le ha dado un apellido, por mucho que, posteriormente, el futuro escritor desarrolle unas actitudes y un temperamento extraños; será un idiota, pero es un Flaubert; tendrá costumbres extrañas, pero es de Rouen.

La torpeza de Gustave, que le presenta ante su familia como alguien minusválido, le separa de ella por la “incapacidad consciente y por la negación” (*Idiota de la Familia*, p. 356). Esa brizna de estupidez distingue a Gustave de sus iguales, de tal modo que su estupidez le distingue del burgués en un período de regresión social y acumulación de capital, en el sentido de que el burgués desea pasar sin hacerse notar, sin alterar el curso cotidiano de las cosas ni por exceso ni por defecto. Flaubert mostró retrasos en su desarrollo del lenguaje y posteriormente tuvo que abandonar sus estudios de derecho por un ataque que le tuvo enfermo varios años, sin abandonar la casa de su padre, incapaz de estudiar o trabajar lucrativamente. Para Sartre, al contrario de lo que piensa la familia Flaubert, esta “caída”, que coloca a Gustave bajo la tutela paterna, le eleva en relación con sus conciudadanos de la provincia de Rouen; por exceso o por defecto, la estupidez distingue a Gustave haciéndole diferente. La estupidez, en tanto retraso mental, se transforma en diferencia y hace de Gustave un individuo que los otros, es decir, los locos y los imbeciles, reconocen de inmediato en medio de la multitud:

A veces miro a los animales e incluso los árboles con una ternura que llega a la simpatía [...] Hace unos días, me encontré con tres pobres idiotas [idiotes] que me pidieron una limosna. Eran horrosas, asquerosas por su fealdad y cretinismo. No podían hablar, apenas si podían caminar [...] se pusieron a hacerme señas para decirme que me querían [...] En Pônt-l'Èvêque, mi padre tiene herbolario cuyo cuidador tiene una hija imbecil. Las primeras veces que me vio también me testimonió un extraño vínculo. Atraigo a los locos y a los animales. ¿Será porque adivinan que los comprendo, porque sienten que entro en su mundo? (Flaubert a su amigo Alfred Le Poittevin, 26/05/1845).

La locura y la animalidad corresponden a dos límites y a dos tipos de caída en relación con la noción de humano del humanismo tradicional. La primera es la decadencia del espíritu; y la segunda, la del cuerpo. Atraer a los locos y a los animales es aproximarse a los límites de lo que se considera naturaleza humana. La locura y la animalidad son los dos límites que sirven para sostener el escudo de la identidad individual socialmente aceptada. Flaubert siente que no entra en la especie humana tal como los burgueses de Rouen la monopolizan al definirla como la imagen de sí mismos. Por su proximidad, la animalidad y la locura son experimentadas por Flaubert como amenazas, pero al mismo tiempo como algo que le pertenece plenamente y que le libera de las restricciones impuestas por su clase social. Lo que los locos y los idiotas perciben en él es la comunidad ontológica constituida por un tipo de seres humanos que no son parecidos a los otros humanos, aun cuando tengan su mismo aspecto.

La unicidad y la singularidad radical de la individualidad de Flaubert no provienen de un simple retraso en relación con los otros miembros de su familia. Su unicidad y singularidad provienen del hecho de que es un híbrido, un mutante infiel a todas las especies con las cuales comparte algunas, pero sólo algunas de sus características. Lo que Sartre dice del niño Gustave es perfectamente aplicable al adulto Flaubert (*Idiota de la Familia*, p. 357); si en sus primeros años Gustave cree ser un animal, es porque nunca se le ha considerado dotado de una voluntad inteligente y sobre todo porque se sabe anormal, como Djalioh, el hombre-mono retratado en *Quidquid volueris*, una de sus primeras

narraciones. En un pasaje, Paul, el autor moral de Djalioh, cuenta el origen de éste:

—Desde hacía mucho la Academia de Ciencias se interesaba en la solución de un problema: a saber, si podía haber un mestizo de humano y mono [...] y he aquí que un día, después de mi regreso de la caza, me encuentro con que mi mono, que había encerrado en mi habitación con una esclava, se había evadido. La esclava lloraba y estaba ensangrentada por las garras de Bell [...] En resumen, después de siete meses parió en mi estercolero. Murió poco después, pero el bebé estaba de maravillas [...]

