

**La escisión de la razón  
en las *Meditaciones metafísicas*  
de René Descartes, según Michel Foucault**

tesis que para optar por el grado  
de licenciada en Filosofía presenta:

**GEORGINA ROMERO GAETA**

tutora: Dra. Leticia Flores Farfán

octubre, 2013





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



*Con amor a Santiago Quetzalcóatl*



## Agradecimientos

Mi eterna gratitud a mis padres; a Silvia, porque sé que la imagen más auténtica de mí está latente todos los días en su corazón; a Pedro porque su fugacidad, firmeza y constancia me hizo descubrir la confianza más profunda en mí. Gracias a mis hermanos: a Lorena quien me acompaña en el camino de las humanidades; a Dumar quien siempre puede iluminarme con sus explicaciones y a Franco que con su ingenio y entusiasmo modela nuevas perspectivas. Quiero agradecer por este mérito a mi virtuoso Santiago con quien comparto la inclinación filosófica y la vida, porque con él comencé hace años la amorosa búsqueda en la que se confabuló esta escritura.

Con agradecimiento a la doctora Leticia Flores Farfán, quien más allá de las asesorías me da aliento para fortalecer mis proyectos. Al doctor Jorge Armando Reyes porque su lectura me permitió una mirada más clara de mi investigación. Al licenciado Rafael Gómez Choreño le agradezco sus puntuales observaciones que, además, implicaron un laborioso trabajo con respecto al aparato crítico y a la bibliografía. A la doctora Zenia Yébenes, quien me encauzó a pensar sobre este tema; al doctor José Agustín Ezcurdia y al doctor Gerardo de la Fuente Lora les agradezco su lectura y apoyo.

A mi tía Carmen quien no deja de procurarnos cuando se presentan dificultades y que es la insignia de lo ardiente que es el fuego familiar, hoy y siempre, gracias. Agradezco a Socorro que me ha animado a concluir este trabajo con fortaleza y congruencia. A Juan y Rocío por abrirme su hogar en momentos en que estaba extraviada respecto de mí misma. A Manuel, mi interlocutor filosófico de la niñez, y a mi abuela Felipa que sabe como nadie que nada es imposible y que es igual de importante tanto terminar como empezar.

A mi abuelita, Guadalupe, tan diligente como cariñosa, quien me dibuja las más tiernas sonrisas con sus austeras y certeras palabras. A mis tías, Elena, Guillermina y Esther, que con su alegría y lucidez siempre me motivan. A Jeannette por todas las vivencias que hemos caminado acompañadas y por abrirme con cariño las puertas de su casa y de su confianza. Gracias a Gale y a Arturo, pareja *sui generis* que con su ingenio me han compartido otra visión del mundo. Y a Gale porque de ella he aprendido que mi hogar soy yo misma. A Mari Carmen por las innumerables veladas en las que compartimos con asombro los objetos celestes y por exhortarme a dejar detrás las quimeras.

Agradezco a mi amiga, colega y maestra, Tere Islas, a ella y a Enrique debo esta edición tipográfica. Al excelente amigo que es Carlos Vargas, además de ser paciente y atento. No puedo dejar pasar por alto la gran ayuda que me proporcionaron Sosita y Mauricio con su atinado juicio entorno a mis sínodos, los dos siempre están a un tweet de distancia; y a Victoria, su delicada y comprensiva amistad es sin duda un fuerte ánimo. A ellos tres con quienes Santiago y yo compartimos la espectación del teatro. Gracias a Martha por su acompañamiento sinigual, porque entre risas resolvemos con ingenio los problemas más serios y gracias a Elena Núñez por escucharme y cuestionarme con sabiduría. A Lidia, Luis Carlos, Francisco, David, Alonso, Roberto, Luis Agustín y Miriam, interlocutores indispensables.

# Índice

## Introducción | 13

### I. VIDA Y OBRA DE PAUL-MICHEL FOUCAULT | 21

## Capítulo I. Michel Foucault, la crítica a la historia y el nacimiento de la arqueología y de la genealogía | 25

- I. ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO. LA INTERVENCIÓN DE LA HISTORIA | 27
- II. CRÍTICA A LA DISCIPLINA HISTÓRICA | 34
- III. LA ARQUEOLOGÍA Y LA GENEALOGÍA EN LA OBRA GENERAL DE MICHEL FOUCAULT | 41

LA ARQUEOLOGÍA | DIFERENCIAS ENTRE LA ARQUEOLOGÍA Y LA HISTORIA  
LA GENEALOGÍA | SOBRE LA *EMERGENCIA* Y LA *PROCEDENCIA* EN EL TEXTO  
DE MICHEL FOUCAULT: *NIETZSCHE, LA GENEALOGÍA, LA HISTORIA*

## Capítulo II. Contexto inmediato a la escisión de la razón en la Modernidad | 65

- I. LA RAZÓN Y LA SINRAZÓN EN EL PENSAMIENTO DE JUAN CALVINO, SEBASTIAN FRANCK Y ERASMO DE ROTTERDAM | 67
- II. LOS CUATRO MODOS DE SIGNIFICACIÓN DE LA LOCURA EN LA LITERATURA | 71
- III. LA RAZÓN Y LA VOLUNTAD SEGÚN MICHEL DE MONTAIGNE | 76

IV. RESPECTO A LAS *MEDITACIONES METAFÍSICAS* | 81**Capítulo III. Sobre los “Apéndices”** | 87

- I. LA RELACIÓN ENTRE EL DISCÍPULO Y EL MAESTRO | 88
- II. EL CAMINO DE LA DUDA | 92
- III. EL PRIVILEGIO DEL SUEÑO SOBRE LA LOCURA | 96
- IV. LA ESCISIÓN ENTRE LA RAZÓN Y LA SINRAZÓN | 103

EL SUJETO EN LA PRÁCTICA MEDITATIVA | EL QUIASMA EN EL PASO DE LA LOCURA AL SUEÑO | EL SUJETO RAZONABLE | CRÍTICA A DERRIDA, QUIEN AL QUERER ACERCAR LA LOCURA Y EL SUEÑO HA PROVOCADO SU MAYOR DISTANCIA

## V. SOBRE LA DUDA HIPERBÓLICA Y LA LOCURA | 112

**Conclusiones** | 117**Bibliografía** | 127





## Introducción

La influencia de Friedrich Nietzsche en Michel Foucault, que me interesa conocer, se encuentra en uno de los libros del filósofo francés titulado *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Ambos pensadores comparten un trabajo que llamaremos de *excavación* y que consiste en una labor desinteresada, que no va a corroborar ni a fortalecer el planteamiento de la tradición filosófica. Entiendo por excavación a la acción del filósofo de internarse en las profundidades del pasado, para sacar a la luz los documentos que permanecían al margen del relato histórico. Este ejercicio revela la inestabilidad de las capas de las épocas que conforman el suelo del tiempo histórico sobre el cual vivimos, confiando en su solidez.

Para continuar con las figuraciones, su filosofía se asemeja a una especie de diapason, “como el martillo que tenían los guardas de los trenes en el siglo XIX y con el que rastreaban, a base de pequeños golpecitos, las posibles grietas internas en las bolsas de aire de las ruedas. Filosofar a martillazos es una labor que tiene que ver con el rastreo. Es una operación minuciosa que agudiza nuestro oído”. Es decir, al estudiar la historia devela: en el relato continuo lo discontinuo, en la explicación coherente las incoherencias, en los elocuentes discursos sus silencios y, en la estricta comprobación de algún caso, lo que en éste aparece oculto a la mirada. De modo que al acompañar a través de nuestra lectura a Michel Foucault nos percatamos de que lo que nos conforma tiene una contraparte olvidada y esta escisión, como una herida profunda en el mundo, es la representación de la división fatal del hombre.

Al justificar el propósito de esta escritura quisiera mencionar que en mi experiencia como lectora de Michel Foucault, he tenido que atreverme a pensar que algunos saberes y conocimientos que tenía por claros no

lo son tanto. No porque ahora dude que la comprensión que tenía de ellos esté errada, sino porque he aprendido a mirar desde otros lugares y descubrir elementos que no había percibido antes. Por esto, considero que conocer el trabajo de excavación y rastreo nos permite ampliar la comprensión que tenemos del mundo.

Varios pensadores contemporáneos realizan sus investigaciones en este sentido, rastreando. Las omisiones de los episodios del pasado que son desenterradas se convierten en las fuentes y documentos que ahora permiten otras interpretaciones de la historia. En este sentido afectan al lector, porque enriquecen los relatos de la memoria y permiten que sea más amplia la comprensión del presente. De esta forma, los lectores que se adentran en estos textos se comprenden atravesados por las fuerzas que conforman su identidad; ya sea porque se expresan en ellos como vencedoras o se ausentan como dominadas. Al reconocer estas fuerzas en sí mismo, el lector se hace consciente de que cobran sentido para su mirada, que desde el presente las fija en el tiempo, y las interpreta de un modo determinado, distinto a cualquier otro momento desde el cual sean interpretadas. En ningún caso las fuerzas permanecen iguales.

Los episodios que conocemos de nuestra historia son, en el pensamiento de Foucault, materia dispuesta a ser analizada; son las grietas en las llantas que esperan ser descubiertas por el diapasón. Entre las secuencias del pasado analizadas por el filósofo, la Modernidad es uno de los escenarios en los que se detiene para rastrear la escisión fundamental; ésta es la división entre la razón y la sinrazón, y es en este episodio donde me propongo investigar en qué consiste el análisis foucaultiano.

Mi interés por el estudio de la escisión entre la razón y la sinrazón en la época moderna se originó a partir de la lectura de “El gran encierro”, apartado comprendido en *Historia de la locura en la época clásica*. Es en estas páginas que fijé mi atención con el propósito de entender la importancia y significación de la mencionada separación. Sobre todo me parece fundamental que Foucault rastreó el planteamiento de la filosofía en las *Meditaciones metafísicas* del filósofo René Descartes. Él explicó que a partir de ésta el pensamiento moderno sufrió la herida que divide a la razón y que se puede observar porque está presente en forma de dicotomías en los discursos y en las prácticas de la época.

El presente trabajo está sujeto a un planteamiento inicial, que consiste en pensar que la obra de Michel Foucault se puede organizar tanto por los temas

que ha estudiado (locura, sexualidad, normalidad etc.), como por los caminos y los procedimientos (analítica, arqueología y genealogía) que ha seguido en sus estudios. En este sentido me apoyaré en la propuesta de Patxi Lanceros que ha desarrollado en *Los avatares del hombre*.

Según Lanceros, la obra de Michel Foucault gira en torno al tema de la subjetividad, la cual puede dividirse en tres modos. El primero se trata del saber que pone al sujeto como objeto de conocimiento, estudiando sus características, prácticas y actividades (lingüística, economía, filología, gramática, biología, historia, etc.), para darles el estatuto de ciencias. El segundo modo consiste en tres prácticas escindentes o divisorias del sujeto, ya sea que éste sea dividido al interior de sí mismo, o sea dividido con respecto a otros sujetos. Las tres prácticas desarrolladas por el filósofo son: la partición entre el hombre cuerdo y el loco, la partición entre el enfermo y el individuo sano y la partición entre el criminal y el “buen muchacho”. Finalmente, el último modo de subjetivación es en el que el sujeto orienta sus investigaciones al tema de la sexualidad, poniéndose a sí mismo como su propio objeto de estudio.

El tema de la división entre la razón y la sinrazón corresponde a las dos primeras categorías; a la primera, porque Foucault estudia en ella el origen del conocimiento, que es también el origen de la escisión entre la razón y la sinrazón en las *Meditaciones metafísicas*. En la segunda categoría, por dos cuestiones; una, que Foucault se pregunta en el apartado de “El gran encierro” por la división efectuada al interior del sujeto, decidiendo entre si se está loco o cuerdo, y la otra, en la separación física de los locos del resto de los hombres, hecha en los grandes centros de encierro que se instituyeron en la época. Es decir, en la Modernidad surge el sujeto cartesiano, capaz de distinguir en sí mismo la razón de la sinrazón; a la par, es el comienzo de las prácticas de exclusión realizadas en los centros de encierro, en los que se interna a una gran parte de la sociedad por ser identificada como *loca* y afectada por la sinrazón.

Es necesario realizar un análisis de las pretensiones de *Historia de la locura en la época clásica* a partir de sus prólogos. Existen dos prólogos, el primero escrito 1961 y el segundo de diez años después, correspondiente a la reedición del mencionado libro, en 1971. A través de ellos comprendemos que son conciliables los proyectos, en el sentido de que en el primero se inaugura la investigación y el análisis que en el segundo prólogo se reimprime con un deseo más fuerte de continuarlo.

Entre ambos prólogos sucedieron diez años de trabajo del autor; entre los estudios y libros realizados en este tiempo desarrolló la arqueología,

contenida en la publicación *La arqueología del saber* (1970). Sin embargo, aun cuando en sus obras anteriores no había hecho explícita su intención de hacer arqueología fundada en un método, podemos ver que a modo de semilla se encuentra, en la primera edición, un trabajo prearqueológico. Ahora bien, en la segunda edición se aumentan los “Apéndices” al final de la obra, en ellos desarrolla la argumentación y explicación de algunos temas contenidos en el libro, además de contestar al filósofo Jacques Derrida, quien años antes había sido alumno suyo y años después replicó algunas tesis sobre la lectura de las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes expuestas en el apartado de *El gran encierro*.<sup>1</sup>

Exponer aquí ambos prólogos implica un desafío porque desafortunadamente no existe obra impresa (por lo menos en las ediciones en castellano) que conserve el primero. Foucault en la segunda edición lo suprimió y sólo a través de recopilaciones como *Dichos y escritos*, es posible recuperarlo.<sup>2</sup> Por ello es más probable que quienes nos hemos acercado a esta obra nos sea más familiar el segundo; sin embargo, en una lectura cuidadosa, es inevitable aventurarse a la búsqueda del primero, sobre todo, después de leer la referencia a éste que su autor hace en las primeras líneas: “Para este libro ya viejo debería yo escribir un nuevo prólogo. Mas confieso que la idea me desagrada, pues, por más que yo hiciera, no dejaría de querer justificarlo por lo que era y reinscribirlo hasta donde pudiera, en lo que acontece hoy”.<sup>3</sup> Continúa con el desarrollo de la problemática de las reediciones, si éstas están planteadas desde otro lugar y otro tiempo privilegiados por tener ya la experiencia del recibimiento y crítica de los lectores que se lo han apropiado y por la acumulación de vivencias y conocimientos de la mirada del autor desde el presente.

<sup>1</sup> El 4 de marzo de 1963, en el Collège Philosophique, Derrida pronunció su réplica a manera de conferencia, titulada “Cogito e historia de la locura”, a la que asistió como oyente Michel Foucault por invitación del propio Jacques Derrida.

<sup>2</sup> En este segundo prólogo sólo apunta que “a la demanda que se me ha hecho de escribir un nuevo prólogo reeditado, sólo he podido responder una cosa: suprimamos el antiguo. Eso sería lo honrado. No tratemos de justificar este libro, ni de reinscribirlo en el presente; la serie de acontecimientos a los cuales concierne y que son su verdadera ley está lejos de haberse cerrado. En cuanto a novedad, no finjamos descubrirla en él, como una reserva secreta, como una riqueza antes inadvertida: sólo está hecha de las cosas que se han dicho acerca de él y de los acontecimientos a los que ha sido arrastrado”. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica 1*, p. 9.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 7.

Si toda lectura se apropia el texto, entonces ni es idéntica a éste, ni su simulación es completa. Si en una reedición se prologa cómo debe ser entendido el texto, el autor no expone ya sus intenciones, sino su propia lectura de esa obra que ya está en circulación. Todas las interpretaciones son representaciones que dobletean el texto.

¿Pero a caso no sucede lo mismo con la reedición que con la multiplicidad de lecturas que se han hecho del texto? En este sentido, si todas son dobles, ¿qué valor superior tendría la lectura del autor?, ¿por qué habría que imponerse ésta sobre las otras?, señala Foucault: “posible o no, hábil o no, eso no sería honrado. Sobre todo, no sería conforme a como, en relación con un libro, debe ser la reserva de quien lo ha escrito”.<sup>4</sup>

Así que este prólogo manifiesta la intención de Foucault de decir algo más con lo que está comprometido y responder a refutaciones de su texto que exigen ser resueltas. Todo autor que publica un texto tiene cierto compromiso con lo que afirma y todo receptor del texto tiene un compromiso con lo que interpreta, con su propia lectura, con su propia reelaboración del texto. Aunque no siempre se puede entablar un diálogo con el autor. En este sentido, Foucault aumenta en la segunda edición los “Apéndices”, se vuelve responsable por las afirmaciones ya escritas, ya otorgadas: “me contentaré con añadir dos textos: uno, ya publicado, en el cual comento una frase que dije un poco a ciegas: ‘la locura la falta de obra’; el otro inédito en Francia, en el cual trato de contestar a una notable crítica de Derrida”.<sup>5</sup>

Dejemos hasta aquí la exposición del segundo prólogo, el que acompaña a la edición final de la obra, pero que por su pretensión de ser breve y respetuoso del primero, no nos aporta más información sobre el contenido del libro. Pasemos entonces al análisis y exposición del primero.

Foucault explica, en su primer prólogo, que *Historia de la locura en la época clásica* realiza una investigación sobre el gesto inaugural de la división entre la locura y la razón en la historia. Es el principio de un proyecto general que se extiende hacia los ámbitos de la sexualidad, la moral y la enfermedad; y sus propias escisiones de subjetividad, que son: el homosexual y el heterosexual, el delincuente y el bien portado, y el loco y el hombre de razón. El estudio foucaultiano busca entender el gesto que separa lo que antes no se hallaba diferenciado se trata de una investigación

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 9.

que busca reconocer las condiciones de posibilidad en las que sucede la escisión que tan violentamente condena a una parte y declara victoriosa a la otra. Foucault sigue un método que consiste en recorrer los episodios históricos que han configurado y modificado estos perfiles, excava en la historia; en los documentos olvidados, ignorados y puestos al margen; en las lecturas de los clásicos y grandes obras gestadas en esos momentos coyunturales de la escisión, como las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, que surgen en la época de los primeros sitios de encierro. Finalmente, todo este gran proyecto inaugurado con *Historia de la locura en la época clásica* es una investigación arqueológica y genealógica, de los modos de subjetivación del hombre por el hombre.

La historia ha sido el relato continuo de la razón partiendo de que la división con la locura o sinrazón está ya dada. La historia define la memoria y la identidad de una cultura, de esa manera se constituye a sí misma como una narración continua y coherente. Sin embargo, su nacimiento implica siempre una desgarradura que le permite diferenciarse de lo que no es, aquello que es exterior a ella. En esa separación, la razón elabora su historia; en este proceso de ser consciente de sí misma, la historia conforma su identidad. La cuestión es que la razón se identifica consigo misma y observa a la locura o sinrazón como algo extraño y externo a ella. La razón opera en el lenguaje, que no es común a la locura, por lo que no existe comunicación entre ellas. Interesante anotación al respecto hace el filósofo en este texto, sobre todo aclaratoria, cuando escribe que el lenguaje de la psiquiatría es un monólogo de la razón sobre la locura, y que sólo ha sido posible establecerlo frente al silencio de esta última.

Las intenciones de Michel Foucault van, entonces, más allá de sólo su obra *Historia de la locura en la época clásica*; consisten en hacer estudios arqueológicos y genealógicos de estos gestos de escisión que separan por completo a una subjetividad triunfante de otra olvidada y excluida, como es el caso del hombre de razón y el de sinrazón. El hombre no puede dejar de interrogarse desde su propia verdad; realmente lo que es exterior a una cultura está excluido hasta la burla, criticado de onirismo y jamás tomado con seriedad, es decir, ignorado de lo que pueda decir de sí mismo. Y en ello está la figura del homosexual, el enfermo y el delincuente. Se trata de una división necesaria para la cultura, que se piensa originaria por ser la que conforma la identidad y subjetividad. En este sentido, Foucault denunciará, siguiendo a Nietzsche, que esto sucede a costa de sacrificar la otra

subjetividad, la externa, la diferenciable que es el no-ser. ¿Puede el hombre saber quién es él mismo sin diferenciarse de lo otro? El problema es que esa diferencia se basa en la ruptura de su subjetividad, pues el hombre es ambas pero parece que no puede definirse si no es a partir de excluir la otredad. Dice Foucault:

Podría hacerse una historia de los *límites* —de esos gestos oscuros, necesariamente olvidados una vez cumplidos— por los cuales una cultura rechaza algo que será para ella lo exterior (*extérieur*); y a lo largo de toda su historia, este vacío abierto, este espacio blanco mediante el que se aísla la designa tanto como sus valores. Pues sus valores los recibe y los mantiene en la continuidad de la historia; pero en esta región de la que queremos hablar, ejerce sus elecciones esenciales, hace la partición que le da el rostro de su positividad; ahí se encuentra el espesor original en el que se forma. Preguntar a una cultura por sus experiencias límite es interrogarla, en los confines de la historia, acerca de un desgarro que es como el nacimiento mismo de su historia. Entonces se encuentran confrontadas, en una tensión a punto siempre de romperse, la continuidad temporal de un análisis dialéctico y la aparición, a las puertas del tiempo, de una estructura trágica.<sup>6</sup>

Es así que en el primer prólogo, Foucault expone que su obra nos dirige a los momentos históricos cuando se gestan los límites de la identidad de la cultura, y uno de ellos, el que nos interesa exponer aquí, es el de la Modernidad representada por Descartes. Se trata entonces de seguir el rastro en las *Meditaciones metafísicas*, de ese gesto que señala lo que antes no estaba diferenciado y que ahora está escindido. Para ello “será preciso pues atender, asomarse a ese murmullo del mundo, tratar de percibir esas imágenes que nunca llegaron a ser poesía, tantos fantasmas que no lograron alcanzar los colores de la vigilia”.<sup>7</sup> Pero es una tarea que sólo es posible escarbando los hechos en su momento mismo de separación, que es el de su nacimiento.

La edición final de *Historia de la locura en la época clásica*, la más reciente que incluye el segundo prólogo, contiene la postura del autor, siempre congruente con su trabajo. Su texto, como dice él, ya no le pertenece, no lleva en sí la firma del autor que determine una lectura correcta bajo

<sup>6</sup> M. Foucault, “Prefacio” en *Obras esenciales*, p. 111.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 113.

su intención. “Quiero que este objeto-acontecimiento, casi imperceptible entre tantos otros, se re-copie, se fragmente, se repita, se imite, se desdoble y finalmente desaparezca sin que aquel a quien le tocó producirlo pueda jamás reivindicar el derecho de ser su amo, de imponer lo que debe decir, ni de decir lo que debe ser”.<sup>8</sup> Y concluye, en una apertura al dialogo con el lector, diciendo que si su intención no era hacer un prólogo, ya ha fallado en su cometido, sin embargo, por lo menos éste es breve: “—Pero ¡usted acaba de hacer un prólogo! / —Por lo menos es breve”.<sup>9</sup>

Respecto al contenido general de la obra, es importante mencionar que sus capítulos se ordenan según un orden cronológico que inicia en la Edad Media, sigue con la Edad Moderna y por último, comprenden la Edad Contemporánea; sin embargo, esto no implica que el relato sea lineal porque recurrentemente el autor hace saltos temporales para establecer analogías y comparaciones. Foucault rastrea las figuras de los personajes que caracterizan las subjetividades de cada época y su conformación a través de diversos tiempos y espacios. Es el caso del leproso de las comarcas del medioevo, los primeros internos de los sanatorios mentales franceses y los pacientes del psicoanálisis freudiano del siglo XIX, personajes como el Quijote y Hamlet, las pinturas de Goya y la literatura de Erasmo de Rotterdam, Denis Diderot y Stéphane Mallarmé. Expone las prácticas que las sociedades ejercían, sus costumbres, creencias, rituales, mitos, pero también el desarrollo de la conformación del conocimiento a través de sus instituciones, que ofrecen como resultado prácticas reales como la tecnología, y que se fundamentan en tratados, leyes y disciplinas en torno a la problemática de la locura, el nacimiento de la psiquiatría entre ellas. En fin, toda la *episteme*<sup>10</sup> de cada época recabada a partir de archivos, documentos, arte, literatura, utensilios, herramientas, construcciones y testimonios.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica 1*, p. 8.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>10</sup> El término *episteme* es utilizado por Foucault y se refiere a éste como el estudio de pautas conceptuales, inconscientes y anónimas, que se encuentran en la base de los conocimientos (y de las prácticas) de una época determinadas, cuyo fondo común constituyen. El paso de una a otra tiene lugar a través de una serie de “enigmáticas discontinuidades”, o sea de rupturas radicales e inexplicables, las cuales hacen que “de improviso las cosas no se perciban, describan, enuncien, caractericen, clasifiquen y se sepan del mismo modo”. *Vid.* M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 235.

## I. VIDA Y OBRA DE PAUL-MICHEL FOUCAULT

En 1955 Paul-Michel Foucault fungía como profesor auxiliar de francés en la Universidad de Uppsala, en Suecia. Durante su estancia conoció al filósofo e historiador Georges Dumézil, con quien había entablado una amistad profunda años antes, misma que se reflejaría en el apoyo que éste diera a Michel para posicionarse como delegado cultural de dicha universidad durante 1954. La intervención del historiador fue fundamental para el autor de *Historia de la locura en la época clásica*; gracias a él, Foucault descubrió archivos de medicina pertenecientes a la Biblioteca de Upsala que le permitieron realizar un extenso y documentado trabajo sobre la locura en la Época Clásica. Años después en Polonia, terminó de redactar su libro, sin embargo, las circunstancias políticas por las que atravesaba este país le impidieron publicarlo. La situación se agravó cuando la policía polaca consideró que su texto era inquietante para los ciudadanos, por lo que forzó al autor a partir del país. Finalmente el escrito salió a la luz en 1961. En el prólogo de dicha edición se puede leer como agradecimiento de Michel Foucault: “En esta tarea que no podía dejar de ser una poco solitaria, todos los que me han ayudado merecen mi reconocimiento. Georges Dumézil es el primero, sin él este trabajo no podría ser emprendido —ni emprendido en el curso de la noche sueca ni acabado al gran sol testarudo de la libertad polaca”.

En París grandes intelectuales recibieron la obra con complacencia, a pesar de que ésta pronto ocasionaría discusiones entre diversos especialistas, principalmente entre filósofos, historiadores, psiquiatras y psicólogos: “en mayo de 1961, Foucault defiende en la Sorbona su tesis sobre la locura. La acogida de los críticos es discreta, pero figuras prestigiosas como Barthes, Blanchot, Mandrou, Braudel (y pronto M. Serres) reconocen la *Historia de la locura* (bajo este título, la obra será reeditada, unos años después, por Gallimard) como un gran libro”.<sup>11</sup>

Después de *Enfermedad mental y personalidad* (1954)<sup>12</sup> e *Historia de la*

<sup>11</sup> Frederic Gros, *Michel Foucault*, p. 17.

<sup>12</sup> Michel Foucault elaboró un estudio sobre las enfermedades mentales en el que plasma un enfoque psicológico y social debido a la influencia recibida como lector de la obra de Karl Marx y Martin Heidegger. En su primer obra publicada podemos leer: “Debemos preferir las terapias que ofrecen al enfermo los medios concretos de superar su situación de conflicto, de modificar su medio o de responder de un modo diferenciado, es decir, adaptado a las contradicciones de sus condiciones de existencia. No hay curación posible cuando se irrealizan

*locura en la época clásica* (1961), en 1963 Foucault publicaría su tercer libro, titulado *El nacimiento de la clínica*, en el que anuncia, por primera vez, las reglas de formación del discurso, consideradas el antecedente de las disciplinas arqueológica y genealógica. En este texto Foucault define su trabajo como el estudio de las reglas de formación de los discursos, en donde debe entenderse los discursos como prácticas discursivas.

En el año de 1966, Foucault publica *Las palabras y las cosas*, en donde ocupó por primera vez el término *episteme* para referirse al estudio de pautas conceptuales, inconscientes y anónimas, que se encuentran en la base de los conocimientos (y de las prácticas) de una época determinada. El paso de una a otra *episteme* sucede a través de una serie de “enigmáticas discontinuidades”, es decir, de rupturas radicales e inexplicables, que provocan que “de improvisto las cosas no se perciban, describan, enuncien, caractericen, clasifiquen y se sepan del mismo modo”.<sup>13</sup>

Las investigaciones siguientes son, *La arqueología del saber* de 1968 y, dos años después, en 1970, *El origen del discurso*; al año siguiente publica *Nietzsche, la genealogía y la historia* y, en 1972, después de dar a luz a la arqueología y la genealogía, reedita *Historia de la locura en la época clásica*. Siguen otras obras, en 1975 *Vigilar y castigar*, en 1976 *La voluntad de saber*; además participó en los periódicos *Le Nouvel Observateur* en septiembre 1977 y *Libération*, que fue un folleto a favor del aborto, en octubre 1973, entre muchas otras publicaciones.

---

las relaciones del individuo y su medio; sólo es curación la que produce nuevas condiciones con el medio” (M. Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, p. 22). Sin embargo, en el mismo texto, en las líneas posteriores desarrolla una crítica a estos argumentos marxistas, al igual que los estructuralistas, lo que dará nacimiento a su postura postestructuralista: “Podemos decir que las dimensiones psicológicas de la enfermedad no pueden ser encaradas como autónomas sin la ayuda de ciertos sofismas. Es verdad que podemos ubicar la enfermedad mental en relación con la evolución humana, en relación con las formas de existencia. Pero no debemos confundir estos diversos aspectos de la enfermedad con sus orígenes reales salvo que queramos recurrir a explicaciones míticas, como la evolución de las estructuras psicológicas o la teoría de los instintos o una antropología existencial. En realidad, sólo en la historia podemos descubrir las condiciones de posibilidad de las estructuras psicológicas; y para esquematizar todo lo que acabamos de decir, podemos decir que la enfermedad implica en las condiciones actuales, aspectos regresivos, porque nuestra sociedad ya no sabe reconocerse en su propio pasado, aspectos de ambivalencia conflictual, porque no se puede reconocer en su presente; que implica, finalmente la eclosión de los mundos patológicos, porque aún no puede reconocer el sentido de su actividad y su porvenir” (*ibid.*, p. 102).

<sup>13</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 235.

El filósofo de Poitiers plasmó en su obra una búsqueda vehemente por ampliar la visión del mundo como una construcción humana. Cercano a Friedrich Nietzsche, se caracterizó por su pensamiento crítico y su impulso creador a favor de la vida y el cambio; a la vez, su gran aportación consistió en anclar el estudio de la filosofía a la historia, emprendiendo investigaciones documentales del pasado y rescatando de éste los hallazgos que habían sido excluidos, borrados y olvidados por la tradición. Desafortunadamente, en el año de 1984, a la edad de cincuenta y siete años fue hospitalizado por lo que aparentaban ser síntomas de una salud deteriorada, presentaba una gripe complicada, con persistente fatiga, acompañada de tos y migraña. En el hospital le aplicaron los exámenes y análisis pertinentes, pero el resultado del diagnóstico sería fatal: el francés padecía de síndrome de inmunodeficiencia adquirida (sida), lo que acabaría muy pronto con su vida el 25 de junio de 1984.

En homenaje a Michel Foucault, su amigo, el historiador clásico Paul Veyne, pronunció las siguientes palabras:

Foucault no tenía miedo a la muerte, como les decía a veces a sus amigos cuando la conversación derivaba hacia el tema del suicidio. Los hechos han demostrado, aunque de una forma diferente, que no alardeaba en vano. Y también de una forma diferente, la sabiduría de la antigüedad se convirtió en una cuestión personal para él. A lo largo de los últimos ocho meses de su vida, la escritura de sus libros jugó para él el mismo papel que jugaban los escritos filosóficos y los diarios personales en la filosofía antigua —el papel del trabajo realizado por el yo en el yo, o autoestilización.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Simon Critchley, *El libro de los filósofos muertos*, p. 332.



