



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

DE LA SINRAZÓN A LA ENFERMEDAD. MUERTE DE LA
LOCURA EN EL CENIT DE LA CIENCIA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

DANIELA GARCÍA RUVALCABA

DRA. GRETA RIVARA KAMAJI
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad de México, Méx. [octubre](#) 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

AGRADECIMIENTOS

A mi tía, eternamente. Ningún gesto alcanzaría para describir aquello que implica la gratitud dirigida hacia ella. Quizá uno solo: que toda palabra ha sido posible, ha sido abierta por la entrega con la que ella me donó todo lo que ha sido necesario para que continúe existiendo, todo el amor que ha hecho falta para que recuerde que, en realidad, vivir no es otra cosa sino un continuo intento de alcanzar la plenitud. Entre contradicciones, a sabiendas de las diferencias que nos unen, siempre llevaré conmigo, en cada cosa que haga, lo que este ser de dimensiones míticas me ha regalado. Ella es en todo lo que soy. Habré sido un ser realizado si alguna vez alcanzo a poseer aunque sea un tercio de la fuerza con la que mi tía se ha comprometido con la vida.

A Canela, aunque esto no pueda ser ya otra cosa sino un símbolo.

A la familia que elegí. Ustedes saben de antemano todo lo que podría ser dicho, y por eso, no puedo sino corresponderles con la brevedad de un guiño. A nosotros siempre nos ha agobiado la idea de exponer cabalmente lo que nos atraviesa, siempre nos ha urdido un secreto deseo de decir lo menos posible y quizá es por eso que hemos pasado tantas horas meditando sobre el absurdo. Ustedes también están contemplados en las inmediaciones de todos los deseos que han sido dejados aquí.

A todos mis amigos, ustedes son la verdad que me ha devuelto el sentido, ustedes son el horizonte abierto en el que la fe habita. Su apoyo constante, su oposición serena, todos los consejos y la continuidad de su afecto, incluso cuando el mundo no pudo presentarse como otra cosa sino como una intermitencia, es la memoria constante sobre cuánto habría que perder en caso de renuncia. Son mi aire. Rafael Bustamante, Gerardo López, Enrique Ramírez, Ulises Alba, Alejandra Rivera, Paola López, Bily López, Yeimi Crisóstomo, Alma López, Omar Abúndez, Andrés Inurreta, Cuitláhuac Moreno, Sebastián Lomelí, Valeria Sánchez, Mariana Mercenario, Rita García, Jamily González, Graciela Peña, Venice Lion, Kevin Morales, Rebeca Maldonado, Greta Rivara, Edgar Morales, Hugo Vega, Héctor García.

A una breve estancia en el mar y el anfitrión costanero que me atavió con su tinta.

A Greta, esta vez en extenso. Profesora, mentora, amiga, no tengo cómo enunciar lo afortunada que me siento por ser digna de la confianza que me has otorgado. Me cuesta dimensionar el alcance que tu pensamiento, que tus enseñanzas han tenido no sólo en mi formación profesional, sino en los compromisos que diariamente establezco conmigo misma. Gracias por esa vocación hacia el saber, hacia la docencia, por esa interminable responsabilidad ante lo otro. En verdad has sido para mí un modelo a seguir, pero también, un hilo interno del cual halar cuando pierdo dirección.

A Cuitláhuac de nuevo, pero ahora por toda la paciencia con la que me auxiliaste para llevar a término este trabajo. Sin tu ayuda esta investigación seguramente sería mucho menos lograda de lo que ya es. Tu trayectoria, tu posición crítica y tu empeño son para mí una inspiración. Espero estar a la altura de una larga conversación por venir. Gracias por el desapego hermoso con el que me has regalado tu escucha y tu tiempo, gracias por abrirme constantemente espacios para pensar, gracias por tu amistad.

A Bily otra vez. Sin tu asesoría y consuelo la orientación que esta tesis implicaba continuaría arrojada a la deriva. Gracias por tus constantes llamadas a la realidad. No has sido otra cosa sino un maestro sobreabundante, sino un amigo abierto y empático. Gracias por no abandonar nunca tu afán por la comunidad y el pensamiento. Tu trabajo es un incansable gesto de respeto y amor.

A Rebeca aquí por tu pasión y labor. Ha sido un honor poder aprender de ti a darle lugar a esta fiesta de la vida que es la filosofía también allí donde parece existir un límite para hablar. El valor de tus palabras, de tus estrategias para pensar y la solidaridad de tu afecto son ligaduras que le dan sentido a esta vocación por la filosofía en la que constantemente hace falta recordar que no hay responsabilidad más grande que la de hacerse de tal vía para habitar y habilitar el mundo.

A Sebastián acá porque no ha habido ocasión en que tus encomios no me centren y me pongan a pensar. No importa si ha sido en un aula, en un pasillo, o en una conversación breve, tú siempre has dirigido hacia a mí sinceridad neta sin perder de vista la ternura y la amabilidad. Te agradezco que nunca te has ahorrado el problema de hacerme visibles todos mis sesgos y aquellos sitios en los que es necesario poner la mirada, acrecentar el esfuerzo. El buen término de este trabajo no hubiese sido alcanzado sin tu lectura atenta y tus correcciones. Gracias por tu constante aparecer, por tu apoyo incondicional, por tu persistir.

Al *Grupo de Investigación Transversal sobre Biopolítica y Necropolítica*. En definitiva, esta investigación ha sido completamente modificada, elucidada y reorientada por medio de todas las enseñanzas que he adquirido en estos dos años de trabajo con ustedes. No sólo a causa de su labor, debido a su compromiso he tenido acceso a un muy enriquecido horizonte sobre la obra de Foucault, sino que la vocación profunda con la que continuamente se arrojan a servir para la vida es una especie de llamado a la tierra que me recuerda la necesidad de filosofar para los vivos; su amistad abierta es un espacio plural que toda ocasión me enseña una cosa distinta.

A mis profesores. Son muchos y en muchos rangos. Ciertamente quisiera extenderme expresando toda la dulzura que experimento al recordarlos, aunque posiblemente me llevaría tanto tiempo y tantas páginas que terminaría escribiendo una oda infinita sobre el amor. Ojalá un día mis intentos por devolver algo en forma de conocimiento estén a la altura de sus enseñanzas.

A la *Universidad Nacional Autónoma de México* que ha sido un segundo hogar durante 12 años.

Al *Programa de Posgrado en Filosofía*. Sin sus esfuerzos la formación filosófica en México estaría incompleta.

Para finalizar, esta investigación no hubiese sido posible sin la beca *CONACyT* con la que conté estos dos años. Gracias a este recurso pude concentrarme enteramente en producir un texto con el que no quisiera otra cosa sino poder retribuir algo de todo lo que he recibido.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
PREFACIO	8
¿QUÉ PUEDE DECIR LA FILOSOFÍA SOBRE LA LOCURA EN PLENO SIGLO XXI?	9
PRIMERA SECCIÓN	25
EL DESAFÍO DE MICHEL FOUCAULT. ¿ERA ESO LA LOCURA?	
I. METAFÍSICA Y LOCURA DEL OBJETO A LA EXPERIENCIA.	27
II. LA LOCURA MISMA. SENTIDO Y ALCANCES DE LA ARQUEOLOGÍA.	38
III. LOCURA UN DISPOSITIVO. LA CAPTURA DE LA SINRAZÓN.	53
SEGUNDA SECCIÓN	61
¿QUÉ FUE DE LA LOCURA DESPUÉS DE MICHEL FOUCAULT?	
I. ¿ES POSIBLE LA LOCURA SIN LA RAZÓN? POSICIONARSE MÁS ALLÁ DE LA VALENCIA	63
II. LOCURA: UNA APORÍA. DAR CUENTA DE LA IMPOSIBILIDAD	79
III. LOCURA: UNA REALIDAD. DESCONOCER LA OBVIEDAD, CUESTIONAR LA ENFERMEDAD.	88
CONCLUSIONES	99
POR UNA ONTOLOGÍA NARRATIVA DESPUÉS DE LA MUERTE DE LA LOCURA	101
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	110

**DE LA SIN RAZÓN A LA ENFERMEDAD.
MUERTE DE LA LOCURA EN EL CENIT DE LA
CIENCIA**

DANIELA GARCÍA RUVALCABA

Un equívoco entre equívocos

Amor

locura –
locura por –
por –
cómo se dice –
locura de esto –
todo esto –
locura de todo esto –
dado –
locura dado todo esto –
visto –
locura visto todo esto –
esto –
cómo se dice –
este esto –
este esto de acá –
todo este esto de acá –
locura dado todo esto –
visto –
locura visto todo este esto de acá –
por –
cómo se dice –
ver –
entrever –
ver entrever –
necesitar parecer entrever –
locura por necesitar parecer entrever –
qué –
cómo se dice –
y dónde –
locura por necesitar entrever qué dónde –
dónde –
cómo se dice –
ahí –
allá –
por allá –
a lo lejos –
a lo lejos por allá –
apenas –
apenas a lo lejos por allá qué –
locura por necesitar parecer entrever apenas lejos por allá qué –
qué –
cómo se dice –
cómo se dice

Samuel Beckett

INTRODUCCIÓN

Perfecto. Después de un largo y vertiginoso desapego de la metafísica de la presencia, el reino de los objetos ha quedado puesto en cuestión. Y el sujeto, ni se diga, ¿qué queda sino admitir que habíamos exagerado demasiado al adjudicarnos tantas facultades para definir el mundo? La ciencia ha dictaminado con exactitud el derrotero de la realidad. La existencia no es una tensión. No hay trascendentales ni trascendente, quizá sólo un montón de materia interactuando azarosamente en este trayecto biológico que va del nacimiento a la muerte. ¿Será verdad que esto es todo lo que hace falta saber?

Y la locura, una irregularidad inevitable; hay organismos enfermos. Habrá que producir estrategias para paliarla. Internamiento, medicación, intervención psicológica. Pese a ello, un problema: la vida no ha quedado exenta del desastre.

¿Qué otra época habrá contado con la excesiva cantidad de saber que nosotros poseemos para tratar la locura? Un número considerable de alternativas terapéuticas está dispuesto en el pleno de los procedimientos que científicamente hemos producido para sobrevivir al deterioro mental. Podríamos demorar mucho mencionando el variado catálogo de estilos de terapia psicológica que han sido habilitados para actuar con precisión sobre cada uno de los eventos inexactos que representa la divergencia del trastorno mental.

Y qué decir de la terapia medicamentosa, seguramente la lista de activos, patentes y genéricos nos dilataría aún más. Pero todavía, tal vez más ahora que en ningún otro momento, nos enfrentamos a una crisis gravísima de malestar vital, social y existencial. ¿Cuándo ha sido más ardua que hoy la ausencia de salud mental? ¿Cuándo ha sucedido en la historia un momento como el que cursamos donde estamos siendo rebasados a tal grado por un incremento imparable de los padecimientos de la cabeza? ¿Por qué en el auge de una ciencia tan refinada la locura persiste, insiste, resiste? ¿Puede todavía decirnos algo la locura habiendo devenido enfermedad de la mente? ¿Puede aun la filosofía hablar sobre la locura?

Este trabajo no ha sido otra cosa sino un andamiaje, un desarrollo problemático que quiere recuperar la necesidad de persistir en la tarea de analizar filosóficamente cómo es que las enfermedades mentales, la manera en que lidiamos con ellas, el sitio que ocupan los enfermos mentales en nuestro espacio social y los imaginarios de la enfermedad, de la sinrazón y de la locura están operando para dar forma a nuestra realidad.

Esta investigación es un intento por no abandonar la labor de sentar las pautas para una ontología narrativa en la que sea posible hacer visibles las categorías que, en la época de la muerte de la locura, están instituyendo una metafísica sobre los límites de lo humano. Una metafísica urdida ahí donde parecía que el único sitio legítimo para administrar la realidad tendría que ser el de la materia, es decir, el de los organismos biológicos en interacción, el de esos organismos siendo atravesados por la impronta de su entorno, por un montón de eventos reconocibles y mesurables, fenómenos concretos pretendidamente depurados de todo gesto inmanente.

Nuestra hipótesis es que, a pesar del indudable gobierno del dogma científico, en los intersticios entre salud y enfermedad mental se está gestando todo el tiempo un sistema de definición de lo humano, un modelo de existencia para el animal que habla¹ que no puede ser examinado exactamente de la misma manera en que el tema de la locura ha sido abordado durante la segunda mitad del siglo pasado. Por ello es inminente una revisión crítica que abra la puerta para una propuesta hermenéutica que esté acorde con la actualidad de la cuestión.

Para dar lugar a una tarea tan intrincada hemos querido primero responsabilizarnos de la discusión que nos atraviesa, esta, sobre cómo hemos filosóficamente comprendido la locura hasta ahora, porque en definitiva no podremos plantearnos los límites y alcances de una ontología narrativa de la locura en la actualidad sin resolver antes la cuestión sobre su posibilidad, orientación y emergencia.

De tal manera, en la primera sección de este escrito nos hemos abocado a revisar y meditar el trabajo que el filósofo francés Michel Foucault hiciese sobre la locura hace ya más de 50 años y que, no sólo en filosofía, sino prácticamente en todo intento de producción de crítica que pretenda meditar la institución psiquiátrica y el fenómeno de la locura, es un pensamiento ineludible dada la perspectiva que inauguró para sondear la región de la sinrazón más allá de los márgenes impuestos por la ciencia moderna.

Para empezar, hemos elaborado un primer apartado donde nos comprometimos a revisar la controversia entre metafísica de los objetos y ontología de la experiencia, puesto que, según la investigación que hemos desarrollado aquí, el tema de la locura en Foucault no está plenamente dirigido a examinar el fenómeno sociopolítico de la sinrazón, ni está completamente direccionado a exponer las dificultades éticas que la lógica de la institución psiquiátrica supone, sino que también está respondiendo a un cuestionamiento sobre las posibilidades de una ontología de la actualidad después de la crisis de la racionalidad en Occidente. Por otro lado, hemos intentado elaborar un

¹ Quizá no sólo uno sino varios.

resumen sobre los referentes teóricos de Foucault, así como una breve síntesis, casi una caricatura, sobre los pensamientos que contribuyeron a dar forma al concepto de experiencia en el autor francés.

Dividiendo su aproximación al tema de la locura en dos misivas principales, enseguida hemos dispuesto dos apartados más. En uno discutimos la etapa arqueológica de su análisis siguiendo como línea principal el texto *Historia de la locura en la época clásica*, así como diversos fragmentos que están dispersos a lo largo de múltiples entrevistas y escritos. En este apartado hemos discutido algunos elementos polémicos como la ambición de Foucault por pensar la locura misma y la elección estratégica que lo motivó a emplazar su reflexión acerca de la locura en términos de razón y sin razón, así como las influencias teóricas que le motivaron dirigir sus argumentos mediante una historia de las rupturas o arqueología del saber.

En el tercer y último apartado de esta sección, nos arrojamamos hacia la segunda misiva propuesta: el curso genealógico por medio del cual Michel Foucault trasladó su meditación de la revisión de la experiencia de la locura a través del análisis del discurso, al examen de los dispositivos de saber y poder. La obra que en esta parte hemos usado como pauta para la discusión es *El poder psiquiátrico*, aunque, como en el apartado anterior, hemos transitado por otras partes de la obra del filósofo francés para reforzar las observaciones por medio de las cuales ha sido posible exponer los nudos temáticos que justifican el direccionamiento genealógico de la filosofía foucaultiana, así como los alcances que son posibles cuando se piensa la locura a la luz de su captura por el saber médico o psiquiátrico.

Después, hemos dado lugar a una segunda sección en la que quisimos revisar las consecuencias que la expansión del pensamiento de Foucault ha tenido en la teoría crítica sobre la locura, así como la evolución que el tema ha cursado en Occidente una vez que la autoridad de la ciencia para acaparar el centro de la cuestión ha tomado tanta fuerza que la filosofía ha dejado de ser una vía teórica válida para problematizar la enfermedad mental y ha terminado por convertirse en instrumento de humanización de la ciencia.

Como la producción que existe en torno a la materia de la locura es inmensa, no sólo no hemos podido enumerar cada una de las deudas que se nos imponen y que completarían mejor el marco del problema, sino que hemos optado por reducir la exposición a la controversia entre Derrida y Foucault.