—Bueno, ¿qué hace Djalioh? ¿Le gustan los cigarros? [...]

—De ningún modo, le horrorizan.

—¿Caza?

—Todavía menos. Los disparos de fusil le dan miedo.

—Probablemente trabaja [...]

—Para ello tendría que saber leer y escribir.

—¿Le gustan los caballos?

—Nada.

—Entonces es un animal inerte y sin inteligencia. ¿Le gusta el sexo?

—Un día lo llevé donde las putas y huyó llevándose una rosa y un espejo.

—Decididamente es un idiota— dijo todo el mundo⁷.

La noción de diferencia y la desintegración de la antropología

De este modo llegamos al segundo y principal significado de la palabra “idiota”. Estupidez, en *El idiota de familia* de Sartre, quiere decir anomalía, incapacidad en relación con los demás humanos. El problema planteado por la idiotez no se relaciona principalmente con el hecho del retraso lingüístico de Gustave, sino con sus consecuencias. Su retraso en haber comenzado a hablar más tarde de lo normal contribuye a forjar la estupidez. Estupidez (bêtise) es, en el sentido en que lo usa Sartre, idiotez, es decir, un concepto diferencial. Proponemos, entonces, que la superposición de estupidez y idiotez proviene de que ambos marcan aquello en que Gustave no es un Flaubert y aquello en lo cual no se parece a sus semejantes, es decir, aquello en que no tiene par ni igual en la sociedad donde vive. Flaubert no encuentra su otro en el mundo ni llega a convertirse en “otro” para los demás. La idiotez, en tanto diferencia, está privada de contenido y sólo

puede ser conocida en relación con su vínculo con aquello que separa; la idiotez es una falta, un defecto. En este sentido, la idiotez no es un carácter positivo que pertenezca a Flaubert, pues no agrega nada a su ser, sino que es aquello que permite distinguirlo de sus semejantes. A este propósito Sartre escribe:

Mi ideal sería que [el lector] pueda sentir, comprender y conocer la personalidad de Flaubert como totalmente individual pero al mismo tiempo totalmente representativa de su época. En otras palabras, Flaubert no sólo puede ser comprendido gracias a aquello que se distingue de sus contemporáneos⁸.

El tema de la idiotez concierne la singularidad de todo humano en relación con pares y con las estructuras universales, históricas o lingüísticas donde vive. El problema es saber si la singularidad basta para fundar la antropología o si hace falta fundar tantas antropologías como seres humanos. Si cada humano es irreductible con respecto a la especie humana, ésta estalla y, paralelamente, lo hace la ciencia que pretende estudiarla.

En Sartre, el peligro de estallido de la especie humana surge del hecho de que el individuo es una posibilidad de ser, diferente para cada cual, como sostiene en *El ser y la nada*. Se sigue de ello que no es posible establecer un criterio que defina el contorno de la especie y que, en consecuencia, la concepción normativa de la naturaleza humana se derrumba. Ahora bien, si los humanos no pueden ser comparados entre ellos, ¿es posible conceptualizarlos individualmente o bien para ello se está obligado a reducirlos a conjuntos supraindividuales (tiempo, historia, clase social, instintos, etc.)? ¿Cómo fundar, de acuerdo con su contenido, una antropología que estudie objetos humanos si son irreductiblemente diferentes? ¿Cómo dar un contenido universal a una ciencia de lo individual, a la idiotez?

Para que pueda fundarse epistemológicamente la antropología, sus características deben plantearse en términos tales que toleren la disgregación y la diferencia entre los humanos. La antropología que Sartre consagra a Flaubert en la obra *El idiota de la familia* se apoya en el concepto de diferencia. Privada de un contenido común (Flaubert), la antropología realizada a partir

del autor de *Mme. Bovary* sólo puede conocer a un ser humano gracias al conocimiento del otro en tanto diferente. En consecuencia, un ser humano no debe ser conocido por lo que tiene en común con los demás humanos, sino por su diferencia. Por ello, la idiotez es el nuevo objeto de la antropología sartreana. Una antropología de la diferencia produce una inversión de los estudios sobre el ser humano, pues ya no pueden apuntar a los rasgos mayoritariamente comunes de la especie, sino a lo que no encuentra comparación.