## Capítulo I

### Michel Foucault, la crítica a la historia y el nacimiento de la arqueología y la genealogía

Para desarrollar la investigación del apartado titulado “El gran encierro”, comprendido en *Historia de la locura en la época clásica*, es necesario abordar en este primer capítulo dos consideraciones fundamentales. La primera se trata de entender el distanciamiento que Foucault establece con el estructuralismo y la crítica que elabora de la disciplina histórica. Mientras que la segunda consiste en acercarse al pensamiento del francés comprendiendo sus propuestas, arqueológica y genealógica. Estas últimas nacieron en el intermedio de la primera y segunda edición de su libro (entre 1961 y 1973). Dichas herramientas permitirán, en los siguientes capítulos, realizar el estudio de la escisión entre la razón y la sinrazón, así como en las dicotomías que esta ruptura genera, como son la relación entre el hombre razonable y el extravagante, o el caso del sueño y de la vigilia, etcétera.

Para comprender los fundamentos y los argumentos propuestos por Michel Foucault en su obra escrita, el lector necesita asumir una postura crítica frente a los temas abordados en sus investigaciones, como es el caso de la conformación del saber, las prácticas distintivas y características de un tiempo y lugar, así como las estructuras y organización de su sociedad y de sus instituciones, entre otros. El trabajo del francés se centró en distintos episodios históricos, con la convicción de realizar en ellos una búsqueda exhaustiva de hallazgos que se han omitido o que han quedado excluidos de la memoria de la humanidad y que, por lo tanto, no figuran en la identidad de los hombres. Es en este sentido que se debe tomar su labor como un compromiso en defensa de lo humano.<sup>1</sup> En esto consiste fundamentalmente la

<sup>1</sup> Menciono una defensa de lo humano que, con Michel Foucault, se contrapone al-

presente investigación, que se manifiesta en la pregunta por la escisión de la razón y la conformación del sujeto.

En sus estudios sobre la conformación de la subjetividad, Michel Foucault investigó en diversos momentos de la historia las condiciones en las que nace la categoría de sujeto. El filósofo emprendió una búsqueda de documentos y fuentes históricas que le permitieron recopilar información y realizar diversos análisis, entre los que se desencadenaría un cuestionamiento a la filosofía tradicional, en el sentido de que ésta se había propuesto unificar y ordenar en una línea explicativa la conformación de dicha categoría. Las investigaciones que el autor realizó de ciertos momentos históricos le permitieron descubrir los elementos necesarios bajo los que surgió la identidad del sujeto en el marco de las diferentes épocas. Éstos fueron aplicados a la mayoría de los hombres en su época correspondiente, sin embargo, el estudio de Foucault develaría que dichas características no incluyen a todos los seres humanos de un determinado lugar y tiempo. Por lo que, a la par de la categoría de sujeto, descubrió que habían surgido otros arquetipos demarcados por una *carencia* de subjetividad, por lo tanto, excluidos. Éstas son las categorías correspondientes a la otredad y son los arquetipos que surgen cuando *falla* el sujeto.

En el pasaje de “El gran encierro”, Foucault presenta el escenario en el que sucede la conformación del sujeto en la Modernidad, época que se caracteriza por el interés de descubrir los fundamentos de la ciencia y las condiciones de posibilidad del saber. El estudio comprende el nacimiento simultáneo de los fenómenos que consisten en el surgimiento de la categoría de sujeto y de la exclusión de los *nosujetos*. El primero conlleva las características adecuadas para generar y obtener conocimiento; el segundo comprende a los hombres cuyas particularidades son inadecuadas a las condiciones que exige poner en práctica el conocimiento científico. Ésta es la escisión entre la razón y la sinrazón de la que, según Michel Foucault, es representante René Descartes, quien dice:

[...] pues en lo que concierne a la razón o al sentido, siendo, como es la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias, quiero creer que

---

humanismo y a las teorías del sujeto. De acuerdo con Dosse, la postura antihumanista de Foucault consiste en descentrar “al hombre, al autor, al sujeto, el locutor y, al sumergirlo en las regularidades discursivas, anunciar una era nueva, aquella durante la cual se podría escribir evitando tener un rostro.” (François Dosse, *Historia del estructuralismo*, p. 279).

está toda entera en cada uno de nosotros y seguir en esto la opinión general de los filósofos, que dicen que el más y elementos existen solamente en los accidentes y no en las formas o naturalezas de los individuos de una misma especie.<sup>2</sup>

En este texto, si bien no se menciona la situación de los hombres que carecen de razón, sí se apunta a que ésta, y ninguna otra, es la característica fundamental del ser humano. Para Foucault, el análisis del discurso cartesiano es clave en la comprensión de la época y, en ese sentido, está vinculado a ciertas acciones emprendidas en el siglo XVI, en particular al surgimiento de centros de encierro y a los tratamientos de los denominados locos, que son los hombres que carecen de razón.

En general, las rupturas internas acaecidas en la conformación de la identidad es un tema que atraviesa el pensamiento del filósofo,<sup>3</sup> por lo que en la lectura de su obra presenciamos el desenvolvimiento de su pensamiento. Como es importante al objetivo de este trabajo conocer los motivos y propósitos del autor de *Historia de la locura en la época clásica*, para comprender la denuncia de la división entre razón y sinrazón acerquémonos a sus trabajos en los años de tránsito del estructuralismo al postestructuralismo.

## I. ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO. LA INTERVENCIÓN DE LA HISTORIA

En sus escritos, Michel Foucault se reconoce a sí mismo como un pensador postestructuralista. Pero, ¿qué significa ser postestructuralista? Es importante aclarar que los posestructuralistas dedican en gran medida parte de su pensamiento a discutir con el estructuralismo. El resultado de dichas

<sup>2</sup> Rene Descartes, *Discurso del método*, p. 13.

<sup>3</sup> Otros casos planteados a partir de sus investigaciones y comprendidos en las temáticas de la conformación de la subjetividad y la escisión del sujeto, son: el enfermo, el delincuente y el homosexual. Casos que además de señalarlos en un contexto histórico, son modelos o arquetipos que se han modificado en relación con las épocas que ha atravesado la humanidad. Michel Foucault da referencia de estos movimientos a partir de las prácticas discursivas que conforman el pasado y el presente, las cuales abordaré posteriormente, al lado de la arqueología y la genealogía.

confrontaciones generalmente conformaba una nueva postura y, en ese sentido, puede decirse que hay una relación estrecha entre ambas corrientes filosóficas. Dicho lo anterior, es conveniente bosquejar ambas corrientes de pensamiento con la finalidad de entenderlas y conocer su relación.

El estructuralismo es una tendencia del siglo xx que nace en París entre las décadas de los cincuenta y sesenta. El estructuralismo critica a la Modernidad, principalmente al lugar central que le confiere al sujeto. Este cuestionamiento comienza con la etnología de Claude Lévi-Strauss, continua con el psicoanálisis de Jacques Lacan, el marxismo de Louis Althusser y la teoría de la literatura con Roland Barthes. Ahora bien, aunque no existe una definición unívoca de estructuralismo, como sucede en algunas corrientes de pensamiento (por ejemplo el existencialismo), nos ocuparemos del fundamento común, el que caracteriza a todos estos pensadores como estructuralistas.

El estructuralismo rompe con la tradición filosófica, en el sentido de que ésta se centraba en el estudio del sujeto. Para los estructuralistas, el sujeto no será quien otorga el sentido al mundo, sino que anterior a él, existen ciertas reglas universales, relacionadas entre sí, que conforman la estructura que sostiene a la cultura. Este cuestionamiento a las corrientes de pensamiento humanistas que atribuyen un lugar central al sujeto y que lo abordan como un ser por completo “dueño de sus actos” originó la concepción del estructuralismo antihumanista.

El estructuralismo conlleva la negación del sujeto que, desde Descartes y Kant hasta Husserl, se interpretó como fuente de significado y objeto específico de las ciencias humanas. Por esta razón, se califica al estructuralismo de antihumanismo; el ser humano deja de ser el centro, este lugar lo ocupa la compleja red de relaciones, diferencias y fuerzas que constituyen la realidad.<sup>4</sup>

El primero en aplicar el método estructuralista a las ciencias sociales fue Claude Lévi-Strauss, quien en sus estudios basados en interpretar las relaciones de parentesco de las sociedades primitivas como una estructura análoga al lenguaje,<sup>5</sup> fue uno de los primeros en explicar la ley de prohibición

<sup>4</sup> Adelina Sarrión Mora, ed., *Lecturas de filosofía: corrientes actuales de pensamiento*, p. 253, s.v. ‘estructuralismo’.

<sup>5</sup> Lévi-Strauss encuentra las variables y las constantes que son guía de nuestras “pretendidas” evidencias personales. Por esto escribe que el fin de las ciencias humanas es estudiar analíticamente al hombre.

universal del incesto a partir de los datos empíricos recabados en sus estudios: “se contempla su convicción romántica de que en la estructura supracultural del ‘pensamiento salvaje’ se esconde la certeza de una unidad originaria con la totalidad de la naturaleza que el hombre moderno ha perdido sin remedio”.<sup>6</sup>

En sus investigaciones sobre varias comunidades humanas pudo llegar a la conclusión de que existen reglas que atraviesan indistintamente a las diferentes culturas del mundo, es decir, reglas trascendentes en la cultura. Por el contrario, en los estudios que realizó sobre diversos grupos de animales, recabó suficientes datos observacionales a través de los cuales pudo concluir que la conducta de éstos no obedece a norma alguna, sino que se manifiesta como la inmediatez de sus instintos. Entonces, la diferencia entre las sociedades y los grupos de animales, traducidas por Levi-Strauss como la natura y la cultura, manifiesta que a la cultura le preexiste una estructura que la regula y la determina: “Esta ausencia de reglas parece aportar el criterio más seguro para establecer la distinción de un proceso natural y uno cultural”.<sup>7</sup>

En *Las estructuras elementales del parentesco*, analiza las posturas de algunos antropólogos que realizaron investigaciones sobre varias tribus y etnias, de las que recabaron datos observacionales y experimentales sobre la prohibición del incesto, de manera que estos antropólogos elaboraron una historia de cada uno de los casos para plantear una hipótesis sobre cómo sucedió la prohibición del incesto de manera particular en cada grupo social. La réplica de Levi-Strauss al procedimiento de sus colegas consistió en que éstos se equivocaron al elaborar un relato histórico de acuerdo con las condiciones particulares de cada cultura.<sup>8</sup> Tal acción no constituye una hipótesis universal, sino que:

<sup>6</sup> Christoph Delius, *et al. Historia de la filosofía desde la antigüedad hasta nuestros días*, p. 111.

<sup>7</sup> Claude Levi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, p. 41.

<sup>8</sup> La confrontación con sus colegas, McLennan, Lubbock, Spencer y Durkheim, quienes “ven en la prohibición del incesto la supervivencia de un pasado enteramente heterogéneo en relación con las condiciones actuales de la vida social. A partir de este momento se encuentran situados frente a un dilema: o bien este carácter de supervivencia agota el conjunto de la institución y el modo de comprender la universalidad y la vitalidad de una regla de la que sólo aquí y allá deberían desenterrarse vestigios informes, o bien la prohibición del incesto responde, en la sociedad moderna, a funciones nuevas y diferentes. Pero en este caso debe reconocerse que la explicación histórica no agota el problema; luego, y por encima de todo, se plantea el problema de saber si el origen de la institución no se encuentra en estas funciones siempre actuales y verificables por la experiencia más que en un esquema histórico vago e hipotético.” *Ibid.*, p. 57.

El problema consiste en preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos. Querer proceder de otra forma sería cometer el mismo error que el lingüista que creería agotar, por la historia del vocabulario, el conjunto de las leyes fonéticas o morfológicas que presiden el desarrollo de la lengua.<sup>9</sup>

Tanto es así, que para Levi-Strauss las estructuras y sus reglas rigen a las culturas desde el momento en el que abandonan el estado natural: “regla que en la sociedad abarca lo que le es más extraño pero, al mismo tiempo, regla social que retiene en la naturaleza aquello que es susceptible de superarla, la prohibición del incesto se encuentra, a la vez, en el umbral de la cultura, en la cultura y, en cierto sentido, como trataremos de demostrarlo, en la cultura misma”.<sup>10</sup>

En estos textos citados, queda expuesto el lugar del sujeto: “El individuo, el elemento aislado, queda desplazado como núcleo del análisis, y su lugar lo toman las redes de relaciones, transformaciones y líneas de fuerza que se dan en la totalidad del sistema”.<sup>11</sup>

Finalmente, queda decir que la diferencia fundamental entre el estructuralismo y el postestructuralismo es la noción de *sujeto*; para el primero, el sujeto depende de las estructuras, éstas lo atraviesan y rigen; para el segundo, el sujeto no tiene estructuras preexistentes.

La analogía del lenguaje con el pensamiento y las relaciones humanas muestra que su estructura es la misma, aunque los contenidos difieran. Sin embargo, para el estructuralismo estas estructuras no constituyen a un sujeto plano que sea consciente de ellas, sino que las reglas que rigen dichos procesos son inconscientes.

Las raíces del estructuralismo provienen de la lingüística desarrollada por Ferdinand de Saussure, expuestas en el *Curso de lingüística general*,<sup>12</sup> donde hizo una distinción entre el *habla* y la *lengua*. Pensaba que mientras el habla era subjetiva e individual, la lengua constituía un sistema de símbolos

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>11</sup> Adelina Sarrión Mora, ed., *op. cit.*, s.v., ‘estructuralismo’.

<sup>12</sup> *Curso de lingüística general* es una obra publicada en 1916 en la que se compilan los apuntes de clases de lingüística que Ferdinand Saussure impartiera a sus alumnos, son estos últimos y los compañeros del pensador quienes se dan a la tarea de recoger y organizar su obra.

elaborados convencionalmente mediante acción recíproca entre los integrantes de una sociedad. La lingüística estudia la lengua, considerada como sistema y principio de clasificación. El estudio estructuralista se ocupa de analizar conjuntos sincrónicos (estables y sistematizados) que constituyen tanto una forma de nuestro saber, como las estructuras de la sociedad.

Dentro del estructuralismo, un concepto básico es el signo, éste se compone de dos elementos, a saber: el significado, que es la representación mental de un concepto, y el significante, que es la representación mental de los sonidos que representan un signo. El signo no nace en forma aislada, es necesario que se encuentre en relación con otros, relación que puede darse al interior de un discurso o entre varios discursos; en el primer caso, denominada relación *sintagmática*, los signos se confrontan en el presente y, el segundo caso, denominada *paradigmática*, consiste en que un signo se replantea en el presente al debatirse con otro que ha conformado una huella en la historia.

Con respecto al significado, éste es extrínseco al significante: un mismo significante puede tener distintos significados en varias culturas. Los signos nacen en relación con otros dentro de la estructura del lenguaje y el pensamiento, por lo que no es posible que nazca un signo de manera atómica; no es posible separar un signo del resto. El signo puede definirse a partir de la negación del resto de los signos dentro de un sistema, pues los componentes del sistema no pueden ser definidos en sí mismos siendo aislados, sino en las relaciones de interconexión entre ellos. El estructuralismo lleva la perspectiva holística.<sup>13</sup>

Para concluir, respecto al estructuralismo, diremos que también consiste en el estudio de la relación estrecha que existe entre la *lengua* y el *habla*, que es el vínculo de lo social con lo individual. La *lengua* es la condición en la que el habla puede ser inteligible y producir sus efectos, y el *habla* le permite a la lengua establecerse a partir de las modificaciones que los particulares realizan de ella. De manera que somos arrojados a la lengua, que es el modo en el que comprendemos el mundo, y la experimentamos en el *habla*, que apropia y, en su ejercicio, modifica la lengua para conformarla y recrearla.

<sup>13</sup> Karl Popper denominó holismo a “la tendencia de los historicistas a sostener que el organismo social, como el biológico, es algo más que una simple suma total de sus miembros, y es también algo más que la simple suma total de las relaciones existentes entre los miembros” (Karl Popper *apud* Nicolás Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, s.v. ‘holismo’, p. 556).

Por su parte, Michel Foucault cuestionó el fundamento sobre el que se erige el estructuralismo, que consiste en suponer que el pensamiento tiene una estructura interna, preexistente e independiente de la historia. Foucault niega que las estructuras del sujeto sean absolutas y determinantes de todos los acontecimientos trazados en su pasado. De manera que abre el estudio estructuralista al devenir de la historia.

François Dosse, en su *Historia del estructuralismo*,<sup>14</sup> llamará al postestructuralismo de Michel Foucault “la historización del estructuralismo”, es decir:

Esta nueva alianza permite a Foucault superar la alternativa entre método estructural y devenir histórico, presentando la nueva historia como una de las figuras posibles de los estudios estructuralistas. El campo de la historia coincide con los problemas que se encuentran en la lingüística, economía, etnología, análisis literario: “A estos problemas se les puede dar si se quiere la sigla del estructuralismo”. Foucault considera la nueva historia como el campo privilegiado para poner en acción un estructuralismo abierto, historizado; es lo que los americanos llamarán postestructuralismo.<sup>15</sup>

La historización implica la posibilidad de salir del método estructuralista, interno al discurso, para exponerlo a los avatares de la historia que no están sujetos a ninguna regla o ley. De esta postura surge la necesidad de plantear otras disciplinas que abarquen un estudio más allá de las estructuras de la lingüística y de las prácticas de la historia. La arqueología nace como respuesta a dicha necesidad: “La arqueología del saber es justamente considerar este nivel de la práctica a partir de la noción de práctica discursiva. Es la innovación fundamental de Foucault que le permite desviar el paradigma estructural fuera de la esfera del discurso”.<sup>16</sup>

El pensamiento de Michel Foucault trasciende los límites internos del texto y conforma relaciones denominadas *prácticas discursivas*, que determinan y son determinadas por el sujeto. “La ruptura con el estructuralismo se sitúa en efecto en esta nueva afirmación según la cual las relaciones discursivas no son internas al discurso”.<sup>17</sup> El movimiento que genera el postestructuralismo de Foucault en varias disciplinas se ve reflejado principalmente en una: la historia.

<sup>14</sup> François Dosse, *op. cit.*, p. 266.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 269. La cita del autor es de la obra *La arqueología del saber* de M. Foucault.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 268.

La historia se había encargado de abordar los documentos como fuentes de investigación para construir un relato del pasado. El historiador consideraba al documento como una escritura incuestionable en la que se plasmaba la verdad de los acontecimientos y a partir del cual se construía un pasado homogéneo absoluto. Foucault plantea que la escritura del documento es una práctica discursiva y, por lo tanto, está atravesada por múltiples relaciones que otorgan diferentes sentidos. La historia se ha equivocado en otorgar un único sentido al documento:

En la base existe la misma transformación del documento que estaba considerado por la historia tradicional como algo dado, y que se ha convertido en algo creado para la nueva historia. Ésta lo organiza, le da la vuelta, lo distribuye y lo coloca en series. El documento cambia de estatuto; mientras que el historiador de ayer transformaba los monumentos en documentos, la historia nueva “transforma los documentos en monumentos”.<sup>18</sup>

El quehacer del historiador da un giro en la forma de tratar el documento: antes lo convertía en monumento, lo solidificaba y veneraba, buscaba en él continuidades con el pasado, sintetizaba los elementos heterogéneos para convertirlo en parte de una narración homogénea. El arqueólogo foucaultiano lo considera un monumento, por ser una escritura ya dada de la cual se parte, pero lo atomiza y pluraliza, convirtiéndolo en documento, como señala Dosse citando a Habermas: “El arqueólogo actúa de tal manera que los documentos parlantes se conviertan en documentos mudos, en objetos que deben ser liberados de su contexto”.<sup>19</sup>

Para concluir con respecto al postestructuralismo de Michel Foucault, él propone que se debe elaborar arqueología y genealogía de los saberes que estén fundamentados en la *muerte del hombre*,<sup>20</sup> lo que implica que disciplinas como la historia y las ciencias humanas tradicionales, entendidas como un relato continuo de la verdad del saber y de su conformación, dejan de tener sentido. Sólo replanteando la historia, la antropología, la gramática, la lingüística, la filosofía, etc., como disciplinas no unívocas y en continua búsqueda de vías de explicación e interpretación, será posible pensar al sujeto sin escindirlo de aquello que no encaja en la univocidad de su descripción.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 269. La cita del autor es de la obra *La arqueología del saber* de M. Foucault.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 65.

## II. CRÍTICA A LA DISCIPLINA HISTÓRICA

Para Michel Foucault, el relato histórico representa una superficie que debe ser removida con el propósito de encontrar en sus profundidades acontecimientos nuevos y elementos que puedan ser reinterpretados. Estos hallazgos, liberados del principio explicativo que los organizaba en un discurso, pueden ser estudiados desde las condiciones de su aparición, su desaparición y su relación con otros elementos de la época, comprendiendo el pasado como múltiples hechos no exentos de contradicciones ni de omisiones. Sin embargo, no será la historia la disciplina que permita desarrollar su proyecto al de Poitiers, debido a que ésta se preocupa por formar un relato lineal y unívoco del pasado, y omite o ajusta los eventos, que son contrarios, a este propósito. Por este motivo, Foucault planteó una réplica contra los fundamentos de la disciplina histórica y a partir de ello diseñó nuevas herramientas (la arqueología y la genealogía) para escarbar en las capas del suelo del pasado y sacar a la luz los nuevos hallazgos dispuestos a ser interpretados.

Ahora bien, durante *Historia de la locura en la época clásica*, Michel Foucault no había planteado ni la crítica a la historia, ni había desarrollado las mencionadas herramientas. Al ser publicada, la obra fue duramente criticada por su estilo tan particular de proceder. En el texto podemos encontrar desde estadísticas de la población que se encontraba encerrada; las creencias y prácticas religiosas; los temas plasmados en la pintura, y el análisis de la literatura shakespeariana. De manera que en dichas representaciones, Foucault busca lo que subyace a la visión del mundo en una determinada época. El estilo de escritura es congruente con el planteamiento filosófico, es decir, la ausencia de linealidad explicativa en el relato revela que no era una preocupación del autor que su estudio tuviera un sitio entre los libros de historia. El filósofo tuvo que explicar su proyecto y procedimientos después de publicar su obra, y lo hizo en *La arqueología y Nietzsche, la genealogía y la historia*, lo que le permitió continuar con sus obras futuras.

En la crítica que desarrolla en *La arqueología del saber*, Foucault plantea que el análisis de la historia se puede estudiar como un doble problema. A saber, por una parte, el concerniente a lo que denomina la *historia tradicional*, y por la otra, el relacionado con *la historia del pensamiento* que se ocupa de las nuevas disciplinas que rastrean un campo de conocimiento específico,

como son: la historia de la filosofía, la historia de las ideas y la historia del arte, por mencionar sólo algunas. Debemos aproximarnos a ellas desde su particularidad, marcada en un primer momento por su diferencia de edades. Aunque la segunda forma de hacer historia es muy reciente, es importante señalar que no constituye un replanteamiento ni un complemento del análisis de la historia tradicional. Es necesario hacer notorio que ambas formas de hacer investigación histórica son campos de conocimiento vigentes, incluso simultáneos, y que ambas serán cuestionadas por sustentarse en el mismo fundamento, como veremos más adelante.

Explica Michel Foucault, en lo que concierne a la historia tradicional, que ésta investiga los hechos del pasado en grandes bloques, es decir, dentro de periodos largos como las épocas y los siglos, de manera que minimiza o borra los acontecimientos que irrumpen en la conformación de dichas estructuras. Su pretensión es rastrear la continuidad desde el origen y presentar en una sola pieza el pasado, como un objeto de estudio al que se le puede someter a un mismo principio explicativo y lineal. Por otra parte, las historias del pensamiento o historias específicas de una disciplina necesariamente han tenido que desarrollar métodos nuevos o recibirlos de fuera para acercarse a los objetos de estudio que conforman su disciplina. Por ejemplo, los modelos de crecimiento económico o los estudios del clima y sus oscilaciones permiten que en la actualidad se enriquezcan los modos de análisis histórico porque necesitan rastrear conceptos e ideas específicos dentro de la historia general y analizar los momentos de ruptura propios de cada caso para narrarse un pasado, es decir, procuran fragmentar las largas unidades de tiempo que la historia general ha conformado para analizar, a través de ellas, su objeto de estudio.

Los historiadores del pensamiento buscan detectar las irrupciones, si estas son incidentales, regulares, previsibles, etcétera; de esta manera dan mayor relevancia a las interrupciones y los encadenamientos entre los acontecimientos, que a otorgar un principio explicativo único de la historia en general. Para la tradición, la investigación tenía como propósito dar una explicación acabada de la historia, que abarcara la totalidad de las áreas y las unificara en un mismo contenido. Las nuevas y múltiples disciplinas pretenden limitar su objeto de estudio a su pasado particular, rastreando meticulosamente su construcción.

La búsqueda de la historia se replantea y modifica desde su actualidad, el presente rastrea en el pasado para encontrar una explicación en la que los

acontecimientos se encadenen de acuerdo con ese presente. Un claro ejemplo es la ciencia, que a través de sus descubrimientos reconstruye los hechos y realiza un nuevo encadenamiento para llegar a ese momento actual del saber.<sup>21</sup> En este sentido se puede concluir que el saber que domina la época reconfigura la historia. Foucault dirá: “[...] de manera que las descripciones hechas se ordenan necesariamente a la actualidad del saber”,<sup>22</sup> es decir, el saber crea su pasado.

Me he encargado hasta ahora de mostrar las diferencias entre la historia tradicional y las historias del pensamiento, pero esta distancia entre ellas sólo se encuentra en la superficie de sus características, mientras que, casi de forma imperceptible, en el fondo de sus formas de proceder comparten el mismo fundamento, a saber: la manera en la que se estudia el acontecimiento. Las dos se basan en un principio explicativo al que fundamentan escogiendo en el pasado los documentos que lo afirman. La historia general borra los acontecimientos que no conforman la continuidad de su relato; la historia del pensamiento pone mayor atención a los límites y cortes de los acontecimientos que le permiten reelaborarse desde el presente. Es decir, la primera, a semejanza de la genealogía de la tradición,<sup>23</sup> postula un estado originario que busca perpetuarse en todo acontecimiento, por lo que los periodos largos, como las eras y los siglos, son acomodados en una estructura general que permite ser consecuente con un origen. Así, la segunda se replantea en múltiples encadenamientos de hechos a partir de un principio explicativo que es el presente, pues el saber que rige a éste concatena los sucesos históricos para configurar su memoria.

Ambas historias recaen en el mismo problema, éste es, en palabras de Foucault: *la revisión del valor del documento*.<sup>24</sup> Precisamente, la historia general busca en los acontecimientos el rastro del origen, el cual siempre permanece como el fundamento del que ellos participan y lo que unifica el discurso histórico haciéndole invulnerable a la contradicción, a la falta, a la discontinuidad, etc; es decir, la historia se ocupa de memorizar los mo-

<sup>21</sup> Cuantas veces no hemos oído los documentales sobre vida animal, narrados como si se estuviera descubriendo una mentalidad neoliberal dentro de las manadas.

<sup>22</sup> M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 6.

<sup>23</sup> Se trata de la disciplina que busca el origen fundacional y el precedente único que unifica todo.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 9.

numentos del pasado convirtiéndolos en documentos,<sup>25</sup> de mostrar ciertos rastros como referente (de los monumentos), que han sido elegidos entre otros y son resultado de la lectura de la tradición que separa lo que será parte del discurso histórico de lo que quedará en silencio. Así, los documentos se organizan bajo los principios de continuidad, causalidad y reactualización de la historia de la tradición. Por su parte, la historia de las ideas investiga, dentro de los grandes bloques temporales, eras o siglos, qué hechos pueden ser los antecedentes del saber actual. Así, busca los documentos que luego enlazará formando una serie particular a ese saber, un relato que se justifique a través de convertir los monumentos en documentos, como la memoria de un pensamiento presente. De tal manera que el saber, que se encuentra en el poder, dirige su mirada desde el presente hacia el pasado, escrutinando entre los monumentos los antecedentes que dan sentido a esa actualidad. La mirada del presente se busca en el pasado, recorta los acontecimientos que reconoce como suyos, los limita y diferencia de su entorno. Así se vuelven parte de su discurso y de su identidad. Podemos decir, entonces, que de la historia general a esta nueva historia de las ideas, “el problema no es ya el de la tradición y del rastro, sino del recorte y del límite”.<sup>26</sup>

El análisis de los procesos de ambas disciplinas expone la gran distancia que hay entre ellas en una notoria multiplicidad de diferencias, pero en el trasfondo de esta separación encontramos un mismo fundamento. El movimiento que se da de la historia tradicional a la historia de las ideas ni la complementa ni la replantea, sino que se trata de dos prácticas dentro de diferentes racionalidades, pero que finalmente reconocen un principio que las guía a actuar de igual modo en cuanto a la interrogación del documento. Es así que la historia está contada por el documento que ha sido siempre interrogado para dar certidumbre; ya sea de la verdad del presente a partir del origen o de la verdad del pasado a partir del presente. Este tratamiento del documento es el principio al cual obedecen ambas historias; la primera consiste básicamente en un principio antropológico que es la construcción “de una memoria milenaria y colectiva a la que se ayudaba con documentos materiales para recobrar la lozanía de sus recuerdos; es el trabajo y la reali-

<sup>25</sup> El *monumento* es el hallazgo del arqueólogo que aparece separado de la exterioridad de la episteme epocal, en este sentido, aparece como algo faltante que por un lado necesita que le sea atribuida una significación en un contexto histórico, y por otra parte, devela lo efímero de la concepción de la verdad en cada época.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 7.

zación de una materialidad y documental”.<sup>27</sup> Mientras, la segunda organiza, recorta, distribuye y ordena lo que es pertinente para el saber actual y, así como éste, ella procede reactualizando su pasado en nuevas y múltiples jerarquías del documento.

El proceder del historiador consistía entonces, según Foucault, en acercarse a los monumentos y convertirlos en documentos al darles un discurso, el discurso del saber, de manera tal que aun los que no eran verbales pasaban a serlo. El filósofo francés cuestiona si entre estos documentos no se traiciona la vitalidad de la historia, al negar el resto de los monumentos que no se ajustan a convertirse en rastro del origen o del saber actual: “hace ya mucho tiempo que los historiadores localizan, describen y analizan estructuras, sin haberse preguntado jamás si dejaban escapar la viva, la frágil, la estremecida historia”.<sup>28</sup>

Porque la tarea del historiador es la realización de un relato continuo, causal, idéntico a sí mismo, en que la racionalidad que le agrupa, a pesar de su dinamismo, siempre le permite recobrar su regularidad. Este planteamiento no es casual ni gratuito, implica más que una simple cuestión metódica y se inscribe dentro de una ontología que plantea al sujeto como una identidad que se manifiesta en su propia historia individual; es el correlato del sujeto en su continuidad, de la historia de cada sujeto, porque de esta misma manera procede la historia de la humanidad, que se cuenta a sí misma su identidad y establece su memoria, entiende su actualidad y prevé o se proyecta en su futuro. Por lo tanto, plantear la fragilidad de esta historia implica pensarla frente a la multiplicidad de monumentos olvidados, ignorados, silenciados o excluidos, que nunca fueron rastros para la mirada del discurso hegemónico de la ontología, que pasaron desapercibidos para la racionalidad que opera desde la regularidad y que contradecían en el relato histórico a las características de continuidad, causalidad e identidad. Irrumpen y desestabilizan a la conciencia que pretende recobrarse a sí misma a través de su movimiento. Sujetarse a la historia significa aferrarse a un relato sin rupturas ni brechas dentro de la ontología, historia que será defendida por el sujeto, en tanto que en ella se da a sí misma su propia certidumbre: “pero no hay que engañarse: lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino la de esa forma de historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto”.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 23.

En esta cita de Foucault leemos con claridad la denuncia que ya antes algunos pensadores, como los filósofos de la sospecha, habían denunciado.<sup>30</sup> La resistencia a replantear la historia es impulsada por el temor a la dispersión del sujeto, sin embargo, si nos detenemos a analizar la racionalidad que domina estas prácticas históricas, lo que se nos devela en esta urgencia o necesidad de fijeza es que la historia se escapa entre los relatos que intentan unificarla y que niegan la multiplicidad de prácticas verbales y no verbales que constituyen su viveza. En este sentido el término *viveza*, en congruencia con Foucault, reanima los monumentos del pensamiento que dispersan al sujeto y, por ende, a la historia. La historia debe entonces poder plantear todos los aspectos del hombre, sin temor a la dispersión y al peligro de la disolución, porque de hecho en ello consiste la vida misma y al proceder negando ciertos aspectos, se sacrifica la vitalidad por la unidad. En otros términos, quizá más radicales pero finalmente aclaradores, se ha elegido el desconocimiento, la negación y la exclusión a cambio de que el sujeto atormentado por esta complejidad se mantenga en “el lugar del reposo, de la certidumbre, de la reconciliación, del sueño tranquilizador”.<sup>31</sup> La memoria de la humanidad debe ser capaz de pensar los mitos, las lenguas, la sexualidad, el deseo, la locura, desde una disciplina que no intervenga en su juicio, como lo es la arqueología.