Aunque la diatriba acerca de la locura entre estos dos pensadores es bien conocida y ha sido ampliamente revisada, hemos decidido reelaborar el sentido de la misma porque nos parece que las objeciones emitidas por Jacques Derrida en *Cogito e historia de la locura* concentran mejor la evolución del tema en ontología dado que están dispuestas alrededor de la crítica al método de razonamiento dialéctico en Occidente y las consecuencias que tal procedimiento implica cuando se

medita el sentido de la locura y cómo es que tal sentido influye en nuestro discernimiento de la realidad.

Por ello en el primer apartado de esta sección planteamos la posibilidad de orientarse hacia el problema de la locura procurando evadir la dialéctica entre razón y sinrazón y, conjuntamente revisamos la dirección de las objeciones que, respecto a esta forma de pensar la locura a través de la razón, Derrida emite. Lejos de detenernos en los detalles escolásticos, optamos por traer a la mesa las ventajas que un análisis de la locura más allá de las valencias, es decir, más allá de su emplazamiento dialéctico en relación con la razón moderna, podría tener. También expusimos los problemas metódicos y la pobreza crítica que procura partir de un rechazo a los dominios de poder y saber preponderantes para dialogar con la locura y nos cuestionamos si tal procedimiento no entraña, en el fondo, siempre un mismo tipo de respuesta y, por tal, nos condena a reproducir una disputa eternamente atravesada por la tentación de reducir la experiencia de la locura a su determinación como oposición simple al orden hegemónico y no como un signo con valores múltiples en performatividad constante.

En el segundo apartado, meditamos la postura estratégica de Derrida, la aporía, y elucubramos acerca de cuáles son las condiciones en las que debe de ser planteada la impronta de la locura si para nombrarla no podemos ceñirla únicamente a su sitio de aparición como opuesto de la razón. Así mismo, reflexionamos brevemente sobre una filosofía que evada la construcción de métodos de revisión específicos y opte, más bien, por una actitud de adecuación en la que no sólo sea importante resistir a la trama de una historia hegemónica de la razón en el que se presenta una cierta idea de locura, enfermedad o sinrazón, sino dar cabida a la variedad de intervenciones que están imbricadas en el plexo de relaciones que conforma nuestra experimentación de la realidad más allá de la ficción entre los saberes hegemónicos y lo que se les presenta como opuesto.

En el tercer apartado de esta sección cerramos nuestra investigación proponiendo una reorientación temática en la que el tema de la locura pueda ser revisado una vez que ha devenido enfermedad mental. Oponiéndonos a la posición que la filosofía foucaultiana sostiene frente al saber positivo, es decir, al rechazo que Foucault enfáticamente sostenía ante la posibilidad de tomar la palabra de los saberes dominantes, estudiamos la necesidad de devolverle la palabra a la ciencia para hablar de la locura, no sólo porque en tanto que producción de sentido la medicina también forma parte de los horizontes que conforman el sentido de la locura, sino porque la reproducción sistémica y hegemónica de los saberes médicos no pudo haber acontecido sin modificar la tesitura y cohesión de los cuerpos que define. De esta manera, concluimos nuestro recorrido indicando cuál es el porvenir de la cuestión, cuál es una de las direcciones posibles que la ontología narrativa puede tomar para pensar la locura.

El estilo de lectura en el que se encuadra el presente trabajo está plenamente situado sobre la ontología. Existe una larga trayectoria de pensamientos que han revisado el tema de la locura en sus consecuencias éticas, políticas, normativas y sociales, pero hemos considerado eminente volver a situar el problema en los intersticios de la metafísica para tomar una responsabilidad entera con respecto a lo que parece ser más obvio y al mismo tiempo permanece más incuestionado: ¿qué es lo que la realidad de la locura implica actualmente como experiencia de mundo?

Aunque hemos procurado una discusión responsable y lo más demarcada posible, reconocemos que la extensión de este trabajo no da sino para vislumbrar una estructura preliminar, un punto de partida teórico en la que las condiciones para meditar la enfermedad mental desde la ontología sólo pueden quedar actualizadas parcialmente. Por el mismo motivo, no hubo lugar en esta tesis para discutir las consecuencias éticas y políticas que una ontología narrativa de la enfermedad supone.

Resta, por otro lado, un trabajo por venir en el que, ya establecido el marco de acción, nos entreguemos enteramente a entablar una conversación con el lenguaje psiquiátrico y médico, así como con las aproximaciones que la psicología ha producido en los últimos dos siglos. Esta investigación se agota en las justificaciones que dan sentido a ese proyecto, pero no alcanza a rozar mínimamente la aplicación de tal marco.

Queremos desentendernos de cualquier absolutismo. Este trabajo no está planteado para desestimar la reflexión foucaultiana y tampoco hemos pretendido darle importancia excesiva a ningún nodo de la cuestión. Lo que intentamos es, más bien, indicar un camino plausible en el que ya está implicada la importancia de continuar reconociendo la articulación entre razón y sinrazón descubierta por Foucault y, a la vez, pedimos una apertura a la escucha interdisciplinaria que nos dé poder para adecuar nuestro filosofar a la actualidad.

Lamentamos dos deudas profundas. La primera es con el pensamiento de Freud y el psicoanálisis, que, por cierto, es otro discurso sobre el que habría que reactivar una crítica narrativa, y la segunda con el trabajo de Gilles Deleuze y Félix Guattari, que entraña suficientes minucias y dificultades como para no haber podido ser incluido en un trabajo tan breve como este. Aunque ambas vetas de la cuestión son de importancia invaluable y de una utilidad enorme para bien agotar el sentido de la locura, exceden los límites teóricos de este trabajo y, también, consideramos que deben de ser revisadas aparte, con enorme detalle, puesto que tampoco puede ridiculizarse, ni sintetizarse en dos

líneas cómo se ha modificado la aproximación problemática que el psicoanálisis y la crítica al mismo ha experimentado durante los últimos 30 años².

Dicho todo esto, no podemos decir si hemos conseguido o no demostrar nuestro punto, pero sí queremos afirmar que este trabajo ha sido concebido enteramente desde la esperanza. Es posible que muchas de las conclusiones emitidas aquí no puedan sino ser provisionales, que hayamos cometido muchas torpezas y salvajismos, y que en algunos tramos no hayamos podido ser otra cosa sino ingenuos, pero, a fin de cuentas, basta con haber provocado una sospecha. Ojalá sea el caso porque, aunque no haya sido mencionado de manera literal, lo que suponemos con estas provocaciones no es sólo que la realidad de la enfermedad mental tiene un componente narrativo, cosa que damos por hecho, sino que, justamente por tal narratividad, existe una posibilidad de resistir a la convalecencia crónica de la locura, y para ser menos poéticos, al arrinconamiento de la enfermedad mental.

Que ese retorno a los imaginarios de la locura, a las figuraciones, a los espacios, a los cuerpos, a los signos que implica la semántica del desbordamiento, que esa vuelta a la posibilidad de una mediación existencial entre enfermedad y realidad nos permita reconstruir un sentido vital, una posibilidad, una apropiación, una resistencia, un deseo, un anhelo para todos, también para nosotros.

² No sobra decir que, en general, nuestra deuda es mucho más amplia pues la locura es un tema con amplia tradición en el pensamiento occidental haciendo que no sólo no haya extensión suficiente para mencionar todos los trabajos que son relevantes aquí, sino que sería imposible abordar las distintas derivas del problema sin establecer un trabajo de discriminación temática que habilite una posibilidad de lectura más responsable y crítica. Por otro lado, no hay que olvidar las importantísimas investigaciones que se han hecho en materia de locura en México, por ejemplo, el trabajo del historiador Andrés Ríos Molina que es un ineludible si quiere entenderse el decurso que la psiquiatría representó en la historia de México.

PREFACIO

¿QUÉ PUEDE DECIR LA FILOSOFÍA SOBRE LA LOCURA EN PLENO SIGLO XXI?

¡Vaya pregunta! Y digamos: existe no sólo más de una respuesta posible sino, acaso, más de un tipo de respuesta. Quizá decir esto: Sobre la locura es probable que se haya dicho todo, y más agudamente, que en realidad sobre “la locura” no se haya dicho ni haya manera de decir algo.

Y se nos dirá con justicia: —¿No es por mucho la locura una de las obsesiones más patentes en la historia del hombre? ¿Qué prejuicio es el que le permitiría afirmar que se ha dicho todo y peor aún, de manera paradójica, que no se ha dicho nada? ¿Está ignorando los almanaques médicos, las investigaciones científicas, religiosas? Y lo que es más ¿está ignorando lo que la filosofía misma ha devanado durante siglos sobre esto que reconocemos como locura? —

¡Ay! Que se nos disculpe la retórica. No, lo que habría que decir es tal vez, que sobre la locura puede decirse y se han dicho muchas cosas.

Por ejemplo, sobre la locura, como fenómeno, quizá no hubo época más fructífera que la que concurrió en el siglo XX. Desde Irving Goffman hasta Michel Foucault; no cabe duda de que el siglo pasado encontró muchas maneras de reconocer algo así como un sitio de asignación de la irregularidad que atraviesa el lugar de la locura. Sí.

Y en el decurso entre los siglos XVII y XIX, no hay terreno para negarlo, la consolidación de una conciencia acerca de la realidad biológica de la locura. Quizá, a partir de entonces, la filosofía paulatinamente pareció perder cierta autoridad para especular sobre la cuestión; desde ahí, locura como padecimiento. Sí, enciclopedias inmensas sobre la materialidad de la enfermedad nerviosa.

Todavía, no dejemos las investigaciones morales de lado. Esfuerzos hermosísimos como el de Erasmo no pueden ocultarse bajo la alfombra. Vale la pena dar un salto temporal para recordar que allá, en ese siglo XV, existió una meditación profunda sobre el dominio de la locura, sí, sobre su papel en el humanismo, sobre sus dichos y sus silencios.

Y bueno, Galeno, Burton, Freud, Durkheim, Nerval, Aristóteles, Avicena, Hobbes, Kraepelin y Charcot; no terminaríamos de llegar al punto si enlistáramos completamente todas las derivas que han atravesado la cuestión: psiquiatría, antipsiquiatría, teoría de los humores, anatomía, psicoanálisis, conductismo, romanticismo y semiología. Reconocemos el archivo.

No, lo que habría que decir es, tal vez, que sobre la locura puede decirse y se han dicho muchas cosas. Sí, sobre su ubicación en el cuerpo, sobre su intervención como desviación conductual, sobre

las misivas que habría que asumir frente al loco, sobre la construcción de un cierto tipo de gubernamentalidad que pende de la demarcación esa subjetividad loca y, pese a todo, sobre la locura, es cierto, no ha podido decirse nada y nunca habrá de poder decirse nada si lo que se busca es “hacer hablar a la locura misma”.

La locura y la liminalidad de su aparición en el mundo será siempre, a pesar de todo esfuerzo por volverla materia, esa pluralidad de espacios insondables que quizá sólo podremos tener la esperanza de aceptar por la mediación de la especulación. En ese sentido, el de la locura es probablemente y pese a toda exapropiación³, uno de esos no-lugares⁴ que jamás podrán separarse de la inmanencia que los posibilita. La filosofía, primer intento de respuesta, puede decir algo sobre la locura, aún en pleno siglo XXI, simple y llanamente porque, pese a todo, no existe manera de pensar la locura sin pensar lo humano a través del crisol de lo inasible.

Y se nos dirá: —¿Usted plantea lo humano como un abstracto! ¿No reconoce cómo es que el desarrollo científico ha dado una respuesta contundente a la cuestión de lo humano? Sí, seguramente la filosofía tendría algo que decir si no supiésemos aún nada sobre los hechos biológicos que nos unen como especie, sobre los mecanismos fisiológicos que explican la aparición de sujetos que padecen la locura; sí, sin saber esto la filosofía podría continuar especulando sobre lo que la locura implica y significa. Pero no, justo como acaba de indicar, sobre el lenguaje de la locura poco o nada puede decirse, justamente porque ha quedado entendido que la enfermedad mental es una disfunción y no un referente de verdad, justamente porque ahora sabemos que lo humano no es un artificio metafísico, sino la aparición fáctica de un cuerpo con funciones cognitivas, orgánicas, mecánicas y dinámicas, que pueden medirse y explicarse. No, sobre la locura ya no hay lugar para especulaciones —

³ Derrida utiliza el neografismo exapropiar para señalar aquello que se muestra indecible entre dos opuestos: la apropiación y la expropiación. Para Derrida, la exapropiación mostraría que algunos ámbitos pueden llegar a considerarse propios, pero son igualmente compartidos, por lo que son también ajenos. De tal manera que aquello que se apropia es al mismo tiempo algo que se expropia de aquellos otros para quienes también es algo propio. La idea detrás es que hay operaciones en las que algo se apropia, pero no necesariamente convierte lo tomado en algo auténticamente o exclusivamente homólogo a las fuerzas que lo toman. *Cfr.* Jacques Derrida-Bernard Stiegler, *Ecografías de la Televisión*, Buenos Aires, EUDEBA, 1996.

⁴ Sobre el concepto de no-lugar en este trabajo nos referimos siempre que aparezca a aquellos eventos y espacios en la realidad que, a pesar de carecer de las condiciones, presentaciones y demostraciones que tradicionalmente emplazan las cosas como tal, es decir, como objetos con localización y nomenclatura definida según una tradición, existen sitios que a pesar de su no localidad, o dicho distinto, de la aparente incompatibilidad mediante la cual subsisten en el mundo, están performando también la realidad. Sobre esto *Cfr.* Daniela García Ruvalcaba, *Lo intempestivo y el arte: en torno a la producción indeterminada en Nietzsche*, UNAM, octubre, 2017, <https://tesiunam.dgb.unam.mx/F/K67RSI1ILPDQFI8AGVIHGYJYH3HXGFUPXX8L3RJ2V1CMHGFTU-47972>.

No pretendemos aquí entrar en contradicción con la verdad, sino conservar el afán de conciliar con lo cierto.

Ni cómo negar el efecto enorme que sobre nuestra manera de organizar y entender la locura ha tenido el despertar de una responsabilidad teórica y existencial con respecto al cuerpo como punto de origen de la realidad. Sobre la locura habrá que admitir, inmersos en el siglo XXI, que es por lo menos un conjunto de determinaciones que parten de un ser humano animal y que se agotan en la persistencia de tal naturaleza. Y con todo cabe señalar, sin malignidad, que ninguna báscula ha podido todavía medir el peso de la melancolía.

Pese al auge de la farmacología, punto nodal de las ciencias sobre la enfermedad mental, no existe hoy un profesional de la salud que pueda apuntar hacia el quid de la locura. Muy fácilmente se puede argüir, por ejemplo, que el titánico esfuerzo por clasificar, ordenar y categorizar cada aspecto del padecer nervioso ha sido no sólo errático, sino un empeño imparables por encontrar un modo de delimitar la locura que constantemente se agota en un etiquetado infinito. Los aparatos diagnósticos contemporáneos, a fin de cuentas, parecen dictaminar una especie de dioptría sin poder nunca deducir de ella algo más que su recurrencia, aparente, en ese conjunto de sujetos que pertenecen al rango del padecimiento mental.

Reconocido incluso por aquellos que producen y reproducen el aparato teórico que fundamenta la medicalización de la locura⁵, ni con el advenimiento de la neurociencia y sus aplicaciones a la psiquiatría, la realidad de la enfermedad mental está cerca de poder ser ceñida a su aparición en el sistema nervioso. La localización de las interacciones neuroquímicas, así como el rastreo exhaustivo de la acción neuronal en distintas zonas del cerebro, no ha podido, ni con la exactitud de sus descubrimientos, perpetuarse como un método efectivo de intervención, o mejor sea decir, de ubicación de la locura.

Más temprano que tarde, la medicina ha dejado de preguntarse acerca de la cordura y su contrariedad y ha dado paso a un modelo de disfuncionalidad orgánica que, más allá o a pesar de las condiciones de posibilidad que habilitan el malestar vital que denominamos locura, se enfoca a resolver la funcionalidad de un aparato fisiológico humano a través de sus averías.