Sin embargo, la antropología, en tanto ciencia, no puede limitarse a describir existencias humanas disgregadas, a menos que se quiera sustituir la ciencia por una suerte de colección zoológica. El papel de la antropología es el de limitar el campo y las condiciones bajo las cuales puede surgir una especie, constituida por miembros diferentes. Esto plantea el problema del tipo de conceptualización adecuada para conocer a un ser humano en tanto, por un lado, singularidad irreductible, y por otro, como miembro de una especie. La antropología sartreana no es una disciplina de conjuntos ni una antropología clasificatoria. Su tentativa es justamente la contraria; lo que Sartre reprocha a las "ciencias humanas" en *Questions de méthode* es el haber hecho abstracción del ser humano. Esta abstracción consiste, según Sartre, en pasar por alto la subjetivación, la que es diferente en cada singularidad humana. Por ello, mientras las ciencias humanas apunten a objetos universales, serán incapaces de comprender la idiotez, es decir, al ser humano, pues éste es subjetivación de estructuras universales.

Si lo humano no es comunicable como singularidad, en tanto idiotez, la antropología no es posible. Lo que interesa comunicar no es el ser humano en tanto concepto universal, sino el ser humano como fenómeno irrepetible. Ahora bien, las ciencias humanas trabajan con conceptos universales que, a priori, no pueden alcanzar la singularidad. Por ello, el tema de la singularidad del ser humano se convierte en el problema de saber si existe una ciencia capaz de abordarla propiamente. En otros términos, ¿es posible constituir una ciencia efectiva de lo singular? Sartre proporciona una respuesta afirmativa. En *Situations X* explica que:

El proyecto profundo de Flaubert [es decir de *El Idiota de la Familia*] consiste en mostrar que en el fondo todo es comunicable y que se puede llegar, sin ser Dios, a comprender perfectamente a un humano, si se dispone de los elementos que hacen falta. Puedo prever a Flaubert, lo conozco, esa es mi meta, para probar que todo humano es perfectamente conocible siempre y cuando se disponga del método apropiado y se tengan los documentos necesarios⁹.

Además del caso de Flaubert, los primeros encuentros entre los pueblos europeos y americanos constituyen, como plantea Todorov, una historia ejemplar, tanto en plano moral como científico, para comprender las relaciones de alteridad y la idiotez. Los americanos son los "otros" para los europeos; frente a aquellos, Colón puede decir "nos-otros" y "vos-otros"¹⁰. La familia Flaubert, en cambio, nunca podrá decir nos-otros en relación con Gustave, de igual modo que éste no podrá llamar vos-otros a sus amigos y compañeros. Los indios serán concebidos de múltiples modos por los europeos, pero nunca se dirá de ellos que son idiotas, pues para ser idiota se requiere haber nacido en la comunidad en que se desenvuelve el idiota. El único, entre los españoles, que consideró a los indios, no como otros, sino como "simples", es Las Casas.

En la defensa de los indios, uno de los principales argumentos aportados por Las Casas consiste en describir la "simplicidad" que hace a los americanos "muy obedientes" y "muy dóciles para comprender la buena doctrina". Las Casas escribe: "todas estas universas e infinitas gentes a toto genero crio dios los mas simples sin maldades ni doblezes; obedientissimas; fidelissimas a sus señores naturales: e a los christianos a quien sirven [...] son bivos entendimientos: muy capaces e dociles para toda buena doctrina" (sic)¹¹. Estas características no corresponden a las que se atribuyen a los extranjeros, incluso en el siglo XVI, sino a aquellas que se atribuyen a un miembro perdido de la familia, al idiota de la familia, desorientado más por debilidad que por maldad, como es el caso de Flaubert dentro de su familia. Para Las Casas, los indios son, sobre todo antes de la evangelización, miembros de la familia cristiana por nacimiento. Esta actitud será la de un número muy reducido de misioneros; y

no será sino hasta después de la independencia que la mayoría de los criollos comenzará a llamar idiotas, en el sentido de imbéciles o cortos de entendimiento, a los indios. Desde entonces se ha convertido en práctica habitual el llamar "indio" a quien carece de suficiente inteligencia doméstica. Es que el blanco considera cada vez menos al indio como "otro", pues ha nacido en un territorio "civilizado" y comparte o debe compartir "naturalmente" los valores republicanos. En tanto que extranjeros, se les podía exterminar; en tanto idiotas, se les pide afianzar sus lazos con la comunidad nacional mediante programas específicos.