Justamente cuando surge un pensamiento que replantea desde los comienzos la historia, su diferencia tiene que resaltarse o se corre el peligro de no comprender la profundidad de su diferencia. Por ello es necesario hablar aquí con detenimiento y puntualidad de esa materia en la que se gesta el desacuerdo y la crítica, y que a la vez otorga las condiciones a la arqueología.

Así bien, sumerjámonos en los mares de la historia de las ideas, disciplina que en particular preocupa a Foucault; desde su planteamiento hasta su práctica, desde sus aciertos hasta sus errores, y desde los acuerdos hasta las discrepancias con respecto a la arqueología. Porque en palabras del mismo

<sup>30</sup> Los filósofos de la sospecha son Marx, Nietzsche y Freud; se les nombra así porque rompen, cada uno, con sus diferentes tradiciones. Freud encontró en la fundamentación del psicoanálisis y en la teoría del inconsciente motivos y mecanismos de funcionamiento no disponibles e inaccesibles a la autodeterminación y autovaloración de la voluntad, la acción y el pensamiento humanos. Esto, después de que Marx intentara lograr un análisis, en muchos aspectos comparable, de las estructuras sociológico-económico-culturales y de que Nietzsche hubiera presentado todos los valores como apariencia no comprendida y producto de la “voluntad de poder” (*Cfr.* Christoph Delius, et al., *op. cit.*, p. 90).

<sup>31</sup> M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 24.

filósofo: “no tendré derecho a sentirme tranquilo mientras no me haya liberado de la ‘historia de las ideas’, mientras no haya mostrado en lo que se distingue del análisis arqueológico de sus descripciones”.<sup>32</sup>

Esta particular preocupación de hacer explícita la distancia entre la historia de las ideas y la arqueología se debe a la complejidad, tan difícil de acotar, que la primera ha llegado a desarrollar en cuanto disciplina. En este afán, Michel Foucault la caracteriza como aquella que fragmenta los grandes y homogéneos bloques de tiempo en búsqueda de sus rupturas y fracturas, analizándolos para dar una explicación de cómo éstas se relacionan con la historia general. En cuanto a su objeto de estudio, ella pone mayor atención en investigar y analizar las opiniones que se encuentran al margen del saber hegemónico y, con ello, estudia aquellos fenómenos que han pasado a la memoria colectiva como los errores de las mentalidades particulares superadas por el pensamiento.

Finalmente, la historia de las ideas procede atravesando la multiplicidad de disciplinas a partir de sus diferentes perspectivas, encontrando los nexos que hay entre ellas; por ejemplo, si algunos conceptos de la ciencia son retomados y planteados por la filosofía, etc. Sin embargo y en consecuencia con esta labor, se convierte en un sistema que funciona a partir de su propio estilo de análisis, el cual consiste en investigar y estudiar a través de la experiencia inmediata lo que se encuentra al margen de las grandes teorías, de cómo se relacionan entre ellas, incluso produciendo grandes obras o de cómo sucede su disolución. Se convierte en la disciplina que muestra los cambios, las interferencias, los principios y finales, y describe todos estos acontecimientos. Es aquí en donde podemos mirar de un modo transparente la distancia que existe con la arqueología, pues la historia de las ideas sigue un método específico desde el que se propone un objeto de estudio que es “la génesis, la continuidad y la totalización” que conforman la historia. De tal manera que “la historia de las ideas se dirige a todo ese insidioso pensamiento, a todo ese juego de representaciones que corren anónimamente entre los hombres” para elaborar una interpretación de ellas desde su perspectiva.<sup>33</sup>

El pensamiento que ya se ha acostumbrado a proceder bajo los métodos y a perseguir los fines de la tradición, bien puede aceptar a la historia de

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 230-232.

las ideas como un estudio complementario más específico, pero congruente con su discurso y con su intención de dar sentido y unidad a partir de la interpretación de los documentos.

Ya recorrido este camino que nos adentra al pensamiento foucaultiano, escuchemos lo que se propone con la arqueología como estudio descriptivo ya no interpretativo, ni regulador de la historia: “Soy un historiador de las ideas que ha querido renovar de arriba abajo su disciplina”.<sup>34</sup>

### III. LA ARQUEOLOGÍA Y LA GENEALOGÍA EN LA OBRA GENERAL DE MICHEL FOUCAULT

La articulación entre la arqueología y la genealogía es fundamental para esta investigación, pues es a través éstas que se estudiarán los motivos y las formas en que se conduce del autor en el texto “El gran encierro”. Es fundamental tomar en cuenta la propuesta de Patxi Lanceros, estudioso del pensamiento filosófico de Michel Foucault, quien parte de que existe un proyecto del filósofo, y que aunque éste no está exento de contradicciones y saltos, a partir de él es posible comprender la obra completa del autor. Lanceros, en su libro *Los avatares del hombre*, explica que existen dos líneas principales de clasificación de la obra foucaultiana empleadas por los estudiosos del autor, de acuerdo con los intereses particulares que guían sus investigaciones. Por una parte, la que se refiere a la temática y por otra parte, la que concierne a su metodología. Dice Lanceros:

A grandes rasgos, se pueden distribuir los estudios más significativos de la obra de Foucault publicados en las dos décadas precedentes en dos grandes grupos: *a)* Los que contemplan tal obra como una sucesión de métodos (arqueología, genealogía, analítica o hermenéutica). *b)* Los que aprecian fundamentalmente una sucesión de temas o ámbitos de estudio (saber, poder, sujeto).<sup>35</sup>

Lanceros plantea con claridad el fundamento de cada línea de investigación, sin embargo, haciendo un análisis comparado reconoce que com-

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>35</sup> Patxi Lanceros, *Los avatares del hombre*, p. 15.

parten una problemática. Explica que “en ambos casos se trata de una sucesión de bloques metodológicos o temáticos que se ordenan en una historia no exenta de titubeos, desplazamientos, rupturas y —según el criterio de los críticos más adversos— contradicciones”.<sup>36</sup> Este sesgo interno debe ser abordado desde la interpretación de cada estudioso, justificando el camino que realizará y el propósito al que pretende llegar. Siguiendo a Lanceros en su obra *Los avatares del hombre*, buscaré las expresiones de la arqueología y la genealogía en “El gran encierro”, argumentando que ambas se encuentran a modo de germen en este periodo en el que aún no habían visto la luz.<sup>37</sup> También me interesa conocer las condiciones en las que se conforma el sujeto en la Modernidad, según Foucault, y desarrollar el planteamiento de la escisión entre la razón y la sinrazón. De manera que estos objetivos se entrelazan conformando una red de investigación en la cual convergen tanto los temas de estudio (como lo es la conformación de la subjetividad) y la raíz de la arqueología y la genealogía.

Cruzar la línea temática con la procedimental propiciará que esta investigación pueda moverse en la amplitud del contenido del pasaje a estudiar. Sin embargo, es fundamental presentar las oposiciones que surgen ante tal propósito. Por una parte, en el caso del primer planteamiento que consiste en clasificar los textos a partir de la arqueología y la genealogía, el contraargumento consiste en que el autor no había desarrollado ninguna de ellas antes, durante, ni hasta algunos años posteriores a *Historia de la locura en la época clásica*. Por otra parte, en el planteamiento temático, este estudio no corresponde a uno en específico, por el contrario, rastrea varios asuntos, a saber: la conformación de la identidad, la división del sujeto en el loco y el razonable, y la relación del saber con el poder.

Los planteamientos de la arqueología y la genealogía tienen lugar en el intermedio de la primera y la segunda edición de *Historia de la locura en la época clásica*; sus fundamentos son expuestos en los libros titulados *La arqueología del saber*, publicado en 1969, y *Nietzsche, la genealogía y la historia*, en 1971. A partir de estos libros es posible diferenciar los propósitos y procedimientos con los que se dirige y había dirigido en sus estudios e investigaciones, por lo que serán de apoyo para ampliar la comprensión del estudio de *Meditaciones metafísicas* en la *Historia de la locura en la época*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>37</sup> Esta idea la desarrolla en *La arqueología del saber* y *Nietzsche, la genealogía y la historia*, respectivamente.

*clásica*. La formulación de ambas disciplinas hace posible localizar distintos núcleos de análisis y sugiere una trayectoria coherente dentro de dicha obra además, al complementarlas, es posible realizar un estudio de la conformación de *las prácticas discursivas* en conjunto con *las prácticas del poder*. De manera que *La arqueología del saber* y *Nietzsche, la genealogía y la historia* orientan el análisis e interpretación de este trabajo.<sup>38</sup>

Arqueología y genealogía es lo que se desenvuelve en el texto de “El gran encierro”, y en general en toda la *Historia de la locura*. Aunque el título refiera a la historia, no es con ninguna conocida forma de hacer historia con lo que el lector se encuentra. Más que la recolección de datos y el trabajo sobre archivos, se trata de una reflexión sensible que recupera lo que se ha silenciado en la memoria de la humanidad. En este sentido, la preocupación de Foucault consistió en cuestionar el lugar del sujeto en la historia. Según él, el problema de la disciplina histórica es que forma sus discursos dentro de las estructuras del poder que lo contextualizan. La labor de la historia comprende, por una parte, la investigación de los documentos para la constitución del relato del pasado que se convertirá en una memoria colectiva. Por otra parte, funge como el relato que legitima las estructuras del presente, sus discursos e instituciones. De manera que la historia tiene un papel fundamental en la conformación de la identidad de los sujetos, identidad que forma parte de un sistema de poder; por lo tanto, la historia genera el saber que mantiene y fortalece al poder. Ante esta problematización de la disciplina histórica, el filósofo propone sustituir a la disciplina histórica por el estudio arqueológico-genealógico.

La arqueología fue la primera en ver la luz; se trata de realizar investigaciones sobre la formación de la subjetividad y las complejidades de la conformación de la identidad del sujeto. Y en conjunto con la genealogía, su función es romper con el poder que rige el saber de la época, para buscar los documentos que el historiador había dejado en silencio, como cesuras del relato histórico.

La arqueología y la genealogía son las herramientas a través de las cuales Foucault emprende sus investigaciones. Es necesario partir de las proble-

<sup>38</sup> Es necesario exponer la metodología foucaultiana para fundamentar la tesis del presente trabajo. Ciertamente las disciplinas genealógica y arqueológica son posteriores a *Historia de la locura en la época clásica*, sin embargo, nos podemos valer de estos recursos para abordarla porque, aunque no están explícitas dichas metodologías, sí implícitas a modo de germen.

máticas actuales para emprender una búsqueda de cómo se han construido los discursos del poder que configuran el pasado y fortalecen el presente. La empresa del arqueólogo, como investigador, es sospechar de los discursos que a lo largo de la historia definen las épocas. Incluso, la propia tradición filosófica fue cuestionada por el filósofo, quien la responsabilizó de haber contribuido a fundamentar las redes de poder-saber actuales, por lo que dirá Foucault: “[...] trabajo de excavación bajo nuestros pies que caracteriza desde Nietzsche el pensamiento contemporáneo y, en este caso, puedo declararme filósofo”.<sup>39</sup>

## La arqueología

Se ha planteado la pertinencia de explorar *La arqueología del saber* por ser un texto que surgió en el intermedio de la primera y la segunda edición de *Historia de la locura en la época clásica* y que aporta elementos para comprender a lo que se refiere Michel Foucault cuando enuncia el problema de la escisión entre la razón y la sinrazón. Sin embargo, antes de entrar al estudio arqueológico, es necesario plantear que se estudiará la división de la razón desde dos lugares, éstos se encuentran íntimamente relacionados el uno con el otro. El primero de ellos es el apartado titulado “El gran encierro”, que se encuentra inscrito en *La historia de la locura* y que es reconocido por tratar el tema de la separación irreconciliable entre la razón y la sinrazón. En este texto, Foucault realiza un análisis de cómo se encuentra representada dicha división en el curso de las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes, y plantea que el mundo contemporáneo procede de dicha escisión ocurrida en la Modernidad.

Según Foucault, en la Modernidad se preponderó a la razón colocándola como el rasgo que caracteriza al ser humano. Sin embargo, el pensador critica que el trasfondo que la sostiene, es decir, sus fundamentos, métodos y categorías, se funda en principios metafísicos. A través de éstos la razón regla como debe ser el conocimiento y en este sentido, qué es cognoscible y de qué manera lo es. Lo que cuestiona Foucault en “El gran encierro” es anterior a todas estas consecuencias de que la razón moderna se ha idealizado y justificado a sí misma. Tiene que ver con el momento en el que la razón

<sup>39</sup> M. Foucault, *Dichos y escritos 1*, p. 45.

nació y el porqué se manifestó con tal fuerza frente a otras cuestiones que se quedaron débiles, casi invisibles. ¿Por qué se ha ponderado a la razón como el sentido verdadero del mundo, si ésta parte de principios metafísicos, que además se han elaborado para mantenerla como soberana?

Las disciplinas y las materias que han nacido de la razón le son internas y, por lo tanto, no pueden pensar ni estudiar a esta última desde fuera. Entre ellas se encuentra la historia, que ha surgido para dar una estructura del pasado y un relato a la memoria de la razón. Sin embargo, ante tal hegemonía basada en la metafísica, Foucault elabora una crítica sobre los principios y métodos históricos, crítica que ya se ha mencionado antes en este trabajo. El francés considera que es necesario buscar los acontecimientos reales sin manipularlos a través de una explicación anterior que los agrupe e imprima el sentido que la refuerza, es decir, entenderlos por sí mismos tal y cómo han acontecido en el pasado. De manera que no intermedien las posturas metafísicas que los pretenden ordenar.

En este sentido, ¿cómo estudiar la escisión entre la razón y la sinrazón cuando la primera ha vencido a la segunda y nosotros somos sus herederos? Para entender este momento histórico y su devenir en el tiempo resulta inadecuado hacerlo desde la misma historia: ésta permanece ciega ante los hechos y objetos externos a la razón, es decir, la historia es historia de la razón. Foucault se propone llevar a cabo dicha tarea. En 1963 presenta su *Historia de la locura en la época clásica*, que es un proyecto que se separa de relato tradicional histórico, de su metodología y de sus objetivos. De manera que su estructura y sentido resulta una experiencia nueva, bastante distinta de la narración histórica. El resultado es un estudio exhaustivo del pasado, en el que se enuncian los múltiples acontecimientos que emergían, sus implicaciones y las relaciones que establecieron entre sí. Sin embargo, este estudio de carácter analítico y descriptivo no desarrollaba con claridad el sentido de su proyecto ni tenía claridad de las herramientas que podía emplear para desarrollarlo, sino hasta que desarrolló *La arqueología del saber y Nietzsche, la genealogía y la historia*.

En este sentido, el segundo lugar de análisis entre la razón y la sinrazón consiste en la postulación de las herramientas desarrolladas por Foucault (la arqueología y la genealogía). Porque si la historia ha sido la disciplina a través de la cual la razón ha investigado el pasado, entonces las nuevas herramientas, es decir, la arqueología y la genealogía, se proponen investigar el pasado fuera de los límites de esta tradición.

Los dos lugares desde los que estudiaremos la escisión son “El gran encierro” y las herramientas foucaultianas (la arqueología y la genealogía). Esto se debe a que el motivo inicial es entender el momento de inauguración de la división que ocurre en la Modernidad, pero para acercarse a éste es necesario tomar en cuenta las herramientas con las que él mismo considera salirse de los caminos trazados del lado de la razón, y finalmente los análisis que se desarrollan en los “Apéndices” a *La historia de la locura en la época clásica*. Es necesario tomar la distancia adecuada para no dar por supuesto que existe un carácter unívoco y explicativo que atraviese *La historia de la locura en la época clásica* y continúe en *La arqueología del saber*. El propio autor tiene el cuidado de establecer una relación muy tenue entre ambas obras:

En este punto se determina una empresa cuyo plan han fijado de manera muy imperfecta, *La historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*. Empresa para la cual se trata de tomar la medida de las mutaciones que se operan en general en el dominio de la historia; empresa en la que se revisan los métodos, los límites, los temas propios de la historia de las ideas; empresa por la que se trata de desatar las últimas sujeciones antropológicas; empresa que quiere, en cambio, poner de relieve cómo pudieron formarse esas sujeciones. Todas estas tareas han sido esbozadas con cierto desorden y sin que su articulación general quedara claramente definida. Era tiempo de darles coherencia, o al menos de intentarlo. El resultado de tal intento es el presente libro.<sup>40</sup>

Anteriormente se han considerado algunos aspectos de la crítica a la historia que desarrolla Michel Foucault y se ha visto que uno de los principios sobre los que se construye la edificación histórica es el de continuidad. Éste es el soporte del relato histórico, por lo tanto, afirma Foucault: “hay que realizar ante todo un trabajo negativo: liberarse de todo un juego de nociones que diversifican, cada una a su modo, el tema de continuidad”.<sup>41</sup> En este sentido, en *La arqueología del saber*, el filósofo se enfrenta a las unidades básicas que sustentan a la metafísica de la razón para cuestionarlas y proponer nuevas unidades para la arqueología.

<sup>40</sup> M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 25.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 33.

Existen varias nociones que giran en torno al supuesto de continuidad; éstas son la tradición, las influencias, el desarrollo, la evolución y la mentalidad o el espíritu. Foucault explica que estas nociones no son rigurosas, con esto se refiere a que no son escrupulosas, severas ni determinadas, pero tampoco son expresas; es decir, no están formalizadas como un sistema, en cambio, se trata de “agrupamientos que se admiten de ordinario” por medio de las cuales se “ligan entre sí los discursos de los hombres”.<sup>42</sup>

Por una parte, la noción de *tradición* selecciona fenómenos que pueden ser entendidos como sucesivos e idénticos para establecer, a partir de ellos, un tiempo singular. También reduce las diferencias entre los comienzos particulares de los fenómenos para que estos últimos se vinculen a un mismo origen ininterrumpido. La idea de tradición permite al hombre “aislar las novedades sobre un fondo de permanencia y transferir su mérito a la originalidad, al genio, a la decisión propia de los individuos”.<sup>43</sup>

La segunda noción que manifiesta un principio de continuidad es la de *influencia*, que encuentra semejanzas y repeticiones entre fenómenos a los que relaciona causalmente, y establece vínculos (sin importar la distancia ni el tiempo) entre individuos, obras, nociones o teorías.<sup>44</sup> Entre éstas se encuentran la de desarrollo y la de evolución; que a la vez que operan suponiendo cierta influencia, éstas también conforman una diferente noción de continuidad.

Las nociones de *desarrollo* y de *evolución* consisten en un principio explicativo a partir del cual se organizan los acontecimientos coherentemente. Son adaptativas, es decir “permiten dominar el tiempo por una relación perpetuamente reversible entre un origen y un término (final) jamás dados, siempre operantes”,<sup>45</sup> en los que se asimilan, intercambian e innovan nuevos elementos.

Finalmente, Michel Foucault analiza las nociones de *mentalidad* o de *espíritu*, a través de ellas se ha fundamentado la existencia de una “consciencia colectiva” perteneciente a una época determinada. De manera que los fenómenos contemporáneos (simultáneos y sucesivos) se asimilan en conjunto, bajo el supuesto de que son diferentes manifestaciones de una misma visión del mundo y por lo tanto, que pueden dar referencia unos de otros.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> *Idem.*

Es notable que estas cuatro nociones, que denuncia Foucault, se pueden entender como inferencias cotidianas, es decir, como formas (operaciones) inmediatas a partir de las cuales los hombres asimilan los hechos del mundo. Sin embargo, el pensador cuestionó dichas categorías, en el sentido de que pueden tratarse de una población de acontecimientos dispersos que el hombre configura conforme a una unidad explicativa: “Es preciso revisar esas síntesis fabricadas, esos agrupamientos que se admiten de ordinario antes de todo examen, esos vínculos cuya validez se reconoce al entrar en el juego”.<sup>46</sup>

Por otra parte, si se estudian los discursos del pasado, éstos son inmediatamente organizados a partir de los principios explicativos que sostienen su continuidad. El trabajo consiste en encontrar el lugar al que pertenecen y que los caracteriza por encontrarse inscritos en determinada tradición, mantener relaciones de influencias con otros discursos, formar parte de un desarrollo o evolución y manifestar las necesidades de una consciencia colectiva; como si todo discurso emergente fuera necesario dentro de la totalidad de la historia. Las nociones que ha analizado el filósofo son supuestos que fortalecen a una memoria perfectamente organizada y sin contradicciones. En este sentido, Foucault emprende un análisis de las unidades que constituyen las condiciones de posibilidad de las, ya expuestas, nociones de continuidad, tales son: el libro, la obra y el origen.

La primera unidad es el *libro*, el cual deviene anclado en un soporte material, suele asignársele un valor económico; a él le pertenece una serie de signos que se acomodan bajo un orden específico; se encuentra delimitado por un principio y un final, y mantiene cierta unidad discursiva. Sin embargo, se pueden encontrar un sinnúmero de contraejemplos que brechan esta categoría, por ejemplo, al plantear el caso del libro *Historia de la locura en la época clásica*, a éste, en su segunda edición, se aumentaron los “Apéndices” y se cambió el “Prólogo”, además fueron modificados los límites tanto de su comienzo, como de su final, no sólo en el sentido de los signos que lo integran, sino de los temas a los que hace referencia el autor.

Por otra parte, Foucault señala que en el apartado de los “Apéndices” se propone responder o por lo menos ahondar en una explicación con motivo del cuestionamiento de Jacques Derrida. Este nuevo propósito del autor puede o no atravesar la *Historia de la locura*, provocando una lectura distinta

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 35.

de la que se ha formulado antes de integrar estos textos. Con respecto a la unidad discursiva, que es la relación de coherencia entre los enunciados y conceptos que integran el desarrollo de un tema, ésta se encuentra brechada en la escritura por múltiples intervenciones; es decir, en ella se encuentran citas de otros libros, frases de otros autores, datos estadísticos, archivos, entre otros. Todos estos permean un flujo de pensamientos y conocimientos que permiten al libro no tener límites fijos y ampliarse hacia otros discursos. La unidad del libro queda extraviada, y se obtiene una configuración interna que permite que todos estos elementos citados se encuentren dentro y fuera del libro. Y es que cada libro establece para sí “un campo complejo de discursos”, que además no comparte con ningún otro,<sup>47</sup> ni aún perteneciendo a la misma área sucede una correspondencia completa. Por lo tanto, se puede decir que desde 1971 en la *Historia de la locura* intervienen *Cogito e historia de la locura*, *La arqueología del saber*, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, entre otras.

Una obra consiste en un compendio de textos que se atribuyen a un mismo autor, es decir, que concuerdan entre sí formando una unidad designada bajo un nombre propio. Pero esto consiste en pensar que el autor es trascendente a su escritura y que a partir de ésta es posible representar la complejidad del pensamiento de su autor. De manera que plantear la unidad de una obra implica que existe la unidad del autor consigo mismo. Sin embargo, se presentan varios cuestionamientos al respecto: ¿qué tan cierto es que los textos de un autor son piezas para ensamblar su vida? Incluso en el caso de que la obra representase la transformación del autor, los escritos que integran esta gran recopilación, ¿lo involucrarían todo, desde lo publicado hasta las notas sueltas que se quedaron guardadas o reclusas en algún sitio? La labor de incorporar las notas, los apuntes, las cartas, los diarios, etc., aun cuando el escritor mismo los olvidara, negara u omitiera, por exhaustivo que fuera el propósito de quien recabara todo lo referente a un autor, ¿qué implicaría?

El autor plasma su nombre en su escrito, así le confiere un margen desde el cual impregna con su identidad la lectura de su texto. Aunque tal signo condiciona la comprensión del receptor, no puede dejar de ser traspasable, porque el texto es movedizo, se reproduce y multiplica en cada lectura. Por eso, una vez que ha sido otorgado no pertenecerá a un significado unívoco, ni aun si lo proveyera y procurara su autor.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 37.

Con respecto a esta unidad de continuidad en la que, a la vez, el nombre del autor signa la obra y la totalidad de los textos constituye la identidad del autor, es necesario reflexionar sobre el artículo que escribió Michel Foucault para el *Dictionnaire des philosophes*.<sup>48</sup> Se trata de un comentario de su propia obra firmado bajo el seudónimo de Maurice Florence (resulta interesante que a través del mencionado sobrenombre conservó sus iniciales, “M. F.”). ¿Cómo entender esta posición en la que Maurice Florence hace una exégesis del proyecto general del filósofo Michel Foucault? Se trata de un texto que en un principio tenía el propósito de formar parte de la introducción a la *Historia de la sexualidad* y terminó por convertirse en un comentario sobre su propia filosofía. De manera que la intención de Foucault, al escribirlo, no fue dejarlo circular como si se tratara de la escritura de una mirada externa de su obra, tal vez es un acto metafórico de *escribir para perder el rostro*. Pero definitivamente es un contraejemplo de esa noción tan cotidiana de continuidad en la que suponemos, sin detenernos un momento a pensarlo, que el autor se mantiene como una unidad y su obra es su espejo. Finalmente, las escasas cuartillas firmadas por Maurice Florence ya circulan susceptibles de ser apreciadas de múltiples formas, tanto por quienes conocen como por quienes ignoran su secreto. Queda mencionar que no hay señales para sospechar que se trata del mismo personaje, ya que se ha cuidado refiriéndose a sí como una tercera persona en la conclusión del texto, de la siguiente manera: “se constata así cómo el tema de una ‘historia de la sexualidad’ se puede inscribir en el interior del proyecto general de Michel Foucault: se trata de analizar la sexualidad como un modo de experiencia históricamente singular en el que el sujeto se objetiva para sí mismo y para los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de gobierno”.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> La situación no fue planeada exclusivamente por el filósofo, sino que: “Denis Huisman propuso a comienzos de los años ochenta a Françoise Ewald, entonces asistente de Michel Foucault en el College de France, la elaboración del apartado dedicado a éste en el diccionario que estaba preparando. Conocido el asunto por Michel Foucault, que en dicha época había redactado una versión del segundo volumen de *Historia de la sexualidad*, y que incluía como introducción una presentación retrospectiva de su trabajo, aceptó la incorporación de su propio texto, completado con una breve introducción y una bibliografía. Con la debida complicidad, se convino en firmarlo con el seudónimo ‘Maurice Florence’, que, a su vez, otorga la transparente abreviatura de ‘M. F.’. Y así se publicó.” M. Foucault, *Obras esenciales*, p. 999.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 1003.

La última de estas continuidades “irreflexivas”, como las nombra Foucault, es el *origen*.<sup>50</sup> A partir de éste, el hombre procura explicar de dónde provienen los acontecimientos que irrumpen repentinamente en la historia; así, realiza una búsqueda cronológica en el pasado retrocediendo indefinidamente para encontrar su inicio. Sin embargo, este principio es inexistente, de manera que se recurre a él como a un vacío que se da por hecho, y en este sentido, tiene lugar otro tema, el de lo *ya dicho*, “según el cual todo discurso manifiesto reposaría secretamente sobre un ‘ya dicho’, y ese ‘ya dicho’ no sería simplemente una frase ya pronunciada, un texto ya escrito, sino un ‘jamás dicho’, un discurso sin cuerpo, una voz tan silenciosa como un soplo, una escritura que no es más que el hueco de sus propios trazos”.<sup>51</sup>

No se trata de interrogar a los hechos sobre su origen sino, como se verá con la genealogía, de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre el sujeto y el objeto, cómo han emergido unos discursos o hechos en vez de otros, los costos y los efectos de su surgimiento y cómo se han constituido para un cierto tiempo, área e individuos determinados.

Es así que todas estas unidades de la continuidad sobre las que se fundamenta el pensamiento fueron puestas en cuestión por Michel Foucault en lo que se considera su crítica a las categorías de la razón.

Estas formas previas de continuidad, todas esas síntesis que no problematizamos y que dejamos en pleno derecho, es preciso tenerlas, por lo tanto, en suspenso. No recusarlas definitivamente, sino sacudir la quietud con la cual se las acepta; mostrar que no se deducen naturalmente, sino que son siempre el efecto de una construcción cuyas reglas se trata de conocer y cuyas justificaciones hay que controlar; definir en qué condiciones y en vista de qué análisis ciertos son legítimas; indicar las que, de todos modos, no pueden ser ya admitidas.<sup>52</sup>

## Diferencias entre la arqueología y la historia

La arqueología es un estudio que analiza las prácticas discursivas en una

<sup>50</sup> M. Foucault, *La arqueología del saber*. p. 39.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 41.

época determinada. Para enunciar el planteamiento de la arqueología, sus postulados y procedimientos, seguiremos el camino de Foucault en el que distingue cuatro puntos fundamentales a partir de diferenciarla de la historia.

La primera diferencia es *a propósito de la asignación de novedad*, que se refiere a que la arqueología piensa los discursos dentro de prácticas que obedecen a determinadas reglas, por lo que su pretensión es describirlas, sin convertir en documentos los monumentos. Es decir, no se transforma en un intérprete de los discursos, ni pretende hallar en ellos la esencia o los signos que permanecían ocultos o manifiestos, y de esta manera poder definir en ellos temas, representaciones, imágenes, obsesiones y pensamientos. Los monumentos no son leídos desde el discurso que les convierte en documentos, por lo que el arqueólogo no asigna novedad alguna al discurso. No se preocupa por leer entre líneas para elaborar suposiciones. La segunda diferencia es *a propósito del análisis de las contradicciones*, donde cuestiona la intención por buscar la continuidad de los discursos y establecer entre los eslabones que forman el relato histórico aquello que los une.<sup>53</sup> Cada discurso implica algo que le persigue, le rodea y le sigue, a la vez que esas mismas relaciones las contiene él hacia otros discursos. A diferencia de la arqueología, que muestra la especificidad de los discursos, a los que estudia respecto a los juegos de reglas que les son propios, por lo tanto, cada discurso es irreductible a otro. Es una respuesta al pensamiento histórico que busca las transformaciones de unos discursos en otros, o su pérdida de identidad a través de la herencia. Es así que comienza el apartado de “El gran encierro” enunciando que de un golpe de fuerza se ha lanzado a la razón fuera. La historia en su afán por plantear una estabilidad definitiva, ordena en una lenta progresión las opiniones confusas en un desarrollo hacia la singularidad de la ciencia actual.

*A propósito de las descripciones comparativas* es la tercera diferencia y está dedicada a tratar la obra. Con respecto a ésta, la arqueología se ocupa de definir los diferentes tipos de reglas de las prácticas discursivas que se aplican en las obras y a describir cómo se da esta relación, es decir, si es que las prácticas las gobiernan por entero o sólo en cierta parte. No busca recortar la historia a partir de la obra por el contrario, muestra que estas separaciones que ha hecho la historia de las ideas se deben a las diferentes interpretaciones y se justifican desde diferentes disciplinas, como la psicología o la socio-

<sup>53</sup> Vid. M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 234.

logía. Lo que se propone Foucault es regresar a la obra a su contexto global o red de casualidades que la sostienen. Abandona las intensiones de hallar el horizonte anónimo de la obra, en el que adquiere algún especial significado respecto del autor. Éste se convierte en el sujeto creador de la obra, que no implica que le proporcione unidad a la obra ni que le dé razón de ser. Es así que el sujeto creador, más allá de serlo, permanece ajeno a la obra.

El último trata *de la localización de las transformaciones* que permiten dar sentido a una narración, sin embargo, ésta es la reescritura desde el exterior que intenta volver y sustituir lo pensado, lo querido, lo deseado y lo experimentado (nótese que son características epistémicas sobre todo) de una determinada época, de manera tal que sólo consiste en ser la *descripción sistemática de un discurso-objeto*.<sup>54</sup> Si su fin es determinar aquello que es y cómo deja de ser, en lo que se convierte o cuál es su procedencia, ésta es una pretensión imposible, la de reelaborar los discursos del pasado hasta encontrar el sentido que tenían en su momento histórico.