⁵ Cfr. Victoria Del Barrio, *Raíces y evolución del DSM*, Revista de Historia de la Psicología, vol. 30, núm. 2-3, junio-septiembre, Valencia, 2009, p. 81-90, ISSN: 0211-0040; Juan A. López-Rodríguez, *Sobrediagnóstico en ciencias de la salud: una revisión narrativa del alcance en Salud Mental*, Atención Primaria, vol. 50, núm. 2, 2018, p. 65-69, ISSN 0212-6567; Adalberto Campo-Arias-Edwin Herazo, *Novedades, críticas y propuestas al DSM-5: el caso de las disfunciones sexuales, la disforia de género y los trastornos parafilicos*, Revista Colombiana de Psiquiatría, vol. 47, núm. 1, 2018, Pages 56-64, ISSN 0034-7450.

Sería interesante descubrir, entre otras cosas, cuál es el modelo paradigma, el cuerpo en estado cero de donde diferencialmente se puede deducir la falta o exceso de tal o cual componente que desestructura la óptima presentación del sistema humano, o bien, bajo qué principios inductivos se llega a reconocer la enfermedad como tal; según qué criterios y conforme a qué presupuestos hemos llegado a entender la locura como una disfunción corporal.

Demás preguntas surgen en medio de tan sucinta verdad, por ejemplo, qué es lo que estamos entendiendo por salud y enfermedad⁶. Una idea pre-teórica acerca de la sanidad ronda el entero espectro de la realidad del animal que habla. Para un desarrollo deseable de la vida y un asequible desenvolvimiento del carácter esencial de lo humano, hay un indicativo a priori que puntea siempre hacia las puertas de la funcionalidad humana como un homólogo de la salud.

Volviéndose una clase de inherencia que concierne a todo aquél que pueda ubicarse en el rango de la existencia política, esta especie de economía de la salud es un precepto prácticamente ineludible si se quiere atender a la verdad sobre la locura, pero ¿comprendemos a cabalidad qué resistencias hemos de cancelar cada vez que identificamos el mal estar como un proceso de deterioro de la sanidad? Y ¿Qué es ese “esencial de lo humano” que parece depender de la representación acabada de un conjunto de organicidades interactuando siempre acertadamente?

Con respecto al dispositivo mismo que habilita la percepción de la locura como un conjunto de manifestaciones anormales que resultan de una serie de vericuetos desafortunados que hacen adolecer al cerebro de una disfunción, surge también una sospecha que acaece en el interior mismo de la ciencia de la salud mental. Sospecha que se resume al hecho de que, empero es imposible negar la procedencia biológica que nos une como especie y justifica la provisional homogeneidad del comportamiento de nuestro cuerpo como repetición de una clase de ser vivo en particular, la enfermedad mental nunca ocurre igual ni se resuelve para todos los que la sufren de la misma manera.

Ni la medicalización ni las terapias conductuales surgidas de esta conciencia acerca del bien hacer para el bien funcionar alcanzan para administrar las determinaciones y consecuencias que la locura arrastra consigo. A diferencia de un virus, una bacteria, o una patología localizable en cualquier sitio del cuerpo, el destino y origen de la enfermedad mental dista mucho de poder ser anquilosado a través de las propedéuticas que tal horizonte sobre la locura como padecimiento puede procurar dada la estructura epistémica que lo soporta.

⁶ Cfr. Daniela García Ruvalcaba, *Enfermedad y cuidado: la realidad en cuestión*, Dossier “Biopolítica, pandemia y cuidado”, N. 61, Reflexiones Marginales, Saberes de Frontera, febrero-marzo 2021, ISSN 2007-8501.

Pero no queremos cometer una iniquidad al abordar este nodo de la cuestión con una mordacidad voraz. Es verdad que, desde la segunda mitad del siglo XX, tras el afianzamiento de las ciencias sociales⁷ como disciplinas con validez instrumental y práctica, existe una conciencia renovada respecto a las múltiples dimensiones que competen a esta astronómica tarea que es darle entendimiento a lo impronunciable.

Asimilando el trabajo teórico producido en el último siglo y medio, la medicina ha construido un nuevo campo de acción meridiano entre la ciencia efectiva y la ciencia social⁸ donde la incorporación de ambos andamiajes teóricos ha sido necesaria para delimitar los sitios de ocurrencia de la enfermedad desde un punto de vista “integral”. Los más recientes manuales diagnósticos para la enfermedad mental, por ejemplo, han abandonado la idea de que los padecimientos nerviosos pueden ser comprendidos llanamente a través de sus factores biológicos y optan por un enfoque multidisciplinario que contempla las influencias que el medio tiene la proliferación de la enfermedad⁹.

No sólo la medicina ha cambiado con esto los cánones de definición al transformar su dominio tradicional al sitio de una nueva invención, las ciencias de la salud, despejándose así de las cadenas disciplinares que le mantenían aspirante a reproducir el ideal moderno de ciencia positiva, sino que las ciencias sociales han reclamado la legitimidad de su perspectiva tomando la palabra para producir estructuras teóricas en las que la variedad del fenómeno humano pueda agotarse, en las que la diversidad de la experiencia vital pueda ser discernida a través del cuerpo social y no sólo del cuerpo biológico.

⁷ Aunque el surgimiento de las ciencias sociales puede ser localizado en el s. XVIII, fue hasta ya entrado el s. XX que las ciencias sociales se amalgamaron con el campo de las ciencias médicas. Es importante remarcar que durante largo tiempo la medicina operó en el rango de las ciencias cuantitativas, es decir, aspiraba al campo de las ciencias exactas ya que pretendía medir el comportamiento humano en un nivel biológico exclusivamente. A través de las funciones y disfunciones que el cuerpo presenta en términos de experimentación efectiva con el cuerpo, el conocimiento médico hasta mediados del s. XX estaba conformado por las evidencias diversas que se obtenían del examen detallado del cuerpo humano y sus procesos mientras que, con la legitimación de las ciencias cualitativas, empezaron a considerarse otros aspectos de la realidad como consideraciones importantes para conocer y reconocer a totalidad los medios de acción y expansión de la enfermedad. La estadística como herramienta de monitoreo, por ejemplo, es uno de los fundamentos de la ciencia médica en la actualidad, que no sólo se vale de ellos para sondear las distintas repercusiones que asolan el campo de la salud y la enfermedad, sino para producir los manuales de diagnóstico y emitir las medidas a tomar frente a la enfermedad según las variaciones sociales, psicológicas y humanas que contribuyen a su desarrollo. Cfr. George Rosen, *What Is Social Medicine? A Genetic Analysis of the Concept*, Bulletin of the History of Medicine, 21, 1947; Cfr. Porter-Porter, *What was Social Medicine? An Historiographical Essay*, Journal of Historical Sociology Vol. 1 No. 1, marzo 1988.

⁸ “La medicina se nos aparecía, y todavía se nos aparece, como una técnica o arte situado en la encrucijada de muchas ciencias, más que como una ciencia propiamente dicha” Cfr. Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, “Introducción”, México, Siglo XXI, 2021, p. 11.

⁹ Cfr. Gustavo Alcántara Moreno, *La definición de salud de la Organización Mundial de la Salud y la interdisciplinariedad*, Revista Universitaria de Investigación, Vol. 9, Núm. 1 junio, 2008.

Mientras que tradicionalmente el espacio social era pensado, administrado y delimitado según los preceptos derivados de la filosofía y la teología, el brío científico y la continua descelularización en Occidente trajeron consigo y congruentemente con la expansión y desarrollo del sistema de creencias que procuran, un entendimiento positivista de la realidad social como un fenómeno con límites y condiciones materiales reales determinadas y estimables fuera de toda especulación.¹⁰

Pese a los continuos esfuerzos que en diversas disciplinas se han empleado para dejar atrás los criterios estrechos de la ciencia positiva, un deseo de objetividad en todo rango asola los límites de la experiencia desde hace un par de siglos y las ciencias sociales no han pasado de largo ante la tentación de evadir la metafísica a toda costa.

Frente a la posibilidad de que no sólo el reino de la locura sino el de la entera existencia humana esté sometido a la infatigable aporía, frente a la imperante necesidad de controlar y medir lo posible dentro del marco de lo concreto, de ceñir la realidad a los confines de su advenimiento material, de librar la inmanencia y la intangibilidad de su entramado, el imperio de un modelo medio-animal ha venido a posicionarse como sitio de asignación único desde donde puede y debe partir la verdad; la verdad por cierto, no solamente sobre el fenómeno humano, sino sobre lo humano en sentido general.

El que la medicina haya cursado por tal metamorfosis sólo ha sido posible mediante esta manera tan estrictamente positiva de comprender la realidad como un fenómeno delimitable en cada grado cero, incluso en ese linde tan abstracto que es la sociedad. Ha sido a causa del cenit de las ciencias sociales¹¹ y no sólo a consecuencia del entendimiento del cuerpo como materia efectiva, que la medicina ha dejado de ser una disciplina práctico-teórica abocada a procurar la salud del hombre para convertirse en un estándar nosológico cuasi unánime que, por inferencia, adscribe y describe los límites de lo razonablemente humano.¹²

El reconocimiento de un centro de aparición de la realidad que depende y subsiste a través de la materia no es por sí mismo el horizonte que instituyó la experiencia vital como ese objeto de estudio

¹⁰ Cabe decir que nos referimos aquí sobre todo a la recepción que las ciencias de la salud han hecho de los métodos que en ciencias sociales se utilizan para recolectar información confiable que delimite el campo de interpretación que se hace del fenómeno social. Existe también en la actualidad una discusión amplia acerca del papel que las ciencias sociales tienen como herramienta hermenéutica para dar lugar y entendimiento a las distintas derivas del problema humano que, en más de un sentido, procura desentenderse del sesgo positivista que quedó ligado a la ciencia social. Cfr. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa, 1996; Cfr. Roger Chartier, *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*, España, Gedisa, 1992.

¹¹ Para una discusión más abundante sobre la evolución de las ciencias sociales y su separación de los científicos sociales Cfr. Johnny Alarcón Puentes-José Luis Monzant Gavidia, *Ciencias sociales, historia y cultura. Construcción de nuevas tendencias teóricas*, Revista de Ciencias Humanas y Sociales, v.20, n.45 Maracaibo dic. 2004.

¹² Cfr. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Tomo I, México, FCE, 2016.

que se agota en su existir concreto, no es por sí mismo el punto de vista que despojó a lo real de toda la complejidad inasible que implica sino, más bien, la positivización del espacio social¹³ y sus ficciones son el punto más álgido de un largo proceso de transformación de la percepción acerca de cuáles son las pautas que poseen validez para explicar la vida.

La medicina contemporánea ha adquirido tal hegemonía categórica para definir lo humano ubicándose en esta acabadísima coyuntura entre ciencia efectiva y ciencia social, entre ciencia de lo concreto y ciencia del fenómeno. La autoridad y legitimidad que la medicina ha alcanzado para expandirse sobre qué es lo que debe de ser alguien para ser humano, sobre qué es lo que le está permitido y cuáles son los modos en que debe desarrollarse, no es tanto una evidencia sobre su eficacia y valor de verdad, sino la consecuencia lógica que el dogma científico tenía que consolidar para abarcar por completo el dominio de la realidad y sus fronteras.

Las ciencias médicas han venido a representar ese nudo entre ciencias cuantitativas y cualitativas, ese nudo que afianza una imagen del mundo casi completamente despojada de efectos y afectos, pero totalmente volcada sobre los hechos, sobre lo factible.

Es así que, en vez de haber delimitado de una manera más específica sus rangos de acción, las ciencias médicas han alcanzado una expansión tal que la validez de sus conclusiones se ha ampliado a toda realidad que quepa en el margen de lo humano. Ahí donde exista el animal que habla, la intervención del ideal de sanidad funcionará como vínculo entre lo real y lo deformante.

Las adecuaciones a la teoría médica continúan; bajo el presupuesto de que quizá lo que falta es refinar con mayor exactitud nuestro conocimiento acerca de la naturaleza del cuerpo humano o, de que, tal vez, lo que no se ha logrado es una contemplación más exhaustiva de las múltiples variables del medio, lo que la ciencia puede contestar hoy sobre la locura pende de que los presupuestos mismos que la ciencia promueve sean aceptados como tal pese a que, ciertamente, muchos de ellos pueden considerarse del todo especulativos o experimentales.

Como un círculo del sentido autorreferente el dogma de la ciencia se impone, incluso cuando sus métodos y teorías parecen no haber podido solventar la impronta de la enfermedad mental, y no sobra decir que esto es especialmente llamativo en una actualidad donde el tema de la locura tiene especial relevancia vista la emergencia de una crisis global de salud mental.¹⁴

¹³ Cfr. Rafael Huertas, *Historia cultural de la psiquiatría, Orden y desorden psiquiátricos*, “El control social como problema historiográfico”, Madrid, Catarata, 2012, pp. 20-34

¹⁴ OMS, *Substantial investment needed to avert mental health crisis*, 14 mayo, 2020, <https://www.who.int/news/item/14-05-2020-substantial-investment-needed-to-avert-mental-health-crisis>.

Habiendo incrementado a tal grado su espectro de acción, la ciencia médica torna casi cualquier diferimiento del concepto de sanidad-funcionalidad en un signo claro de enfermedad-disfunción inaugurando con ello un discernimiento de realidad implícito que imposibilita el entendimiento de la locura más allá de los bordes de la funcionalidad.

Al otro extremo, relativizar los criterios diagnósticos actuales es tan posible que, a pesar de la presunta efectividad que toda ciencia presupone, no ha habido otra época en que la percepción de los distintos tipos de locura y sus manifestaciones se haya difuminado tanto. Paradójicamente, la amplitud de códigos¹⁵ y lenguajes médicos para signar la enfermedad mental, más que una garantía epistemológica que otorgue seguridad diagnóstica, es un aliciente para la confusión aún entre los profesionales de la salud, quienes, muchas veces, dependientes de la funcionalidad como único eje primordial e incuestionable, se ven en la impronta de patologizar y tratar conductas que, dadas las condiciones existenciales plausibles en las sendas del estilo de vida contemporáneo, son del todo sensatas.

Las fronteras entre aquello que puede considerarse inherente al cambio paulatino en la mentalidad y corporalidad del hombre que, a fin de cuentas, son una y la misma cosa, y aquello que puede considerarse pernicioso o contra natura son tan borrosas como siempre lo han sido y, por tanto, la elección sobre qué horizonte es el que mejor nos puede orientar sobre la cuestión humana es tan puramente arbitraria como el medio lo permita.

Sanidad y enfermedad son definiciones esenciales en el proceso de ubicación social y eso debería de ser suficiente incentivo para cuestionar la semántica política que proponen. Cabe preguntarse si, dada la abundancia de codificaciones que poseemos para referirnos a la locura, el problema nunca fue dejar advenir la entelequia para dar lugar a la diferencia, sino dejarnos poseer por la tendencia a la depuración de tal manera que la abundancia de signos hubo de ser silenciada con tal de alcanzar una sola verdad, con tal de asir una seguridad mínima tan fuertemente como para anular toda ficción que no pudiese demostrarse clara y distintamente.

Vista la fallida eficiencia, y en verdad la eficiencia es la mayor promesa que la cientifización de locura ofrece, el problema nunca fue la diversidad de lenguajes simbólicos y especulativos para lidiar con la ausencia de cordura, sino el asentamiento de una hegemonía gramatical que permite prevalecer sólo a ciertos sistemas de asignación.

¹⁵ Cfr. Germán Berrios- José M Olivares Diez, *Psicopatología descriptiva aspectos cualitativos y cuantitativos*, Revista de Psicología de la PUCP. Vol. XIII. No 2. 1995.

Quizá lo verdaderamente nativo¹⁶ al hombre es la capacidad para proliferar.

Segundo intento de respuesta: lo que la filosofía puede decir acerca de la locura aconteciendo el siglo XXI tiene que ver con lo asible. Es justamente sobre lo que está asumido, sobre aquella obviedad tan patente, sobre las creencias naturalizadas, sobre esa verdad concreta acerca de la materialidad, sobre la normalidad y lo certero, es exactamente dado todo eso que la filosofía puede y debe decir todavía algo sobre la locura.

A dónde mirar y cómo posicionarse con respecto a los límites de la insanidad son tareas que la filosofía no puede librar. No sólo los problemas categóricos que supone la sanidad como modelo humano, sino las consecuencias que la persecución de tal ideal imprime en la vivencia cotidiana, son porqués que dan lugar a que la filosofía tenga relevancia analítica en el plexo de contextos que abordan la locura a pesar de, y tal vez justo por su advenimiento como enfermedad, por ejemplo, la enorme angustia por la funcionalidad, especie de náusea contemporánea y, muy seguramente, uno de los factores determinantes en el desarrollo del padecimiento mental, o bien, la inadaptación de ciertos sujetos a las condiciones operativas que tal situación impone son unos de los muchos rastros en los que la filosofía puede aportar elementos críticos para reestablecer el nexo entre experiencia y realidad.