A diferencia del idiota, aquel que en sentido estricto se llama otro es aquel que en su origen no posee ningún vínculo con la comunidad donde ha llegado a vivir. Al otro, como al extranjero, "no se le ha visto nunca", pero "se sabe cómo es", pues no es como "nos-otros". La noción de idiotéz, al poner de relieve la diferencia entre el individuo, el idiota y el otro, permite pensar a este individuo (Gustave Flaubert, los indios, etc.) como irreducible a la comunidad, pero no necesariamente a otros miembros de ella. Esta comunidad tiene el derecho de exigir cierta fidelidad al idiota, permitiéndole, sin embargo, tener actitudes que lo hacen inadaptable. Cuando un idiota no cumple sus deberes sociales, tiene, a su vez, derecho a un trato diferente de aquel que habría recibido el extranjero o el otro. El idiota pertenece a la comunidad, tiene derecho a que se le trate con dulzura, como Las Casas trata a los indios, como el padre de Flaubert a su hijo Gustave cuando la enfermedad de éste se declara o como el personaje de éste, Paul, en relación al mono-humano llamado Djalioh en *Quidquid Volueris*.

La idiotéz es inconcebible fuera de las relaciones morales y políticas que constituyen la sociedad y que ligan al idiota al grupo al cual pertenece. La idiotéz es la imposibilidad de limitarse o de alcanzar el modelo levantado por la comunidad de origen, sin por ello negar sus valores y sintiendo la obligación de compartirlos; la idiotéz es un abismo, pero un abismo sobre la base de una comunidad ontológica más sufrida que poseída. Por ello produce tanta impresión y no deja de poner en cuestión a los individuos "normales",

que se ven reflejados en un miembro de su especie que, a pesar de todo, es diferente. Pero, paralelamente, la idiotéz hace que el idiota se ponga a sí mismo en cuestión al querer convertirse en un ser completamente extraño (Gustave quiso ser mulero en Andalucía) o bien completamente igual a los otros miembros de la comunidad (Flaubert se lamentaba de no ser un burgués más).

Clasificación, individuo, especie

Una de las principales dificultades que hay que resolver en lo relativo al problema de la conciliación entre la singularidad del individuo y la universalidad de todo concepto científico proviene de que se concibe a las especies como constituidas por colecciones de individuos. Los individuos son considerados como datos sensibles, sin orden y privados de coherencia, mientras que las especies clasifican a éstos según un principio de inclusión-exclusión de ciertas características. Entre las que se excluyen, están las únicamente individuales. La noción de especie supone la existencia de un testigo que la constituya, es decir, supone que alguien sea el fundamento de la comparación. En uno de los primeros capítulos de *El origen de las especies por medio de la selección natural*, Darwin señala que la noción de especie es fruto de la convención, afirmando que no tienen existencia por sí mismas, pues lo que existen son sólo cadenas de modificaciones, donde el eslabón inicial y el final son establecidos arbitrariamente. El orden del conocimiento no depende, pues, de las cosas conocidas, sino de la actividad del conocimiento. Esta idea ha sido explicitada en otros términos y circunstancias, aunque en el mismo espíritu, en un planteamiento de Foucault, según el cual el orden interno del conocimiento depende de un principio externo a lo conocido¹². La idiotéz es una noción diferencial cuyo fundamento es una relación tanto científica como moral. El idiota constituye, en el interior de una especie, una subespecie compuesta por un sólo miembro, caracterizado por cierta asimilación de los valores sociales acompañada por cierta incapacidad de ponerlos en práctica. El idiota realiza una

suerte de travestismo: todo lo que hay en la sociedad y en la especie está en él, pero modificado, privado de su funcionalidad y de sus fines originales.