En realidad la intención no es estudiar la cuestión del origen, sino la reescritura que permea de discurso actual a los monumentos. La labor de la arqueología es analítica porque recrea situaciones fácticas a partir del registro de los monumentos, otorgando la materia para reconstruir interpretaciones reales; sin embargo, no tiende luego a la síntesis ni a la recuperación del objeto. En este sentido, la reconstrucción del pasado revela una subjetividad desde la que se está enunciando, y esto es lo que interesa a nuestro pensador: las conformaciones del sujeto a través de la historia. Hasta aquí la exposición sobre la arqueología; ahora nos ocuparemos de la exposición del enfoque genealógico.

## La genealogía

Michel Foucault, en su escrito *Nietzsche, la genealogía, la historia*, hace un análisis del método genealógico empleado por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche, por lo que es importante desarrollar esta argumentación para comprender cómo postula su propia herramienta filosófica, la genealogía. Es necesario precisar que la genealogía foucaultiana es distinta a la genea-

<sup>54</sup> Cfr. M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 235.

logía de la tradición filosófica, esta última supone la existencia de un pasado originario del cual proviene todo conocimiento actual. Entonces el estudio genealógico consiste en la búsqueda de la verdad de un objeto, concepto o fenómeno, a partir del estudio histórico de su devenir en el tiempo y su origen.

La herramienta foucaultiana no emprende una búsqueda por el origen sino por su gestación o nacimiento, es decir, un estudio de los hechos históricos y demás movimientos en los que se genera y se va desarrollando. Esta última es para Foucault la única búsqueda válida porque logra adentrarse en las profundidades de la vida y entender que lo que es objeto de estudio hoy, no está respaldado por una causa primera que sea verdadera y clara. La primera significación de genealogía como origen implica estudiar un fenómeno o concepto suponiendo que lo que de él tenemos hoy no es más que deformaciones, copias y un sentido desgastado, por lo que se plantea regresar a su pasado, a su momento originario que nos promete hallar la verdad de él, y rescatarla de la contaminación que sufrió a través de los años y durante la historia, como si la práctica deformara la teoría o como si hubiera una degeneración de la esencia a través de la experiencia.

El afán que la genealogía del origen tiene por el saber y la verdad resulta controversial, pues se extiende más allá de los alcances que le otorga su carácter epistemológico. La finalidad de dicho estudio es sustentar a través de la historia que existe un fundamento de esencia pura, anterior a todos los avatares históricos que ha sufrido cualquier concepto, hecho o idea. Esta pretensión de llegar a la primera causa, que es una verdad inatacable, muy cercana al ideal, es totalmente metafísica. Con respecto a este punto, la crítica de Nietzsche que seguirá Foucault está referida a que la genealogía de la tradición busca lo que ella misma ya ha postulado, no como una hipótesis a comprobar, sino como una búsqueda de algo que realmente ya ha sido decidido, a saber, el origen. Origen que representa un sentido racional del mundo, como si todo fuera transparente, concordante y subordinado a este estado primigenio.

El fundamento metafísico de la historia trasciende todos los tiempos. El futuro ideal se corresponde con el pasado primigenio y en el presente debemos superar cualquier error que nos aleje de dicha finalidad. ¿Si regresar al principio significa recordar la finalidad, entonces, todo futuro está ya contenido en su origen? Este problema ya ha sido abordado desde algunos filósofos, pienso en Nietzsche, quien en *Verdad y mentira en sentido extramoral* sostiene el punto de vista histórico en el que los tiempos pre-

sente, pasado y futuro, no están muertos, son relativos entre sí, en continuo movimiento convergen y se determinan: desde el presente es que hacemos memoria y los hechos recordados están filtrados por el espacio y el tiempo desde el que reflexionamos, de tal manera que un momento del pasado desde dos presentes diferentes, en los que se rememora, es significativamente distinto, así también; la visión y el proyecto hacia el futuro se reconstruye en cada oportunidad que es planteado. A la vez, entre estos dos tiempos el presente se reconfigura.

Si se emprende una búsqueda por el sentido de cualquier concepto o hecho en la historia, incluso por el de la razón, se debe hacer con un método comprometido que procure no sucumbir a los engaños de las pretensiones del presente. La genealogía tiene que dejar de ser el aval de una teoría determinada, es decir, que sus fines tienen que estar puestos por ella misma, sin que ningún interés ajeno la utilice como instrumento para legitimarse. Es un método que busca conocer y explicar la gestación de los hechos, conociendo e investigando la historia, estudiando las instituciones de la época en la que se gesta. Simplemente no está al servicio de ninguna teoría para justificarla o fundamentarla. Siguiendo este análisis, ambos autores problematizan el proceder de la genealogía del origen, porque ésta surge de la pretensión de hallar un momento metahistórico en el que se funda y, el cual, contiene la verdad absoluta de los conceptos, por lo que se ignora o resta importancia a otros aspectos históricos que determinan o condicionan la conformación de los conceptos, ideas o hechos, como son los accidentes, azares y errores.

Que detrás de las cosas hay "otra cosa bien distinta": no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas. ¿La razón? Que ha nacido de una forma del todo "razonable", —del azar. ¿El apego a la verdad y al rigor de los métodos científicos? De la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre reanudadas, de la necesidad de vencer.<sup>55</sup>

Si el fundamento que se persigue es esencial y ahistórico, entonces sólo es posible dentro del terreno de la metafísica. En su proceder se separa de la

<sup>55</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 18.

realidad y actúa olvidando, negando, excluyendo e ignorando los sucesos que modifican y determinan el transcurso histórico de los conceptos y las cosas. Pero si lo que motiva nuestro estudio parte de un hecho o concepto que tiene consecuencias reales, y la búsqueda de su sentido pretende resolver ciertas problemáticas, entonces, ¿en qué consiste para la metafísica la división entre la realidad y la razón? Porque, crear un sistema que explique racionalmente los principios y las causas de todo, y que su finalidad sea ser consistente y completo, adquiere una independencia de los acontecimientos de la historia, la cual, se desvía entre azares y accidentes de toda teoría acabada.

Para Foucault acudir a la historia a través de las consecuencias físicas inscriptas en los cuerpos, las instituciones y sus leyes, y las fuentes históricas rechazadas por la misma época, ahora abordadas sin esa mirada exclusiva, porta un estudio más significativo y profundo que el de la genealogía del origen, por eso es que la lectura arqueológica ha enriquecido a la tradición filosófica. Su finalidad no es tener un sistema perfectamente argumentado y justificado, que no coincida con la realidad, sino atender a la realidad misma para contestar a sus problemáticas. No es cuestión de ser eruditos, oradores, ni retóricos, sino de buscar el conocimiento con compromiso y responsabilidad. En este sentido, un antecedente de este método en la historia de la filosofía es la genealogía nietzscheana.

Pero acaso, ¿no ha sido problemático reconocer la responsabilidad que la razón tiene con el acontecimiento, en esta búsqueda de fundamentos del origen que se ha despegado de la realidad? Es en este punto donde las discrepancias e incongruencias entre la explicación y los hechos llevan a pensadores como Foucault a abandonar la tradición filosófica que tiene como finalidad la argumentación y la justificación y no las repercusiones tangibles que pueden llegar a ser terriblemente crueles o destructivas.

¿En qué consiste la labor del genealogista para Nietzsche? Su búsqueda no está guiada por la finalidad de hallar el fundamento, es decir; el núcleo en el cual se sostenga toda explicación, al contrario remueve todo lo que se tenía conforme y fragmenta la unidad. Porque su investigación sobre la procedencia consiste en analizarla recuperando los sucesos perdidos, de tal manera que cada suceso tiene especial atención y su comprensión no está filtrada por una visión unificadora. La identidad misma es un proceso de síntesis que consiste en separar lo parecido, unificable, de las diferencias particulares que no tienen lugar y que quedan desatendidas y susceptibles de ser borradas. De tal manera que el proceder sintético pretende establecer

una universalidad desde la metafísica.

La investigación del genealogista no pretende establecer dentro de la historia una línea temporal que sitúe ningún tipo de desarrollo, ni paulatino, ni evolutivo. Niega el supuesto de que existe una continuidad entre los hechos que permite que no se disperse aquello que no conforma esta línea, y atiende al presente con una mirada inocente que no da por hecho un pasado latente en él, ni un destino prefigurado en su futuro. La pretensión es atender a las turbulencias de la historia que generan los sentidos y conforman la realidad, por más confuso que esto resulte: “es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente”.<sup>56</sup>

Sobre la emergencia y la procedencia en el texto de Michel Foucault:  
*Nietzsche, la genealogía y la historia*

En este estudio sobre la genealogía es necesario plantear su lugar en referencia con la historia. La primera se detendrá en el acontecimiento para elaborar una investigación minuciosa, su pretensión no es que la exposición del objeto esté unificada, como sí lo es para la segunda, sino la apertura a las posibles lecturas y sentidos consecuentes con las subjetividades existentes.

La genealogía depara en la especificidad y el azar encontrados en los episodios históricos; en ellos se crea una red de entrecruzadas marcas sutiles que constituyen los acontecimientos. Es así que los rasgos del saber, de la subjetivación, de la interpretación, de la tradición y otros, están compartidos arbitrariamente en los sucesos históricos; si eso sucede, existen múltiples "enmarañados" de la red en los que una misma característica vinculada a otras adquiere diferente sentido. Por lo tanto, se trata de elaborar un análisis del acontecimiento y de descubrir la complejidad de su particularidad a partir de sus marcas y de la intensidad o debilidad que éstas han dejado en ellos.

Es cierto que la marca tiene el origen que la imprimió y que pudiéramos, como lo hace la historia, buscar el lugar en el que se gestó para estudiar sus condiciones y conocer su significado; la equivocación consiste en pensar que los hechos relacionados con esa marca provienen de ese mismo lugar, y por lo tanto, debieran ser explicados desde él. Por el contrario, el surgi-

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 28.

miento de dicha marca en diferentes momentos y lugares es la condición que permite pensar su multiplicidad, su infinita capacidad de mutar y de imprimirse de distinta manera en cada acontecimiento.

La marca también puede ser aquello que nos permite retomar de allí una lectura ya iniciada, con ella señalamos en el texto lo significativo para una interpretación en particular, marcamos el texto para regresar allí, a ese lugar, no sólo porque es en donde nos habíamos quedado, sino en donde hemos hallado algo significativo para esta nueva interpretación que nos proponemos. El objetivo del genealogista es analizar los acontecimientos designados por la historia a partir de las marcas que los componen, pero así mismo, permitir que a través de ellas se recuperen las diferentes lecturas que se han hecho de la historia, de tal manera que siempre puede re-marcarse el texto. Las marcas nunca son definitivas. Este proceder se fundamenta en dos términos que guían la práctica genealógica, a saber: *procedencia (Herkunft)* y *emergencia (Entstehungsherd)*.

¿Qué significa la procedencia, entonces? Para Foucault, así como para Nietzsche, no será rastrear las marcas de algo identitario para llegar a su origen, no desde la genealogía; porque si la continuidad de la historia es el relato del pasado que pretende conservarse en el presente como las prácticas, las costumbres, el conocimiento, las instituciones, etcétera, entonces, la procedencia genealógica consiste en abordar estas relaciones de continuidad localizando las desviaciones, los errores, los accidentes, los malos cálculos, y en general, las transformaciones que han sufrido a través del tiempo las marcas.

Ciertamente el término *procedencia* nos lleva a reflexionar que implícitamente existe una relación de continuidad en la que existe algo que le es anterior al suceso, aquello de lo que procede y de lo que hereda un rasgo. Sin embargo, no se trata de una acumulación sólida del pasado, ni de que a través del tiempo se transmita intacta y de generación en generación una herencia, produciendo sólidas capas que conforman el presente. Porque el presente no es ya un lugar en el que encontramos un conocimiento homogéneo, casi consumado, ante el cual no se permite ninguna escrutación. Por el contrario, constituye un apilamiento de acontecimientos que se han ordenado desde una sola línea explicativa, dejando de lado lo que no se puede organizar dentro de ésta o le es contrario. Lo que se tiene entonces es la acumulación de capas atravesadas de intersticios que lo hacen frágil.

El otro término es la *emergencia* que, como su vocablo en alemán *Entstehung* la designa, es el espacio en el que suceden la lucha entre las fuer-

zas, los puntos en los que convergen las circunstancias propicias para el acontecimiento. Foucault lo explica comparándolo con un ritual que ha dado nacimiento a los hechos con los que dirigimos la vida, por ejemplo, la lógica, los valores y la libertad, que son los vencedores de grandes enfrentamientos ante otras visiones del mundo o posturas.

La emergencia designa un lugar en el que surge el enfrentamiento, pero los adversarios no pertenecen a ese espacio, están allí por múltiples causas que no controlan por completo y por situaciones que por azar y accidente entran en juego al mismo campo de batalla. Todo esto conforma el lugar, pero se refiere sobre todo a las distancias que hay entre los componentes que participan, a las fuerzas y direcciones que en lucha derivarán en acontecimiento, por lo que nadie es responsable del resultado ni puede vanagloriarse de él. Sin embargo, este universo se ciñe por reglas; como en todo juego las reglas se plantean por los factores que entran en relación, aunque lo que las determinará en este escenario histórico sea una lucha de fuerzas. Las prácticas en que consiste el ritual son: el placer calculado del ensañamiento (sin que se rompa con el ritual, pues si se excede no habría posibilidad de regresar al tiempo normal de la historia), la obtención de la sangre prometida (redentora), permitir relanzar el juego de la dominación con nuevos actores, y poner en escena la violencia meticulosamente repetida. Estas prácticas están destinadas a una temporalidad de repeticiones infinitas.

En cada momento de la historia que emerge un acontecimiento, impone obligaciones y derechos, elabora cuidadosos métodos, establece marcas, grava sus recuerdos en las cosas y en los cuerpos y se hace responsable de las deudas finales. Como señala Foucault: “la humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán por siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación”.<sup>57</sup>

Si es así, las reglas son la condición que perpetúa la violencia, no constituyen la solución a ella sino su regulación; esta última carece de un contenido fijo, su significación en cada caso es irreplicable debido a que no hay una esencia de origen, ni una dirección determinada. El devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones que surge de las voluntades que entran en juego.

El genealogista estudia la historia como el juego de interpretaciones que crean un acontecimiento, a partir de la procedencia y la emergencia, en

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 40.

donde la primera designa la cualidad de un instinto, su intensidad o debilidad, y la marca que deja en los cuerpos u objetos; y la segunda, el lugar del enfrentamiento que consiste en las distancias entre los adversarios y el escenario conformado por todas las condiciones. La emergencia es la ruptura con el supuesto de que todo tiene fundamento en el principio de los tiempos y de que es necesario regresar a este origen para comprender la historia.

Hasta aquí nos hemos ocupado de describir la labor de la genealogía y, cómo tuvo lugar este planteamiento entre las tradicionales prácticas filosóficas. Dirá Foucault que:

Pero no nos engañemos; esa herencia no es una adquisición, un haber que se acumule y se solidifique; más bien es un conjunto de fallas, de fisuras, de capas heterogéneas que la vuelven inestable y que, desde el interior o desde abajo, amenazan al frágil heredero: “la injusticia y la inestabilidad en el espíritu de ciertos hombres, de su desorden y falta de medida son las últimas consecuencias de innumerables inexactitudes lógicas, de falta de profundidad, de conclusiones precoces, de las que son culpables sus antepasados”.<sup>58</sup>

Foucault hace un llamado a que seamos capaces de investigar el legado de nuestros antecesores, percibiendo las omisiones en los relatos de la memoria y la historia que producen inestabilidad en el presente. Según el planteamiento expuesto en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, el genealogista comienza su búsqueda porque en su estudio percibe una amenaza y su sospecha lo lleva a investigar la propia construcción de la historia, se adentra en sus métodos, en sus parámetros y objetivos; logra descubrir, detrás de dichos preceptos, que la objetividad histórica no es totalmente desinteresada como se pretende y nombra, ya que entre el supuesto desinterés se muestran las intensiones, los deseos y las convicciones de quienes han aportado verdades a la humanidad. El poder de la hegemonía se impuso sobre quienes no compartían estas intensiones, convicciones y deseos, pero más allá de que éstos no conformaran parte de la historia escrita, esta separación también implicaba consecuencias reales; es así que en los ámbitos de la política, la moral, las leyes, las instituciones y el conocimiento, se les condenó al olvido, al silencio, al encierro, a la exclusión y al dominio, por medio de la violencia.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 28. La cita que aparece entre comillas es de Nietzsche, en su obra *Aurora*.

La tradición filosófica fundamenta su pensamiento a partir de la historia, por lo que requiere que los historiadores desarrollen, a través de sus investigaciones, una visión del mundo con un sentido último y profundo, que muestre un presente apoyado en necesidades estables a las que se les pueda resolver desde la filosofía. Esta exhortación a los historiadores es una demanda tanto de bases estables en el campo de estudio del conocimiento, como de una verificabilidad de las teorías que surgen para explicarla. Pero si el filósofo reflexiona sobre la necesidad que tiene de exigir a la historia de ser dotado por ésta de una finalidad sistemática que sea congruente con su teoría, da lugar a la reflexión genealógica. Es importante mencionar que la pretensión, en este trabajo, de exponer la genealogía nietzscheana como antecedente de Foucault, es resaltar la vinculación de la historia y la filosofía como un estudio complementario y descartar que la historia esté al servicio de la filosofía.

El historiador da paso a un nuevo estudio, el del genealogista, que es en este caso un investigador comprometido con rastrear aquello que la historia oficial, hegemónica, no conserva en su memoria. Según Foucault podemos contraponer las tres modalidades del historiador de la tradición, nombradas por él modalidades platónicas, los tres usos del sentido histórico de la genealogía. El primer modo platónico consiste en la *historia reminiscencia o reconocimiento*, el *uso de la parodia y destrucción de la realidad* lo confronta; la segunda modalidad es la de *historia-continuidad o tradición*, que es cuestionada por el *uso disociativo y destructor de identidad*; y finalmente la *historia del conocimiento* con el uso sacrificial y destructor de la *verdad*.

Pero, ¿en qué consiste la contraposición entre las modalidades platónicas y los usos históricos? En primer lugar, es necesario señalar que el nombre de las primeras denota que pertenecen a la tradición metafísica, pero también esta relación nos permite pensar que el método genealógico no se trata únicamente de establecer una contraposición, sino una total sustitución, tanto del método, como de investigación y principios. Ahondemos entonces en el sentido de cada uno de los tres reemplazos. *La historia de la reminiscencia* o reconocimiento consiste en la representación de un acontecimiento en la memoria, de manera tal que se relaciona con una imagen, o representación, como son las figuras de César, Jesús, Dionisos o Zaratustra, ejemplos del mismo Foucault; es decir, es un símbolo que caracteriza y delimita el contenido y significación de una época. El historiador ofrece estas identidades realizadas a cambio de representar en cada caso a las identidades personales que se encuentran en el anonimato y la búsqueda de su propio sentido. El

ideal uniforma la realidad, aunque en apariencia estas identidades de *recambio* son más reales que la de cualquier individuo. Entonces la destrucción de la realidad a través de la parodia consiste en no tomar solemnemente una de estas figuras como disfraz de nuestra identidad, sino de hacer un *carnaval* de disfraces en el que retomemos todas estas máscaras para irrealizarnos en ellas, superando sus límites. Dice Foucault:

Pero en 1874, Nietzsche le reprochaba a esta historia, tan dada a la veneración, el cerrar el paso a las intensidades actuales de la vida y a sus creaciones. En los últimos textos, por el contrario, se trata de parodiarla y resaltar así que ella misma no es más que una parodia. La genealogía es la historia como carnaval concertado.<sup>59</sup>

*La historia continuidad o tradición*, segunda modalidad platónica, es discutida por el uso de *disociación de la identidad*; consiste en pensar a la historia como la narración de una continuidad de acontecimientos sintetizados. Pero esa unidad es sólo la máscara que pretende ser la síntesis de una pluralidad descompuesta de sistemas y teorías entrecruzados, discusiones sin conclusión, así como de guerras y dominaciones. El argumento es que en el presente se cuiden las condiciones que han *existido siempre*, para los que *vendrán después*; es decir, que debe mantenerse fielmente la continuidad que surge desde su raíz primigenia, como lo es la lengua, el suelo de nacimiento y las leyes que han gobernado. La genealogía permite que la raíz se separe, que la necesidad de esta síntesis y continuidad sea la muestra de que no existe y pretendamos crearla. El problema no es sintetizar una época, sino que esta síntesis se convierta en una verdad ahistórica, es decir, independiente de la realidad, y con ello, que esa necesidad por conservarlo sea la prueba de que por sí no existe, que no es más que un postulado creado por el hombre en su necesidad de ello: “Sólo debe ser esa agudeza de una mirada que distingue, distribuye, deja jugar las desviaciones y los márgenes —una especie de mirada disociante capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad de ese ser humano supuestamente capaz de llevarla soberanamente hacia su pasado”.<sup>60</sup>

El último uso de la historia se enfrenta a la idea de que el conocimiento necesita un sacrificio. Nietzsche, según Foucault, explica que a la verdad

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 66,

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 44.

universal se le debe ofrendar el querer-saber (tan propio de la voluntad humana). Aquí la historia se encubre con la careta de la neutralidad del conocimiento, proponiendo que su discurso está lejano a toda violencia, pues no tiene injerencia alguna en las guerras por la verdad, únicamente muestra cómo se han gestado y en qué se han resuelto; pero a la vez, las expone como luchas encarnizadas, inquisidoras y crueles, y como un peligro de autodestrucción para la humanidad, frente al cual ella es una protección. Esta situación en la que se pide al hombre que sacrifique su voluntad de saber, es en realidad un riesgo para el conocimiento mismo. ¿Cómo podría, ciertamente, abandonarse el hombre a seguir las pautas y los acuerdos que ya no le dan respuesta alguna?, y ¿cómo contendría sus sospechas sobre los conceptos y el mundo? Ciertamente su pasión por encontrar respuestas provocaría una lucha entre las diferentes teorías y sistemas, ¿pero no es esto lo más humano? La voluntad que crea el campo del conocimiento debe, por lo tanto, abandonar la protección ilusoria de la historia y liberar en él su búsqueda por el sentido; de esta manera, entre luchas y discusiones, es que el conocimiento se construye. Dice Nietzsche: “la pasión del conocimiento hará incluso perecer a la humanidad... Si la pasión no hace perecer a la humanidad, ella perecerá de debilidad. ¿Qué preferimos?”<sup>61</sup>

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 72.



## Capítulo II

### Contexto inmediato de la escisión de la razón en la Modernidad

En este capítulo se hablará del episodio histórico en el que se puede situar la escisión de la razón. Hablar de este contexto inmediato a dicha división es necesario porque es en la Modernidad donde el saber y las prácticas diferencian a la razón de la locura. Seguiremos la lectura foucaultiana del primer apartado de *Historia de la locura*, en donde se lleva a cabo un análisis a manera de una deconstrucción, en el sentido de que reelabora la narración histórica a partir de fuentes que se transforman en hallazgos, no por la novedad que implica su descubrimiento sino por la mirada en la que los principios explicativos, las finalidades y las causalidades se disipan para dar luz a los monumentos. En suma, estos hallazgos son todos los textos representativos de la época y de sus sectores sociales, en los que se hace patente el golpe de fuerza que sufrió la locura para ser expulsada de la razón moderna.

Con esto se encontrarán los elementos a partir de los cuales se puede afirmar que el momento inaugural de la razón y la sinrazón es la Modernidad. Pues en el siglo XVI se privilegió la experiencia dialéctica, sensible a un movimiento indefinidamente reversible entre la razón y la locura. Mientras que en el siglo XVII la razón se volcó sobre sí misma para definirse. Ella misma se limitó para determinar sus propiedades haciéndose más específica y en este sentido más exclusiva. El hombre del humanismo acaece, entonces, en un sujeto razonable que se dirige por el saber y conserva la serenidad. La coherencia de la escisión es tanto la razón de la cesura como la razón de la unidad que se deja ver de uno y de otro lado de la cesura.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cfr. M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*. p. 16.

En la extranjería de la locura, la sinrazón es la novedad, el error, la ilusión, la apariencia y la banalidad, la forma vacía en la que no figura más que la huella de una razón que acaba de huir. En la Modernidad la razón se convierte en una depuración de la sinrazón que queda fuera de sus límites, y esta última, sin identidad, sólo depende de lo que en cada momento la razón desconoce de sí misma. Lo anterior es la tesis central de este capítulo.

En el Renacimiento se representó a la locura como la experiencia de la consciencia de la tragedia humana. Sin embargo, dicha concepción dio un giro en la Época Clásica y la locura se diluyó en la necesidad del hombre por desarrollar una reflexión crítica del mundo. En este sentido, el paisaje trágico fue sustituido por la intensa búsqueda de superar la ley natural y vencer el misterio del mundo a través del conocimiento del hombre, de la naturaleza y de sus leyes. Siguiendo los pasos de Michel Foucault en su apartado “Stultifera navis”, estudiaremos el vínculo entre la razón y la locura que se desenvuelve en los discursos y prácticas del siglo XVII, el autor lo explica a partir de dos movimientos. El primero consiste en la exposición de tres pensadores que hacen una referencia directa de la locura en su obra, se trata de Juan Calvino (1509-1564), Sebastian Franck (1499-1543) y Erasmo de Rotterdam (1466-1536).<sup>2</sup> En el segundo movimiento, el autor analiza la literatura de la época, la cual se presenta y representa a través de los personajes de las obras de Miguel de Cervantes, William Shakespeare, Georges de Scudéry, entre otros, quienes nos heredaron obras imprescindibles y características de dicho episodio histórico. Después mencionaremos cómo se vinculan la razón y la voluntad en ese momento histórico mediante el pensamiento de Michel de Montaigne. Finalmente exploraremos el contexto de las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes.

La Época Clásica se caracterizó por colocar al hombre en el centro del universo, privilegiando su habilidad intelectual para descifrar las leyes naturales y universales, y desarrollar los métodos en las artes y en las ciencias con la finalidad de alcanzar el conocimiento único. Sin embargo, esta luz que emite la razón del hombre es esencialmente finita, es una inteligencia limitada a la que no se abre la verdad entera y que, sin embargo, siempre tiende hacia ella.

El abismo que se abre entre la razón del hombre y la verdad se convierte en un sinsentido que jamás podrá ser comprendido, siguiendo este plantea-

<sup>2</sup> En específico de las obras: *Institucion de cristiana la religión* traducida y publicada por Cipriano de Valera en 1597 y reeditada por Luis de Liso y Río en 1858; *Elogio de la locura* de Erasmo, y la traducción de esta última al alemán por Franck.

miento, entendemos la siguiente afirmación de Foucault: “el Renacimiento no fue un engrandecimiento, sino una disminución del hombre”.<sup>3</sup> La razón lleva en sí, en su centro, una contradicción que consiste en que sólo puede conocer el mundo como apariencia, ya que las preguntas fundamentales, las que se cuestionan por el origen del mundo, el sentido de la vida, la muerte, etcétera, son un misterio para el hombre y sólo las conoce la inteligencia divina. Toda la creación y conocimiento humano es sólo apariencia. La sabiduría humana parece sólo una locura frente a la verdad divina e inalcanzable que es:

Inexpresable mediante ninguna expresión verbal, se pueden concebir frases de ese género al infinito, pues ninguna concepción puede definir esta sabiduría, por la cual, en la cual y de la cual proceden todas las cosas [...]. La locura se convierte en una forma relativa de la razón, o antes bien, locura y razón entran en una relación perpetuamente reversible que hace que toda locura tenga su razón, la cual la juzga y la domina, y toda razón su locura, en la cual se encuentra su verdad irrisoria. Cada una es medida de la otra, y en ese movimiento de referencia recíproca ambas se recusan, pero se funden la una por la otra.<sup>4</sup>

## I. LA RAZÓN Y LA SINRAZÓN EN EL PENSAMIENTO DE JUAN CALVINO, SEBASTIAN FRANCK Y ERASMO DE ROTTERDAM

La visión calvinista cuestiona al hombre porque éste piensa que su mirada del mundo es la más aguda para conocer las cosas. Por lo que debe hacerse consciente de que al elevar sus pensamientos hacia Dios, el mundo terrestre es sólo una apariencia de la verdad, la bondad y la belleza divinas. En palabras de Calvino: “aquello que nos encantaba bajo el título de sabiduría sólo nos parecerá locura, y aquello que tenía una bella apariencia de virtud no resultará ser más que debilidad”.<sup>5</sup> Entonces, hay una división sin conciliación entre el reino de Dios y el mundo del hombre porque, aunque uno es la apariencia del otro, no existe una relación necesaria entre ellos. Es decir, el reino de Dios se fundamenta a sí mismo y no justifica la existencia de las

<sup>3</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* 1, p. 53.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>5</sup> *Idem.*

apariencias. El mundo de las apariencias no tiene fundamento en sí, mas que en una relación suficiente, pero no necesaria con la verdad. La división es insalvable, para entenderla hay que dar saltos entre las dos dimensiones. Pero esta separación entre verdad y apariencia es uno de los primeros gestos de la división entre la razón y la sinrazón, lo que antes en la Edad Media conformaba una unidad, aquí será dividida: “en la experiencia de Calvino la locura es la medida propia del hombre cuando se la compara con la desmesurada razón de Dios”.<sup>6</sup>

El pensamiento de Sebastián Franck sobre la relación entre el hombre y Dios es bastante distinta a la de Calvino. Franck apoyó a Lutero durante la Reforma, sin embargo, se separó de él muy pronto, cuando diferenció su propia postura, la cual consistió en negar la necesidad de una institución eclesiástica como medio en la relación espiritual entre el hombre y Dios. Según Franck, el hombre comprende en sí la constitución divina que le permite comunicarse con Dios, sin embargo, alberga en él la contradicción de la no verdad, es decir: “todas las cosas tienen dos caras, porque Dios ha resuelto oponerse al mundo, dejar a éste la apariencia y tomar para sí la verdad y la esencia de las cosas [...]. Por ello, cada cosa es lo contrario de lo que parece ser en el mundo: un Sileno invertido”.<sup>7</sup> De manera que la locura es la condición a través de la cual el hombre descubre el revés del mundo, por lo que, no encontramos en la constitución más íntima del mundo aparente la verdad, sino la contradicción que hay en ello. En esta visión, la apariencia no es una copia de la verdad, sino, la indeterminación en sí y por sí misma: la no verdad. El mundo, cada cosa en él, se niega a sí misma por lo que es un error o falsedad. Sólo Dios es verdadero y absoluto, porque coincide en unidad consigo mismo. Resumiendo, en este segundo gesto de ruptura entre la razón y la locura, el hombre participa de la contradicción entre la razón y la sinrazón; mientras que la razón absoluta es idéntica a sí, es atributo divino.

El último de estos pensadores humanistas del siglo XVI que estudia Foucault es Erasmo de Rotterdam, quien fuera traductor del *Nuevo testamento* en 1516 y motivara a Martín Lutero a proponer una nueva lectura de la Biblia y a realizar traducciones a otros idiomas de ésta.<sup>8</sup> El pensamiento

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> Rotterdam se relacionó con Franck porque este último realizó una traducción del latín al alemán, con añadidos, de *Elogio de la locura* que resultó muy importante para la época. Además de Lutero y Franck, muchos otros de sus contemporáneos reconocen la influencia

de Erasmo se centra en la apariencia, lo que aparece es el mundo, es lo que de manera inmediata se presenta ante nuestros sentidos para ser descubierto en su verdad. Sin embargo, este aparecer del mundo se revela como una alusión a la verdad, porque justamente participa de ella aunque en un grado de imperfección. En este sentido, la apariencia contiene a la verdad. Pero lo que distingue a la apariencia es que es reflejo y corrupción de la verdad, la apariencia por sí misma necesariamente es la no-verdad de la verdad. Por lo tanto, la apariencia ya contiene en sí la contradicción entre la verdad y la apariencia. En realidad, es a través de la apariencia que podemos plantear la verdad y su apariencia. En el interior del mundo sólo encontramos una relación inseparable entre la verdad y la apariencia, en la que entre ellas se remiten a sí mismas.