Pero todavía puede decírseles: — Ha lugar, existe un rango de la cuestión sobre la enfermedad mental que la filosofía puede abordar, sin embargo, dicho rango sólo puede ser el de la distribución deontológica o el de la estructuración de misivas y normas que contribuyan a un ordenamiento social más consciente y delimitado, a una conciencia acerca del padecer nervioso que permita la inclusión responsable de estos sujetos asolados por la disfuncionalidad. Con todo y la lucidez de sus argumentos, usted ha sido quien ha apuntado primero hacia la imposibilidad de hacer hablar a la locura misma y, por tanto, debe reconocer que no queda sino ceñirse a los límites de lo conocido, que no queda sino actuar sobre lo que ha sido patentemente demostrado, es decir, que no queda sino rendirse ante el hecho de que, dentro de todo lo que desconocemos, sabemos al menos que somos personas de carne y hueso, personas que a la luz de ciertas condiciones existenciales se tornan enfermas y que, en consecuencia, más allá de cualquier aclaración, pueden cuando mucho consolarse en la filosofía sólo por la capacidad que esta tiene para localizar tanto para el enfermo como para el no disfuncional un sitio concreto en una comunidad bien acotada que cuente con las condiciones para discurrir en paz; en otras palabras, puede aceptarse que la filosofía es útil para producir una ética coherente, unas categorías políticas operativas o, dicho distinto, la filosofía puede ser útil siempre

¹⁶ Decimos nativo aquí sin pretenden aludir a la idea de “naturaleza humana” sino, más bien, apelando la posibilidad de que lo más remotamente común entre los seres que hablan sea su capacidad para construirse y definirse, para delimitar y habitar una realidad mediante su acontecer como lenguaje y narración.

que se acote a los límites de la materia, siempre que se centre en administrar lo concreto según las limitaciones conocidas, ¡usted lo expresó! ¡Pensar lo asible! Dicho eso, si la cuestión sobre la realidad de la enfermedad es aún irresoluble, se concluye que, a lo mucho, la filosofía puede solamente pensar la locura si se apremia en producir las reglas que permitirán que la enfermedad y sus violencias no nos rebasen. Y, en fin, aunque es verdad que el modelo de sanidad contemporáneo tiene sus deudas, la filosofía posiblemente sólo puede señalarlas y advertirlas (¡y todavía habrá que ver si tales deudas superan los beneficios que dicho modelo atrae!). Pese a tal concesión, ninguna de estas bondades es consustancial a la filosofía pues, incluso dentro de los márgenes de sus limitaciones teóricas, las ciencias sociales y las ciencias de la salud pueden deducir tales normativas a través de sus demostraciones teóricas—.

¡Ah! ¡Ese vicio dialéctico que nos endulza aún el oído! Queremos todavía explicarnos el mundo a través de oposiciones, queremos todavía procurar la autoidentidad por sobre todas las cosas. Lo asible no es precisamente lo concreto y, asimismo, lo asible no está en contradicción con lo inasible sino, más bien, inmanencia y materialidad son espacios completamente intersectados entre sí mismos, correlacionados a cada instante en un juego de indeterminaciones que siempre está por acontecer, en un juego que, por su tendencia a lo abierto, a la variación infinita, siempre puede y tendrá que ser puesto en cuestión.

Un tópico frecuente no sólo entre los detractores de la filosofía, sino entre aquellos que la estudian y reelaboran, es la siempre pertinente pregunta sobre el quehacer de tal disciplina. Mientras que para muchos después del advenimiento de la ciencia positiva la filosofía no sólo ha perdido sentido en las sociedades actuales, sino que posiblemente siempre ha carecido de propósito por su carácter especulativo, la filosofía y los que se abocan a sus entramados parecen resistir a su destrucción retomando el problema del sentido del filosofar.

No únicamente como conocimiento sistemático, sino como estrategia para examinar la existencia y el sentido, la filosofía se encuentra, posiblemente desde el final de la modernidad, en una deconstrucción de sus contenidos, procedimientos y funciones. Así, lo que para la ciencia en todas sus ramas es un triunfo sobre el reino de la especulación, para la filosofía se ha vuelto algo más que un reto a los límites de su temática, convirtiéndose tal vez, en el centro de su discusión: ¿Para qué filosofía?

Desde el poco específico y lleno de prejuicios “amor al conocimiento”, hasta la discusión interminable en torno a las ramas de la filosofía, la lucha por encontrar una máxima para definirla ha

sido, en el mejor de los casos, suspendida para la especialización y, en el peor, relativizada o ignorada por completo.

Reducido a una clase de función crítica instrumental el filósofo hoy, en cuanto amante del pensar, parece tener como papel principal ser un ambiguo medio para humanizar a las ciencias. Quizás este último punto es la raíz de un prejuicio que no ha dejado de recorrer nuestra manera de entender la posibilidad de la filosofía en la actualidad, pues, a pesar de hitos conocidos por el especializado en filosofía, como la muerte de Dios o la crisis del sujeto, la idea general sobre el proceder filosófico sigue encontrándose innegablemente anclada a la noción de racionalidad como centro esencial de lo humano.

De este modo, los filósofos se mientan como aquellos que, por algún motivo, subsisten para recordarnos que la estructura más íntima de nuestro existir está determinada por la posibilidad de reconocernos como animales que piensan.

En el contexto de la discusión sobre la posibilidad de una meditación filosófica contemporánea que tenga voz para decir algo acerca de la locura, los filósofos suelen ser asimilados tal y como se les comprende en general, es decir, como aquellos que, a causa de una antañña filiación con la razón, de la vestigial complicidad entre verdad y naturaleza que ellos supieron revelar, pueden ser útiles para emitir dictámenes que procuren la medida por encima de todo equívoco.

Bajo el reino de un novedoso tipo de racionalidad, bajo el manto de un modelo de hombre que pretende estar más acabado dadas sus confabulaciones con la materia, ése nuevo núcleo-límite de lo humano que es la funcionalidad se ha convertido en una dura superficie sobre la que puede hablarse, de la que se espera cierta variación y, por tanto, de la que habrán de requerirse distintas nomenclaturas, pero no parece que nada pueda ser verdaderamente puesto en duda, ni siquiera la realidad misma que soporta tal nudo puesto que, a fin de cuentas, en el fondo de esa partícula mínima que da lugar a la vida, la verdad opera como resultado de una larga continuidad de funciones bien ejecutadas.

La experiencia se encuentra acaparada y sobresaturada por los supuestos que la ciencia ha producido para modularla. A pesar de tenerse en consideración de novedoso y revolucionario, el saber de lo concreto continúa reproduciendo, a su manera, el modelo de razón que caracterizó a la modernidad, difiriendo de éste sólo acerca del punto de origen desde el que puede deducirse el sentido auténtico de la verdad.

Así, en vez de consolidarse a través de las condiciones de emergencia que le otorgaron el lugar como instrumento por excelencia para delimitar el mundo en su aparición como materia, la ciencia

ha tendido a sustituir el sitio de la filosofía produciendo y reproduciendo más que saberes acerca del medio, modelos de realidad e irrealidad, de humanidad e inhumanidad, de razón y sin-razón.

Con todo y la intención del positivismo de modificar el aparente sesgo especulativo de la metafísica, la ciencia misma se ha dotado de un aura de presupuestos que constantemente se encuentran asolados por similares, o idénticos principios a los que provenían de la metafísica moderna¹⁷ perpetuando un binarismo conceptual recalcitrante, aun cuando, en materia de filosofía, sobre todo desde el siglo XX con la hoy llamada filosofía contemporánea, se han modificado no sólo las explicaciones, sino las percepciones bajo las cuales se solía definir la realidad. Tales modificaciones parecen no sólo ser inaudibles, sino constantemente negadas y pese a ello “Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen al mundo”¹⁸.

Delimitada por tal horizonte, la respuesta acerca de cómo la filosofía puede decir algo sobre la locura en la era de la ciencia debe de tener en cuenta no sólo la situación presente de la misma en cuanto disciplina que ha sido marginada a partir un juicio de valor impuesto sobre los métodos de los que se vale para escudriñar la vida, sino las condiciones bajo las cuales el mundo, los conceptos y la idea misma de razón pretenden poder ser enteramente concebidos según el criterio de una ciencia positiva ciegamente obsesionada con una noción dogmática de lo concreto, con un punto de origen absolutamente fundamentado en una petición de principio genética a todo categórico científico que, de antemano, justifica la preponderancia de la verdad positiva por encima de todo otro discernimiento posible.

De la ciencia parece ser la única palabra sobre lo posible y lo imposible, habrá que sospechar.

En otras palabras, la respuesta sobre cuál es la posición que la filosofía puede tener para discutir la enfermedad mental está íntimamente relacionada con los supuestos que la marginan al sitio donde su intervención no puede cuestionar la realidad misma, sino sólo aportar una operatividad normativa, ética, congruente.

De esta manera, contestar la pregunta por la pertinencia de la filosofía para tratar el sitio de aparición del malestar mental es ya una pista sobre cuáles son las estructuras, categorías, y

¹⁷ Cfr. Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza, 2007; Cfr. Martin Heidegger, *Caminos de Bosque*, “La época de la imagen del mundo”, Madrid, Alianza, 2010, p. 63.; Cfr. Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, “La pregunta por la técnica”, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-37.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “La más silenciosa de todas las horas”, Madrid, Alianza, 2003. p. 219.

percepciones que están condicionando nuestro entendimiento de la experiencia como un espacio con funciones y pautas presupuestas e incuestionables y, cómo es que ese entendimiento modifica nuestro existir entero, nuestra propia definición de qué es ser humano, de qué es lo real.

Admitir o no la palabra de la filosofía para abordar la persistencia de la locura hiere directamente sobre las regiones que suelen considerarse elementales para determinar la salud mental de un sujeto. El de la locura y la filosofía son caminos que se implican indiscutiblemente porque la manera en que comprendemos la falta y persistencia de la sanidad mental está íntimamente mezclada, casi fusionada, con aquello que consideramos concordante o discordante, normal o anormal, real y no real.

Enfermedad mental y salud son, quizá con más fuerza de lo que se percibe, pautas de conformación de la realidad porque, de acuerdo a esta relación diferencial, advirtiéndolo o no, estamos dando por hecho una serie de asunciones que son referentes nodales para definir el modelo deseable de ser humano, de existencia humana. Locura y sanidad, coyunturas entre las cuales se configuran nuestros acuerdos sobre la realidad y la errática experimentación de la misma.

Así que, aunque hoy en día para hablar de la locura la filosofía parece tener un aspecto sobre todo instrumental, práctico, su papel para examinar la actualidad de la locura es estructural, eminente, ineludible dado que su tarea fundamental es desentrañar incluso aquello que se considera muy evidente en un medio que más que un sitio de materialización de la vida, es un espacio de desenvolvimiento de los cuerpos y todas las experiencias inmateriales que les competen.

En estima de todo lo anterior, a la filosofía incumbe meditar la locura, tercer intento de respuesta, sólo en la medida en que su impronta es responder acerca de cuáles son las condiciones bajo las que afirmamos o desmentimos ciertas creencias, sobre todo, aquellas que concurren en la experiencia cotidiana y parecen obvias tanto en su uso presente, como en la toma de distancia que se hace de las mismas al situarlas en el pasado, tanto si parecen ser verdades efectivas como si no. Sobre el medio nada que objetar, salvo esto, la realidad es una experiencia que supera los límites de lo concreto.

Lo que pueda y no pueda decir la filosofía acerca de la enfermedad mental, el padecer nervioso y la cordura estará estrechamente relacionado con los límites que están inferidos en esa brecha entre sanidad e insanidad, entre funcionalidad y disfuncionalidad y esos límites, a su vez, son también las fronteras en las que discurre la posibilidad de lo real, el sentido de la realidad, de nuestra realidad, esa estructura sin raíces que está siempre trastornándose. Implacable realidad ésta, aconteciendo como deformación perpetua que sin fin está siendo ataviada por esa angustia dinámica: el tiempo, la diferencia. Desasosiego, cambio irrefrenable, indefinido, a solas y con lo otro. Ahí, en lo insondablemente abierto, desavenencia de toda verdad y acuerdo sobre la posibilidad de un existir

común. La realidad, historia del reconocimiento de la ausencia de raíces y, por tanto, lo real sólo una especular. En verdad, el exceso, lo que sobra, un ende, por, sobre, dado, más allá de la materia: la realidad, lo único que no tiene lugar, sino eso que, sin acabamiento, se busca.

Aún se nos puede argüir una perogrullada razonable: — Perfecto, he entendido su diatriba. Y claro, teóricamente y prácticamente parece necesario criticar el sistema por medio de cual nos valemos para categorizar la enfermedad y sí, puede aceptarse que la manera en que organizamos los padecimientos nerviosos atraviesa la realidad de maneras que, en muchos casos, pueden procurar equívocos de toda clase. Falta someter a crítica lo que naturalizamos como endémico, pero no, no hace falta cuestionar el hecho patente de la enfermedad como deterioro del sistema nervioso, del comportamiento, como desvitalización efectiva que puede evaluarse y manejarse. Me habla usted de una metafísica sobre la enfermedad y la salud, y si esa metafísica es formativa, una reflexión sobre las categorías, no habré de quejarme, pero no conviene que usted medite sobre algo más que eso. En nada nos sirve seguir meditando acerca de las cuestiones no materiales de la locura. Lo pertinente es atender la enfermedad y sí, hacerlo bajo los mejores criterios y las definiciones más responsables, pero no, en definitiva hay que evitar todo espectro del fenómeno de la locura que se preste para una elucidación del contenido de la locura; no hay contenido de la locura, sólo un padecimiento que aparece como contenido. ¡Quédese usted en los fundamentos y estaremos de acuerdo! Sobre la enfermedad lo que guste, pero ¡nada de abundar en las ideas que divagan entorno la locura! Al menos habrá de conceder que la ciencia ha aclarado mucho mejor el sin sentido de los lenguajes del enfermo mental, de sus visiones y de las concepciones que la sociedad se hace de ellas. Al menos habrá de reconocer que debemos ceñirnos a la presentación de la enfermedad y prescindir de todo lo que sale de ella y lo que sobre ella se dice que no esté ajustado a la verdad que hoy tenemos sobre el origen y destino del padecimiento nervioso. Así le dará una función social a su metafísica y nos quedamos contentos. —

La persistencia de un imaginario, o más bien de muchos imaginarios sobre la locura, justo por y a pesar del renovado entendimiento que se ha extendido sobre la actualidad de la enfermedad mental, es otro motivo por el cual la filosofía debe todavía ocuparse de meditar la locura y, quizá, uno extremadamente significativo.

No se puede ignorar la prevalencia de lenguajes estéticos y mapas de imaginarios que plastifican la irrupción de la ausencia de razón en el mundo y tampoco la influencia que tales ficciones tienen para reforzar, enriquecer o negar las riendas que la ciencia ha puesto al inquietante representarse del comportamiento errático y desconcertante. Lo que nos dice la estética de la locura sobre la enfermedad y “la locura misma” es en verdad lo único con lo que sinceramente contamos para aproximarnos a comprender qué es lo que la irrupción del frenesí y la melancolía implican en el

mundo, los efectos subjetivos y colectivos que esta duda persistente hacia la indisposición y malestar de ciertos sujetos, habitantes de la desproporción, funda en medio de las disposiciones más asumidas que poseemos sobre lo que es existir.

Sanidad y enfermedad, por cierto, son ya parte de estos discursos y narrativas que, con todo y la muy buscada precisión que les fundamenta, se encuentran todo el tiempo deformando, como cualquier otro producto cultural y, quizá más fuertemente dadas las condiciones de validez que le son reconocidas por tener un fundamento científico, la interacción entera entre espacio y sujetos del espacio, entre persona y persona, entre ser y medio.

El hecho mismo de que el sistema de conceptos producidos por las ciencias de la salud esté configurando toda una nueva percepción acerca del padecimiento mental es ya motivo suficiente para dar cabida a la especificidad de la historia ficcional, visual, simbólica de la locura. Después de todo, el dogma científico no es otra cosa sino un discurso preponderante con cierta historicidad, un aparato teórico con puntos de partida y lugares de destino que también concurren inmanentemente como fuerzas sígnicas que construyen el mundo.