El problema planteado por las especies universales se extiende también a propósito de un sólo individuo: ¿cómo sobrepasar el conocimiento puramente sensible hacia un conocimiento que produzca o entregue el concepto de lo individual? No se trata de un concepto de lo individual genérico, sino del concepto de lo individual concreto, referido a un ser humano que está “a la vista” del investigador. Parece imposible experimentar de modo universal y comunicable lo individual; parece que las nociones de individuo y de clasificación son incompatibles para el conocimiento conceptual y simbólico. El establecimiento eventual de una clasificación que incorpore al individuo choca contra la unidad de la clasificación, es decir, contra la unidad de la especie misma, ya que sólo incorporaría individuos sin relación de especie. Este tema está tratado en un cuento de Borges, citado por Foucault, en el cual hay una monstruosidad enumerativa. Esta consistiría en que los animales se dividen en:

i) los que se agitan como locos, j) innumerables, k) pintados por un pincel de pelos de camello muy fino¹³.

Foucault ha comprendido muy bien que lo que hace imposible la clasificación no es la asignación de contenidos a cada uno de sus miembros, sino el hecho de que el “espacio común de los encuentros se ha arruinado”.¹⁴ A partir de una familiaridad constituida por un valor igualmente compartido, la animalidad, cada subespecie borgueana constituye una idiotez que se vuelve inincorporable a un intento de conocimiento conceptual de conjunto. Se sospecha que algo tienen en común todos esos animales, pero al mismo tiempo algo los reduce a la singularidad de la idiotez. Una clasificación que quisiera abarcar un grupo de individuos humanos se encontraría frente a la misma dificultad: la ausencia de espacio común al interior de una familiaridad evidente. La comunicabilidad de la individualidad no es pensable en un modelo clasificatorio del conocimiento ni en una ciencia que integre la clasificación como un momento esencial de su orden.

La situación epistemológica de lo individual es la inversa de la descrita por Kant a propósito de ciertos conceptos, los cuales, aunque pensables, carecen de contenido. En efecto, lo individual se presenta siempre con contenido, pero permanece impensable e incommunicable. En relación con esto, Manfred Frank escribe:

Desde que existen reglas para la formación del discurso científico [...] lo individual se encuentra en consecuencia bajo una especie de interdicción de ser pensado: sólo se puede alcanzar por el entendimiento (noein) lo que es: universalmente presente, presente a sí, definido en su ser y distinguido netamente de todo otro ser [...] Todo lo que carece de alguno de esos criterios no existe [...] A partir de tal premisa teórica, la preferencia concedida a las circunstancias que se sustraen a toda universalización, es decir, que no son (me önta) debe aparecer demente: como una disposición vecina a la idiotez¹⁵.

La experiencia inmediata de lo individual, algo que nadie duda que exista, y particularmente del individuo humano, nos presenta al idiota con el carácter de presencia a sí o conciencia, pero no necesariamente con el de presencia asimilable por los demás miembros de la comunidad. Lo individual, aun permaneciendo impensable, encuentra fácilmente su contenido y, aunque la razón nunca lo alcance, goza de una presencia más fuerte que el de otras nociones y hechos. Sartre busca demostrar que por medio de la empatía, que se apoya en la reconstrucción imaginaria de la experiencia del otro, es posible hacer presente la idiotez de un individuo, aun cuando no se la pueda pensar¹⁶. Una antropología que sólo tenga en cuenta contenidos, diferenciales o no, llevaría a una clasificación que, aun abarcando la singularidad, permanecería incapaz de crear un espacio común entre el objeto de estudio (la idiotez), el investigador y la comunidad a la que hay que transmitir el resultado de la investigación. Este espacio epistemológico común, indispensable para constituir el concepto científico, no puede provenir de la individualidad estudiada, pues aun definiéndola como especie, no tendría espacio común fuera de sí misma.