Erasmo se sabe detenido por las mil conversiones menores que le prescribe la apariencia a su propio nivel: el Sileno invertido no es el símbolo de la verdad que nos ha retirado Dios; es mucho más y mucho menos: el símbolo, a ras de tierra, de las cosas mismas, esta implicación de los contrarios que nos oculta, para siempre acaso, el camino recto y único hacia la verdad.<sup>9</sup>

Según Foucault en la obra de estos tres pensadores se representa la episteme de su época. Se trata de la división entre el mundo humano y el reino de lo divino en la que se mantiene una visión trágica del mundo basada en el continuo e inagotable esfuerzo por superar lo insuperable del absurdo que es que la sabiduría de la inteligibilidad divina es tan extraña al hombre como la propia locura. Dirá Foucault que, medida a gran escala, la razón del hombre es locura frente a la verdad divina; mientras que medido en pequeña escala la verdad humana no comprende la verdad divina, que le parece tan ajena como la locura.<sup>10</sup> En ese sentido, podemos decir que la locura es relativa a la razón pues depende de ella, es justo lo que la razón no abarca, es la sinrazón. En palabras del filósofo, durante el Renacimiento: “la locura ya no tiene existencia absoluta en la noche del mundo: sólo existe por relatividad a la razón, que pierde una por la otra, al salvar la una con la otra”.<sup>11</sup>

Es entonces que ocuparemos el término sinrazón, como lo hace Foucault, como doble de locura. En este sentido es posible afirmar que la aceptación de

---

definitoria de Erasmo en su pensamiento.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>10</sup> *Cf.* M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* I. p. 57.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 58.

su locura o sinrazón permite al hombre que desarrolle la consciencia de que su saber es limitado. El hombre al aceptarse como un ser finito, acepta con ello su condición inherente de poseer una capacidad limitada con respecto al conocimiento; sin embargo, si éste niega su condición finita, para nadie sería dudable que estuviera loco. Dirá Foucault: “tal es la peor locura del hombre: no reconocer la miseria en que está encerrado, la flaqueza que le impide acceder a la verdad y al bien; no saber qué parte de la locura es la suya”.<sup>12</sup>

En esta época el hombre es consciente de que su razón es limitada y de que en su interior habita la locura. Este pensamiento complejo representa la tragedia humana, la cual consiste en la experiencia de unidad entre razón y locura. Sin embargo, esta unidad es desgarradora porque en lugar de pretender encontrar un conocimiento científico, promueve la creación constante de certezas frágiles e insuficientes que se superan incansablemente y que develan la insuficiencia de la razón para dar cuenta del enigma que funda al mundo. En sus estudios sobre *Elogio de la locura*, a Foucault le llama la atención una afirmación que sostiene Rotterdam, se trata de la idea de que la sabiduría perfecta no guía hacia una sabiduría final, sino no a la inserción de una nueva locura. Es decir, que el saber nunca es absoluto, y sin embargo es un sendero de la sabiduría por sí mismo, el cual se debe tomar con toda la seriedad que merece. En esta sentencia Erasmo muestra que en el fondo de la visión del mundo de la época, subsiste un sentido pesimista sobre la naturaleza del saber. Sin embargo, ésta se sublima o se resuelve: “debe ser aceptado, debe ser recibido por el hombre, pero con la clara consciencia de su fatuidad, de esa fatuidad que es tanto del espectador como del espectáculo”.<sup>13</sup> En estas palabras se manifiesta el enigma del destino humano.

La razón, para alcanzar a develar lo más profundo del saber, debe exponerse a la locura. Es así que, los sabios y los poetas se conducen por la violencia de su pasión o el retiro del espíritu de sí mismo, estas acciones son propias de la locura, y sin embargo son las herramientas más agudas de la razón. De manera que: “la locura es un momento duro pero esencial en la labor de la razón; a través de ella, y aun en sus victorias aparentes, la razón se manifiesta y triunfa. La locura sólo era, para ella, su fuerza viva y secreta”.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 61.

Con Erasmo se ha concluido la exposición de la locura comprendida como la tragedia de la finitud humana, a través de la consciencia de la imposibilidad de conocer el mundo en su verdad. Es fundamental plantear otro escenario que se vivió en dicha época. Se trata del ámbito literario, en el cual los personajes dan vida a una locura que es interna a la razón, y que se desenvuelve a través de la trama. Esta locura se encuentra encarnada en un personaje que mantiene una relación con los otros por lo que, ocupa un lugar imprescindible en el desarrollo de la historia. En este sentido, el francés identifica cuatro modos de significación de la locura en el apartado "*Stultifera navis*".

Concluido el análisis de la obra de estos pensadores, el estudio arqueológico de Michel Foucault se inclina por buscar los antecedentes de la escisión de la razón en el terreno de la literatura, es así que propone organizar en cuatro grupos las obras escritas más representativas de la época que tienen una referencia directa con la sinrazón.

## II. LOS CUATRO MODOS DE SIGNIFICACIÓN DE LA LOCURA EN LA LITERATURA

Comencemos por la de *identificación novelesca*, ésta se considera la más dudable, pues ha logrado trascender su época al resurgir en el siglo XVIII, por ello es que Foucault la considera la más importante de las cuatro. Se trata de la literatura que representa el lenguaje en el que se transmite la fantasía del autor al lector, de modo que se entabla una relación a partir de la imaginación de ambos. En ella, los seres y situaciones fantásticas se convierten en un referente común a partir de la escritura. Esta relación con el artista transforma al lector en colaborador de la historia, en realidad el lector reelabora nuevas aventuras y episodios de los personajes. El mundo creado por el autor cobra existencia por sí mismo, como una locura que trasciende su mente y contagia a quienes la comparten, por lo que estos pueden continuarla. La fantasía trasciende al autor, es un mundo que se habita. Por ello es que nuestro filósofo plantea que *artista* es el nombre *dulcificado* que se le da a un sujeto al que también podría llamársele loco.

El poeta, el pintor, el músico, el escultor, etcétera son artistas porque a través de su obra ponen en tela de juicio la realidad y más específicamente, los valores, el arte y la moral de un tiempo y espacio, y lo hacen desde un

lenguaje muy distinto al de la lógica de los tratados y discursos. El caso emblemático es *Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes,<sup>15</sup> además de sus adaptaciones como la representación *Don Quichotte* que en 1639 montó Guyón Guérin de Bouscal, o *Le Gouvernement de Sancho Pança* que aparecerá dos años más tarde.<sup>16</sup>

Muy próxima a ésta, es la *locura de la vana presunción*, heredera de la Filautía que expone Erasmo de Rotterdam.<sup>17</sup> Se trata de la locura que inundará el paisaje literario porque se presenta arraigada al corazón de todo hombre, de sus múltiples rostros, pasiones, exageraciones, defectos, equivocaciones, ambiciones e ilusiones en el mundo. Es la escritura que describe al personaje tonto que se cree inteligente, o que narra el caso en el que alguien emprende una aventura siendo víctima del arrebató de sus pasiones que dominan su pensamiento, o que refleja la vanidad de los personajes que perturba su realidad. A partir de ella y en ella tiene lugar una reflexión crítica moral que tiene la función de ajustar los sentimientos y actos a su dimensión social.

La cercanía entre la locura y la moral adquiere varias formas; a diferencia de la anterior, en *la locura del justo castigo*, la locura se presenta como un castigo que recae en el hombre en forma de locura, mostrando la verdad y ejerciendo justicia a través no de la confesión de la consciencia culpable, sino del tormento espiritual que devela el secreto del crimen. De manera tal que el personaje atormentado declara lo ocurrido, atemorizando a quienes con oídos prudentes escuchan su terrible relato del crimen, como un verídico sin sentido expresado en palabras insensatas: “Así, el delirio de Lady Macbeth revela ‘a quienes no deberían saberlo’, las palabras que durante mucho tiempo ha murmurado solamente a “sordas almohadas”<sup>18</sup>. El orden moral se ha restablecido en la obra literaria y, el culpable que lo violentaba sin que nadie pudiera impedirlo, es juzgado por su propio corazón, que termina trastornando su espíritu.

El último tipo de locura es *la pasión desesperada* ésta es la trama de un amor excesivo que por algún motivo pierde al objeto amado y, al no ser

<sup>15</sup> La primera parte publicada en 1605 y la segunda en 1615.

<sup>16</sup> Referencia a la trilogía de Guérin de Bouscal escrita entre 1639 y 1642, que comprende: *Don Quixote de la Mancha* (1639), *Don Quijote de la Manche* (segunda parte, de 1640) y *Le Gouvernement de Sancho Pança* (1642).

<sup>17</sup> Cfr. Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, p. 15.

<sup>18</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* I. p.65.

capaz de comprender y aceptar su pérdida, dirige su sentimiento a un vacío de delirio. Describe Foucault que esta locura es una problemática doble, por una parte, el castigo a una pasión demasiado abandonada a su violencia y por otra el calmante que extiende sobre su irreparable ausencia en forma de presencias imaginarias y alucinantes. Esta locura deviene en la paradoja de la alegría inocente o en el heroísmo de las empresas insensatas, para, luego diluirse y en algunos casos culminar en la muerte de los amantes que jamás se separarán. Dice Michel Foucault: “Es la última canción de Ofelia; es el delirio de Aristo en la *Locura del sabio*; pero es sobre todo la amarga y dulce demencia del rey Lear”.<sup>19</sup>

Son estos cuatro tipos de locura los que representan la visión del mundo anterior a la Época Clásica. Y continúa Foucault con el análisis del movimiento en el que se conforma una nueva relación entre razón y sinrazón. Ciertamente tanto para Shakespeare como para Cervantes “la locura ocupa siempre un lugar extremo, ya que no tiene recursos. Nada puede devolverla a la verdad y a la razón. Solamente da al desgarramiento, que precede a la muerte. La locura, en sus vanas palabras, no es vanidad”.<sup>20</sup> Ambos autores representan a través de su obra la visión trágica del siglo xv, no la experiencia de la sinrazón con sus fines morales y críticos que es propia de su época.

Se ha mencionado al principio de este apartado, que la locura ocupó el lugar de la muerte y que como a ésta se le teme y afronta como un suceso irreparable, sin embargo la locura se convierte en el símbolo a través del cual se manifiesta la verdad que supera la razón de los hombres, imposible de comprender, como la muerte. La locura devela el límite del hombre, en su finitud y en su incompreensión del mundo.

Explica Foucault: “en la obra de Shakespeare, encontramos las locuras emparentadas con la muerte y con el homicidio; en la de Cervantes, las formas que se ordenan hacia la presunción y todas las complacencias de lo imaginario”.<sup>21</sup> La muerte hereda a la locura su desenlace irreparable, también la imposible comprensión de la vida en su sentido o verdad. Por lo que, la visión trágica de esta época no resuelve al final de la trama la situación, dice Foucault: “sin duda, la muerte de don Quijote sucede en paisaje apacible, recobradas en el último instante la razón y la verdad. De golpe, la locura del caballero ha adquirido conciencia de sí misma, y ante sus propios ojos

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 67.

se convierte en tontería. Pero esta brusca sabiduría de su locura, ¿no es una nueva locura que acaba de penetrarle en la cabeza?”<sup>22</sup>

A principios del siglo xvii la realidad trágica en la que se tejían historias como las de Cervantes y Shakespeare se transforma para extenderles un final de reconciliación con el sentido y la verdad. La locura se conserva sólo en el aspecto irónico de sus ilusiones que constituyen la problemática de la historia. Este final resolutorio de las historias pierde la seriedad con la que se afrontaba la locura en la tragedia, la literatura de esta época relata situaciones que pueden ser consideradas falsos dramas. En ésta, los personajes se enfrentan ya no al castigo, sino a la imagen de un castigo que en su apariencia sólo puede estar ligada a la apariencia de un crimen o a la ilusión de la muerte, dirá Foucault: “la locura es despojada de su seriedad dramática: no es castigo ni desesperación, sino en las dimensiones del error”.<sup>23</sup> Sin embargo, aunque el final resolutorio implica que las problemáticas al interior de la trama sean sólo parciales, por ejemplo: “homicidios ilusorios, desaparición de seres que volverán a ser encontrados”.<sup>24</sup> Estas formas quiméricas de los problemas abordados por la narrativa del siglo xvii no impiden que todo se desarrolle como si la problemática fuera real, ya que es hasta el desenlace que se descubre la levedad del asunto y se resuelve, luego de haberla sufrido como si la tragedia hubiera sido real.

Sólo llegando a este estado en el que parece tratarse de una realidad trágica, es que después puede pasarse a la solución del problema, el héroe tiene que desenredar la trama, sólo viviendo la fuerza que implica tomar con seriedad el asunto, puede después desenmascarar que todo fue una ilusión. Pero una ilusión con fuerza, dice Foucault: “la locura es la falsa sanción de un final falso, pero por su propia virtud, hace surgir el verdadero problema, que puede entonces ser verdaderamente conducido a su término. Oculta bajo el error el secreto trabajo de la verdad”.<sup>25</sup>

Sólo es posible llegar al desenlace si se ha caído en la locura, sólo desde ese lugar ésta puede trascenderse para luego, vislumbrar las líneas que conducen a la tranquilidad del orden. Recordemos que en el análisis de la literatura se representa la visión de la época, así la literatura del siglo xvii devela que siempre está detrás como fundamento y finalidad la razón,

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 69.

mientras que a la locura: “le es suficiente llevar su ilusión hasta la verdad”.<sup>26</sup> La locura es el elemento que permite un desenlace con sentido para la trama, pero sin argumentos razonables: “es la forma que se tiene para restablecer el equilibrio a partir del manejo hábil de desordenadas violencias”.<sup>27</sup>

Razón y sinrazón se correlacionan, la primera siempre impone su orden a pesar de la libertad que tiene la locura de manifestarse, la segunda es la condición de posibilidad de que la existencia de un nuevo orden o de que la razón, superen los problemas. La locura es pensada desde la razón y determinada por ésta, casi por completo se encuentra dominada. Además del estudio de estos acontecimientos en las prácticas discursivas Michel Foucault estudia los hechos reales que ocurren como prácticas no discursivas en esta época, entre ellos el surgimiento de los primeros centros de encierro.

El saber absoluto de la locura que se transmitía entre los hombres como un misterio no tiene más importancia, el hombre prefiere olvidar su estado de ser finito y su incapacidad de saberlo todo, ahora, tiene de su lado la razón, con la que desarrolla otro tipo de saber, por ejemplo, el saber que impera, menciona Foucault:

En esta época verán la luz los primeros centros de encierro, en ellos cada forma de locura está perfectamente separada, encuentra allí su lugar, sus insignias y su dios protector: la locura frenética y necia, simbolizada por un tonto subido en una silla, se agita bajo la mirada de Minerva; los sombríos melancólicos que recorren el campo, lobos ávidos y solitarios, tienen por dios a Júpiter, maestro en las metamorfosis animales; después vienen los “locos borrachos”, los “locos desprovistos de memoria y de entendimiento”, los “locos adormecidos y medio muertos”, los “locos atolondrados, con la cabeza vacía”... Todo este mundo de desorden, perfectamente ordenado, hace por turno el *Elogio de la razón*.<sup>28</sup>

En el dominio de la locura, la razón le otorga lugares para que se manifieste, ahora es siempre identificable, no sólo en los sitios de encierro, sino de una manera más sutil como algo reconocible que merodea entre los hombres, la sinrazón. La razón permite el regreso a la cordura, guía y soluciona los conflictos que permite a la sinrazón. La locura “es ahora una parte

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>27</sup> *Idem.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 72.

de las medidas de la razón y del trabajo de la verdad. Juega en la superficie de las cosas y en el centelleo del día, en todos los juegos de apariencia, actúa en el equívoco que existe entre la realidad y la ilusión, sobre toda esa trama indefinida, siempre reanudada, siempre rota, que une y separa a la vez la verdad y lo aparente”.<sup>29</sup>

La locura se mueve a través de personajes que en la sociedad asumen su representación. El movimiento que sitúa a la razón y a la locura como diferentes permite también que estas se confundan entre sí, porque necesitan una de la otra, no existen separadas. La sociedad de aquella época acoge a la locura y se conforma en ella: “este mundo de principios del siglo xvii es extrañamente hospitalario para la locura. Ella está allí, en medio de las cosas y de los hombres, signo irónico que confunde las señales de lo quimérico y lo verdadero, que guarda apenas el recuerdo de las grandes amenazas trágicas”.<sup>30</sup>

Razón y sinrazón conviven hasta principios del siglo xvi, sin embargo, este es el escenario previo a su ruptura.

### III. LA RAZÓN Y LA VOLUNTAD SEGÚN MICHEL DE MONTAIGNE

El siglo xvii se encuentra a salvo de la locura, su mayor peligro es el error pero siempre es posible corregirlo. Según Michel Foucault, este cambio tan repentino, tan hostil para la sinrazón tiene antecedentes en el siglo xvi que podemos avisar a través de los *Ensayos* de Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592) en los que se muestra la añoranza de una razón que sea generadora de una verdad sólida, firme y permanente en beneficio del pueblo, denunciando que las verdades que éste da por hecho perecen muy pronto unas por otras: “¡qué no recordemos la constante contradicción de nuestro juicio! ¡Cuántas cosas teníamos ayer por artículo de fe que consideramos hoy como fábulas! La curiosidad y la vanagloria son el azar de nuestra alma; la primera nos impulsa a meter las narices por todas partes, y la segunda nos impide dejar nada resuelto e indeciso”.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>31</sup> Michel de Montaigne, *Ensayos completos*, p. 198.

La relación que nos muestra Michel Foucault entre Descartes y Montaigne es interesante porque a través de ella se devela cómo se conforma el vínculo entre la política, que busca un fundamento único y absoluto; y la ciencia y la filosofía, que lo han encontrado. Este movimiento de la razón tiene trascendencia en todos los ámbitos humanos —¿pero a caso no se preparaban ya las condiciones para que aconteciera su reinado? Lo que se busca es consolidar una sociedad que esté fundamentada en la verdad, desde su política y ciencia hasta el modelo de subjetividad, y esta demanda de racionalidad y certeza es general, todo hombre se siente con la capacidad de demandarla, pero además de mostrarse a sí mismo racional y no loco, para ello es suficiente manifestarse: “si el hombre puede siempre estar loco, el *pensamiento*, como el ejercicio de la soberanía de un *sujeto* que se considera con el deber de percibir lo cierto, no puede ser insensato”.<sup>32</sup> El hombre demanda y se siente demandado a mostrar su subjetividad del lado del sujeto racional, pues el argumento cartesiano “pienso, luego existo” equivale al punto de partida del conocimiento objetivo de la realidad. Pero también es la consigna de una nueva actitud frente a la realidad: la realidad existe para nosotros sólo en la estructura de las construcciones del pensamiento.

No se volverá a dar a la locura el papel a través del que representaba los misterios de la vida y la muerte, en el siglo xvii dejan de tener tanta importancia los asuntos que no pueden conocerse con certeza: “la racionalidad moderna destruye en muchos puntos de la unión mística entre los significados y las cosas, entre el entendimiento humano y el orden divino”.<sup>33</sup> Y lo que sucedió con la sinrazón podemos conocerlo a partir de las instituciones que se ocuparon de ella. El racionalismo significó diferentes caminos para la razón y la locura; a la razón se le concedió el nacimiento del conocimiento científico desarrollado a través de un método y la soberanía de la razón en las sociedades y el ser humano; mientras que a la sinrazón se le condenó al olvido y a la exclusión, según revelan los testimonios de los primeros centros de encierro que emergieron en dicha época.

Entre los documentos que revelan las situaciones de estos centros de encierro, lo que sorprende es que no se tuviera ningún criterio específico para juzgar la locura de estos sujetos. Foucault escribe que fue detenida, aproximadamente, el uno por ciento de la población parisina en esta épo-

<sup>32</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica 1*, p. 78.

<sup>33</sup> C. Delius, *et al.*, *op. cit.*, p. 33

ca. Los tratados y reformas que anuncian la creación de estos centros, su organización y distribución, así como a las autoridades encargadas de estos, no tienen coherencia entre sí, parece que los fundamentos del encierro y las medidas tomadas no tenían justificación real. En el sentido genealógico, las prácticas no discursivas representaban que:

Se sabe bien que el poder absoluto ha hecho uso de *lettres de cachet* y de medidas arbitrarias de atención; se conoce menos cual era la conciencia jurídica que podía alentar ciertas prácticas. Desde Pinel, Tuke y Wagnitz, se sabe que los locos durante un siglo medio, han sufrido los regímenes de estos internados, hasta el día en que se les descubrió en las salas del Hospital General, o en los calabozos de las casas de fuerza; se hallará que estaban mezclados con la población de las Workhouses o Zuchthausern. Pero casi nunca se precisó claramente cuál era su estatuto, ni qué sentido tenía esta vecindad, que parecía asignar una misma patria a los pobres, a los desocupados, a los mozos de correccional y a los insensatos.<sup>34</sup>

Foucault continúa con la investigación sobre la conformación de la subjetividad y su escisión, ahora en su análisis sobre las *Meditaciones metafísicas* en el apartado “Los insensatos”. En éste piensa la *voluntad* como un espacio entre la locura y la duda metódica que nos permitirá entender el papel de la razón en el campo ético y político de la Edad Clásica. En este sentido continuaremos con la exposición.

Las prácticas de encierro masivas de los sujetos juzgados locos eran acciones constantes y continuas designadas a instituciones especiales, dichas instituciones no tenían por objetivo la eliminación de la sinrazón, como sí su separación, tal como lo describe el nombre que recibieron, eran considerados *alienados*, extraños dentro del orden político, ético y social.

En sus *Ensayos*, Montaigne anunció la necesidad de establecer una verdad para el pueblo que garantizara el orden y la paz social, el siglo XVII encuentra la respuesta, pero no será en la postulación de una verdad ética, ni en la conformación de leyes morales; sino, en el origen y la reflexión que acompaña el desarrollo de los pensamientos concertados entre los hombres. De manera que esta libertad de elección compromete a los sujetos a actuar de una manera razonable y a corroborarlo intersubjetivamente con la finali-

<sup>34</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica 1*, p.71.

dad de que los acuerdos sean el resultado de la voluntad guiada por la razón y, este es el verdadero ejercicio de la libertad: “el ejercicio de la libertad se realizará en la plenitud de la razón”.<sup>35</sup> Sin embargo, este movimiento que parece otorgar el lugar privilegiado a la libertad, muestra que en el fondo la unidad de la elección (voluntad) se realiza como necesidad de la razón.

Esta extrañeza de la sinrazón también emerge a cada paso en la metodología cartesiana induciendo al sujeto a no continuar su camino hacia la verdad: “demuestra que la sinrazón, en la época clásica, no ha sido rechazada hasta los confines de una conciencia razonable sólidamente cerrada sobre sí misma, sino que su oposición a la razón se mantiene siempre en el espacio abierto de una opción y de una libertad”.<sup>36</sup> Lo que funge en su lugar es la importancia de la voluntad esencial que se representa en la responsabilidad asumida por los hombres y que queda expuesta en el inicio de las *Meditaciones metafísicas*, con Descartes dirigiéndose al lector de la siguiente manera: “aconsejo que lean estas cosas sólo los que puedan y quieran meditar seriamente conmigo y separar la mente de los sentidos y de todos los prejuicios”,<sup>37</sup> y en este sentido anuncia su compromiso en esta empresa.

Si hubiera alguna controversia en torno a la omisión de la locura en la metodología cartesiana, esta podría situarse en, por lo menos dos posiciones, expresadas por Michel Foucault. En la primera, la razón emprende el camino meditativo de la duda para superar el error y llegar al fundamento verdadero; la sinrazón no se propone llegar a él ni cuestiona que su verdad pueda estar equivocada, por lo que la locura es insuperable. La segunda, muestra una relación interesante en la época clásica entre la razón y la sinrazón, en donde no tiene ninguna importancia la segunda, simplemente no es necesario dar referencia de esta a los oídos despreocupados del siglo XVII. Sin embargo, esta última nos puede mostrar también la intensión de sobrepasar la locura que en constante intento se opone a la razón persuadiéndola:

Y de la misma manera que un cautivo se deleita en sueños con una libertad imaginaria, cuando empieza a sospechar que está durmiendo teme desesperarse y se abandona a las agradables ilusiones, así recaigo yo en mis viejas opi-

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>37</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, p. 13.

niones y temo despertar, no sea que la laboriosa vigilia que sucede al plácido sueño vaya a transcurrir en lo sucesivo no en medio de luz alguna, sino entre las inextricables tinieblas de las dificultades recién provocadas.<sup>38</sup>

Estas palabras de Descartes nos representan este enfrentamiento en el que la razón tiene que sobreponerse a los engaños y debilitamiento con que le amenaza la locura.

Las *Meditaciones metafísicas* desde el proyecto inicial de la razón hasta la fundamentación de la ciencia sólo puede emprenderlas el sujeto que a través de su voluntad sea capaz de mantenerse en el sendero de la razón sin desfallecer ante la incitación de la locura. Entonces se trata de una motivación ética que se propone audazmente llegar a la verdad: “en el camino de la duda inicialmente se puede apartar la locura, puesto que la duda, en la medida misma que es metódica, está rodeada de esta voluntad de vigilia que es, a cada instante, arranque voluntario de las complacencias de la locura”.<sup>39</sup>

Foucault dirá que el pensamiento que duda implica dos partes necesariamente, al pensamiento y al que piensa (que se dirige por la voluntad) y en ese sentido, mucho antes que el *cogito ergo sum*, ya se ha configurado lo necesario para realizar el método. Ahora bien, —¿cómo es que la voluntad no parece ser independiente de la razón?— porque la ética y la verdad no están separadas, toda elección es necesariamente racional y como lo mencionamos en el aspecto práctico e institucional, aquí también, en el ámbito práctico discursivo, la libertad es la necesidad de la razón.

Entonces, en los dos niveles, tanto el práctico como el práctico discursivo, la razón se mantiene diferenciada de la locura por un acto de voluntad permanente: “la voluntad resuelta a mantenerse en guardia, el propósito de dedicarse solamente a la búsqueda de la verdad”.<sup>40</sup> El sujeto de la edad clásica evitará en cada decisión la sinrazón que significa el mayor de los peligros, mientras que su razón lo guiará hacia la verdad en el conocimiento y la certeza y el bien en la ética y la política.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 21

<sup>39</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I*, p. 221.

<sup>40</sup> *Idem.*

#### IV. RESPECTO A LAS *MEDITACIONES METAFÍSICAS*

Hemos estudiado los antecedentes de la ruptura entre la razón y la locura con la intención de ubicarnos en el contexto y las condiciones necesarias de este acontecimiento. El propósito de esta tesis es estudiar el argumento en el que Michel Foucault plantea que en el siglo XVII sucede la escisión entre la razón y la sinrazón, concretamente nos interesa el gesto de exclusión que representa el filósofo francés René Descartes (1596-1650) en su obra titulada *Meditaciones metafísicas*.

Michel Foucault nos prepara durante todo el primer apartado para presenciar la escisión entre la razón y la sinrazón en el escenario del siglo XVII, por lo que considero importante ahondar en la filosofía cartesiana, así como mencionar algunos sucesos paralelos a este acontecimiento que nos permitan acompañar la tesis foucaultiana del encierro de la locura. Recordemos el camino en el que acompañamos la relación entre la razón y la locura. Nos acercamos a su movimiento en el escenario de la historia en donde la locura se configuró como la visión trágica del mundo, representada en la literatura de Miguel de Cervantes (1547-1616) y William Shakespeare (1564-1616), continuamente, se instaló en el nivel de la experiencia humana, abandonando ese espacio solemne en el que sustituyó en algún momento la extraña amalgama de la muerte conjuntada con la sabiduría de los misterios más profundos y entrañables de la vida misma. Entonces, la locura fue bienvenida entre los hombres, relacionada siempre con la razón, pues ambas eran consideradas la naturaleza propia de los seres humanos, entre ellas se conducían de ida y vuelta, referenciándose y complementándose.

En el siglo XVII se manifiesta el interés por desarrollar el conocimiento científico entre matemáticos, astrónomos, lógicos, físicos, etcétera. El empirismo no contesta más a las nuevas necesidades de esta época, por lo que dentro del ambiente filosófico toma gran fuerza la postura de René Descartes. Quien refuta las bases del conocimiento que hasta entonces regían, para proponer, así, que el conocimiento debe conformarse a partir de un fundamento verdadero y absoluto, es decir: guiarse por un método universal y necesario, y llegar a una finalidad clara y distinta.

No quisiera encaminarme en el argumento de la escisión en el *cogito ergo sum*, sin antes plantear cierta cercanía a la filosofía cartesiana. Descartes busca principios epistemológicos absolutamente ciertos para fundamentar una ciencia sólida, firme y permanente. En ello se dará cuenta de que el

escepticismo es un medio no una finalidad, es el medio de la duda que descarta el saber refutable, es el principio de su metodología: “dudar para no dudar”.<sup>41</sup>

La importancia del método inaugurada por Descartes supone que todos los hombres tienen la capacidad de razonar, entendiendo razonar por distinguir la verdad, el asunto es, entonces, desarrollar un camino por el cual ésta les guíe adecuadamente hacia la verdad. En esto consiste el conocimiento que es universal para todo ser humano y necesario porque no puede ser de manera diferente, ya que el fundamento y metodología llevan a la finalidad. En este sentido, Descartes inaugura el racionalismo:

Es el principal representante del racionalismo. Si el empirismo concede a la sensación, la experiencia, el origen del conocimiento, el racionalismo lo fundamentará en la razón y pondrá en tela de juicio el “conocimiento” originado por los sentidos. Preguntas como ¿cuáles son los límites del conocimiento humano?, ¿qué es lo verdadero?, ¿cómo conoce el hombre?, ¿qué es lo real?, dirigirán la discusión epistemológica moderna inaugurada por Descartes.<sup>42</sup>

Es necesario presentar aquí en qué consisten las cuatro reglas que deben regir cualquier método para llegar al conocimiento científico, éstas se encuentran expresadas en el *Discurso del método* y son:

La primera era no recibir jamás nada por verdadero que no conociera serlo evidentemente; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no incluir nada más en mis juicios sino aquello que se presentara tan claramente y tan distintamente a mi espíritu que no tuviera ninguna ocasión de ponerlo en duda.

La segunda dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como se pudiera y fuera requerido para mejor resolverlas.

La tercera, conducir mis pensamientos en orden, empezando por los objetos más simples y fáciles de conocer para subir poco a poco y como por grados al conocimiento más complejos, suponiendo incluso orden entre aquellos que no se preceden naturalmente entre sí.

Y la última, hacer por doquier enumeraciones tan complejas y revisiones tan generales que estuviera segura de no haber omitido nada.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 183.

<sup>42</sup> Luis Armando Soto Boutín, “Prólogo” en René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. v.

<sup>43</sup> René Descartes *apud* R. Xirau, *op. cit.*, p. 186.

En la primera, se menciona que para acercarnos a la verdad de algo debemos hacerlo evitando tanto la precipitación como la prevención, para no caer en los prejuicios ni dar por hecho algo que carezca de certeza, y así llegar al conocimiento claro y distinto. La claridad implica que algo se manifiesta bajo la forma de una intuición, mientras que la distinción tiene que llevar a cabo un análisis detenido, en el que se separe y piense cada una de las partes de las que está compuesta esa intuición, distinguiéndolas entre ellas y entendiendo cómo se relacionan al interior de lo que componen. La segunda regla es consecuente con la primera, en ella se estudia cada parte en las cualidades que la constituyen. Una vez que se ha analizado y estudiado cada parte, es necesario reelaborar una síntesis que devuelva la unidad al elemento pensado, en esto consiste la tercera regla. Finalmente la cuarta regla debe comprobar que el método siempre funcionará de la misma manera, llegando a su finalidad que es la verdad, por lo tanto, indica que se debe someter en repetidas ocasiones el método con el fin de comprobar que sea legítimo.

Esta última regla aplica sobre todo a los objetos de estudio de las ciencias, en el caso de las *Meditaciones metafísicas* no se trata de varios objetos de estudio de una ciencia, sino de la condición de posibilidad de conocimiento del hombre que es universal, por ello, cualquier sujeto puede hacer el ejercicio de meditación.<sup>44</sup> Sin embargo, estas cuatro reglas solamente nos dicen qué debemos hacer para encontrar la verdad, no acaban de explicar claramente si existe o no el conocimiento y si es posible para el hombre llegar a él, este es el objetivo de las *Meditaciones metafísicas*.