Precisamente, en medio de la conciencia adquirida sobre la importancia de contemplar la exactitud de la materia, la ineludibilidad del cuerpo como realidad biológica, orgánica, delimitada, el papel del archivo cultural sobre la locura es más eminente que nunca. La enormidad de rastros que existen y persisten para señalar la locura es tan abundante que, en verdad, no representa solamente una resistencia afectiva y sígnica que enriquece y rehabilita esa región abierta siempre sobre lo que no puede ser dicho, sobre la apercepción de una inmaterialidad que está todo el tiempo decodificando la innegable sensación de lo concreto, del medio como condición material real, sino una propedéutica necesaria para visibilizar las alteraciones que tales figuraciones imponen como estigma a la textura ya problemática de la enfermedad mental.

Sería irresponsable no reconocer que, sin lugar a dudas, un espacio de la locura está justificadamente reservado para la medicina. La patología efectiva que asola al enfermo mental no puede ser caricaturizada ni reducida al absurdo. Ahondar sobre los imaginarios de la locura es también un trabajo diferencial que nos permite ubicar adecuadamente las condiciones de emergencia del malestar, los contextos y flujos de operación del padecimiento.

Si la filosofía ha de ser servil a algo, ese algo será la vida.

El complejo problema de la locura tendería a estancarse en un binomio de valores si lo único que podemos hacer es jugar con las valencias, si lo único que podemos hacer es pasar del polo especulativo al polo positivo puesto que, en realidad, si existe un trabajo por venir para dar sentido y

lugar a la emergencia del padecer existencial, será el de dejar de negar todos los sitios de aparición del problema, el de ocupar distintas posiciones, asir distintas coordenadas para dilucidar horizontes que mejoren la prognosis de nuestra experiencia vital.

Llevando a cuentas y sin posibilidad de desentenderse de los referentes que nos permiten comprender el ordenamiento en el que acontecemos, los de esta historia occidental sobre la lucha entre razón y experiencia, entre materialidad e inmaterialidad, entre lo concreto y lo inefable quizá hace falta dar un lugar más pronunciado al contenido, a la proliferación de equívocos que tal contenido implica y al espacio insondable que queda abierto a mitad de camino entre el fenómeno y la vivencia del mismo.

Bajo el peso de una tradición tan obsesionada con la forma, con la estructura, pese a lo titánico de tal proposición, es urgente fijar la mirada sobre todo lo que no es formal, sobre todo lo que representa un excedente, un extra, una contradicción; en los márgenes de todas esas figuras se revela el alto contraste que permite visualizar el contorno.

Ni una cosa ni la otra¹⁹: lo diferido, lo específico, lo irregular²⁰; énfasis en todas las tonalidades, mezclas, gamas, no-lugares que posibilitan un olvido de lo obvio, que rompen con el sesgo maniqueísta, ese hábito pesado que sostenemos a costa de fragmentar la realidad, origen de la náusea, para administrarla como un plexo de funciones, de seguridades paliativas que terminan por disociar la existencia entre experiencia y certidumbre, entre error y verdad. Poner en disputa, invitar a la fiesta eso que sólo puede entreverse, buscarse, generarse entre los intersticios, en medio y junto con las relaciones, rondando los desencuentros. Aporéticamente, dejar de separar como posibilidad de asir la existencia de lo amorfo.

Cuarta actualidad de la filosofía para pensar la locura: la posición diferencial que es connatural a la génesis especulativa de su horizonte²¹, la perspectiva que aporta como una disciplina que opera sobre todo lo que no puede ser agotado en la materia. Filosofía para proliferar sobre la locura²², para

¹⁹ Cfr. Jacques Derrida, *Posiciones*, Pretextos, España, 2014.

²⁰ Cfr. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI; Foucault Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI.

²¹ Cfr. Cuitláhuac Moreno Romero, *Residencia infinita en la muerte. Enfermedad, melancolía y espectros en el pensamiento*, Tesis Doctoral dirigida por la Dra. María Antonia González Valerio, UNAM-FFyL, México, 2017.

²² Cfr. Zenia Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible, trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*, España, Anthropos-UAM, 2004; *Travesías Nocturnas, Ensayos entre locura y santidad*, España, Anthropos-UAM, 2011; *Los espíritus y sus mundos*, Barcelona, Gedisa, 2014.

des-positivizar el malestar existencial²³; filosofía como pasión por entrar en contacto incluso a costa de no poder poseer nada, ningún saber²⁴.

En otras palabras, filosofía como posibilidad de habitar el despojo, filosofía como... sentido, como apropiación de lo real; filosofía como práctica, probabilidad de ubicación; filosofía como afirmación, acción, disposición; filosofía como lo(que)cura.

²³ Cfr. Élisabeth Roudinesco, *Nuestro lado oscuro: Una historia de los perversos*, España, Anagrama, 2009.

²⁴ Cfr. Cristina Rivera Garza, *La Castañeda: narrativas dolientes desde el Manicomio General de México, 1910-1930*, México, Tusquets, 2010.

PRIMERA SECCIÓN

EL DESAFÍO DE MICHEL FOUCAULT. ¿ERA ESO LA LOCURA?

Cuando cae el telón de un teatro inaudito, las marionetas están fuera, inertes. Nosotros buscamos en vano ruiseñores de amor. Buscamos en vano las cuentas de oscuros rosarios. Nuestro padre ha sido analizado sin el psicoanálisis. ¡Acabad con las clínicas psiquiátricas que nos protegen de la locura! ¡Qué grande es el delirio!

Alda Merini

I

METAFÍSICA Y LOCURA DEL OBJETO A LA EXPERIENCIA

Locura. Palabra repleta de signos, rastros, elucidada hasta el hartazgo. Locura; evento con elocuencia infinita, revelación, *hybris*, descomposición y horror, romanticismo en su máxima expresión, ardor por la vida, angustia destructora, muerte. Contradicción en todas sus valencias, ¿Qué es la locura?

Pero hablamos de la locura, obsérvese, como si fuese un objeto bien definido, cristalino, inconfundiblemente presupuesto, inserto en el mundo a priori, de alguna manera misteriosa; hablamos de la locura como si se tratase de un ineludible aunque inexplicable fenómeno que no parece poder ser controlado, pese a que, sin duda, aparenta ser reconocido por todos aquellos que no han sido poseídos por él.

Locura, cosa tan extraña y desoladora, familiar y desconcertante, cosa vista por todos aquellos que, aun pudiendo señalarla, no pueden asirla, explicarla, borrarla.

Y todavía, hablamos de la locura como si fuese un horizonte que nos alcanza, como si se tratase de una llamarada, de un espectro invisible que prevalece a medio camino entre el absurdo y el destino; hablamos de la locura como si pudiese aparecerse, cual entidad, y ahí donde llegase no hubiese posibilidad alguna de confundirla con otra cosa.

Hablamos de la locura también como forma, como amenaza, como límite.

Para los helenos, por ejemplo, la locura era un espacio meridiano entre la iluminación y el vituperio, una frontera entre el don máximo, oráculo de los dioses, y el exceso desaforado que desvencija a quien lo comete.²⁵ Allá, locura como tensión entre divinidad y humanidad, entre tragedia y *fatum*.

En cambio, en la Grecia clásica, un extendido escepticismo hipocrático contempló la locura a la luz de la medicina galénica. El cuerpo, sistema de elementos interrelacionados²⁶, no está siendo alterado por la intervención de los dioses, la locura no es un designio, sino un desequilibrio de los humores, un conjunto de factores ambientales que trastornan el equilibrio, la salud. Locura como desorden de elementos y no como causa del desorden elemental.

²⁵ Andrew Scull, *Locura y civilización, Una historia cultural de la demencia, de la Biblia a Freud, de los manicomios a la medicina moderna*, “La locura en la antigüedad”, México, FCE, 2019, pp. 21-54.

²⁶ *Ídem*.

Por otro lado, con la aparición del cristianismo primitivo, locura como castigo²⁷, sin lugar a las mediaciones: el frenesí es un castigo celestial. Locura como condena moral. Y durante el medioevo, locura como posesión, intervención del mal, demonios y exorcismos, o locura como mística²⁸, una cercanía fervorosa con Dios, revelaciones. Aquí adviene un nuevo intermedio: entre el abandono de la fe y la pasión creyente que desposee al santo, la locura se presenta como centro expresivo de lo sublime: locura entre el terror y el éxtasis.²⁹

No basta la caricatura anterior para agotar todas las derivas que la discusión ha experimentado, y tampoco es este el lugar para una historia de la locura, pero queremos indicar cómo es que siglos de pensamiento demuestran, al menos en Occidente³⁰, que el de la locura es un tema que no ha podido ser cerrado nunca y que, a pesar de las múltiples descripciones y observaciones que se le han dedicado, continúa intrigando la consciencia de un existente que se ve asolado por la posibilidad de una experimentación del mundo des-acordonada, des-proporcionada, des-marcada.

Pese a ello, el de la locura es también un espacio temático que hasta entrado el siglo XX había recibido un tratamiento teórico que, si bien ha estado en variación constante en cuanto a la distribución y significación que han ido adquiriendo las valencias propuestas para explicarle, ha sido muy constante sobre el tipo de aproximación que le sitúa como una realidad dada que asola el mundo, es decir, como un objeto dispuesto para ser reconocido, comprendido y controlado, como un evento que, con todo y sus indeterminaciones, puede ubicarse adviniendo en un sujeto concreto. Almanagues de descripciones sintomáticas desde Burton con la *Anatomía de la melancolía*, hasta Bleuer con la *Demencia Precoz*, desde el manual de criterios diagnósticos *DSM-V*, hasta la *Máscara de la sanidad* de Cleckley, son pruebas documentales del desarrollo y expansión que tal modo de retratar la locura ha alcanzado.

Como es natural a cualquier sistema conceptual, los entramados de los que nos valemos para definir nuestra realidad se modifican a la par de las transformaciones históricas que, a fin de cuentas, paulatinamente van modificando también nuestra percepción, así como distintas disposiciones que

²⁷ *Ibid.*, La oscuridad y el alba, pp. 55-87.

²⁸ Cfr. Arnold I. Davidson, *Religión razón y espiritualidad*, “Los milagros de la transformación corporal o cómo recibió San Francisco los estigmas”, Barcelona, Alpha Decay, 2014, pp.9-56.

²⁹ Cfr. Zenia Yébenes Escardo, *Travesías Nocturnas, Ensayos entre locura y santidad*, España, Anthropos-UAM, 2011.

³⁰ Existen un sin número de trabajos dedicados a la historia de la locura y la historia de la psiquiatría; sería impráctico enlistarlos todo aquí. A continuación, algunas referencias esenciales: Cfr. Klaus Dörner, *Ciudadanos Y Locos. Historia Social De La Psiquiatría.*, Madrid, Taurus1974; Cfr. Roy Porter, *Historia social de la locura*, Barcelona, Editorial Crítica, 1989; Cfr. Rafael Huertas, *Historia Cultural de la psiquiatría*, Madrid, Catarata, 2012.

fundamentan las creencias con las que damos sentido a la existencia³¹, pero la locura, durante muchos siglos, fue puesta en cuestión sólo a través de un permanente cambio en los valores estéticos y morales que tuvieron lugar para digerirla en el espacio social algunas veces como mera extrapolación de nociones, otras como transvaloración de códigos o como intercambio de signos. No fue sino hasta la tardomodernidad que el problema de la locura empezó a ser debatido más allá de su reiterada aparición como materia de análisis, como condición a la que se le pueden aplicar prácticas diversas, y repensado reparando en la posición epistémica desde la que la locura había sido naturalizada como hecho fáctico, como elemento retorcido de lo real.

Hay diversos factores que se enlazan para engranar esta emergente mirada dirigida no sólo hacia la locura, sino hacia la entera realidad. Aunque es posible rastrear la gestación de la crisis del sentido en Occidente probablemente desde el siglo XVIII e incluso antes, con la aparición de la *KrV* de Kant, la superación del problema metafísico tradicional entre sujeto y objeto no alcanzó su clímax hasta ya entrado el siglo XIX cuando a la estela de la discusión sobre las posibilidades y los límites de lo real se incorporaron las críticas aportaciones de los llamados filósofos de la sospecha, Nietzsche, Freud y Marx.³²

La relevancia de estos autores reside en que gracias a ellos se pudieron examinar las relaciones tradicionalmente impuestas en el ámbito de nuestra experiencia como entidades no determinadas ni pensadas a partir de esencialismos metafísicos unitarios, es decir, posibilitaron que seamos pensados como entidades cuya existencia se juega con relación a diferentes posibilidades de producción de sentido, y de sentidos múltiples, entre los cuales podemos considerar al menos los siguientes: el emplazamiento histórico material y las condiciones económicas de producción (Marx); la relación intrínseca con modelos dinámicos de significación, esto es, saber que nuestras vidas aparecen ya siempre en campos donde operan fuerzas interpretativas así como relaciones de poder específicas en las que el lenguaje tiene una importancia fundamental (Nietzsche); igualmente, que la racionalidad no es el sello distintivo de lo humano sino una articulación de instancias y mecanismos psíquicos donde la búsqueda del placer, el poder y la crueldad se presentan como fundacionales de aquello que somos y definen el modo de ser de nuestra cultura (Freud).

Dispuesto el escenario para un cataclismo radical de la metafísica occidental, habrá que recordar la influencia de una larga tradición empírica que discurrió a la par de la crisis filosófica y teórica en Occidente, o más bien, que operó como articulación que terminó por cimbrar aún más el ensueño trascendental. Sería imposible abundar sobre cada una de las transformaciones que cursó esta

³¹ Cfr. Paul Ricoeur, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.

³² Cfr. Paul Ricoeur, *Freud. Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1990.

conciencia sobre un mundo material, sobre este mundo físico que debía ser minuciosamente examinado en su calidad de verdad concreta sin desviarnos completamente del problema que nos ocupa, pero, en términos generales, y a sabiendas de que esta senda de teorías está llena de complejidades e irregularidades, de matices heterogéneos, las diversas aproximaciones que tomaron lugar para dictaminar las fronteras exactas de lo real terminaron de consolidarse en el decurso entre el siglo XIX y el XX, en dos direcciones preponderantes que operaron a la par a veces interseccionadas y a veces completamente distanciadas: Positivismo y Fenomenología³³.

Mientras que la fenomenología se avocaba a observar la realidad como un evento psicológico³⁴ que organiza los elementos del mundo, el positivismo empleaba todos sus esfuerzos en generar métodos efectivos para discernir cada elemento que compone el conjunto de interacciones y reacciones que dan lugar a la vida. La obra de Husserl fue el punto de partida para toda una veta de especialistas que no cesaron en la búsqueda, en la determinación de los márgenes de la unidad psicológica del yo, lugar en el que acontecía realmente la cohesión entre materia y experiencia de la materia. En cambio, las aspiraciones de Comte³⁵ de elaborar un método científico que pudiera demostrar en toda su amplitud la física de la experiencia, incluso en su rango de aparición social³⁶, dieron forma e impulso a una fiebre positivista que no desestimó ningún esfuerzo para ceñir la realidad a toda medida posible. Lo concreto como fenómeno o lo concreto como hecho, ambas facetas piensan la experimentación como punto de partida para elucidar la existencia, experiencia y evidencia.

A medio camino entre la recepción de la teoría de la experiencia³⁷ husserliana y la realidad ficcional nietzscheana, dada la inquietud abierta acerca de las verdades latentes en el lenguaje, o las facultades que éste podría poseer para indicar el sentido de la realidad, la filosofía hermenéutica de Heidegger³⁸ también se tornó en un horizonte inexcusable; lenguaje y mundo, experiencia y *Dasein*, interpretación y obra de arte adquirieron un sitio importante para cuestionar algo más que las raíces de la metafísica de la presencia, algo más que las condiciones de emergencia que daban lugar a ciertas

³³ Cfr. Esteban A. García, *El retorno fenomenológico a la experiencia y el fantasma del empirismo: M. Merleau-Ponty y D. Hume*, Thémata. Revista de Filosofía N°51, enero-junio (2015) pp.: 207-225, ISSN: 0212-8365.

³⁴ Cfr. Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida*, "Introducción a la fenomenología", Barcelona, Paidós, 1997.

³⁵ Cfr. Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza editorial, 1980.

³⁶ Cfr. Auguste Comte, *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, Madrid, Tecnos, 2000.