Estructura y materia de la experiencia de la idiotez

El estallido de la unidad de la especie humana y del conocimiento del idiota no carece de relación con Kant. En la *Crítica de la razón pura* supone la universalidad de las normas racionales, pero el fundamento de dicha experiencia está ligado a una experiencia interna singular. En consecuencia, lo que denomina unidad de apercepción está ligada y producida por una conciencia entendida como individualidad irreductible. El tiempo, al someter la sensibilidad a la duración, liga toda relación entre el humano y el mundo a una experiencia "interior". Con ello, la conciencia (o apercepción trascendental, según como sea entendida) y la sensibilidad quedan vinculadas necesariamente al sujeto. Por ello, si se sigue a Kant, hay que ligar la experiencia de un hecho y el conocimiento científico de éste a una conciencia subjetiva, de modo que no hay experiencia ni conocimiento que no sean de un sujeto. Ese es el problema, pues resulta injustificado, posteriormente, suponer, como quiere suponer la filosofía kantiana, aunque no se pronuncie explícitamente sobre el tema, que la forma de la experiencia interna y la forma de la apercepción trascendental son similares en todos los seres humanos y que la experiencia por la que se constituye cada cual es compartible. En cuanto se liga la experiencia a un sujeto, trascendental o empírico, desaparece la referencia universal para medir o comparar a un ser humano con otro. La experiencia y el conocimiento pierden así la universalidad que Kant quería darles. Por ello, conocer al ser humano no puede significar ya alcanzar un humano-objeto, sino alcanzar la forma como éste experimenta y constituye el mundo percibido y pensado, al mismo tiempo que se constituye a sí mismo como sujeto. Para Sartre, el contenido de la experiencia histórica es idealmente el mismo para todos los hombres: todos están ante la historia considerada como totalidad sintética ideal. La unidad de la materia histórica es contrarrestada por la diversidad de la historia vivida; dado que la experiencia está ligada necesariamente a un sujeto, pues no hay experiencia abstracta, es imposible que un investigador pueda recomponer realmente la experiencia de otro ser humano.

La tarea primordial de la antropología consiste en investigar el modo de comunicar la singularidad sin por ello atribuirle a ésta una identidad de especie con el investigador ni con otros individuos. En otras palabras, la tarea es conocer a un individuo, teniendo en cuenta que éste no se define por un contenido objetivo, sino por un modo de experimentar el mundo. Para llegar a ello se requiere producir una inversión en el seno de la antropología. Frecuentemente, ésta busca definir los rasgos compartidos por los humanos, ya se llamen forma, estructura, esencia, etc., uniformidad bajo la cual se supone existe una diversidad de materias. Sin embargo, lo común no es la estructura, sino la materia, es decir, la historia, y lo que difiere en cada individuo es la forma que adquiere la historia en él mediante la subjetivación. El único rasgo común entre los humanos es el hecho de ser una relación con el mundo y no poder vivir sin subjetivarlo, como bien ha comprendido Sartre en *El ser y la nada*. Subjetivándolo, cada humano tiene que realizar o hacer su ser de modo inédito. Aunque el mundo, bajo ciertas circunstancias, pueda ser considerado el mismo por todos los humanos, la relación que cada cual mantiene con el espacio común es necesariamente diferente. La historia es un espacio común entre los humanos, pero un espacio modificado por cada uno en la subjetivación que se hace de él y después en la exteriorización de la subjetividad.

Espacio histórico-universal de la idiotez

La noción de humano en tanto que ser genérico sólo existe gracias a la noción de historia, entendida como totalidad. Si ésta se derrumba, en lugar de la especie humana, aparecen seres humanos ligados únicamente por la acción y por los proyectos de acción. La precomprensión de lo que es ser o vivir en un medio universal (es decir, en la historia como totalidad) es un momento indispensable en la comprensión de la idiotez, pues el idiota se define en relación con un conjunto ideal de pretensión universal, como puede ser una lengua, una cultura, etc. El idiota sólo puede ser comprendido sobre el fondo de una universalidad a partir de la cual la idiotez se