Retomando la exposición de Foucault, ahora podemos plantear con mayor claridad las referencias al argumento cartesiano. Comencemos con las cuatro reglas que acabamos de recorrer, éstas aseguran que a través de ellas es posible y seguro discernir entre la verdad y el error. Es en este sentido y justo relacionado con este punto de la certeza y el error, en el que Michel Foucault abre su crítica al pensamiento cartesiano: “pero Descartes no evita

<sup>44</sup> En la segunda edición, que analizaremos en el segundo capítulo, Foucault explica que la lectura de las *Meditaciones metafísicas* implican un doble ejercicio: por una parte, como un conjunto de preposiciones que conforman un sistema que el lector puede recorrer para verificar su verdad; por otra parte, como un conjunto de meditaciones que forman un ejercicio que el lector debe efectuar, y por los cuales el lector debe ser afectado, si, a su vez, quiere ser el sujeto que denuncia esa verdad por su propia cuenta. *Cfr.* M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, p. 358.

el peligro de la locura como evade la eventualidad del sueño o del error”,<sup>45</sup> mientras que el sueño y el error son sólo eventuales,<sup>46</sup> la locura representa lo insuperable.

En cuanto a las falsas percepciones, éstas son alteraciones de “las cosas poco sensibles y bastante alejadas”.<sup>47</sup> Los sentidos siempre pueden transmitir equivocadamente la verdad, sin embargo también siempre es verificable la información, y lo es porque hay una verdad independiente de los sentidos. Al igual que en el sueño, la verdad permanece inalterable, esperando a ser el parámetro con el que se corrobore que el sueño sólo fue eventual.

En ambos niveles lo que se pone en cuestión es el mundo externo, pero con el simple movimiento de la duda se abre paso a la verificación de la verdad. De hecho, si nos confundimos en lo que nuestros sentidos reciben como información, o si titubeamos por saber el estado en el que nos hallamos, despiertos o dormidos, es porque el error en el que nos encontramos, es tan verosímil (similar a la verdad) que podemos confundirlos.

De manera que la verdad es la condición de posibilidad del sueño y del error. Tanto la imaginación, como el sueño no pueden ni crear, ni componer por sí las cosas simples y universales, como sí a partir de éstas el artista crea ideas complejas: “la fuerza de las ilusiones siempre deja un residuo de verdad”.<sup>48</sup>

Como mencionamos antes, el error transmitido por los sentidos y el sueño es siempre eventual si la duda lo cuestiona. En el primero se trata de los medios a través de los que percibimos la realidad, en el segundo, la equivocación radica en el ambiente en el que nos encontramos, si es la realidad externa o una ilusión.

Distante de la posibilidad de ser verificada se encuentra la locura, por

<sup>45</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I*, p. 75.

<sup>46</sup> Recordemos que en las *Meditaciones metafísicas* el camino consiste en internarse en los niveles de duda que corresponden a las formas a través de las cuales desarrollamos conocimiento. Así, el primer nivel del que se duda es de los sentidos, si fallan —o han fallado al menos una vez— no es posible fiarse de que a través de ellos se puede generar conocimiento verdadero. Esta réplica de Descartes, conocida como el “argumento escéptico de los sentidos”, lo descarta para luego adentrarse a un nivel más íntimo de duda. El segundo nivel corresponde a la realidad y el argumento del sueño lo recusa con el criterio de diferenciación entre el sueño y a vigilia. Después sigue el nivel de las ciencias formales, si éstas se han equivocado al menos una vez, tampoco es posible que sean el fundamento del conocimiento, por lo que quedan refutadas por el argumento de la imperfección de la razón. El cuarto nivel de duda es el de la “razón sistemática” que es contra-argumentado por el argumento del “genio maligno”.

<sup>47</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I*, p.7.

<sup>48</sup> *Idem.*

ello es considerada por Descartes un peligro. La locura no compromete la verdad, es independiente a ella porque ni siquiera necesita ser verosímil para que el loco caiga en su engaño. No se puede dudar de que se está loco, porque está implícito en la locura la certeza de su verdad particular, de manera que queda fuera la posibilidad de la constatación. La locura es la condición de imposibilidad de la duda.

La locura no busca la verdad fuera de sí misma, es interna al sujeto y por ello no encuentra un parámetro en la realidad externa con el cual comparar su error. En el otro sentido, el sujeto de conocimiento cartesiano que duda no puede estar loco.

Es fundamental explicar que en el último nivel de duda, cuando Descartes propone la idea de un “genio maligno” capaz de engañar al sujeto en su representación interna del mundo, establece una distinción fundamental entre los contenidos y la mente, si todo contenido es susceptible de caer en el error, no así la mente o *cogito*, esta estructura vacía y depositaria se encuentra en el movimiento continuo del pensamiento. Cuando ya ha dudado de todo, el sujeto se da cuenta de que incluso si dudara de que duda, estaría dudando, la duda es pensar, por lo tanto, pensar es la única certeza infalseable para el sujeto. El dubitante en su ejercicio comprueba que no está loco, pues llega a la certeza última y primera, que dudar es existir: *cogito ergo sum*.

Analizando el *cogito ergo sum* podemos decir que: en primer lugar, es universal, y se representa en que está conjugado en primera persona del singular; en segundo lugar, se trata de una certeza lógica, representada por el *luego* que implica una doble relación dependencia entre pensar y existir. En tercero el genio maligno cuestiona los contenidos, no el hecho mismo de pensar, si pensar es lo único de lo que se tiene certeza es a lo que entendemos por existencia. Finalmente, es un criterio de verdad formal, por lo tanto, a partir de su claridad y distinción es posible reconstruir los contenidos que se han separado en el análisis.

El método cartesiano está en el territorio de la certeza, la locura queda excluida por entero de este y, con ella, el peligro de la no verdad que antes se filtraba al ámbito de la razón. Y la escisión entre razón y sinrazón queda inaugurada desde la Modernidad: “la duda de Descartes libera los sentidos de encantamientos, atraviesa los paisajes del sueño, guiada siempre por la luz de las cosas ciertas; pero él destierra la locura en el nombre del que duda, y que ya no puede desvariar, como no puede dejar de pensar y dejar de ser”.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 78.



## Capítulo III

### Sobre los “Apéndices”

La publicación de *Historia de la locura en la época clásica* en 1963 provocó múltiples críticas de los intelectuales contemporáneos a Michel Foucault. Una de las más relevantes fue la réplica de su colega y alumno Jacques Derrida, quien demoró tres años en anunciar su posición respecto a un pasaje de la obra. Se trata del análisis foucaultiano de las *Meditaciones metafísicas*. El 4 de marzo de 1963 en el College Philosophique, Derrida pronunció la conferencia titulada “Cogito e historia de la locura” (título de su réplica),<sup>1</sup> como su principal invitado se encontraba en la sala Michel Foucault, quien mantuvo su atención como oyente y permaneció durante la ponencia sin preguntas ni participación alguna.

Este evento inauguró la polémica Foucault-Derrida, es oportuno aclarar que no se trata aquí de pensar a ambas posturas como antagónicas. Porque no interesa en estas líneas rastrear una discusión (si es que la hubo) como sí entender las condiciones que van conformando la tesis de Michel Foucault sobre las meditaciones cartesianas. La relación entre maestro y alumno que les precedía a ambos filósofos fue el propósito con el que dio inicio la conferencia del 4 de marzo. Derrida expresó su reconocimiento en los párrafos introductorios de su réplica que elogian la labor foucaultiana.

Tiempo después, en 1972, con la reedición de *Historia de la locura* Foucault rompió el silencio que lo distanciaba no sólo de los cuestionamientos de Derrida, sino de su propia escritura. Y escribe los “Apéndices”,

<sup>1</sup> La ponencia fue publicada en la *Revue de Métaphysique et de Morale* con el apoyo del señor Jean Wahl; tiempo después se le aumentaron algunas notas y un pasaje que usualmente se mantiene entre corchetes en las póstumas ediciones.

en los que da respuesta a la réplica en señal de mutuo reconocimiento. En este capítulo estudiaremos los “Apéndices” que nos brindan la riqueza de la exposición foucaultiana sobre la escisión de la razón en las meditaciones cartesianas, gracias al diálogo que Foucault entabla con “Cogito e historia de la locura”. Aunque el ponente tuvo que esperar algunos años la respuesta, los “Apéndices tienen la virtud de ser posteriores al desarrollo de una metodología que emplearemos para respaldar su lectura. Me refiero concretamente a *La arqueología del saber* (1970) y *Nietzsche, la genealogía y la historia* (1971), apoyados en algunos puntos de éstas elaboraremos el análisis de la ruptura de la razón y la sinrazón.

## I. LA RELACIÓN ENTRE EL DISCÍPULO Y EL MAESTRO

En la apertura al diálogo Jacques Derrida reconoce la labor realizada en *Historia de la locura en la época clásica*: “libro admirable desde tantos puntos de vista, libro potente en su aliento y en su estilo”.<sup>2</sup> Como discípulo de Michel Foucault ha iniciado con el maestro el diálogo interminable y silencioso que nos recuerda la consciencia desgraciada (tan conocida categoría hegeliana) en la que Derrida se encuentra en la tensión de replantearse y ponerse en riesgo de ser “discutido o recusado o acusado” y conseguir con ello ser reconocido por otra consciencia.

La escritura de Derrida puede ser entendida como el diálogo que se debe mantener entre el maestro y el alumno, en el que el segundo debe ser capaz de obtener el reconocimiento del primero, el amo, para arrancarse en este sentido de la esclavitud. Ésta inicia como la lucha interna del discípulo que en sí mismo contiene siempre al maestro y lo rebate, iniciando un movimiento infinito en el que la consciencia propia se reconoce a sí misma, pero sólo para que en algún momento salga a la luz victoriosa a revelar y revelarse a otra consciencia. En este sentido, el movimiento interior inicia con la interpelación externa de otra consciencia que confronta los principios y creencias de la propia, esta interpelación es ya un reconocimiento de la *otredad* que buscará ser reconocida del mismo modo o quedará atrapada en la relación de amo y esclavo.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Jacques Derrida, “Cogito e historia de la locura” en *La escritura y la diferencia*, p. 47.

<sup>3</sup> Este encuentro de las dos consciencias, cada una de las cuales busca su propia verdad,

En el inicio de “Cogito e historia de la locura”, para adentrarse en la réplica al maestro, Jacques Derrida dirá: “Así pues, hay que romper el hielo, o más bien el espejo, la reflexión, la especulación infinita del discípulo sobre el maestro. Y empezar a hablar”.<sup>4</sup> Y de esta manera, en mutuo reconocimiento, Michel Foucault continuará el diálogo casi una década después en la reedición de su obra. En el prólogo de 1972 escribe: “Me contentaré con añadir dos textos: uno, ya publicado, en el cual comento una frase que dije un poco a ciegas: ‘la locura, la falta de obra’; el otro inédito en Francia, en el cual trato de contestar a una notable crítica de Derrida”.<sup>5</sup>

La polémica tiene lugar por el trato que recibe René Descartes y sus meditaciones en el apartado “El gran encierro”, en dónde es expuesto como el responsable de la herida que divide entre razón y locura a la Modernidad. La cual puede percibirse a partir de la aparición de dicotomías en los discursos y las prácticas de la época, según lo expone Foucault. Es decir, la labor foucaultiana consiste en la excavación de los episodios históricos, rastrea las grietas que no han sido percibidas en el estudio de la filosofía *tradicional* y expone a la luz los nuevos hallazgos. Esta labor arqueológica se posa sobre los grandes monumentos de la época, sobre lo dicho y los hechos para enunciarlos libres de una interpretación que antes sólo tomaba de ellos los elementos que se ajustaban a conformar un relato histórico lineal. En este sentido, el rescate de los monumentos permite a la humanidad pensar el conocimiento rodeado por sus mitos, lenguas, sexualidad y locura. Explica Françoise Dosse en su *Historia del estructuralismo*: “El arqueólogo procede igual que el geólogo, se contenta con hacer aflorar al nivel del saber los diferentes extractos acumulados, yuxtapuestos por el tiempo y, con señalar las discontinuidades y rupturas que han afectado a su sedimentación”.<sup>6</sup>

Centrándonos en el pasaje que interesa a esta investigación, es decir “El gran encierro” y por consiguiente los “Apéndices”, podemos afirmar que en ellos encontramos las categorías arqueológicas que rompen con la historia. La primera es “A propósito de la asignación de novedad”, que consiste en no interpretar ni leer entre líneas a Descartes y sí en explorar a partir de

---

sin querer reconocer la de la otra, hará nacer lo que Hegel ha llamado “la dialéctica del amo y el esclavo” (Jean Michel-Palmier, *Hegel*, p. 43).

<sup>4</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 48.

<sup>5</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* 1, p. 9.

<sup>6</sup> F. Dosse, *op. cit.*, p. 271.

su escritura la significación de los términos que emplea en su discurso. En este sentido, Michel Foucault contesta y cuestiona a Derrida que su réplica comete el error de otorgar elementos ajenos a la escritura cartesiana con la finalidad de justificar su argumentación. Es el caso del siguiente fragmento del capítulo “Cogito e historia de la locura”, en el cual es claro que Derrida hace intervenir elementos nuevos a las meditaciones:

Descartes acaba de señalar que los sentidos nos engañan a veces, “y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado alguna vez”. Pasa al párrafo siguiente y comienza con el *sed forte* hacia el que he atraído vuestra atención hace un momento. Pero todo el párrafo que sigue expresa no el pensamiento definitivo y en firme de Descartes, sino la objeción y la extrañeza del no-filósofo, del novicio en filosofía al que asusta esa duda, y que protesta, y dice: me parece bien que dudéis de algunas percepciones sensibles concernientes a cosas “poco sensibles y muy alejadas”, pero ¡las otras!, ¡que estéis sentado aquí, cerca del fuego, sosteniendo este lenguaje, este papel entre las manos, y otras cosas de la misma naturaleza! Entonces Descartes asume la extrañeza de ese lector o de ese interlocutor ingenuo, finge hacerse cargo de ella cuando escribe: “¿Y cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos? A menos quizás que me compare con esos insensatos, cuyo[...]. Y yo no sería menos extravagante si me rigiera por su ejemplo ...”.

Se ve cuál es el sentido pedagógico y retórico del *sed forte* que rige todo este párrafo. Es el “pero quizás” de la objeción fingida. Descartes acaba de decir que todos los conocimientos de origen sensible pueden engañarlo. Finge dirigirse a sí mismo la objeción extrañada del no-filósofo imaginario a quien asusta una audacia como esa, y que le dice: no, no todos los conocimientos sensibles, si no estaríais loco y sería irrazonable conducirse con arreglo a los locos, proponernos un discurso de loco. Descartes se hace eco de esta objeción: puesto que yo estoy ahí, escribo, vosotros me comprendéis, yo no estoy loco, ni vosotros, y estamos entre gentes sensatas. Así pues, el ejemplo de la locura no es revelador de la fragilidad de la idea sensible.

Descartes está de acuerdo con ese punto de vista natural o más bien finge apoyarse en esa comodidad natural, para desprenderse de ésta mejor, y más radicalmente y más definitivamente, e inquietar a su interlocutor. De acuerdo, dice, pensáis que estaría loco al dudar que estoy sentado cerca del fuego, etc., que sería extravagante regirme por el ejemplo de los locos. Voy a proponeros entonces una hipótesis que os parecerá mucho más natural, que no os extrañará, porque se trata de una experiencia más común, más universal

también que la de la locura: y es la del dormir y soñar.<sup>7</sup>

Tomemos en cuenta que estas líneas expresan el ánimo de “releer ingenuamente a Descartes”,<sup>8</sup> suponiendo la intervención de un no-filósofo imaginario, del cual Descartes no da anuncio ni pié a sospecha alguna. Derrida propone una lectura diferente, ingenua, como la nombra él, o no es cierto que el propósito explícito de las meditaciones no es pensar el tema de la locura. En este sentido, la hipótesis foucaultiana de la exclusión radical de la extravagancia en las *Meditaciones metafísicas* es un planteamiento que sí se desenvuelve a partir de los propios enunciados cartesianos que además se rastrean fuera de su discurso en las prácticas y discursos de la época.

Otro de los elementos que distancian el estudio arqueológico del histórico, referido como *A propósito de las contradicciones*, que investiga los episodios del pasado por sí mismos, sin sujetarlos a los que le anteceden y por lo tanto sin suponer que se ordenan progresivamente por un principio causal que se desarrolla hasta la época actual. La importancia de este propósito es que no se omiten los acontecimientos que contradicen a otros episodios, por ejemplo, en el comienzo de “El gran encierro”, Foucault enuncia un *golpe de fuerza* que reduce la locura al silencio durante el Renacimiento con la armonía que se originó en el siglo xvi.

Los dos últimos propósitos se refieren a las descripciones comparativas y a la localización de las transformaciones. Aplicados al estudio de las meditaciones cartesianas, el primero consiste en realizar un estudio del texto en sí mismo, sin sujetarlo a relaciones con otros textos y sin que sea clasificado con respecto a éstos. Finalmente, el análisis de las transformaciones, consiste en dar sentido al texto desde su exterior, es decir, desde lo que enuncia sin pretender hallar un sentido oculto, inconsciente, transformado, que explique su desarrollo y su sentido.

<sup>7</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 71. El argumento aparece en “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, sin embargo no tiene referencia de la traducción al español, parece que de ello se encargó Juan José Utrilla, traductor de *Historia de la locura en la época clásica*. Considero importante citar directamente de la versión que tenemos en español, sobre todo para que pueda encontrarse el texto íntegro al realizar una investigación. La cita que transcribo aquí pertenece a J. Derrida,

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 68.

## II. EL CAMINO DE LA DUDA

Recordemos que en el capítulo anterior se planteó que el propósito de René Descartes era proponer las condiciones de posibilidad para fundamentar el conocimiento científico. Sin embargo, Descartes debe tomar en cuenta las posturas de dos escuelas filosóficas que le preceden y que se han posicionado frente a este tema. Se trata de la larga tradición de las escuelas: empirista y escéptica. El empirismo representado por David Hume y John Locke, concedía a la sensación y a la experiencia el origen del conocimiento, la crítica epistemológica de Descartes a esta tradición consistió en que no se puede contentar con el conocimiento originado por los sentidos, de manera que busca un fundamento que dé certeza del mundo y lo encuentra en la razón. Por ello, Descartes es el representante del racionalismo. En relación al escepticismo, esta doctrina afirma que todo saber carece de pruebas suficientes para ser afirmado, el método cartesiano no contento con tener por verdades las aproximaciones, ni dar por aceptada la experiencia dudosa, aspira a superar todas las dudas: “Descartes se opone a los escépticos dudando más que ellos, dudar para no dudar, tal es la esencia del pensamiento crítico que Descartes coloca en el meollo de su razonamiento filosófico”.<sup>9</sup>

El tema de la duda cartesiana inaugura en los “Apéndices” la respuesta de Foucault a Derrida. En este sentido, Derrida plantea que el propósito de Descartes es conducir al *hombre clásico*, quien no necesariamente tiene una formación filosófica en el camino de la duda. Desde este supuesto, el no-filósofo puede entender y desarrollar su vida bajo los principios del escepticismo en los que nada puede afirmar por entero. Sin embargo, no podría guiar su vida de dicha manera con respecto a la duda radical, a la cual nunca se ha enfrentado, y por ende le asustaría pareciéndole anormal. Pues se trata de una duda hiperbólica, fundamentada en una teoría, y no de una duda con respecto a un objeto determinado, pues la condición de estar loco no es una experiencia cotidiana a la que esté susceptible de enfrentarse cualquier hombre en cualquier momento de su vida. Así que, según Derrida, Descartes finge dirigirse a sí mismo la confrontación imaginaria y darle a su escritura cierta formalidad para ser tomada en serio por los oídos poco audaces. Y continua procediendo de esta manera al plantear su argumento sobre el sueño y la vigilia.

<sup>9</sup> R. Xirau, *op. cit.*, p. 185.

Derrida explica que para avanzar en el método cartesiano sin que éste parezca insensato, es decir, para radicalizar la duda pero en el terreno de la cotidianidad, Descartes recurre a la explicación más *natural* a la que se enfrenta cualquier hombre, esta el caso del sueño, un estado bastante común y cotidiano que al igual que los sentidos nos transmite pensamientos. La cotidianidad es la característica por la que opta por el sueño y deja de lado a la locura. Sin embargo, lo cotidiano no es sólo lo normal, también se refiere a lo que es propio al hombre, en tanto que lo constituye como una experiencia necesaria. Por lo que Descartes no encontraría un buen ejemplo a través de la extravagancia, como sí del sueño; básicamente lo expone Derrida a partir de dos razones: la primera, es que el durmiente es absolutamente engañado, estando más lejos de la percepción verdadera que el loco que no necesariamente se equivoca siempre y en todo, “no está lo bastante loco”, y la segunda consiste en que es un recurso poco afortunado plantear que se está loco en un proyecto que pretende postular el fundamento del conocimiento verdadero.

Retomando el estudio de Michel Foucault, él confirma su lectura en la que expone que el sueño y la locura ciertamente son distintos, y que mientras el sujeto en el sueño es susceptible de dudar, no así el loco que como dice Descartes “yo que pienso no puedo estar loco”. La duda es en el *cogito* el pensamiento despojado de contenidos, el sujeto dubitante llega a esta certeza porque es la más simple. Aunque dudara que duda, estaría dudando, por lo tanto, lo único que puede afirmar es que esta duda que es pensamiento es la condición de su existencia y, en este sentido, piensa luego existe. El loco no puede dudar en búsqueda de la verdad, siguiendo el sendero de las meditaciones, a él le parecen verdaderas las cosas falsas de las percepciones y de la imaginación —¿no es a esto, a caso, a lo que se le considera locura?

Dirá Foucault, poniendo como ejemplo el escepticismo, que en otras escuelas filosóficas no había ocurrido esta exclusión de la locura, incluso “cuya, tradición escéptica, hacía de ella (la locura), por el contrario, una de las razones para dudar”.<sup>10</sup> El papel de la locura fundaba en el escepticismo una de las bases más potentes que provocaban la incertidumbre ante la verdad, las cuestiones en torno a su naturaleza y consecuencias abundaban, si se estaba loco, ¿cómo podría incluso darse cuenta de ello?, si provenía de una cuestión interna o externa al hombre, etcétera.

<sup>10</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 340.

La respuesta de Foucault a Derrida reivindica su estudio de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes y lo cuestiona en las líneas siguientes, dice: “la argumentación de Derrida es notable, por su profundidad, y más aún por su franqueza”.<sup>11</sup> La franqueza a la que se refiere es a la que se lee en las líneas de su réplica, se trata claramente de la interpretación que elabora Derrida sobre las meditaciones, la cual queda visible en algunas frases.

Para Foucault es claro lo que está en debate y lo señala en forma de pregunta: “¿podría haber algo interior o exterior al discurso filosófico? ¿Puede tener su condición en una exclusión, un rechazo, un riesgo eludido y, porque no, un miedo?”.<sup>12</sup> Ciertamente, la polémica entre Foucault y Derrida ilustra el tipo de estudio que propone el primero, que consiste en mantenerse en el nivel del archivo, las prácticas y las instituciones, la arqueología es descriptiva, enuncia lo que acontece por sí mismo. Foucault no pretende otorgar un principio explicativo ni justificaciones de los eventos ocurridos, sino que muestra los discursos en su especificidad y las repercusiones que esos generan. Por otra parte, su crítica a Derrida consiste en que él construye un relato fundamentalmente interpretativo, en el que otorga nuevos elementos que son ajenos al discurso cartesiano, y que si bien logran conducir una narración sin contradicciones y verosímil, ésta no se apega a los elementos contenidos ni en el discurso, ni en las prácticas de la época.

La lectura de Descartes se encuentra en “el gran encierro” junto a varios elementos de la época recogidos por Michel Foucault. En ellos permanece una constante que es la escisión de la razón y la exclusión de la locura, a través de su olvido en los documentos y del encierro en las prácticas. La denuncia contra Descartes es real en este sentido, Foucault no inventa el problema, ni lo acusa de algo falso. Sin embargo, la fuerza con la que denuncia al padre de la Modernidad nos recuerda a una de las herramientas genealógicas, se trata del uso de la parodia y destrucción de la realidad, a través del cual parodia la representación de un acontecimiento en la memoria. Descartes como símbolo de la Modernidad constituye una identidad realizada del hombre racional al inicio del conocimiento científico, aquel que instituye la relación entre el sujeto y el objeto. Esta significación de dicha época enaltece al ser humano en la historia, como una máscara que refleja una identidad determinada. Foucault propone no tomar con solemnidad

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>12</sup> *Idem.*

esta apariencia que consiste sólo en un disfraz que se ha diseñado para enaltecer el pasado, en su lugar se debe convocar a un carnaval en el que se tomen todas las máscaras para irrealizarse en ellas. Lo que ocurre para “El gran encierro”, es que despoja a Descartes de los símbolos con los que la historia lo había enmascarado, finalmente a través de su obra representa su época, y ésta no se limita al aporte filosófico y científico, implica que en dicha época ocurrió una ruptura con la locura a la cual se le otorgó de una carga peyorativa, lo que está de manera explícita en los discursos y aún más en las acciones que se tomaron al confinar al encierro a los seres humanos que se consideraran faltos de razón. Derrida no es el único pensador que arremete contra *Historia de la locura*, porque los diversos documentos recogidos desde varias disciplinas y ámbitos, todos reunidos en ese libro, causaron conmoción en los lectores, quienes no sabían a lo que se enfrentaban, aún, después de sacar a la luz su metodología *Historia de la locura* sigue causando polémica.<sup>13</sup>

El caso de Jacques Derrida es por demás importante, su réplica dotada de una perspicacia increíble planteó problemáticas que acertaron para develar el proyecto foucaultiano. Él mismo, como alumno, menciona que era necesario romper el espejo y la especulación para aproximarse al maestro, pero también enuncia que tomará estas pocas páginas en las que expone su lectura de las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes, en representación

<sup>13</sup> Me refiero a una serie de escritos compilados por Élisabeth Roudinesco del coloquio *Histoire de la folie trente ans après* organizado por Georges Canguilhem, en los que se recogen las críticas y reconocimientos a la investigación de la locura emprendida por Michel Foucault, particularmente se refieren a *Historia de la locura en la época clásica*: “los más positivos trataron de oponer a este gran gesto de inversión cultural la interminable lista de una larga serie de errores. ¡Sabe Dios que los encontraron! Errores de fechas, errores de interpretación, errores de selección de documentos, de conocimiento de un cierto hecho, valorización imaginaria de otro prendido con alfileres [...] En síntesis, Foucault fue acusado de haber alucinado una historia de la locura que no figuraba en los archivos de la historia de la psiquiatría.” Ciertamente no figuraba para la historia de la psiquiatría una investigación como ésta, pero Roudinesco pensará que él necesitaba inventar esa famosa escena primitiva de la partición original entre la sinrazón y la locura: “entre la locura amenazante de los cuadros del Bosch y la locura de domesticada del discurso de Erasmo, entre una conciencia crítica en la que la locura se convierte en enfermedad, y una conciencia trágica en la que pasa a ser creación, como en Goya, Van Gogh o Artaud, partición, en suma, finalmente interna del cogito cartesiano, en la que la locura es excluida del pensamiento en el momento mismo en el que deja de poner en peligro los derechos del pensamiento” *Vid.* Élisabeth Roudinesco, *Pensar la locura*, p. 18.

de todo el propósito de *Historia de la locura*. Plantea Derrida: “al pretender —con razón o sin ella, habrá que verlo— que el sentido de todo el proyecto de Foucault puede concentrarse en estas pocas páginas alusivas y un poco enigmáticas al pretender que la lectura que se nos propone aquí de Descartes y del cogito cartesiano involucra en su problemática la totalidad de esta *Historia de la locura*”.<sup>14</sup>

### III. EL PRIVILEGIO DEL SUEÑO SOBRE LA LOCURA

En el segundo apéndice, Foucault analiza ciertos enunciados contenidos en “Cogito e historia de la locura”. El estudio se divide en cinco partes, la primera titulada: “Los privilegios del sueño sobre la locura” se centra en las siguientes citas de Derrida: “el sueño es una experiencia más común y también más universal que la locura”;<sup>15</sup> “el loco no se equivoca siempre y en todo; [...] la locura no afecta de manera contingente y parcial más que ciertas regiones de la percepción sensible”.<sup>16</sup>

Foucault cuestiona si estos enunciados pueden encontrarse sustentados en las *Meditaciones metafísicas* y en el pensamiento cartesiano o solamente tienen sentido en la argumentación de la réplica derridiana. Su preocupación como arqueólogo consiste en no aumentar ninguna información ni interpretación a los textos cartesianos, por lo que al confrontar los textos de Descartes y de Derrida concluye:

Ahora bien, Descartes no dice que el sueño es “más común y también más universal que la locura”. Tampoco dice que los locos sólo están locos de tiem-

<sup>14</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 48.

<sup>15</sup> J. Derrida *apud* M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 340. La cita de Derrida, tal y como aparece en *La escritura y la diferencia* es: “Voy a proponeros entonces una hipótesis que os parecerá mucho más natural, que no os extrañará, porque se trata de una experiencia más común, más universal también que la de la locura: y es la del dormir y soñar” (J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, p. 72).

<sup>16</sup> J. Derrida *apud* M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 341. En *La escritura y la diferencia* la referencia es: “No cubre la totalidad del campo de la percepción sensible. El loco no se equivoca siempre y en todo; no se equivoca suficientemente, no está jamás lo bastante loco” (p. 73).

po en tiempo y respecto a puntos particulares. Antes bien, escuchémosle evocar a las gentes que “constantemente aseguran que son reyes”. Esos hombres que se toman por reyes, o que creen tener un cuerpo de vidrio ¿tendrían una locura más intermitente que el sueño?<sup>17</sup>

Esta es la principal distancia entre ambos autores, aunque Foucault aceptan que comparte la aseveración de Jacques Derrida sobre el privilegio que tiene el sueño con respecto a la locura. En su análisis encuentra que la universalidad, a la que se refiere Derrida, puede ser entendida en dos sentidos, a saber: el sueño tiene dos ventajas respecto a la locura, la primera es que puede igualarla e incluso superarla en cuanto a extravagancia, y la segunda que tiene la propiedad de ser eventual, lo que implica que es capaz de acceder a los recuerdos, sean recientes o no, aunque con mayor facilidad sí lo son.

El primero de estos dos sentidos corresponde al orden lógico-demostrativo, que está justificado por Derrida porque le parece coherente con las pretensiones pedagógicas y teóricas de las *Meditaciones metafísicas*. En el sentido de que a los oídos de los no filósofos les parecería más aceptable tomar con seriedad un estudio que les propone a los lectores que la extravagancia del sueño es incluso más fuerte que la de la locura, lo cual queda demostrado porque todo aquello que la locura es capaz de hacer dudar y creer, también lo es capaz el sueño. La segunda ventaja es de orden práctico-meditativo y su carácter de universalidad radica en que se trata de una costumbre o ejercicio abierto a cualquier sujeto meditante. Entonces, las ventajas del sueño sobre la locura es en palabras de Foucault: “la extravagancia del sueño fija su carácter demostrativo como ejemplo: su frecuencia asegura su carácter accesible como ejercicio”.<sup>18</sup>

La distinción entre ambas ventajas permite a Foucault argumentar que entre los dos sentidos al que recurre explícitamente el propio Descartes es al de la práctica. Mientras que la idea de que los sueños sean más o menos extravagantes le parece una experiencia que se puede abandonar despreocupadamente, no así la idea de que la experiencia del dormir es recurrente. Incluso en varias ocasiones se encuentran en el texto cartesiano alusiones a la eventualidad del sueño: “soy hombre, en consecuencia, tengo la costumbre de dormir, [...] cuántas veces me ha ocurrido soñar durante a noche, lo que

<sup>17</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 343.

<sup>18</sup> *Idem.*

ocurre en el sueño [...], al pensar cuidadosamente, recuerdo ser engañado, ha menudo, durmiendo”.<sup>19</sup> Mientras que la tesis de la extravagancia no se puede corroborar con una fuerza semejante en las *Meditaciones metafísicas*, y por lo tanto, Derrida se equivoca al pretender colocar en ambas ventajas la universalidad del sueño. Resumiendo, el privilegio del sueño sobre la locura consiste en la susceptibilidad de todo hombre a la dubitabilidad entre el sueño y la vigilia, característica que queda explícita por Descartes en las *Meditaciones metafísicas*.