³⁷ Cfr. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1993.

³⁸ Cfr. Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza, 2007; Cfr. Martin Heidegger, *Caminos de Bosque*, "La época de la imagen del mundo", Madrid, Alianza, 2010, p. 63.; Cfr. Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, "La pregunta por la técnica", Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-37.

disyunciones de lo real, es decir, la obra de Heidegger reflejaba no sólo la originalidad de la hermenéutica para darle una dimensión histórica a la existencia, sino para reconocer la experiencia como un fenómeno que no tiene su génesis en el sujeto, sino en la perpetuación de un ser que está siempre arrojado sobre un mundo pleno de lenguaje. A su vez, la obra de Heidegger hizo visible la inminencia de una crítica a la ciencia positiva, la urgencia de una meditación sobre la realidad más allá de toda instrumentalización, más allá de las filiaciones entre lo concreto y lo real.³⁹

En este tejido complejo de ideas también interactuaba el legado de Saussure⁴⁰ quien había sentado precedentes para separar el mundo físico, en tanto que realidad efectiva que podía ser examinada según los criterios de la ciencia natural, y los sistemas humanos, que requerían una ciencia de otra envergadura para ser examinados, es decir, hizo patente la imposibilidad de comprender la dinámica de la existencia humana sin antes haber generado una ciencia positiva que fuese capaz de abarcar el lenguaje, sitio de acción elemental para separar concepto y expresión del concepto, realidad y desarrollo de una idea de realidad. El proyecto de una ciencia que atendiera a la morfología del lenguaje, la semiótica, fundó una nueva sospecha con respecto a la necesidad de pensar el lenguaje a la luz de sus estructuras formales, con respecto a la posibilidad de que el lenguaje estuviese siempre involucrado en un proceso formativo para configurar lo real que era sólo posible dada su apelación a un referente último, a un significado inherente a la realidad en su unidad mínima, en su efectividad máxima.

Junto a ello, la influencia que la escuela formalista rusa tuvo en medio de esta hecatombe de disyuntivas para explicar el mundo después de la modernidad, dejó el espacio abierto para el posterior nacimiento del estructuralismo. Al examinar las estructuras significativas de obra literaria como una realidad concreta que debía ser evidenciada a través de un escrutinio detallado de la grama y la sintaxis, al pretender aislar las formas mínimas de verdad contenidas en la obra literaria con el fin de lograr por fin romper las cadenas de la tradición simbólica, el formalismo ruso⁴² acrecentó la alarma con respecto a la posibilidad de examinar la cultura desde el punto de vista de su presentación concreta en el mundo. No hay en el lenguaje ningún significado misterioso que revelar, sino estructuras

³⁹ Cfr. Jelscha Schmid, *Disordered existentiality: Mental illness and Heidegger's philosophy of Dasein*. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17(3), 2017, 485–502. doi:10.1007/s11097-017-9523-1; Cfr. Charles Scott, *Heidegger, Madness, and Well-Being*. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 4(3), 1973, 157–177. <http://www.jstor.org/stable/43154954>.

⁴⁰ Cfr. De Saussure Ferdinand, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1945.

⁴¹ Es importante dejar en claro que las aportaciones que el campo de la lingüística ha implicado con respecto al tema de las enfermedades mentales y su vínculo con el lenguaje excede, supera y crítica lo dicho por Saussure, pero para fines de referencia en cuanto al estado de la cuestión en la época de Foucault, mantenemos aquí esta separación que es solamente histórica pero no exhaustiva.

⁴² Cfr. Boris Eichenbaum, “La teoría del método Formal”, en *Teoría de la literatura de los formalistas rusos México*, Tzvetan Todorov (comp.), México, Siglo XXI, 2010.

formales que pueden ser históricamente identificadas y delimitadas, que pueden ser revisadas hasta su unidad mínima de aparición y, por tanto, incluso aquello que parece estar hermanado con lo más inmanente, el arte, podrá ser determinado y comprendido según sus límites concretos.

Habrà que reparar, por otro lado, en las preguntas abiertas por la etnología de la mano de Claude Lévi-Strauss⁴³, autor eminentemente estructuralista que pretendía superar en ensueño abstracto de la filosofía estudiando la condición humana a través de su aparición material, aparición que puede ser históricamente rastreada y verificada a través de la cultura, de una ciencia de lo humano que supere el problema especulativo moderno: la ciencia de concreto⁴⁴. La etnografía tomó un sitio preponderante para pensar lo esencial a la humanidad desde este horizonte donde el socialismo científico alcanzaba un punto de inflexión máxima. Historia y arqueología, archivo y datos empíricos serían desde entonces herramientas eminentes para la producción teórica en Occidente.

Una flecha más a tener en consideración: la emergencia de teóricos post-estructuralistas como Jean Baudrillard, Roland Barthes y Michel Foucault, quien también formó parte de este bloque de pensadores nacidos desde la superación estructuralismo. Una nueva crítica a la lingüística, pero también un desafío abierto contra la pretensión de que la estructura sea una forma inherente a la materia, un repositorio del significado que está ya depositado en el mundo, en un metalenguaje que puede ubicarse como la forma nativa de lo concreto, una nueva crítica que busca cómo “hacer hablar al lenguaje del lenguaje”⁴⁵, es decir, cómo generar estrategias que puedan revelar las múltiples jerarquías que conforman el sentido. Categorías como verosimilitud vendrán a reemplazar a la verdad, mientras que el papel del sujeto moderno será relevado por en análisis de las subjetividades creando un nuevo andamiaje conceptual que posibilitó examinar la realidad en toda la integridad de sus límites, es decir, reelaborando la imagen del mundo a través de su materialidad, pero también de la cohesión inmanente que lo dota de sentido.

Este entramado teórico apenas y alcanza a reflejar la complejidad de la atmosfera que fomentó y dio paso a una serie de esfuerzos para dar cabida a una perspectiva teórica que pudiese explicar la cuestión humana sin devolverla al espectro de discusión epistemológico moderno, es decir, sin someterla al aparato discursivo que la condicionaba a ser entendida como una tensión perpetua entre el sujeto y los objetos, entre el sujeto y las fuerzas trascedentes y misteriosas que lo condicionaban. Hacía falta, dada la aparición de una realidad efectiva, formular estrategias instrumentales y

⁴³ Cfr. Pedro Gómez García, *Claude Lévi-Strauss. Vida, obra y legado de un antropólogo centenario*, Gaceta de Antropología, 2010.

⁴⁴ Cfr. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento Salvaje*, México, FCE, 2018.

⁴⁵ Cfr. Roland Barthes, *Crítica y Verdad*, México, Argentina, Siglo XXI, 2019.

conceptuales que pudiesen solventar la patente extensión de lo real. El de la locura no fue un problema que pudiera librar la emergencia de este malestar metafísico, de este arrojamiento desesperado a lo concreto.

Aunque muchos otros rangos de la existencia fueron directamente puestos en cuestión al discurrir como planos esenciales para determinar el sentido de la realidad, como, por ejemplo, el lenguaje, el mundo y la naturaleza, la locura por algún tiempo continuó perteneciendo al territorio de los objetos marginales, de los espacios sin delimitación que, dada su fluctuación entre los rangos de lo natural, lo semiótico y lo cultural, dada su ambivalencia, no pudo escapar de esa aproximación tradicional que la situó como una cosa insuficientemente determinada de la que adolece el hombre, pero al fin y al cabo cosa justamente por su advenimiento como fenómeno indiscernible y, por tanto, como otro de esos tópicos que pueden y deben de ser agotados con la exactitud y metódica de la ciencia positiva.

La posición de la locura en la realidad padeció de una fijeza que, pese a las valiosísimas reflexiones de Freud, pese a toda la recuperación romántica sobre su sentido como vivencia límite de la razón, pese a toda esta crisis, quedó estrechamente vinculada, apartada y dominada por las ciencias médicas. Incluso el desarrollo de la psicología como disciplina dedicada a estudiar los fenómenos de la consciencia fue incapaz de librar el poderoso umbral de la ciencia.

Este es el paisaje, el estado de la cuestión en donde fue viable el acontecimiento de un enfoque disidente que se planteara la posibilidad de ubicar a la locura ya no como un objeto, sino como un fenómeno, y más todavía, como una experiencia, como una realidad que, lejos de toda objetividad, más allá de toda efectividad, prevalece en el mundo como una situación y no como una cosa, como una experimentación y no como un resultado, en fin, como una afectación y no como un condicionamiento.

La implosión de este despertar a la verosimilitud de que la locura no fuese en sí y por sí misma una realidad física que padece el hombre, o de que no fuese sólo eso, abrió el paso para la antipsiquiatría, corriente ampliamente difundida y desarrollada en la segunda mitad del siglo XX. Una ola de agudos pensadores como Thomas Szasz e Irving Gofman, fueron analistas destacados y estimulantes que pusieron en duda la reiterada creencia que naturalizaba la locura como una condición efectiva que habitaba el cuerpo del enfermo mental, como el resultado de una unidad psicológica alterada, que daba por hecho que la ausencia de cordura nace a través de una percepción indisputada para asir los límites concretos del mundo.

A pesar de ello, no deja de llamar a atención que, con todo y las valiosísimas y originales aportaciones de sus contemporáneos, el encomio de Foucault por repensar el tema de la alienación se

haya tornado en un referente de interpretación que no puede ser pasado por alto si pretende comprenderse lo que la ausencia de razón puede significar en la actualidad. Hay un antes y un después de Foucault.

La fuerza con la que la arqueología foucaultiana permitió visibilizar la impronta de un conflicto que, aunque él no buscaba emitir a modo de profecía⁴⁶, terminó por revelarse patente en la materialización de una crisis conceptual y práctica para definir la persistencia y proliferación de la locura (crisis que, por cierto, no ha finalizado aún) ¿de dónde proviene?, ¿qué particularidad, qué estilo de cuestionamiento dio lugar a que la reflexión del pensador francés sobre la locura se volviera un hito?

Un joven Michel Foucault, con tan sólo 25 años de edad, recorre los pasillos del hospital *Sainte-Anne* de París mientras lleva a cabo sus prácticas para especializarse en psiquiatría. En medio de dicha labor conoce a un joven que, en una entrevista concedida a Jerry Bauer en 1978⁴⁷, el filósofo francés nombrará como Roger:

Lo habían mandado al hospital porque sus padres y amigos temían que se hiciese mal y terminara por autodestruirse durante una de sus frecuentes crisis de angustia violenta. Nos hicimos buenos amigos. Lo veía varias veces al día durante mis guardias en el hospital, y empezó a caerme simpático. Cuanto estaba lúcido y no tenía problemas, parecía muy inteligente y sensato, pero en algunos otros momentos, sobre todo los más violentos, era preciso encerrarlo. Lo trataban con medicamentos, pero ese tratamiento demostraba ser insuficiente. Un día me dijo que nunca lo dejarían irse del hospital. Ese horrible presentimiento provocaba un estado de terror y este, a su vez, generaba angustia... Su estado mental se deterioró y al final los médicos llegaron a la conclusión de que, si no se intervenía con rapidez de la forma que fuera, se mataría. Así, con el consentimiento de su familia, procedieron a hacer una lobotomía frontal a ese joven excepcional, inteligente, pero incontrolable... Por más que el tiempo pase, y haga yo lo que haga, no consigo olvidar su rostro atormentado. Muchas veces me pregunté si la muerte no era preferible a una no existencia, y si no se nos debería brindar la posibilidad de hacer lo que queramos con nuestra vida, sea cual fuere nuestro estado mental. En mi opinión, la conclusión evidente es que aun el peor dolor es preferible a una existencia vegetativa, porque la mente tiene realmente la capacidad de crear y embellecer, incluso a partir de la más desastrosa de las existencias. De las cenizas siempre surgirá un fénix...⁴⁸

⁴⁶ “No me considero en absoluto un escritor ni tampoco un profeta: en realidad, sólo trabajo. Es verdad que a menudo investigo como respuesta a peticiones externas o a coyunturas diversas, pero nunca tengo la intención de buscar una determinada ley en mi trabajo. Si existe coherencia en lo que hago proviene ésta, creo, más de una situación que nos concierne a todos, a algo en lo que nos sentimos presos, que del hecho de poseer una intuición fundamental o desarrollar un pensamiento sistemático.” *Cfr.* Foucault Michel, *Hacer el mal, decir la verdad: sobre las funciones de la confesión en la Justicia*, entrevista con André Berten, mayo, 1971.

⁴⁷ *Cfr.* Michel Foucault; Jerry Bauer, *El poder esa bestia magnífica*, “Conversación sin complejos con el filósofo que analiza las “estructuras del poder”, México, Siglo XXI, 2012, p. 128.

⁴⁸ *Ídem.*

El impacto que este acontecimiento tuvo sobre Foucault quedó evidenciado en el futuro inmediato cuando en 1954 publicó *Enfermedad mental y personalidad*, sólo tres años después de su paso por el *Sainte-Anne*. Diez años después, en el 1964, cuando vio la luz su *Historia de la locura en la época clásica*, el francés parecía no haber superado la emergencia producida por ese despertar tan violento. Y todavía, casi una década más adelante, dedicó el curso del 1973 a analizar los entramados que sustentaban aparición y perpetuación del *Poder psiquiátrico*. La fuerza de esta memoria en su desarrollo teórico puede tomarse por razón suficiente para comprender la necesidad vivencial que lo llevó a meditar durante tanto tiempo el tema de la locura, pero ¿interesaba a Foucault pensar en verdad la locura o, más bien, las condiciones de operación que fundamentaban y legitimaban la validez y necesidad de despedazar el cuerpo de alguien, de anular su existencia para devolverle la posibilidad de no morir?

Es posible que ambas preguntas hayan tenido un desarrollo directo en la obra de Michel Foucault, pero la segunda es quizá la cuestión que dotó a su trabajo de toda la fuerza disruptiva que consolidó su perspectiva como una reflexión indispensable para comprender el fenómeno de la locura. A causa de ello, es interesante que aún esté tan generalizada la percepción histórica que reduce el decurso del francés por el tema de la locura a una meditación sobre la sinrazón. ¿Es en verdad el trabajo de Foucault una demostración genealógica sobre el inherente concepto de razón patente en la historia de la locura? O ¿Será que se trata de una fenomenología de la experiencia de la locura en Occidente? O quizá, ¿ni siquiera existe una disyunción tácita entre ambas cosas, sino que, una arqueología de la locura es necesaria para hacer visible la entraña de la cuestión de la locura porque sólo reconociendo las procedencias que la ubican como objeto inserto en el mundo podremos comprender acabadamente cómo fue que la experimentación del loco adquirió los tamices suficientes para volverse la figura antipódica de la razón? Sobre esto Foucault nos dice:

Diré dos palabras sobre nuestra vida intelectual; tras la Segunda Guerra, en los años cincuenta de la Europa Occidental, se disponía, por una parte, de una perspectiva analítica muy inspirada por la fenomenología; era dominante no en un sentido peyorativo, pues no había ningún despotismo o dictadura por su parte, pero sí creaba un estilo, al menos en Francia y en otros lugares. Un estilo que reivindicaba como meta fundamental el análisis de lo concreto. Sin embargo, uno podía sentirse algo insatisfecho porque lo concreto que reclamaba la fenomenología no dejaba de ser una concreción algo académica y universitaria. Describía ciertos objetos privilegiados, como podían ser la percepción de un árbol o lo que fuese a través de una ventana desde mi despacho, y venían predeterminados por la tradición filosófico-universitaria. Quizá merecía la pena superarla. El otro pensamiento importante de la época era el marxismo. En este caso se proponían análisis históricos en determinados terrenos, bien analizando los conceptos de Marx, lo que era interesante, bien estudiando los saberes históricos con los que esos conceptos debían relacionarse o donde serían operatorios; en cambio, la historia marxista de lo concreto no estaba bien trabajada entre nosotros. Había una tercera corriente, muy especialmente desarrollada en Francia: era una

historia de las ciencias (la de Bachelard, Canguilhem o, antes, Cavaillès), que se planteaba si puede haber una historicidad de la razón y, por lo tanto, si cabe hacer una historia de la verdad. Creo haberme situado en el cruce de estos diferentes problemas y corrientes. Pero en cuanto a la fenomenología, en vez de hacer la descripción un poco interiorizada de la experiencia vivida, me preocupé más de hacer el análisis de ciertas experiencias colectivas, sociales. Así, me parecía interesante valorar la conciencia de alguien que está loco; pero no existía un análisis de la estructuración cultural ni social de la experiencia de la locura, y ello me condujo a plantearme un problema histórico. Me propuse estudiar las articulaciones del campo social en la historia de la locura, cuál era el conjunto de las experiencias institucionales y de prácticas, históricamente precisadas, en esta circunstancia; para las cuales, por cierto, los análisis marxistas parecían mal ajustados, como son los trajes de confección. [...] Así me cuestioné acerca de si hay o no una experiencia de la locura característica de un tipo de sociedad como la nuestra; y sobre cómo ha emergido o se ha constituido esta experiencia del desvarío, y sobre ese modo de constituirse como objeto de saber para una Medicina que se presentaba como experimental. En suma, estudié a través de qué transformaciones históricas y qué modificaciones institucionales se constituía una experiencia de la sinrazón en la que participaban a la vez el polo subjetivo de la experiencia de la locura y el polo objetivo de la enfermedad mental. Este sería, no desde luego mi itinerario, pero sí mi punto de partida.⁴⁹

Hacer visibles las fuerzas que operan en esta amalgama entre experiencia de la locura y enfermedad, entre subjetividad y verdad, es una tarea que, más allá de su enormidad, implica también la elucidación de un procedimiento nuevo para meditar la reiteración de la locura en el mundo, esto es, implica la construcción de una sensibilidad distinta que pueda comprender la locura en su advenimiento como una sitio problemático contorneado cada vez por múltiples eventos discursivos, como espacio en transformación que no se agota en la epistemología que lo explica sino que, más bien, es un acontecimiento condicionado por el encadenamiento de discursos que lo conforman.