define como decadencia y familiaridad. Por ello, la disolución actual de la unidad de historia no necesariamente trae consigo una comprensión de la singularidad del idiota, aun cuando éste alcance una preeminencia nunca antes alcanzada, ni en la sociedad ni como objeto de las disciplinas llamadas humanidades. El investigador actual está ante los mismos hechos ante los cuales estuvieron, por ejemplo, quienes vivieron en Chile en 1973, pero éstos y el investigador los viven de distinto modo. La historia de pretensión universal para una colectividad, como es la historia nacional, está constituida por las síntesis coherentes de experiencias individuales. Ahora bien, ¿cómo hablar de “historia común” sin experiencia, imaginaria o real, pero experiencia, que sintetice las diferentes etapas de la vida de una comunidad? La reinterpretación de documentos históricos y los medios de comunicación actuales fortalecen la posibilidad de que la imaginación realice la experiencia sintética, al menos imaginaria, mediante la cual se constituye en un sujeto la experiencia de la unidad de la historia al dar coherencia a hechos diversos (mi vida actual se vuelve coherente con la vida de mis antepasados nacionales, reduciendo mi idiotez).

Los surcos arados, los monumentos y los saberes sociales son reflejo de la unidad de la acción humana. Sin embargo, el individuo está en relación con un campo arado, no con todos ellos; con una lengua, no con todas; con cierto tipo de hechos pasados, no con todos. Para que el conjunto de la acción humana acumulada en objetos trabajados (material e inmaterialmente) en el pasado adquiera unidad en la conciencia de alguien, para que pueda convertirse en una experiencia y no en una amasijo propio del esquizofrénico, es necesario que sean vinculadas por un principio de clasificación, tal como lo veía Foucault en el texto ya mencionado. Con todo, en la práctica no existe principio de clasificación que permita integrar bajo un sólo principio todos los hechos, lo que equivale a decir que no puede tenerse experiencia, ni siquiera imaginaria, de una auténtica historia universal. El idiota que elige la idiotez es quien mejor comprende esta situación; se niega a pertenecer a esta unidad, aun cuando se reconozca parcialmente en ella. Tal es el caso de muchos

artistas y tal parece haber sido el de Flaubert. El idiota querría que la historia fuese discontinua para poder escapar a ella, o bien, en sus días de lamentación, que pudiera detenerse para recuperar el retraso que experimenta de acuerdo con su capacidad de subjetivar lo que otros, los integrados plenamente, hacen con mayor facilidad. Incapaz de conseguir la síntesis entre su comunidad y él mismo, por una parte ve la unidad que forman los demás humanos y, por otra, se ve completamente solo. Como dice Lyotard, la situación postmoderna, que tal vez sea una situación donde se multiplica la idiotez, es tal que el individuo se halla vinculado con todos pero remitido a sí mismo, lo que es poco¹⁷.

Para comprender la idiotez es necesario tener en cuenta que la lengua, lugar de comunicación, integra a los idiotas pero excluye a aquel que es considerado extranjero. El lugar de la comunicación es la lengua, la que garantiza que los signos utilizados por cada cual, incluido el idiota, sean o al menos pretendan ser portadores de valores comunes. El tema de la comunicación de lo individual coincide, en el caso del ser humano, con el de la comunicación del modo en que cada individuo subjetiva los valores comunes que, se supone, son transportados en la lengua. De ésta se puede decir lo mismo que de la historia como totalidad; se trata de un concepto trascendental, indispensable para comprender los intercambios comunicativos, pero no es fruto ni puede serlo de una experiencia real. La comunicación de la idiotez es el ideal jamás alcanzado e inalcanzable, pero sirve de patrón de calidad de la comunicación. La lengua es una imagen totalizante y fosilizada, un producto inerte en cuanto a su realidad significativa ya que en realidad sólo se producen actos de palabra, más o menos idiotas, según los casos. El lazo que permite comprender un diálogo, a pesar de los idiotismos que produce cada interlocutor, tiene lugar en el campo de la imaginación. Esta interviene en cada diálogo, “llenando” la brecha entre el idiotismo y el sistema común de la lengua. Por ello, hay que reemplazar la concepción tradicional de que la imaginación es un obstáculo para la comunicación y colocar en su sitio otra que haga de ella la condición para que un humano pueda comprender la experiencia

subjetivadora de otro humano. Cada interlocutor produce una síntesis, por medio de la imaginación, que permite salvar la distancia semántica entre la lengua como espacio común y lo que cada interlocutor atribuye a ésta. En el proceso comunicativo real, el discurso del idiota, tal como lo escucha el interlocutor, es contrastado con un modelo, imaginario, de la lengua, modelo que el interlocutor cree que es propiamente la lengua, y salva la distancia de dicho contraste con la imaginación.