El segundo apartado del segundo apéndice, el título “Mi experiencia del sueño” circula en torno a la frase de Derrida: “La referencia al sueño constituye, en el orden metodológico que aquí es el nuestro, la exasperación hiperbólica de la hipótesis de la locura”.<sup>20</sup> Y se cuestiona por la importancia que tiene que la experiencia del sueño sea reconocida como una experiencia familiar.

Para Foucault el privilegio del sueño no es propiamente una cuestión de universalidad como pretende nombrarla Derrida, consiste realmente en su condición de habitualidad. Foucault lo explica en cuatro puntos, a saber:

- 1) Es una experiencia posible, e inmediatamente accesible, cuyo modelo queda propuesto por mil recuerdos.
- 2) Esta experiencia posible no sólo es un tema para la meditación: se produce real y actualmente en la meditación, según la siguiente: pensar en el sueño, recordar el sueño, tratar de preparar el sueño y la vigilia, no saber ya si se sueña o no, y hacer voluntariamente como si se soñara.
- 3) Por este ejercicio meditativo, el pensamiento del sueño toma efecto en el sujeto mismo: tal pensamiento le modifica causándole stupor.
- 4) Pero al modificarlo, al hacerlo de él un sujeto incierto de velar, no lo descalifica como sujeto meditante: aun transformado en “sujeto supuestamente durmiente”, el sujeto meditante puede seguir de manera segura el camino de su duda.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 344.

<sup>20</sup> J. Derrida *apud* M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*. p. 344. Esta frase aparece en J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, *p. cit.*, p. 73, como: “esta referencia al sueño no se queda atrás, pues, todo lo contrario, en relación con la posibilidad de una locura, que Descartes habría mantenido a raya, o incluso excluido”.

<sup>21</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*. p. 347.

En estas líneas citadas, Foucault hace mención a la condición del sujeto meditante, que tiene la capacidad de elegir adentrarse en el camino de la meditación, como una práctica guiada y metódica, e independiente a su estado de vigilia o soñante. A esta mención recurriremos más adelante.

Para Derrida, como hemos visto hasta ahora, no se puede plantear a partir de la lectura de las meditaciones una deliberación de excluir de este proyecto a la locura, por lo que la lectura foucaultiana sólo puede apelar a suponer las intensiones no explícitas de Descartes. En dado caso, lo que puede entenderse de acuerdo a una intensión formal y pedagógica del texto es que es mejor ejemplo el sueño que la locura, sobre todo, para los oídos de los no filósofos, a quienes causaría un problema asumir como posibilidad el estar loco.

El tercer apartado de este apéndice es un estudio sobre Descartes en el que Foucault responde a la réplica de Derrida comparando fragmentos de las meditaciones, que hacen referencia a la locura y al sueño, el título es el ejemplo “bueno” y el “malo” el cual refleja la postura de Derrida que consiste en afirmar que la elección del sueño sobre la locura sólo es cuestión de que el primero constituye un mejor ejemplo. Ahora bien, este estudio comparativo además pretende demostrar que hay razones que trascienden el nivel teórico del texto, a través de las cuales y, no sólo a partir de ellas, se devela la episteme de la Época Clásica,<sup>22</sup> es decir: sus prácticas, su visión del mundo, sus instituciones, lenguaje, etcétera, en este sentido, se trata de un estudio desde la arqueología.<sup>23</sup> Por lo que para llevarlo a cabo, Foucault selecciona para cada cuestión un párrafo que habla de la locura y lo confronta con otro que habla del sueño, siendo los temas a estudiar cuatro: la naturaleza del ejercicio meditativo, los temas del ejercicio meditativo, la prueba central del ejercicio meditativo y el efecto del ejercicio meditativo.

En *La naturaleza del ejercicio meditativo*, pone atención al vocabulario empleado por René Descartes, que como autor de las meditaciones repre-

<sup>22</sup> El término episteme es utilizado por Foucault en 1966 en *Les mots et les choses*, en él se refiere al estudio de pautas conceptuales, inconscientes y anónimas que se encuentran en la base de los conocimientos (y de las prácticas) de una época determinada, cuyo fondo común constituyen. El paso de una a otra tiene lugar a través de una serie de “enigmáticas discontinuidades”, o sea, de rupturas radicales e inexplicables, los cuales hacen que “de imprevisto las cosas no se perciban, describan, enuncien, caractericen, clasifiquen y se sepan del mismo modo”. Vid. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 235.

<sup>23</sup> Hemos expuesto dicha disciplina en el primer capítulo.

senta al sujeto meditante que emprende el camino de la duda que cuando se refiere a la locura lo hace en tercera persona, develando una relación de otredad, de exclusión: “si yo quiero negar que ‘esas manos y ese cuerpo son míos’, hace falta que yo ‘me compare con ciertos insensatos’; pero yo sería muy extravagante ‘si siguiera su ejemplo’”.<sup>24</sup>

El párrafo del sueño muestra una identificación completa, a través del vocabulario redactado en primera persona en el que el meditante se refiere a su propia memoria de la siguiente manera: “Tengo la costumbre de representarme en mis sueños, [...] cuantas veces me ha ocurrido, [...] al pensar cuidadosamente me acuerdo”.<sup>25</sup>

La segunda cuestión se refiere a “Los temas del ejercicio meditativo”, cuando el sujeto meditante se plantea la locura en su posibilidad, enuncia una serie de temas que considera susceptibles de la locura, lo interesante de éstos es que son bastante ajenos a lo cotidiano, lejanos a las experiencias reales que resultan inmediatas se puede plantear que los ejemplos que manifiesta Descartes son producto de la imaginación, el meditante tiene que recurrir en busca de suposiciones lejanas, ajenas y de una mínima relación con la experiencia cotidiana, son temas fantasiosos hasta la inverosimilitud, como poseer un cuerpo de vidrio. Por el contrario, cuando en la meditación se enfrenta a los argumentos del sueño, explica que no puede fiarse de él porque es un estado que transmite una fuerte verosimilitud con el estado de *vigilis*, hasta el punto de que resulta imposible, en algún momento, identificar si se encuentra en uno u otro estado: “la imaginación onírica se fija exactamente sobre la percepción real”.<sup>26</sup>

Con respecto a “La prueba central del ejercicio”, pensemos en el camino sobre el que nos guían las meditaciones, pasamos por varios niveles de duda, los sentidos, el sueño, las verdades demostradas de las ciencias, entre ellos no figura la locura. La locura no tiene argumento que la descarte, si se le excluye es demasiado pronto, dirá Foucault que: “la diferencia con la locura no se puede experimentar, sino que se verifica”,<sup>27</sup> si ponemos atención, cuando Descartes la evoca está ya tomando distancia de ella y dicha lejanía muestra que el sujeto meditante, si se preguntara por la locura misma, no sería con un planteamiento serio, porque simplemente no se la creería.

<sup>24</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 348.

<sup>25</sup> *Idem*.

<sup>26</sup> *Idem*.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 349.

Finalmente, como corresponde a los efectos, el *Efecto del ejercicio meditativo*, permite a Foucault demostrar el privilegio del sueño sobre la locura, no sólo como un mejor ejemplo, más accesible a los lectores, sino, como un acto trasladado a la concepción que circundaba la época de Descartes, y que de alguna manera se ha heredado hasta la actualidad. En la que la locura no puede ser tomada por una experiencia propia, me refiero a la propiedad no de un individuo, sino de cualquier sujeto normal. La locura aparece como la otredad de la que nos diferenciamos y que permite, a través del no estar loco, conformar una identidad de normalidad. Por ejemplo, en un nivel distinto, como el de la ética, podemos ubicarnos en “los zapatos de otro” empatizar y comprender a quien comparte conmigo experiencias normales, pero, si en algún momento pretendiéramos compararnos a un asesino serial, en el momento que lo consiguiéramos, si esto es posible a partir únicamente de la intensidad, habríamos perdido la condición de normalidad, y obviamente esta nunca fue la propuesta de Descartes en las *Meditaciones metafísicas*, el hacer *como si* se pudiera perder la razón, sería, en sí mismo sólo una actuación en representación del loco. El loco ha trascendido la experiencia común, ciertamente puede compartir junto con el meditante el sendero que lleva al *cogito*, pero el sujeto normal no puede acompañar al loco en su verdad particular.

Después de esta reflexión con propósito de rastrear en el texto ciertas huellas de las prácticas discursivas y las prácticas reales, continuaré con una cita que hace Foucault de Descartes, en la que interviene entre paréntesis: “sería loco tratar de hacer el loco (y renuncio a ello); pero ya es tener la impresión de dormir el pensar en ello (y es ello lo que voy a meditar)”.<sup>28</sup> Cita que revela la conclusión de dos *frases-decisiones* que veremos a continuación:

Respecto a la locura: “Pero, ¡y qué!, son locos [...]. Yo no sería menos extravagante si siguiera su ejemplo”.<sup>29</sup> Nuevamente se refiere a ellos en tercera persona del plural, consideración a “los otros” de los que me excluyo. Someterse a la prueba de estar loco es imposible, es ya estarlo, por lo que únicamente se puede verificar a partir de una diferencia que no se lo está.

Respecto al sueño: “estoy asombrado [...]. Mi asombro es tal que casi es capaz de convencerme que estoy dormido”.<sup>30</sup> La sorpresa es ante la incapacidad de distinción entre la vigilia y el sueño que provoca la total

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 350.

incertidumbre, pero que no representa una imposibilidad para continuar meditando.

A partir de este estudio comparativo, no cabe duda de que se trata de dos ejercicios paralelos que no se cruzan, el del *demens* y el del *dormiens*, pero el primero no tiene continuidad en el discurso cartesiano. A tal punto es evidente que Foucault cita a Derrida, quien también la pronuncia: “lo que es significativo es que Descartes, en el fondo, nunca habla de la locura misma en ese texto, no es cuestión de ella, ni siquiera para excluirla”.<sup>31</sup>

Para ambos filósofos no existe una pretensión de Descartes por pensar la locura como tema en las *Meditaciones metafísicas*, pero según Foucault sí existe una intensión en ellas de excluirla. Y de hacerlo no sólo dentro de un marco teórico, sino, como el gesto que representa las prácticas de encierro del siglo XVII, la justificación es la siguiente. Apelando a la obra original, escrita en latín, (lectura propuesta por Derrida) en las pocas líneas que dedica a la locura, emplea diferentes términos para referirse a ella: *insani* y *amens-demens*. El primero designa la capacidad que tiene el *insanus* de imaginar y creer en ilusiones, puede decirse que es puramente descriptivo; mientras que la pareja de *amens-demens* tiene su cuna en el ámbito jurídico y después médico, designa una prohibición y a la vez caracteriza a los sujetos incapaces de “ciertos actos religiosos, civiles, judiciales: los *demens* no disponen de la totalidad de sus derechos”.<sup>32</sup> Entonces, cuando Descartes se refiere a los *demens*: “pero, ¡y qué! son locos, (*sed amentes sunt isti*), y yo no sería menos extravagante (*demens*) si siguiera su ejemplo”. Está haciendo alusión a su incapacidad de ser sujetos meditantes. A diferencia del *dormiens* que es todo hombre, para quien su condición no implica limitante alguna: “*dormiens*: puedo proseguir mi meditación, sigo calificado para pensar, y tomo, entonces, la resolución: *Age somniemus*, que me introduce en un nuevo momento de la meditación”.<sup>33</sup>

El apartado siguiente es “La extravagancia de los pintores”, es bastante cercano a lo que hemos planteado en la cuestión de los privilegios del sueño sobre la locura, pero Derrida coloca el peso mayor de la balanza del lado de la imaginación de los pintores. Sin embargo, la respuesta a ambos asuntos no es muy diferente, nuevamente Foucault explica que no se trata de si los pintores o los locos imprimen con más fuerza la extravagancia en su propio

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 353.

pensamiento, sino que se encuentran en estados diferentes. El pintor, por mucho que se lo proponga, no puede dudar de que esté loco; si a caso, hacer como si lo estuviera, pero si en verdad pudiera dudarlo estaría ya loco. Para el loco no cabe duda, porque no puede plantearse ni siquiera si lo está, si lo pudiera, en verdad dejaría de estarlo. Con esto quiero afirmar que puede ocurrir que alguien tenga episodios de locura seguidos de normalidad, es cierto, ni Descartes, ni Foucault lo niegan, y Derrida lo hace explícito; sin embargo, estos episodios no son de carácter voluntario y no son habituales ni conforman la experiencia cotidiana del ser humano.

Finalmente, es necesario mencionar las diferencias planteadas hasta aquí entre el sueño y la locura, a propósito de los privilegios del primero frente a la segunda. Las diferencias literales, de las palabras que empleaba Descartes para dirigirse a los dos órdenes; las diferencias temáticas de las imágenes, recurrentes en torno a los ejemplos que empleaba cada una; las diferencias comparativas entre los párrafos dedicados a cada uno. Y anuncia que la siguiente diferencia ya no será a nivel discursivo, únicamente, sino en el nivel práctico-meditativo. Los argumentos que hemos visto hasta ahora constituyen un estudio dentro del discurso, Foucault rastreó los términos que estaban al margen del discurso cartesiano, como también lo percibió Derrida, la locura nunca fue el tema sobre el que se consolidaron las *Meditaciones metafísicas*.

#### IV. LA ESCISIÓN ENTRE LA RAZÓN Y LA SINRAZÓN

Jacques Derrida en “Cogito e historia de la locura” propone que la intensión de Michel Foucault es construir una arqueología del silencio en la que se represente el momento en el que sucedió el “golpe de fuerza” que separó a la razón de la sinrazón. Según este argumento, Foucault pretende elaborar una historia de la locura desde el interior de la locura misma para rescatar su propia expresión y voz. Sin embargo, resulta imposible tal propósito, porque no existe un lenguaje que la fundamente. A decir de Derrida, la locura se encuentra del lado del silencio y de la exclusión, en este sentido, para comprenderla y defenderla, Foucault tendría que recurrir al lenguaje, a los argumentos y a la lógica de la razón y esto, declara Derrida, es una traición a la locura.

Entonces, la réplica a *Historia de la locura* denuncia que la razón ha tendido su trampa, y lo que se ha construido en este proyecto es muy distinto a su intención, es el monólogo de la razón sobre la locura. No puede haber un equilibrio entre ellas, por el simple hecho de que la razón no busca el reconocimiento de la locura, en su lugar, le otorga una identidad. Era necesario que Michel Foucault contestara a los argumentos de Derrida, como también que expusiera las intensiones de escribir *Historia de la locura en la época clásica*.

No muchos pensadores a lo largo de la historia de la Filosofía se han planteado por la realidad que les circunda en relación directa con su obra, no me refiero a los grandes problemas filosóficos que interesaban resolver en una época determinada, sino a lo que desde Kant ha conformado nuestra visión del mundo o episteme, como lo menciona Foucault. El conocido giro coopernico en el que el sujeto no sólo es condicionado por el objeto, sino que es capaz de cuestionarlo y construir los medios y las herramientas para predecir fenómenos y condicionar resultados. La consciencia de que la historia de la humanidad no es algo que sólo acontece, sino que el hombre mismo puede determinar sólo para ser condicionado siempre por ella, unidad recíproca e indeterminable. Para Michel Foucault pensar en una historia lineal era una idea de la cual debía sospecharse, tiempo antes, Friedrich Nietzsche, filósofo de la sospecha, ya había planteado que las verdades las colocaba el hombre para después descubrirlas, y que todo lenguaje era metafórico. Ahora que hemos visto un fenómeno histórico, las *Meditaciones metafísicas* y un personaje fundamental para la época actual (representante de la Modernidad), René Descartes protagoniza este baile de máscaras en el que se abandona el carácter simbólico del que los dotó la historia para representar a través de ellos las situaciones que quedaron olvidadas y al margen, entonces, podemos preguntarnos por el sentido de un estudio arqueológico apoyado en las investigaciones de las instituciones y los documentos que aportó el método genealógico.

No solamente el discurso debe ser atendido. Esto es lo que propone Foucault, es necesario reelaborar la historia, releer y excavar tras esos monumentos que ya sólidos se han erigido firmes e incuestionables. Quiero ahora retomar la última parte de este segundo Apéndice, en el que se plantea el asunto de la meditación como una práctica, la lectura foucaultiana que no se cansa de su labor: “[...] trabajo de excavación bajo nuestros pies que caracteriza desde Nietzsche el pensamiento contemporáneo y, en este

caso, puedo declararme filósofo”,<sup>34</sup> labor filosófica que nos invita a ser creadores, creativos, reflexivos, responsables y comprometidos, es decir, fundamentalmente humanos.

### El sujeto en la práctica meditativa

Según Patxi Lanceros, el proyecto general de Michel Foucault está centrado en el estudio de los modos de subjetivación del hombre. Es decir, de la objetivación del sujeto por el sujeto mismo para ser estudiado. Dichos modos de subjetivación se manifiestan a partir de las prácticas de escisión, en las cuales el sujeto es dividido ya sea en el interior de sí mismo o dividido de los otros, es decir, separado en un proceso que lo coloca como un objeto de estudio.<sup>35</sup>

El sujeto de las meditaciones cartesianas será estudiado en las últimas líneas del apartado titulado “La extravagancia de los pintores”. Espacio en el que Foucault analiza las condiciones y características del sujeto cartesiano, al desarrollar la respuesta a Jacques Derrida.

Estamos familiarizados con los discursos constituidos por enunciados lógicamente acomodados y organizados, de manera que transmitan un mensaje con coherencia. En el caso de las demostraciones, éstas tratan de elaborar a partir del uso correcto de las reglas formales, los acontecimientos discursivos que produzcan dicha finalidad. Sin embargo, cuando se plantea una meditación, ésta debe pensarse como una práctica que tiene inferencia directa en el sujeto meditante, y que por ello lo modifica. Las prácticas discursivas tienen este elemento de movimiento vital en el sujeto. Dice Foucault: “la meditación implica un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que se producen”.<sup>36</sup>

Es interesante la afirmación que a continuación presenta Michel Foucault, en ella explica la tesis de que las prácticas discursivas inciden en los sujetos, conformándolos. En este sentido, es necesario reflexionar sobre la responsabilidad y la labor de la Filosofía a lo largo de la historia. Dice:

<sup>34</sup> M. Foucault, *Dichos y escritos I*, p. 45.

<sup>35</sup> Cfr. P. Lanceros, *op. cit.*

<sup>36</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 357.

En una meditación demostrativa, los enunciados, formalmente ligados, modifican al sujeto a medida que se desarrollan, le liberan de sus convicciones o introducen, por el contrario, dudas sistemáticas, provocan iluminaciones o resoluciones, lo libran de sus vínculos o de sus certidumbres inmediatas, producen estados nuevos; pero, a la inversa, las decisiones, las fluctuaciones, los desplazamientos, las calificaciones primeras o adquiridas del sujeto hacen posibles conjuntos de enunciados nuevos, que, a su vez, se deducen regularmente los unos de los otros.<sup>37</sup>

Cada lector que se introduce en las *Meditaciones metafísicas* inicia su camino a la verdad. Sin embargo, el problema fundacional en la escisión entre la razón y la sinrazón se implanta en el sujeto, la división que hemos seguido entre el sueño y la locura no es otra que la escisión entre el *dormiens* y el *demens*. Y mientras que el *demens* no puede proseguir en la meditación, el *dormiens* es el sujeto meditante capaz de transformarse.

Foucault propone que las *Meditaciones metafísicas* están constituidas por dos elementos que deben ser entendidos como, por una parte, un conjunto de preposiciones que conforman un *sistema de argumentos*, en el que cada lector debe verificar su verdad, siguiendo en su lectura una trama demostrativa. Y, por otra parte, como “un conjunto de meditaciones que forman un *ejercicio*, que cada lector debe efectuar, y por los cuales cada lector debe ser afectado, si, a su vez, quiere ser el sujeto que enuncia por su propia cuenta esta verdad”.<sup>38</sup> Verdad que consiste en la lectura de la trama ascética.<sup>39</sup>

Sin embargo, existen pasajes que se constituyen como especies de quiasmas como el que existe entre la locura y el sueño,<sup>40</sup> en el que se cruzan las dos formas del discurso, luego, el ejercicio que modifica al sujeto ordena la sucesión de las proposiciones u ordena la unión de los distintos grupos demostrativos. En este camino, no es que el lector pase de la verificación deductiva a la experiencia ascética, sino que es una combinación, una especie de amalgama

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>38</sup> *Idem.*

<sup>39</sup> El término asceta se refiere únicamente a que consiste en una práctica o ejercicio.

<sup>40</sup> El *quiasma* es un término empleado por Foucault que parece no tener una referencia explícita, sin embargo recurre a esta imagen del nervio óptico en el que se ofrece una definición de quiasma: es el cruce de las fibras temporales de los nervios ópticos, de tal forma que, aproximadamente, la mitad de las fibras pasan del nervio óptico derecho a la cinta óptica izquierda, y viceversa. El quiasma óptico se encuentra en la fosa cerebral anterior, delante de la silla turca.

en la que se cruzan las dos tramas, la discursiva y la práctica y entonces, “el ejercicio que modifica al sujeto ordena la sucesión de las proposiciones y la unión de los grupos demostrativos”.<sup>41</sup>

### El quiasma en el paso de la locura al sueño

Como hemos visto, Foucault propone una doble lectura de las meditaciones cartesianas, después de explicar en qué consisten ambas tramas explica que no necesariamente son paralelas, puede darse entre ellas un cruce que llamará *quiasma*. Recordemos los argumentos desarrollados en “Los privilegios del sueño sobre la locura”, veíamos que Derrida caracterizaba al sueño de universal, básicamente se debía, por una parte a su condición de eventual y por otra de demostrativa, en la que Descartes parecía poner mayor peso a la eventualidad que conformaba una práctica habitual. Regresando al tema del sueño y la locura, expondré en qué consiste que Foucault recomience una lectura de las meditaciones a partir de la noción de *quiasma*.

Toma el primer fragmento: “debo dudar de lo que ha engañado una vez. Ahora bien, los sentidos, de los que tengo todo lo que he recibido de más verdadero y más seguro me han engañado, y más de una vez. Por tanto, ahora no puedo fiarme de ellos”.<sup>42</sup> Ciertamente, parece tener la forma de un silogismo práctico, es decir, no se trata de demostrar que las cosas son necesariamente así y no pueden ser de otra forma, sino que delibera sobre la posibilidad de que algo sea o no sea. Por lo tanto, sus premisas están dentro del campo de la retórica y la dialéctica, su hipótesis se basa en una opinión generalmente aceptada y su resultado es particular y contingente. De manera que lo que leemos en el fragmento es una generalización bastante amplia, en la que se desprende de todo aquello que había tenido por verdad y de los sentidos mismos. Este primer nivel de duda es bastante violento, en el siguiente pensará el sueño de manera similar. Por esto es que Foucault demuestra a Derrida que no es por falta de elementos que permitan una generalización radical, bastaba con un contraejemplo para deshacerse de todo. Así en los sentidos, como en el sueño o la locura, la generalización puede aplicarse. No se trata de un silogismo teórico porque la conclusión

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> *Idem.*

no aporta ninguna verdad, ni tiene una relación necesaria con las premisas. La conclusión es una acción de un singular, que es el sujeto meditante, dice Foucault: “es la transformación de un sujeto ‘que sabe que debe dudar de todas las cosas’ en un sujeto que ‘aplica en todas las cosas su resolución de dudar’”.<sup>43</sup>

### El sujeto razonable

Pero debemos preguntar por el término en latín que se traduce por razonablemente, es *plane*, “hay cosas sensibles de las que ‘razonablemente’ no se puede dudar”.<sup>44</sup> Foucault, dentro de la trama ascética, propone convertirlo en tres cuestiones que evocan al estado del meditante, consisten en: tener el espíritu bastante maduro, estar libre de cuidados y de pasiones y, tener un retiro pacífico.<sup>45</sup> Pero —si son estas las características que Descartes se ha propuesto para iniciar su ejercicio!—, son éstas, las características que le dan la facultad de ser lo suficientemente razonable para plantearse dudar, para “dudar completamente”. En el cruce de los dos discursos, del ejercicio y del sistema, la condición del meditante antecede a los argumentos en los que se desarrollan las proposiciones correctas: “lo que se encuentra empeñado en tal acción del sujeto (al iniciar la meditación), no es la extensión de las cosas dudosas, sino el estatuto del sujeto dudante. La elaboración calificadora que le permite a la vez ser omnitudante y razonable”.<sup>46</sup>

Descartes inicia su obra dando cuenta de sí mismo, de su estado anímico, de sus condiciones como sujeto meditante (*plane*) que no le permite llevar la duda a la radicalidad porque perdería la meditación misma, pues, si Descartes pusiera en duda todo, desde el principio que argumenta la

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> En el inicio de la primera meditación se leen las siguientes líneas que hacen alusión a la preparación que se ha procurado René Descartes para su empresa: “Sin embargo, esta parecía una obra descomunal, y esperaba alcanzar yo una edad tan madura que no fuese seguida por ninguna otra más propicia para acometerla. Por ello me he retrasado tanto, que me sentiría culpable si gastase es deliberaciones el tiempo que me resta para obrar. Por lo tanto, con tal fin he librado a mi mente de todo cuidado, he buscado una situación de un ocio reposado y de solitario retiro, y finalmente me dedicaré, con seriedad y libertad, a la mencionada subversión general de mis ideas y opiniones”, R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 7.

<sup>46</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 360.

susceptibilidad de error de los sentidos, incluso lo más próximo, acabaría él mismo con su ejercicio.

¿Qué es lo más cercano que no es sensato descartar? Es el cuerpo mismo, el cuerpo como “un dominio que se define como ‘lo vivo y lo próximo’ en oposición a ‘lo débil y lo lejano’”,<sup>47</sup> en el primer nivel de duda, el de los sentidos, se respeta bastante esta distinción. Descartes puede dudar de todo, pero no de: “si debo ponerme a dudar del lugar en que estoy, de la atención que pongo en ese papel, y de este calor de la lumbre que caracteriza mi momento presente, ¿cómo podría yo seguir convencido del carácter razonable de mi empresa?”<sup>48</sup> frase en alusión a: “no obstante, si bien los sentidos a veces nos engañan a cerca de ciertas cosas muy pequeñas o muy distantes, es posible que haya otras muchas de las cuales no se puede dudar aunque provengan de ellos; como, por ejemplo, el que yo me encuentro aquí ahora, sentado junto al hogar, ataviado con una bata, teniendo ante mí este papel, y cosas por el estilo”.<sup>49</sup>

Ahora bien, esta definición de lo más cercano opuesto a lo más lejano, inducida al argumento del sueño y aplicada al de la locura resultaría de la siguiente manera. Respecto a la locura, la distinción entre lo vivo y próximo y lo débil y lo lejano desaparecen porque para el loco no existe el límite de la *plane*, recordemos que puede creer que posee un cuerpo de vidrio, por lo tanto, si Descartes, como sujeto meditante hubiese dedicado a la locura un argumento, cuando se preguntara por aquello que le es posible dudar al loco en su condición de loco, habría enfrentado la duda absoluta que le hubiese impedido al sujeto meditante continuar el ejercicio. En este argumento, en el nivel de la locura, se está calificado para dudar, porque es un ejercicio que puede llevar a cabo, incluso, hasta el extremo; pero, no lo está para meditar. No le son simultáneamente posibles.

El meditante al calificarse como loco, transfiriendo en sí su ejemplo, no logra pasar de la sistematicidad de la duda a la ascesis. Para concluir, la locura no es un ejemplo insuficiente, sin privilegios, como lo planteó Derrida se trata de una prueba excesiva e imposible.

En el caso del argumento del sueño, el sujeto meditante que se pone en el lugar del *dormiens* se fundamenta en que es consciente de la distinción entre lo vivo y próximo, y lo débil y lejano. Este límite forma parte de las

<sup>47</sup> *Idem*.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>49</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 8.

virtualidades del sujeto, además de que siempre está presente el recuerdo de haber soñado, susceptible de comparación con el estado de vigilia y, por lo tanto, de una corroboración entre sueño y vigilia, hasta descartar el sueño y dejarlo atrás en el camino de la duda para dirigirse hacia otro nivel. De manera que el sujeto está calificado para dudar sistemáticamente y también, para meditar válidamente: “por fin va la discursividad sistemática a poder cruzar de nuevo el discurso del ejercicio, adueñarse de la situación, poner bajo el examen las verdades inteligibles hasta que un nuevo momento ascético constituya al sujeto meditante como amenazado de error universal por el “gran engañador”.<sup>50</sup>

### **Crítica a Derrida, quien al querer acercar la locura y el sueño ha provocado su mayor distancia**

Después de la prueba a la que se ha sometido al sueño y a la locura, y que la segunda no la ha logrado superar. Foucault cuestiona la hipótesis de Derrida, pues le parece que falla en su intento de acercar el sueño a la locura. Recordemos que en su réplica menciona que la locura para Descartes podía ser comparable con otros estados del hombre, como la percepción de los sentidos y el sueño. La diferencia con estas últimas radica en que ponerla en las *Meditaciones metafísicas* como ejemplo, resulta poco pedagógico y poco adecuado para un público que no esté acostumbrado a los razonamientos filosóficos. Mientras que el ejemplo del sueño es incluso más radical que la locura en su extravagancia, además de eventual y común a los hombres, por ello constituye un ejemplo más comprensible en el texto cartesiano. En este sentido Derrida acerca a la locura y al sueño, a la primera haciéndola menos extraña y al segundo más radical. Foucault dirá que este gesto en realidad refuerza la exclusión cartesiana de la locura, situación que analizaremos a continuación.

En este fragmento: “ha imaginado una intervención extraña, el escrúpulo o la reticencia de un retrasado que se inquieta del movimiento que le desborda y que, en último momento, entabla un combate de retaguardia”.<sup>51</sup> La suposición de un personaje que interviene en el momento en que la duda de los sentidos se está tornando radical, también implica que se debe

<sup>50</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 364.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p.365.

considerar esta posibilidad entre el público de los lectores. Pero continuemos, la exclusión de la locura que había denunciado Foucault de Descartes consistía en que el sujeto busca calificarse como no-locos a partir de su método en este sentido, Derrida sigue con este gesto de exclusión al proponer su “lectura ingenua” de las meditaciones. Derrida propone que el discurso filosófico, no sólo el texto, se funda estableciendo una distancia con la locura, la cual ocupa el lugar de la otredad.

Dice de Derrida que el filósofo, “haría pasar al discurso filosófico al ‘otro lado’ en la pura presunción de no estar loco”.<sup>52</sup> Líneas en las que es cuestionado por Foucault en el sentido de que el discurso filosófico construye su identidad al diferenciarse de la sinrazón. De manera que el filósofo lleva a cabo un trabajo excesivo al interior del texto para construir un sistema sin problemas argumentativos y cuidar que parezca una empresa sensata. Aunque concluya el discurso desvinculado de la realidad que lo circunda. Siguiendo este análisis de cómo procede la filosofía para confirmarse a sí misma y no perecer, dirá Foucault:

Vemos que Derrida está obligado a proceder a hacer tres operaciones: afirmar, contra toda la economía visible del texto, que la potencia de la duda propia de la locura está excluida, *a fortiori*, en el sueño; imaginar (para explicar que, a pesar de todo, sea cuestión de la locura) que es otro que excluye la locura por su cuenta propia y según la diagonal de la objeción; finalmente, quitar a esta exclusión todo estatuto filosófico, denunciando su rusticidad ingenua.<sup>53</sup>

Michel Foucault recurre a otra forma de expresar estos movimientos derridianos, de manera que nos permite visualizar los desplazamientos entre el fuera y el adentro del discurso filosófico, dice así: “invertir la exclusión cartesiana en inclusión; excluir, excluyéndola, dando a su discurso estatuto de objeción; excluir la exclusión rechazándola en la ingenuidad filosófica”.<sup>54</sup>

Entonces, la exclusión de la locura no es incidental, se trata de una estrategia que conforma el centro mismo del discurso cartesiano; en este sentido, el supuesto tiene la fuerza de la duda hiperbólica, es decir, del argumento del genio maligno.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p.366.