Este énfasis en la experiencia como límite interpretativo para examinar la sinrazón está motivado por el reconocimiento de que, aparte de las concretas necesidades que derivaron en un examen efectivo, científico de la locura, están los efectos que la persistencia de tales subjetividades imprimen en el mundo, los efectos de los conceptos, de los sistemas de los que nos valemos para dar a nuestra realidad cohesión y, más todavía, la influencia que tales estructuras han tenido para conformar lo que percibimos como normal y anormal; el trabajo de Foucault abunda, entonces, en las condiciones de emergencia que dan lugar a esta percepción, en los discursos pre-teóricos que están dando orientación a lo real, que están dando forma a las normativas que usamos para lidiar con la irrupción de la diferencia en el espacio social no sólo para oponer una crítica a nuestros modelos de razón, sino para buscar en el trayecto de estos discursos, en sus irregularidades, en todo lo que prevalece para abordar

⁴⁹ Michel Foucault, *Hacer el mal, decir la verdad: sobre las funciones de la confesión en la Justicia*, entrevista con André Bertin, mayo, 1971.

la cuestión, y aquí prevalecer no será un gesto que revele la esencia de la verdad sino más bien una hegemonía de la cual sospechar, a “la locura misma” y esto, a pesar de la divergencia de signos utilizados para mentarla:

Hay que hacer la historia de este otro modo de locura -de este otro modo por medio del cual los hombres, en el gesto de razón soberana que encierra a su vecino, comunican y se reconocen a través del lenguaje sin piedad de la no-locura-; reencontrar el momento de esta conjura, antes de que se haya establecido definitivamente en el reino de la verdad, antes de que haya sido reavivada por el lenguaje de la protesta. Tratar de alcanzar, en la historia, este grado cero de la historia de la locura, en el que es experiencia indiferenciada, experiencia aún no compartida [partagé] de la partición [partage] misma. Describir, desde el origen de su curva, ese «otro modo», que, de una y otra parte de su gesto, deja caer, como cosas en adelante exteriores, sordas a cualquier intercambio, y como muertas la una para la otra, la Razón y la Locura.⁵⁰

Pese a la claridad que hemos ganado para comprender el sentido y propósito que el tema de la locura ocupó en el pensamiento de Foucault, el marco teórico que dio lugar a la necesidad de recurrir al espacio de la sinrazón, hace falta observar que el problema de la locura en el filósofo francés no cursó por un solo momento y que el trayecto por distintas coordenadas del mismo problema representa también un límite sin el cual el alcance de su propuesta quedaría incorrectamente señalado.

En los dos apartados siguientes, por tanto, ahondaremos en dos etapas de la reflexión foucaultiana sobre la locura, así como en las consecuencias que las herramientas teóricas sugeridas por Foucault a través de estos trabajos tuvieron en el entendimiento actual de la enfermedad mental.

⁵⁰ Michel Foucault, *Obras esenciales, vol. 1, Entre filosofía y literatura*, “Prefacio”, Barcelona, Paidós, 1999, p. 121.

II

LA LOCURA MISMA. SENTIDO Y ALCANCES DE LA ARQUEOLOGÍA

Resulta curioso e incluso paradójico que, habiéndose concentrado tan apasionadamente en responder al problema de la locura superando la aproximación clásica que la situaba como un objeto o una cosa dada que podía examinarse en su aparición concreta, Foucault haya decidido defender su historia de la locura como una “Historia no de la psiquiatría sino de la locura misma, en su vivacidad, antes de cualquier captura por el saber.”⁵¹ ¿La locura en su mismidad? ¿Qué es eso? ¿Qué es “la locura misma”? ¿Estaba el francés señalando una especie de entidad, de objetualidad de la locura?

Quizá conviene empezar por preguntar diferencialmente qué puede ser eso que no es la locura misma, es decir, aquello que refiere a la locura, pero no habla de la locura. La relación de enunciados que Foucault nos propone es muy clara “Historia no de la psiquiatría sino de la locura misma”. Parece entonces que eso que está apuntando a la locura, pero no está pudiendo adentrarse en la locura misma, es la psiquiatría.

Una respuesta preliminar: la locura misma no es eso que el saber médico está delimitando como locura. Suena muy obvio y, con todo, ¿cómo hacer hablar a la locura?, ¿cómo pensar la experiencia de la locura si establecemos que los conocimientos con los que contamos para apuntar hacia ella no son la locura misma?, ¿cómo acceder a lo que sí es la locura? Y no se pierda la figura que el francés ha propuesto ¿cómo liberar entonces a la locura de este estar siendo capturada por el saber?

Esta es la trama que dará surgimiento a la arqueología foucaultiana: El saber que producimos acerca de las cosas no puede ni ha de ser la cosa misma y, sin embargo, la prolongación de un saber en el tiempo, a lo largo de la historia, nos hace olvidar que las epistemes de las que nos valemos para explicar la realidad, no son la realidad misma, sino un conjunto de nociones dispersas que han sido organizadas en forma de tradición y que, a pesar de que en gran medida están configurando no sólo lo que creemos cierto, sino los procedimientos que consideramos válidos para descubrir lo verdadero, no son exactamente lo que las cosas son, sino saberes que producimos para organizarlas:

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 la continuidad. No tienen, sin duda, una estructura conceptual rigurosa; pero su función es precisa.

⁵¹ Michel Foucault, *Obras esenciales, vol. 1 Entre filosofía y literatura*, “Prefacio”, Barcelona, Paidós, 1999, p. 126.

Tal es la noción de tradición, la cual trata de proveer de un estatuto temporal singular a un conjunto de fenómenos a la vez sucesivos e idénticos (o al menos análogos); permite repensar la dispersión de la historia en la forma de ésta; autoriza a reducir la diferencia propia de todo comienzo, para remontar sin interrupción en la asignación indefinida del origen; gracias a ella, se pueden aislar las novedades sobre un fondo de permanencia, y transferir su mérito a la originalidad, al genio, a la decisión propia de los individuos.⁵²

Dado esto, si existe la posibilidad de reconocer la locura, será entonces a través de esa desarticulación del saber, a través de una arqueología que pueda “sacar a la luz el campo epistémico” que da sentido a ese signo que no expresa la realidad universal de la locura, sino la aparición de un tipo particular de asimilación de la locura en un contexto determinado.

Es de tener en cuenta la relevancia que las aportaciones de Gastón Bachelard, pero sobre todo de Georges Canguilhem tendrían en la formulación de esta estrategia arqueológica para examinar la experiencia. Aunque en el apartado anterior hemos elaborado un breve recorrido por algunos de los más relevantes pensamientos que dieron paso a la reflexión de Michel Foucault, no reparar en el peso que estos filósofos de la ciencia tuvieron en la conformación de la arqueología foucaultiana provocaría un sesgo en la comprensión de las condiciones de emergencia de la arqueología del saber y su situación con la locura, ya que, justamente, lo novedoso de la perspectiva del francés no fue, en sí mismo, la intervención del concepto de experiencia como centro de análisis al cual virar.

No sólo la fenomenología, sino gran parte de la producción teórica inmediatamente anterior a su época, y también la producida durante el desarrollo de la vitalidad teórica de Foucault estaba ya puesta sobre la negación del objeto metafísico a través de un discernimiento de la experiencia, y es por esto que la originalidad analítica del pensador francés fue dispuesta, más que por su giro a la experiencia, por la posición que asumió para examinarla; tal posición, encontró inspiración directa en el trabajo de Canguilhem.

En sí misma, la aparición de una reflexión que concentra su empresa en un examen detenido sobre la experiencia está derivada de una tradición que puede rastrearse desde el empirismo y que, a partir de Kant, quién examinó en su *KrV* cuáles eran las condiciones de posibilidad de la experiencia que es un “conocimiento obtenido por medio de percepciones enlazadas”⁵³, se tornaría en una consideración eminente que excedería la noción empírica de experiencia para divergir en un centro

⁵² Michel Foucault, *La arqueología del saber*, “Las unidades del discurso”, México, Siglo XXI, 2018, p.33.

⁵³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2011, B 161, p. 172.

de análisis en el que podían entreverse también los alcances metafísicos de tal experiencia como un espacio tan asible como inasible que está todo el tiempo dando forma a la realidad.

Esta discusión tuvo su cenit después de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, donde la *Erfahrung* no es nada más un “conocimiento” adquirido a través de la percepción, sino el sitio de aparición y desarrollo de la consciencia:

La experiencia que hace aquí la consciencia no es solamente la experiencia teórica, el saber del objeto, sino toda la experiencia. Se trata de considerar la vida de la consciencia lo mismo cuando conoce el mundo como objeto de la ciencia que cuando se conoce a sí misma como vida, o cuando se propone un objetivo. Así, pues, todas las formas de experiencia, ética, jurídica, religiosa, tienen aquí su puesto ya que se trata de considerar la experiencia de la consciencia en general. El problema de Kant - «¿Cómo es posible la experiencia?»- se halla ahora considerado de la forma más general.⁵⁴

Y

La experiencia deja de ser simplemente un modo o un instrumento o un límite de la consciencia y se vuelve la esencia misma del nuevo sujeto absoluto: es su estructura de proceso dialéctico, de movimiento.⁵⁵

La “historización del trascendental kantiano”⁵⁶ donde “el a priori queda transmutado en una historia de formación de la conciencia que cada individuo y cada época tiene a sus espaldas y que por tanto, siendo histórico, actúa como a priori”⁵⁷ llevada a cabo por Hegel legó para toda reflexión futura la inevitabilidad de considerar la historicidad como eje constitutivo de la realidad, es decir, como un espacio siempre determinado por el devenir dialéctico, por un juego de negaciones y afirmaciones con una delimitación específica en la que pueden reconocerse los distintos estadios de la conciencia, distintos episodios en los que, a fin de cuentas, la consciencia está constantemente tendiendo hacia su apuntalamiento. Ello implica no sólo una responsabilidad fuerte con la experiencia como sitio de acontecimiento de la historia, sino como centro significativo de lo real.

La fenomenología de la experiencia de Hegel tuvo un peso tan importante en la tradición occidental que, en verdad, durante mucho tiempo el hito de la historia no pudo ser asimilado a través de una

⁵⁴ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, “I Sentido y método de la fenomenología”, Barcelona, Ediciones Península, 1974, p.13.

⁵⁵ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, “La noche oscura de Descartes”, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editores, 2007, p. 40.

⁵⁶ Gabriel Amengual, *El concepto de experiencia de Kant a Hegel*, Tópicos, Revista de filosofía de Santa Fe, N. 15, Argentina, 2007, pp. 18-19.

⁵⁷ *Ídem*.

perspectiva que no fuese la de la historia dialéctica hegeliana. La filosofía y en general casi toda disciplina que pretendiese examinar la realidad, estaba ahora enteramente comprometida con la historia, o más bien, con el discurrir histórico de su tradición.

Una larga época obsesionada con encontrar el sentido último de una historia que en sus negaciones y afirmaciones alcanzaría por fin el estrato final de la verdad, tendería pronto a confundir los límites entre concepto y experiencia, encerrando el significado de la realidad en un sistema de saberes autorreferentes de los que parecía imposible sospechar; esa historización del trascendental kantiano, en efecto, terminaría por consolidarse como una estructura de origen remoto que, más tarde, corrientes teóricas como el estructuralismo buscarían desenmarañar.

A esa modalidad meta-histórica para organizar la experiencia inaugurada por la fiebre hegeliana es a la que Georges Canguilhem, después de Bachelard, trató de resistir, y aunque es cierto que, por otro lado, la intuición que el joven Foucault había desarrollado para sospechar acerca del modo en que se procedía para hablar en términos de historia⁵⁸ está ligada también a la filosofía de Nietzsche, tempranamente se puede considerar a Canguilhem como el referente inmediato que despertó el interés del profesor del Collège de France por pensar la historia desde el punto de vista de sus rupturas:

Ahora bien, casi por la misma época, en esas disciplinas que se llaman historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, del pensamiento, también de la literatura (su carácter específico puede pasarse por alto momentáneamente), en esas disciplinas que, a pesar de su título, escapan en gran parte al trabajo del historiador y a sus métodos, la atención se ha desplazado, por el contrario, de las vastas unidades que se describían como “épocas o siglos”, hacia fenómenos de ruptura. Por debajo de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o de una mentalidad colectivas, por debajo del teco devenir de una ciencia que se encarniza en existir y en rematarse desde su comienzo, por debajo de la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones. Interrupciones cuyo estatuto y naturaleza son muy diversos. Actos y umbrales epistemológicos, descritos por G. Bachelard: suspenden el cúmulo indefinido de los conocimientos, quiebran su lenta maduración y los hacen entrar en un tiempo nuevo, los escinden de su origen empírico y de sus motivaciones iniciales: los purifican de sus complicidades imaginarias; prescriben así al análisis histórico, no ya la investigación de los comienzos silenciosos, no ya el remontarse sin término hacia los primeros precursores, sino el señalamiento de un tipo nuevo de racionalidad y de sus efectos múltiples. Desplazamientos y

⁵⁸ “Y el gran problema que va a plantearse – que se plantea – en tales análisis históricos no es ya el de saber por qué vías han podido establecerse las continuidades, de qué manera un solo y mismo designio ha podido mantenerse y constituir, para tantos espíritus diferentes y sucesivos, un horizonte único, qué modo de acción qué sostén implica el juego de las transmisiones, de las reanudaciones, de los olvidos y de las repeticiones, cómo el origen puede extender su ámbito mucho más allá de sí mismo y hasta ese acabamiento que jamás se da; el problema no es ya de la tradición y el rastro, sino del recorte y el límite; no es ya el del fundamento que se perpetúa, sino el de las transformaciones” Cfr. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, “Introducción”, México, Siglo XXI, 2018, p. 14.

transformaciones de los conceptos: los análisis de G. Canguilhem pueden servir de modelos. Muestran que la historia del concepto no es, en todo y por todo, la de su acendramiento progresivo, de su racionalidad sin cesar creciente, de su gradiente de abstracción, sino la de sus diversos campos de constitución y validez, la de sus reglas sucesivas de uso, de los medios teóricos múltiples donde su elaboración se ha realizado y acabado.⁵⁹

Por otro lado, es posible establecer también una conexión temática entre Canguilhem y Foucault, puesto que en *Lo normal y lo patológico*, el trabajo probablemente más reconocido del primero, el catedrático de la Sorbona habría estudiado cuales eran los criterios que operaban detrás del modelo que en medicina y biología condiciona aquello que puede ser considerado como normal o enfermizo a través de un cuestionamiento profundo a las estructuras conceptuales que tales disciplinas implican durante el desarrollo histórico de la verdad médica pasando por diversos planteamientos, incluido el del padecimiento nervioso:

Por cierto esta ambigüedad es instructiva y revela la persistencia del problema mismo en el seno de una solución que cree habersele dado. El problema es el siguiente: ¿es el concepto de enfermedad el de una realidad objetiva accesible al conocimiento científico cualitativo? ¿Es la diferencia de valor que el ser vivo instituye entre su vida normal y su vida patológica una apariencia ilusoria que el científico tiene que negar legítimamente? [...] El problema de la existencia efectiva de una salud perfecta es análogo. ¡Como si la salud perfecta no fuese un concepto normativo, un tipo ideal! En pleno rigor, una norma no existe, desempeña su papel que consiste en desvalorizar la existencia para permitir su corrección.⁶⁰

Y más adelante:

Las enfermedades nerviosas constituyen otro hecho reacio a ser explicado [...] Aquí es suficiente decir brevemente que según Goldstein es imposible, en materia de perturbaciones del lenguaje, aclarar el comportamiento normal partiendo del patológico a menos que se tenga bien presente la modificación de la personalidad producida por la enfermedad. [...] En pocas palabras: la continuidad del estado normal y del estado patológico no parece real en el caso de las enfermedades infecciosas, como tampoco lo parece la homogeneidad en el caso de las enfermedades mentales.⁶¹

Incluso sin considerar la afinidad temática directa en cuanto a la cuestión de la locura, es imposible dar por hecho que la ocurrencia de un método que pudiese contestar al problema de la experiencia de la sinrazón en Foucault tendría que ver todo con la crítica de Canguilhem a la historia de los conceptos en la medida en que, como él, trataba de considerar el sitio de acción del discurso médico buscando librar el problema del “encadenamiento” teórico, es decir, de la tradición dando un retruécano a la

⁵⁹ *Ibid.* pp. 12-13.