En la comunicación de la singularidad se reconstituye lo individual a partir de datos lingüísticos que, necesariamente, son incapaces de transmitir la singularidad, la que sin embargo es transmisible por intervención de la imaginación de los interlocutores. En un diálogo convencional, ambos interlocutores hacen como si se mantuvieran a nivel de lengua y cada significación estuviera fija y aceptada universalmente en ella. La comunicación de la idiotez, en cambio, no se da en un diálogo convencional y supone que existe una brecha entre la lengua, lo que el idiota trasmite y lo que el interlocutor comprende de ello, brecha que, al no ser prevista por la lengua, llena la imaginación: es necesario imaginar lo que el otro dice, es necesario imaginar el modo como el idiota ha subjetivado el mundo, transformando en experiencia singular la experiencia común que recibe por medio de la cultura. Por eso la comprensión de la idiotez comienza con el intento de descomponer la lengua para retrotraerla a su origen: la palabra pronunciada a nivel de la idiotez. Se trata de una tarea de “destrascendentalización” de la lengua considerada en tanto totalidad, buscando las experiencias singulares que la han hecho posible. Jamás un investigador podrá experimentar plenamente la posición lingüística del idiota, pero siempre estará en condiciones de imaginarla. Eso explica una afirmación del tipo de la que realiza Sartre en *El Idiota de la Familia*: “en conjunto, este libro es Flaubert tal como lo imagino pero, con métodos que me parecen rigurosos, creo que es Flaubert tal como es, tal como ha sido”. No es, pues, la muerte de Flaubert lo que obliga a utilizar la imaginación; el problema sería el mismo si se tratara de comprender la idiotez viviente. La

empatía, que para Sartre es la capacidad de reproducir en sí mismo, imaginariamente, la forma de la experiencia del individuo estudiado, supone dejar de lado la comparación entre la experiencia del investigador y la del idiota. La comparación restringe el conocimiento del idiota a los rasgos comunes que puedan existir entre el investigador y el objeto de estudio. El problema científico de fondo es exactamente el contrario: hacer visible aquello que de irreductible a la comunidad y al investigador hay entre el idiota y éstos.

Notas

1. *Le petit Robert*. Dictionnaire de la langue française, Ed. Le Robert, París, 1985, p. 957.
2. Frank, Manfred. *Idiot ou individu, L'intuition embryonnaire du "Flaubert"*. En *Etudes Sartriennes*, II-III, in *Cahiers de Sémiotique Textuelle*, Univ. de Paris X, Nanterre, 1986.
3. Frank, op. cit., p. 232.
4. Es el caso de Lévinas, por ejemplo.
5. Sartre, Jean-Paul. *L'idiote de la famille*. Gallimard, París, vol I y II 1970; vol III, 1971.
6. Frank, op. cit., p. 232.
7. Flaubert, Gustave. *Quidquid Volueris*. En *Flaubert, Ouvres Complètes*. Ed. du Seuil, coll. L'intégrale, París 1988, p. 103. El cuento lleva el subtítulo de *Etudes Psychologiques*, y fue escrito en 1837, cuando Flaubert tenía 16 años.
8. Sartre, Jean-Paul. *Situaciones IX*. París, Gallimard, p. 114.
9. Sartre, Jean-Paul. *Situations X*. Gallimard, París, 1976, p. 106. Nosotros traducimos.
10. Colón, Cristóbal. *Los Cuatro Viajes, Testamento*. Alianza Editorial, Madrid 1986.
11. Las Casas, Fray Bartolomé. *Breve Relación de la Destrucción de las Indias*. Ed. Fontanara, Barcelona 1974, p. 33-34.
12. Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Gallimard, París 1988, p. 10.
13. Foucault, op. cit., p. 7.
14. *Ibid.*, p. 8.
15. Frank, op. cit., p. 235.
16. Sartre, *Situations X*, op. cit., p. 106.
17. Lyotard, Jean François. *La condición post-moderna*. Ed. Cátedra, Madrid 1989, p. 36.