<sup>53</sup> *Idem.*

<sup>54</sup> *Idem.*

## V. SOBRE LA DUDA HIPERBÓLICA Y LA LOCURA

A través de las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes, Michel Foucault elabora un estudio de la Época Clásica del que hemos visto ya lo concierne a los argumentos del sueño y los sentidos, a la metodología de la duda cartesiana y al principio: *cogito ergo sum*. El último de los elementos que construyen el análisis de la escisión entre la razón y la sinrazón en el siglo XVII es el postulado del genio maligno, que es desarrollado en el apartado titulado “Los insensatos” y en los “Apéndices”.<sup>55</sup>

Foucault afirma que en la Modernidad el hombre experimenta la razón en su primera forma, es decir, ya separada de la sinrazón. A la razón se le atribuye una positividad que domina todos los aspectos del ser humano, como se mencionó en el capítulo anterior al estudiar a Montaigne, la voluntad necesariamente se vuelca por las elecciones racionales y ésto implica que a través de la voluntad, el sujeto moderno elige el camino que tiende a la verdad y al bien, necesariamente. La consecuencia, en un nivel práctico, es ser recluido en los centros de encierro, entendamos que “uno de cada cien habitantes de París ha estado encerrado allí, así fuera por unos meses”.<sup>56</sup> Y en el nivel discursivo, a decir de la filosofía cartesiana, el peligro lo representa el postulado del ineludible genio maligno (o duda hiperbólica). Aunque éste último parece ser un recurso del autor para, de antemano, salvar al sujeto meditante.

En las *Meditaciones metafísicas*, el genio maligno representa al sujeto, por una parte, la imposibilidad de la verdad, y por otra, el sinsentido de la razón. Este demonio trasciende la condición del error (de la que es susceptible el meditante en los niveles de duda del sueño y de los sentidos). Entonces, el camino que se recorre en las meditaciones desciende hasta llegar al *cogito*, pero al pasar los distintos niveles de duda, Descartes pierde por completo la realidad externa y los contenidos de sus pensamientos. En el primer nivel descarta los sentidos que son la percepción del mundo, en el segundo evita la vigilia y como contraargumento recurre al sueño, por no ser capaz de distinguir lo que es real en el estado de vigilia, de lo que es un sueño en el estado interno del hombre. En el tercer nivel no da certeza de los contenidos de los pensamientos que se derivan de los datos obtenidos de las per-

<sup>55</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* 1, p. 211.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 79.

cepciones equivocadas, ni de lo que el conocimiento tiene por verdad hasta entonces, porque le ha hecho falta un fundamento sólido que lo mantenga y le permita construirse.

En este punto, la realidad externa y los contenidos del pensamiento quedan a la voluntad del supuesto genio maligno, dice Descartes en su primera meditación: “cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme; pensaré que el sueño, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y engaños de que hace uso, como cebsos, para captar mi credulidad”<sup>57</sup>.

En la tercera meditación, Descartes ha abandonado la realidad externa para adentrarse en el mundo interno. De esta manera el sujeto meditativo se pregunta por los contenidos de su mente y los categoriza, separa las *ideas* (que son las representaciones de las cosas percibidas) de las *voliciones* o *afectos* y los *juicios* (que son los pensamientos que se fundan y derivan de ellas). Sin embargo, Descartes abandonará la confianza en estos contenidos del pensamiento muy pronto, argumentando que las ideas no tienen un sustento más que en la realidad de la que no puede confiar, por lo que éstas; o no aseguran ser imágenes verdaderas del original, o en el caso último esa realidad no es una condición para acercarse a la verdad.

Con respecto a las afecciones y a los juicios, éstos pueden ser ciegos y equívocos, pues transmiten sentimientos que dependen de impulsos y sensaciones (que se han descartado ya por su susceptibilidad de ser falsos). Pero hay una idea que no depende de los objetos en el mundo, ni de su multiplicidad, ni de su causalidad, ni de su diferencia, ni de sus demás modos y accidentes propios de estos. Descartes la define como aquella idea que tiene una realidad más objetiva: “la idea por la que entiendo un sumo Dios, eterno, infinito, omnisciente, omnipotente y creador de todas las cosas”<sup>58</sup>. Ahora bien, estas ideas de las que el sujeto no podría ser causa, (porque en él surgió la inclinación de emprender la búsqueda por la verdad) demuestran que ni lo eterno, ni infinito, ni omnipotente, le son propios, sino que están en él por efecto de una causa externa, y esta causa debe ser Dios.

La pretensión que tiene el hombre del siglo xvii y que emprende con la voluntad de la razón se ancla en este Dios epistemológico que le garantiza

<sup>57</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, p. 20.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 36.

con su bondad no ser engañado si se dirige por el método de la razón, convirtiéndose en la condición de posibilidad del conocimiento verdadero, pero esto no significa que jamás se cometerá un error, sino que cabe la posibilidad de acertar y encontrarse con la verdad. Sin embargo, no perdamos de vista que se trata de un postulado metafísico que no erradica el problema del genio maligno, pues este espíritu designa el peligro que acecha a cada paso el camino del sujeto meditativo hacia la verdad. Dice Foucault, “Entre Dios y el hombre, el genio maligno tiene un sentido absoluto: es, en todo su rigor, la posibilidad de la sinrazón y la totalidad de sus poderes”.<sup>59</sup> En este sentido es que el genio maligno y la locura nunca desaparecen, pueden irrumpir el orden de la razón, ya sea en el nivel discursivo, ya en el práctico del encierro.

Si podemos hablar de esa época en cuanto a la conformación de la subjetividad, sería adecuado poner atención en el encierro, porque éste es la medida que nos devela el temor que existía a la circulación y propagación de la locura entre los hombres razonables. Los locos eran los sujetos que habían perdido la razón y por ende no se habían guiado por su voluntad. Entonces, —¿qué peligro acompañaba a todo hombre de la Modernidad?— que en él ya había como germen la batalla a enfrentarse contra la sinrazón, y que quienes perdieran ante ella eran excluidos. La existencia para Descartes es el pensamiento, pensar y existir no son diferentes, pero el pensamiento es el que se emprende como un acto de voluntad a través de la razón, incluso para superar sus errores. La sinrazón no es capaz de pensar, y la implicación que se sigue es que tampoco existe, por lo que los locos han dejando de ser considerados humanos. En la Modernidad los hombres razonables combaten contra la posibilidad de perder la razón y los internos de los centros de encierro forman parte de la amenaza continua a la que se debe enfrentar la voluntad.

En “Cogito e historia de la locura” el planteamiento del genio maligno tiene un sentido diferente, porque para Jacques Derrida, Descartes no ha realizado ninguna exclusión de la locura en su proyecto, incluso, el que no la refiriera directamente (a la locura) sólo implica una valoración pedagógica, en la que se demostró un privilegio del sueño sobre la locura, que consistía en su eventualidad. Sin embargo, para Michel Foucault la situación de la locura no concluye con el argumento del sueño, ésta de un salto regresa al

<sup>59</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica 1*, p. 250

lugar de discusión a propósito del genio maligno, o malo, como lo nombra Foucault.

La duda en su camino despoja al pensamiento de todo contenido. Al comienzo se separa del mundo externo al arrancarle los sentidos y el sueño, luego se adentra en el mundo interno y con la hipótesis del genio maligno vacía la comprensión del sujeto. En su arduo caminar, el meditante se encuentra inmerso en los desiertos del escepticismo, necesita para salvarse hallar las condiciones de posibilidad del conocimiento. Por lo que es necesario que se imprima una certeza de igual fuerza que la duda, para no extraviar la razón, ni a las certezas del mundo ni a la unidad del pensamiento del hombre. Este es el fundamento que expone Descartes, el *cogito ergo sum*. ¿No es acaso ésta la mayor afirmación de las *Meditaciones*? en ella se reúnen el fundamento epistemológico aspirado y el principio ontológico que impone su trascendencia.

Entonces, este genio maligno capaz de jugar con la mente, maestro del engaño que hace verdadero lo que es erróneo, —¿realmente logra que entre hombres razonables y locos se disuelva la cortina de vapores que tenía ofuscados a unos frente a los otros?— como lo explica Jacques Derrida.

Derrida piensa que la locura y el genio maligno se encuentran en situaciones parecidas, incluso afirma que es más fuerte el engaño de la duda hiperbólica que la locura misma. En este sentido, explica que el sujeto que ha descendido como meditante al nivel más oscuro y profundo de la duda, carece de evidencia de que sean verdaderos los contenidos de su pensamiento, aún más, que teme que la verdad no exista. El sujeto se encuentra en la incertidumbre por una parte de que sea sólo él quien se encuentre en el error, engañado como el loco, y por otra parte de que fuera de él no exista una realidad cognoscible.

Ante esta disertación derridiana, Foucault considera que la locura y la duda hiperbólica se encuentran en una *oposición rigurosa* y no en una relación de semejanza en mayor o menor grado. Y es que se trata de una exclusión sistemática que libera al proyecto cartesiano de la locura. Inicia con la precaución, que advierte Descartes, de no parecer insensato y termina cuando el sujeto meditante enfrenta a este personaje ficticio poderosísimo, en una situación también fingida. Cita Foucault a Descartes: “me cuidaré de no recibir en mi creencia ninguna falsedad”.<sup>60</sup>

Mientras que la locura no puede hacerse consciente de su estado y situación; el genio maligno es un recurso ficcional creado por René Descartes,

<sup>60</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 370.

quien, por ende, mantiene todo el control sobre ella. De manera que si recurre a la duda hiperbólica en su escrito es para darle una solución y, con ello, fortalecer su sistema filosófico:

[...] me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; creeré que sin tener sentidos doy falsamente crédito a todas esas cosas; permaneceré obstinadamente adicto a ese pensamiento, y si por tales medios no llego a poder conocer una verdad, por lo menos en mi mano está el llegar a suspender mi juicio. Por lo cual, con gran cuidado procuraré no dar crédito a ninguna falsedad, y prepararé mi ingenio tan bien contra las astucias de ese gran burlador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.<sup>61</sup>

La sensatez del meditante no está en duda nunca, tal como lo explica Descartes en este fragmento, no podría dejarse llevar por el genio maligno que representa el escepticismo absoluto, antes de permitirlo él suspendería su juicio. Sin embargo, no existirían las *Meditaciones metafísicas*, si de ante mano estuviera en peligro la fundamentación del conocimiento, existen porque Descartes vence el escepticismo con el *cogito ergo sum*. Es decir, que el pensamiento y en este sentido la razón son la condición de posibilidad de la existencia. Podemos imaginarnos como ejemplo al pintor y su cuadro, como artista pone en su obra los elementos que la conforman, posicionados a su voluntad, el meditante es este sujeto externo que pinta en el cuadro al abismo y al hombre, que lo mira en peligro de caer en él. Si el cuadro cobrara vida, entonces, el loco sería el personaje en la pintura sumergido en ese momento, atraído por el abismo. Estando fuera se ponen las condiciones; dentro se acontece en él.

Entonces, nuevamente la voluntad se manifiesta del lado de la razón, como ese juego referido por Nietzsche en el que se esconde el premio y se finge con asombro encontrarlo donde se ha escogido. Como esa serie de obstáculos que se han probado posibles de vencer. Como el camino que llega a un cierto lugar, siempre y cuando se esté en las condiciones y, entonces, la finalidad no es llegar sino tener las condiciones como sujeto para lograrlo. Porque, claro, al tenerlas, también está la garantía de la meta.

<sup>61</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, p. 20.

## Conclusiones

El presente trabajo nació de la lectura de “El gran encierro”, apartado comprendido en *Historia de la locura en la época clásica*, en donde se hace relevante el tema de la escisión de la razón en la época de la Modernidad. Sin embargo, es necesario comprender el estilo con el que Michel Foucault desarrolla su estudio, se trata de una narración en la que emergen diversos análisis literarios, datos, estadísticas, narraciones de casos y de archivos; así como afirmaciones y planteamientos que emite el autor cuando rastrea el tema en las líneas de las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes. Además, la investigación sobre la ruptura de la razón y la sinrazón continua en los “Apéndices” de la obra de una manera bastante peculiar, es decir, como la contrarréplica a la ponencia de Derrida: *Cogito et histoire de la folie*. En este sentido, la comprensión del fenómeno de la razón en la Modernidad estuvo sujeta a explorar el pensamiento foucaultiano, iniciando por las denuncias a la filosofía, la propuesta del autor con sus fundamentos y justificaciones y, por supuesto, las herramientas que crea: la arqueología y la genealogía.

*Los avatares del hombre* de Patxi Lanceros, quien es estudioso de la obra de Foucault, es un texto que ayudó a guiar este trabajo, pues según Lanceros existen tres modos en los que se puede organizar la escritura foucaultiana. Estos son: el saber que pone al sujeto como objeto de conocimiento, estudiando sus características, prácticas y actividades; las prácticas escindentes o divisantes del sujeto, en estas el sujeto es dividido al interior de sí mismo y dividido con respecto a otros sujetos y, finalmente, el modo en el que el sujeto se estudia a sí mismo en los temas relacionados a la sexualidad. En este sentido, el tema de la división entre la razón y la sinrazón corresponde a las dos primeras categorías, porque en las *Meditaciones metafísicas* nacen

las condiciones de posibilidad de que el hombre realice un conocimiento científico del mundo a partir de una verdad fundadora que es el *cogito ergo sum*, y porque la denuncia de Foucault a Descartes es que en su obra se separó la sinrazón del hombre, pues la presencia de ésta significaba la imposibilidad de encaminarse por los senderos de la verdad y del saber, además de que en esta época se confinó a una celda a los sujetos que eran considerados locos y, documenta Foucault, que la Modernidad es la época de los centros de encierro.

Se ha visto que la obra de Foucault es un proyecto general que se puede organizar, según Lanceros, en tres modos de investigación de la subjetividad, a la vez, éstos proceden según las herramientas diseñadas por el propio autor (la arqueología, la genealogía y la analítica). Por lo que en estas páginas se abordó la escisión de la razón, comprendida tanto en el pasaje de “El gran encierro” como en los “Apéndices”, como parte de dicho proyecto. Es necesario aclarar que al emprender este camino se buscó una solución a una problemática que consistía en que *Historia de la locura* era un libro compuesto por dos textos, el primero de 1963 fecha en la que se publicó por primera vez y el segundo de 1972 cuando se reedita con un nuevo prólogo y el añadido de los “Apéndices”. El tema de la separación entre la razón y la sinrazón desarrollado en ambos periodos se encuentra atravesado por casi una década, en la cual Foucault crea las herramientas de su obra. Por lo que la arqueología y la genealogía son posteriores a la primera edición, sin embargo, se han rastreado como una germinación contenida en las páginas publicadas en 1963.

En el primer capítulo se expuso un análisis de la disciplina histórica que consiste en una crítica de sus fundamentos y de su procedimiento por ser metafísicos. Es decir que los acontecimientos históricos son ordenados bajo un principio de continuidad y de unidad. De manera que los monumentos históricos se transcriben en documentos y éstos preservan la memoria del pasado. Foucault propone que se deben tomar como monumentos porque mientras el documento transmite una narración unívoca, el monumento es un hallazgo en el cual se pueden rastrear las huellas de los acontecimientos. El arqueólogo puede descubrir nuevos elementos en el monumento, incluso aquellos que habían pasado desapercibidos por otros estudiosos y que están al margen o incluso son contradictorias con la hegemonía de la época. Un monumento está sujeto a ser estudiado para encontrar los episodios olvidados, ignorados, omitidos y excluidos de la historia.

La tarea arqueológica consiste en poner al descubierto los monumentos que se hallan en las profundidades del pasado, en este sentido es destructora de la historia que se encuentra en la superficie, ocultando con su presencia dichas capas internas. La crítica a la metafísica que subyace al relato histórico pone de manifiesto las unidades de continuidad que lo conforman, estas son: la tradición; las influencias, el desarrollo, la evolución y la mentalidad o el espíritu. Las cuales se admiten de ordinario en el discurso, ya sea en la conformación de los episodios, en la investigación de las fuentes; en la narración de los hechos y en las nociones de libro, obra y autor. El análisis de estas nociones revela que no son unívocas, en su deconstrucción se descubren incoherencias y contraejemplos, a lo largo de su trabajo Foucault juega con estas unidades, como en *Historia de la locura* en donde la unidad del libro se pierde en su configuración interna, ya que los elementos citados se encuentran dentro y fuera del libro. Es decir, cada libro establece para sí un campo de discursos único.

También se ha rastreado el germen genealógico que subsiste en dicha obra. En este sentido, se ha visto que los antecedentes de la escisión de la razón consisten en una serie de eventos que carecen, entre sí, de un *telos* o de progresión alguna. Estos fueron descritos en *Historia de la locura*, de manera que se han colocado en este trabajo con la intención de mostrar que en dichos pasajes no existía una razón dividida. Por el contrario, el inicio de “El gran encierro” devela en su primera frase la exclusión de la locura como un evento fortuito, simbolizado por un extraño golpe de fuerza.

Esta deconstrucción de la continuidad histórica proveniente de un origen es el germen de la genealogía foucaultiana, contenido ya en dicha obra. Deconstrucción que se despliega en la investigación de las instituciones y de sus leyes, en el tomar en cuenta lo que ha sido rechazado en cada época y en pensar las consecuencias inscritas en los cuerpos. Como lo explica Michel Foucault, es necesario aplicar nuevas categorías para pensar el relato histórico, ante la evidente muerte de la verdad:

Pero el comienzo histórico es bajo, no en el sentido de modesto o de discreto como el paso de la paloma, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades: “Se buscaba hacer despertar el sentimiento de la soberanía del hombre, mostrando su nacimiento divino: esto se convirtió ahora en un camino prohibido, pues a la puerta del hombre está el mono”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 20.

En este sentido es necesario analizar el pasado con las herramientas de la genealogía, hacer intervenir en el edificio histórico la deconstrucción de los usos de la parodia, la disociación de la identidad y el uso sacrificial de la verdad.

La parodia consiste en una imitación burlesca que permite recrear y transgredir un personaje o episodio histórico. En el supuesto de que exista una historia única y verdadera a la cual se parodia, entonces el resultado es únicamente la recreación con recursos irónicos de ésta. Sin embargo, éste no es el propósito de la genealogía, la cual destruye el valor de la verdad en el relato histórico, antes de emplear el uso paródico. Por lo que dicho uso es la inmersión de un juego de valores al interior del relato.

En el sentido que se ha formulado en estas páginas la noción de verdad, como una construcción a la que subyace la voluntad de poder y no la metafísica, la parodia se convierte en un juego en el que los momentos históricos y los personajes se intercambian respectivamente. Ésta es un juego que consiste en poner en movimiento las condiciones, las características y los azares de cada elemento para remover las máscaras unívocas que les formó la historia. De tal manera que surja en cada acontecimiento y en cada personaje la posibilidad de ser de otra manera y el absurdo de ser unívoca.

La deconstrucción de la unicidad y de la identidad históricas se complementa con el sacrificio de la verdad. Este tercer uso presenta la relación intrínseca entre la voluntad de poder y la voluntad de saber. Se trata de una cuestión que desde Nietzsche se manifiesta como la crítica a la necesidad del hombre por hallar la respuesta de una principal preocupación, ésta es la verdad, abandonando la vida misma en cualquiera de sus manifestaciones. Para Foucault, la verdad es un artificio empeñado en decir las cosas como son. En el caso de Descartes, quien ha sido representado como el padre de la Modernidad, el creador de método científico y quien justifica las condiciones de posibilidad del conocimiento como el atributo en la razón del hombre.

Se ha visto que la genealogía estudia los eventos históricos desde su procedencia (*Herkunft*) y su emergencia (*Entstehungsherd*). En este contexto la escisión de la razón en las *Meditaciones metafísicas* muestra el cuerpo del sujeto meditante como el lugar en el que se plasma la procedencia del conocimiento. Descartes avanza en el camino de la duda en dos formas complementarias la lógica-argumentativa y la asceta. El sujeto que emprende el método cartesiano debe despojarse de la realidad externa e interna para llegar al fundamento *cogito ergo sum*. Es necesario que el sujeto sea un ser razonable, es decir, que tenga pleno uso de su razón, ya que ésta, como una

distinción del ser humano es su condición de posibilidad de conocer. Por otra parte, la procedencia se revela en que Descartes espera el momento de madurez para realizar sus meditaciones. De lo anterior es que se conoce la procedencia que se expresa en el cuerpo en la Modernidad, como un campo de errores perceptuales y de una lucha de la razón por dominar la vida del hombre. La sensatez, la razonabilidad y el ascetismo vencen sobre el cuerpo de los hombres que son capaces de llegar al *cogito*, y por ende, de tener consciencia de su existencia.

La emergencia que plasma Foucault a lo largo de toda su obra es evidente en el inicio de “El gran encierro”, en donde exclama que en la Modernidad surge la escisión de la razón hegemónica de la sinrazón homogénea. Es decir, que la razón adquiere atributos y características que poseen gran fuerza y la hacen dominar a la sinrazón, ésta última en su homogeneidad agrupa todo lo excluido por la razón. Esta emergencia que plantea Foucault se gesta en un campo de lucha, en el cual se entremezclan fuerzas en diferentes direcciones y magnitudes, y de la cual se produce un nuevo lugar; tiempo, y personajes vencedores y vencidos. La sinrazón se asemeja, ya no a la lepra, ni a la muerte, tampoco al saber verdadero oculto en la locura humana. Se extravió la evolución en algún sitio y la locura que se había internado armónicamente entre los hombres es confinada al encierro físico y al olvido en el discurso.

Para identificar las diferentes concepciones de la locura y comprender la denuncia foucaultiana de la Modernidad, se ha planteado en el segundo capítulo la consideración de los antecedentes históricos. Representados por los discursos y prácticas de la época; se han analizado en el siguiente orden: primero se ahondó en el pensamiento de tres personajes que en su obra hacen una referencia directa de la locura, ellos son, Juan Calvino, Sebastian Franck y Erasmo de Rotterdam. Para Calvino, la locura es la dimensión humana en el mundo de las apariencias de la bondad, la belleza y la verdad, que se compara con la razón desmesurada de Dios. El hombre y el reino divino se encuentran separados por un abismo. Franck piensa que sí es posible la comunión con Dios, sin embargo, el hombre alberga en sí mismo la contradicción de la no verdad, es decir, la incapacidad de conocer la verdad, pues posee una naturaleza corporal y finita que se lo impide. Finalmente, la apariencia insalvable que mitiga a Calvino y el destino contradictorio que ha desposeído al hombre de la verdad, en el planteamiento de Franck, cobran otro sentido para Rotterdam, quien se preocupa por el ser de hombre y su relación

con el mundo. Porque si el mundo es una apariencia, debe serlo en tanto que es una alusión a la verdad, es decir, que participa de ella aunque en un grado de imperfección. La apariencia es la verdad y la no verdad, a través de la apariencia el hombre descubre la verdad y la locura. Siendo la locura lo que no abarca la razón de la verdad.

También se han contemplado los antecedentes de la sinrazón en la literatura. Según las identidades de los personajes protagónicos de diferentes obras, Foucault realiza una clasificación en cuatro modos de la locura: la identificación novelesca, la locura de la vana presunción, la locura del justo castigo y la pasión desesperada.

La identificación novelesca se ha preservado en varias épocas, por lo cual es la más importante de las cuatro. En ella el autor pretende establecer una relación de fantasía con el lector. Ésta se extiende más allá de los límites de la literatura y es representada por el poeta, el pintor, el músico, el escultor, etcétera. Todo artista que a través de su obra pone en tela de juicio la realidad y, más específicamente, los valores, el arte y la moral de un tiempo y espacio, y lo hace desde un lenguaje muy distinto al de la lógica de los tratados y de los discursos. El caso emblemático es *Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes, (la primera parte publicada en 1605 y la segunda en 1615) y sus adaptaciones, como la representación que en 1639 montó Guyón Guérin de Bouscal de *Don Quichotte*, luego, dos años más tarde aparecerá *Le Gouvernement de Sancho Pança* entre otras.

Con respecto a la locura de la vana presunción, se ha explicado que ésta posee al personaje perturbando su realidad, en forma de vanidad, pasiones arrebatadas, egoísmo, entre otras falsas percepciones y vicios, haciéndole errar en sus acciones y desencadenando un final fatal al personaje. Por otra parte la locura del justo castigo es una condena que recaé sobre el sujeto culpable para enloquecerlo y revelar la verdad de su acto, es el caso del delirio de Lady Macbeth. Finalmente, la pasión desesperada es aquella en la que cae el amante al perder a su ser amado, no siendo capaz de aceptar su pérdida se abandona a a locura para perderse en la muerte.

Entre los antecedentes que se han estudiado en el segundo capítulo, se ha puesto atención también a la relación entre la voluntad y la razón en el pensamiento de a Michel de Montaigne, contenido particularmente en los *Ensayos*. Tiene lugar el estudio de la voluntad porque según Foucault el cambio repentino de la concepción de la razón y, por ende, su separación de la sinrazón, procede del siglo XVI. Es Montaigne quien inscribe en su obra

la añoranza de una razón que genere una verdad sólida para el gobierno de un pueblo, es interesante porque a través de ella se devela cómo se conforma el vínculo entre la política, la ciencia y la filosofía; entre el poder y el saber. Es decir, la voluntad del pueblo demanda una organización y un proyecto de nación que otorgue una certeza y guíe al hombre por el camino de la verdad, el bien y la unidad, en este sentido, la voluntad demanda a la razón. Sin embargo, si el hombre es capaz de elegir este camino es porque en él se encuentra la razón, que se busca lo mejor para sí, por lo que la razón se expresa en la voluntad eligiéndose a sí misma. En la Modernidad, será la filosofía la que fundamente a la razón y serán las prácticas de la época las que regulen su proyecto para garantizar la paz y el orden social en el gobierno.

Los antecedentes que se expusieron en este trabajo, (particularmente el pensamiento de Montaigne, como una necesidad de la política y del saber) son fundamentales para comprender la fuerza de procedencia que provocó en la Modernidad el surgimiento de una razón escindida de la locura. Así mismo, el desarrollo de las teorías de los pensadores de la época y los análisis literarios, son un campo en el que se pueden rastrear las huellas del fenómeno de la sinrazón y, al mismo tiempo, en dónde se puede apreciar la distancia que existe entre ellas. Lo que diferencia la razón y la sinrazón como fenómenos que irrumpen en la historia, con su continuidad, evolución y necesidad. La ruptura emerge en la Modernidad y es rastreada por Michel Foucault en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes.

Para Foucault es Descartes quien plasma en su obra la ruptura con la locura, y lo hace sistemáticamente avanzando en el camino de las meditaciones. Inicia al advertir su sensatez antes de desarrollar los niveles de duda. De modo que en el nivel de las percepciones ya ha mencionado que al dudar de ellas está siendo congruente con su pretensión de hallar un fundamento del cual no sea posible dudar, un loco no podría internarse en este nivel, porque no puede tener ni pretensiones ni voluntad encaminadas a conocer la verdad. Y si un loco niega que su cuerpo y manos sean propios, es porque se encuentra ofuscado por el vapor negro de la bilis, y no que ésta duda o negación esté comprometida con alguna empresa seria.

En el nivel del sueño y la vigilia, Foucault analizó la división entre el error y la locura. El error es un acto cometido por un sujeto razonable que es susceptible de hacerse consciente de su falla. Al error, en el método cartesiano, le subsiste el deseo de ser superado, a la locura no. Es decir, que el sujeto desconoce si se encuentra dormido y persuadido por un sueño

convinciente o si está en vigilia, el sujeto es vulnerable al error y por ello no puede fiarse de la realidad externa. No así el loco, a quien le es imposible darse cuenta de que se equivoca. De esta manera, la sinrazón fue excluida del proceso meditativo y el sujeto cartesiano se configuró como un ser razonable *plane*, dudante y meditante.

De lo anterior se concluye que el estudio de Michel Foucault sobre la es-cisión de la razón se basa en tres nociones fundamentales, que son: el modelo del sujeto cartesiano, los efectos del discurso de las *Meditaciones metafísicas* y las prácticas de encierro. En este sentido, es clara la denuncia a René Descar-tes por generar un discurso de exclusión que conforma, a partir de enuncia-dos, prácticas concretas en los individuos. Dichos enunciados se encuentran relacionados entre sí en dos formas, por un parte como una argumentación lógico-demostrativa y por otra como una guía práctica que exige una dis-posición al asceta o practicante. Como se ha mencionado, para Foucault el lector de la meditación cartesiana implica un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que se producen.

Las *Meditaciones metafísicas* se componen de argumentos que producen en el sujeto un desplazamiento guiado hacia el fundamento del *cogito ergo sum*. En la medida que se desarrollan las premisas, sistemáticamente se pro-duce en el sujeto, una liberación de sus convicciones y de sus certidumbres, que al mismo tiempo juegan con las iluminaciones, resoluciones y dudas sistemáticas que se le han introducido. El sujeto se convierte en un campo de batalla en el que emergen nuevos enunciados completamente distintos, en el que todas los elementos con sus diferentes fuerzas y direcciones se configuran de otro modo.

La exclusión de la locura que se rastrea en los enunciados de las medita-ciones cartesianas es ya el resultado de estos elementos que surgieron en la Modernidad y son acuñados por Descartes, pero, a la vez es la reconfigura-ción de dichos elementos con mayor fuerza y repercusión, por encontrarse en una obra de fundamental importancia como lo son las *Mediaciones meta-físicas*. En este sentido, los lugares de encierro y el discurso cartesiano ponen a la luz el rechazo a la sinrazón, en la Modernidad los hombres razonables combaten contra la posibilidad de perder la razón, es necesario encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento y la certeza. Los locos han dejado de ser razonables, dubitativos y meditantes, han sido confinados al olvido, la exclusión y los peores tratos. Y si el hombre es sustancialmente un ser de razón, los locos han dejado de existir como humanos.

## Bibliografía

- CALVINO, Juan, *Institución de la religión cristiana*. Trad. de Cipriano de Valera. Barcelona, Felire, 1999.
- CASTRO, Edgardo, *El vocabulario de Foucault*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- CRITCHLEY, Simon, *El libro de los filósofos muertos*. Madrid, Taurus, 2008.
- CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*. Estudio y notas de Juan Ignacio Ferreras. Madrid, Akal, 1991.
- DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*. Trad. de Patrcio Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989.
- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Trad. y notas de E. López y M. Graña. Madrid, Gredos, 1987.
- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*. Bogotá, Panamericana, 2004.
- DESCARTES, René, *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*. Trad. y notas de Risieri Frondizi y Manuel García Morente. Buenos Aires, Terramar, 2004.
- DOSSE, François, *Historia del estructuralismo*. Madrid, Akal, 2004.

- ROTTERDAM, Erasmo de, *Elogio de la locura*. Madrid, Edaf, 1966.
- FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*. Madrid, Siglo XXI, 2006.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica I*. Trad. de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica II*. Trad. de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1993.
- FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. de José Vázquez Pérez. Valencia, Pre-textos, 2008.
- FOUCAULT, Michel, *Obras esenciales*. Introd. y notas de Ángel Gabilondo. Madrid, Paidós 2010.
- FOUCAULT, Michel, *Dichos y escritos I*. Madrid, Editora Nacional de Madrid, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*. Intr. de Enrique López Castellón. Madrid, M. E. Editores, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*. Trad. de Andres Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1983.
- GROS, Frederic, *Michel Foucault*. Madrid, Amorrortu, 2007.
- LANCEROS, Patxi, *Los avatares del hombre*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1994.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1991.

MICHEL-PALMIER, Jean. *Hegel*. Trad. de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

MONTAIGNE, Michel de, *Ensayos completos*. Madrid, Cátedra, 2004.

ROTTERDAM, Erasmo. *Elogio de la locura*. Trad. de Pedro Rodríguez Santidrián. Barcelona, Altaya, 1993.

ROUDINESCO, Élisabeth, *Pensar la locura*. Buenos Aires, Paidós, 2006.

ROUDINESCO, Élisabeth, *Filósofos en la tormenta*. México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

SARRIÓN MORA, Adelina, ed., *Lecturas de filosofía: corrientes actuales de pensamiento*. Madrid, Akal, 2009.

SHAKESPEARE, William, *El rey Lear*. Trad. y notas de María Enriqueta González Padilla. México, Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades, 1994.

SHAKESPEARE, William, *Hamlet*. Trad. de Luis Astrana. Madrid, Alianza, 2001.

SHAKESPEARE, William, *Macbeth*, Trad. Manuel Ángel Conejero. Madrid, Alianza, 1981.

VAZQUEZ, Carlos. *Eclipse de sol sobre Bataille*. Medellín, Lealon, 1990.

XIRAU, Ramón. *Introducción a la historia de la Filosofía*. México, UNAM, 1995.