⁶⁰ Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, “Claude Bernard y la patología experimental”, México, Siglo XXI, 2021, pp. 50-51.

⁶¹ *Ibid.* pp. 58-59.

perspectiva histórica hegeliana, puesto que no pretendía encontrar en la historia de las disciplinas una trayectoria concreta que explique la evolución de un problema, sino las “condiciones de aparición” del problema, es decir, no la persistencia de un tema, “sino las condiciones que hacen que el problema resulte formulable”⁶² “ir del concepto a la teoría y no a la inversa”⁶³,o, en palabras de Macherey:

Definir el concepto es formular un problema: el señalamiento de un origen es también la identificación de un problema. Lo importante, en consecuencia, es reconocer, a través de la sucesión de las teorías, «la persistencia del problema dentro de una solución que se cree haberle dado».⁶⁴

En palabras del propio Canguilhem:

A nuestro juicio, en materia de historia de las ciencias los derechos de la lógica no deben borrarse ante los derechos de la lógica de la historia. De manera que antes de ordenar la sucesión de las teorías según la lógica de su conveniencia y de su homogeneidad de inspiración, en primer lugar hay que asegurarse, ante una determinada teoría, de la que se trata de extraer determinado concepto explícito o implícito, que uno se hace de ello una idea de la que está ausente toda preocupación de coherencia interna.⁶⁵

Este quiebre con la idea tradicional de historia, heredado de los trabajos de Canguilhem, es quizá el nodo que dio sentido y originalidad al trabajo de Foucault dado que, si bien no hemos aclarado del todo a qué se refería el francés con esa expresión sobre hacer hablar a la locura misma, al menos tenemos claro que su necesidad crítica pasa por la elucidación de la experiencia no como una compilación de estadios de la conciencia o, tal y como Hegel la habría definido en la *Fenomenología del espíritu*, es decir, como un acumulado de conocimientos parciales de los que se puede rastrear un origen⁶⁶, sino como un espacio variable que inaugura una y cada vez, discontinuamente, las condiciones de emergencia bajo las cuales podemos percibir el surgimiento de improntas teóricas y prácticas particulares.

⁶² Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1978, p. 78.

⁶³ *Ídem*.

⁶⁴ Pierre Macherey, *De Canguilhem a Foucault, La fuerza de las normas*, Argentina, Amorrortu, 2009, p. 67

⁶⁵ Georges Canguilhem, *Formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 5-6. PUF. 1955, Trad. Martha Rojzman vía Dominique Lecourt en *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1978, p.70.

⁶⁶ “En los modos de la certeza que preceden lo verdadero es para la conciencia algo distinto a ella misma. Pero el concepto de este algo verdadero desaparece en la experiencia de él; el objeto no se muestra ser en verdad como era de un modo inmediato en sí, sino como lo que es de la certeza sensible, la cosa concreta de percepción, la fuerza del entendimiento, sino que este en sí resulta ser un modo en que es solamente para otro: el concepto de objeto se supera en el objeto real o la primera representación inmediata en la experiencia, y la certeza se pierde en la verdad.” George Wilhem Friedrich Hegel, *La fenomenología del espíritu*, “IV La verdad de la certeza de sí mismo”, México, FCE, 2012, p. 107.

La superación de la noción tradicional de experiencia es en Foucault la condición de aparición de la arqueología, pero también, en torno a su meditación sobre la locura, la consideración que lo tentó a postular un diálogo posible con esto que no es nuestro saber disciplinar tradicionalmente demarcado sobre la locura, sobre esto que puede ser ese fenómeno que señalamos desde la semántica del desbordamiento más allá de la percepción que un modo de historizar y conceptualizar la experiencia de la diferencia, sobre esto que llamamos sinrazón liberado de los efectos de sentido que los discursos que poseemos para explicarlo tienen sobre la manera en que nombramos y organizamos la locura.

La arqueología, vistas estas procedencias, no es otra cosa sino un método de discernimiento de la experiencia que reconoce a esta no como la deformación de una verdad absoluta que va encadenando sus etapas de diferenciación históricamente, o dicho distinto, como un modo unánime de experimentación de lo real del que puede extraerse una verdad históricamente objetiva, sino como un campo históricamente delimitado que produce diferentes clases de conceptos, verdades y saberes sin eslabonamiento alguno más que el que le determina una tradición epistémica; la experiencia aquí no es ya un nivel equívoco de la conformación de lo real, sino el sitio donde se conforma el centro significativo que sirve de modelo para explicar lo real y que, lejos de ser absoluto, es históricamente divergente y responde cada vez a unas condiciones específicas más allá de todo meta relato que pretenda dar por hecho un sentido inherente a las cosas. Experiencia es aquí más que un hecho dado, es la integración de un plexo discursivo que responde a estratos localizados en un tiempo particular y dadas las singularidades acontecidas en tales capas de sentido, dicho de otra manera, experiencia no es en Foucault el decurso errático de la verdad que hay que arrancarle a la historia, sino el campo de aparición de la realidad misma más allá de toda verdad.

Lo anterior esclarece más aún la expresión del pensador francés sobre la locura misma. Locura misma aquí no es una locución que defienda la realidad objetiva de la locura, sino la persistencia de una experiencia señalada como locura que ha sido discursivizada a través de la tradición por medio de unos saberes con cierta preponderancia y sentido. Locura misma como un campo experiencial que parece estar reducido a su advenimiento como sin-razón, pero que excede dicha medida, que desborda sus límites de aparición más allá de la racionalidad y que, quizá, una vez despejada de su fijación como objeto adverso que acontece en la perversidad de la razón, queda abierta como experiencia con distintos relieves y signos, adecuada cada vez a la divergencia bajo la cual fue emplazada según la circunstancia:

No es a nuestro saber al que debemos interrogar sobre lo que nos parece ignorancia, sino, antes bien, a esta experiencia sobre lo que sabe de ella misma, y

lo que ha podido formular. Veremos entonces en qué familiaridades se ha fallado presa la locura [...] ⁶⁷

En medio del mundo sereno de la enfermedad mental, el hombre moderno ya no comunica con el loco: por una parte, el hombre de razón delega en el médico la locura, no autorizando de este modo otra relación sino a través de la universalidad abstracta de la enfermedad; y por la otra parte está el hombre de locura que no comunica con el otro sino por medio de una razón también abstracta, hecha de orden, coacción física y moral, presión anónima del grupo, exigencia de conformidad. No hay lenguaje común; o mejor, ya no hay; la constitución de la locura como enfermedad mental, a finales del siglo XVIII, establece la constatación de un diálogo roto, da la separación como ya realizada, y hunde en el olvido a todas esas palabras imperfectas, sin sintaxis fija, algo balbuceantes, en las que tenía lugar el intercambio entre la locura y la razón. El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón sobre la locura, no ha podido establecerse sino sobre ese silencio. No he querido hacer la historia de este lenguaje, sino más bien la arqueología de este silencio. ⁶⁸

Historia de la locura en la época clásica es un trabajo de reconstrucción de la locura como estatuto al cual pertenecen los individuos que en cada época han sido situados en la marginalidad de la realidad, y no una investigación acerca de la presentación objetiva y material del loco, es decir, se trata de un esfuerzo por reconocer en las distintas experiencias de la locura la amplitud de emplazamientos que, en Occidente, hicieron de la locura el límite de la razón, pero también, de la locura como reiteración constante que en sus acotaciones siempre variantes parece indicar la universalidad del fenómeno del desbordamiento, de aquello que excede los dominios que en cada sociedad son ineludibles si se busca dar cohesión a un sistema de valores que regule la vida:

En todos estos casos, los que son excluidos difieren de un dominio a otro, pero también sucede que la misma persona sea excluida en todos los dominios: es el loco. En todas las sociedades o casi, el loco es excluido de cualquier cosa y, según los casos, se le concede un estatuto religioso, mágico, lúdico o patológico. ⁶⁹

El mismo Foucault:

¿Cuál es pues este enfrentamiento por debajo del lenguaje de la razón? ¿Hacia dónde podría conducirnos una interrogación que no siguiera a la razón en su recorrido horizontal, sino que buscara describir en el tiempo esta verticalidad constante, que, a lo largo de toda la cultura europea, la confronta con lo que no

⁶⁷ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Tomo I, México, FCE, 2017, p. 134.

⁶⁸ Michel Foucault, *Obras esenciales, vol. 1 Entre filosofía y literatura*, “Prefacio”, Barcelona, Paidós, 1999, p. 122.

⁶⁹ Michel Foucault, *Obras esenciales, vol. 1 Entre filosofía y literatura*, “Locura y sociedad”, Barcelona, Paidós, 1999, p. 363.

es ella misma, la mide con su propia desmesura? ¿A qué región llegaríamos que no es ni la historia del conocimiento ni la historia a secas, que no está ordenada ni por la teleología de la verdad ni por el encadenamiento racional de las causas, que no tienen valor ni sentido sino del otro lado de la partición? Una región, sin duda, en la que se trataría antes de los límites que de la identidad de una cultura. Podría hacerse una historia de los límites -de estos gestos oscuros, necesariamente olvidados una vez cumplidos, por los cuales una cultura rechaza algo que será para ella el Exterior [*Extérieur*]-; ya 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 originario en el que se forma. Preguntar a una cultura por sus experiencias límites es interrogarla, en los confines de la historia, acerca de un desgarramiento 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, en las puertas del tiempo, de una estructura trágica.⁷⁰

Una vez esclarecido el horizonte de revisión que llevó a Michel Foucault a plantearse la posibilidad de armarse de una arqueología que pudiese articular a cabalidad los múltiples dominios que están implícitos en la experiencia de la locura, queda sintetizar brevemente algunas de las reflexiones que la estrategia arqueológica permitió visibilizar y que, a fin de cuentas, se perpetuaron más que como respuestas fijas y perpetuas al tema de la sin-razón, como ejes de cuestionamiento que dieron posibilidad de enunciación a las condiciones de surgimiento del discurso médico y, en esa medida, inauguraron un sin número de preguntas en torno a las semánticas utilizadas para administrar la locura en el mundo, pero, sobre todo, a los presupuestos que dicho discurso implica y las consecuencias que se han ido encarnando en nuestra idea acerca de lo que es válido e inválido en los sistemas humanos.

No enumeraremos las aportaciones de la *Historia de la locura* en orden de aparición puesto que, en realidad, se encuentran diseminadas en el desarrollo de los dos tomos a través de variadas exposiciones del problema, y tampoco pretendemos ser exhaustivos con el desarrollo de cada una de las áreas problemáticas que destacaremos, sino que intentamos establecer los vínculos generados por la arqueología foucaultiana, que no sólo tuvieron un posterior desenvolvimiento en la obra del filósofo francés, sino que legaron un campo de discusión que, más allá de su vigencia que puede considerarse aún amplia, es también un nodo elemental que condicionó y extendió los sitios de elucidación del tema de la locura. Una mayor cantidad de premisas y descubrimientos es no sólo plausible, sino seguramente ideal, pero para fines de esta investigación, también una tarea desproporcionada.

⁷⁰ Michel Foucault, *Obras esenciales, vol. 1 Entre filosofía y literatura*, “Prefacio”, Barcelona, Paidós, 1999, p. 123.

Es así que nos concentraremos en 3 coyunturas eminentes en *HdL*: primero, la objetivación de la locura que de alguna manera hemos ya esbozado a lo largo del apartado anterior. Segundo la locura como un elemento dialógico fundamental para la razón, es decir, como el polo adverso que da sentido a la racionalidad. Tercero el bosquejo aún incompleto de la idea de la locura como condicionamiento político que es legitimado por medio de las instituciones que se abocan en contenerla; decimos aquí bosquejo porque no será hasta obras posteriores cuando Foucault encuentre un planteamiento más acabado sobre la locura como dispositivo, es decir, como un estrato atravesado por las prácticas y el poder, y no sólo por el saber, sobre la locura más allá del discurso.

En cuanto a lo primero, la transformación que volvió la región de la locura un objeto epistémico, hemos cursado ampliamente por los extremos de la cuestión que llevaron a Foucault a considerar librar el tratamiento objetivo de la sin-razón a través de una revisión de la experiencia, pero es necesario recordar que tanto en la época del filósofo como actualmente, no podríamos decir que tal impronta ha sido dejada atrás, y es que, como habría sacado a la luz el pensador francés, la locura difícilmente puede ser despojada de las ataduras que le han sido administradas a través de las ciencias médicas.

Tal vez un día ya no se sabrá muy bien lo que pudo ser la locura. Su figura se habrá cerrado sobre sí misma, impidiendo descifrar las huellas que haya dejado. Estas mismas huellas, ¿acaso serán otra cosa, para una mirada ignorante, que simples marcas negras? A lo sumo formarán parte de configuraciones que ahora nosotros no sabríamos dibujar, pero que en el futuro serán las claves indispensables para hacernos legibles, a nosotros y a nuestra cultura. Artaud pertenecerá al suelo de nuestro lenguaje, y no a su ruptura; las neurosis, a las formas constitutivas (y no a las desviaciones) de nuestra sociedad. Todo lo que hoy experimentamos bajo el modo del límite, o de la extrañeza, o de lo insoportable, habrá alcanzado la serenidad de lo positivo. Y lo que para nosotros designa actualmente ese Exterior podría muy bien ser que un día nos designara a nosotros. Permanecerá tan sólo el enigma de esta Exterioridad. ¿Cuál era pues, se preguntarán, esta extraña delimitación que ha estado en vigor desde el fondo de la Edad Media hasta el siglo XX, ¿y más allá tal vez? ¿Por qué la cultura occidental ha rechazado más allá de sus confines a aquello mismo en lo que igualmente hubiera podido reconocerse -a aquello mismo en lo que de hecho se ha reconocido de manera oblicua-? ¿Por qué ha formulado claramente desde el siglo XIX, y también desde la edad clásica, que la locura era la verdad del hombre al desnudo, y sin embargo la ha colocado en un espacio neutralizado y pálido en el que quedaba como anulada?⁷¹

Lo que este historiador de las rupturas terminaría por señalar es, a fin de cuentas, la conformación de un campo epistémico que, más que superado, está profundamente imbricado a las teorías que dan sentido a los saberes que abarcan y delimitan lo que aparece o es mentado como locura y que, más

⁷¹ *Ibid.* “La locura, la ausencia de obra”, p.269.

allá del nivel especulativo de la discusión acerca de una aproximación posible que permita examinar la realidad sin depender de un criterio metafísico cerrado que opera entre lo trascendente y el sujeto, entre el sujeto y el objeto, más allá de la crisis del sentido en Occidente como un hito disciplinar que puede apuntarse, es un centro significativo que opera de hecho en el mundo, que está todo el tiempo moldeando la experiencia que hacemos de la realidad y que condiciona todo lo que pasa por nuestra percepción.

La objetivación de la locura en ese horizonte no es un fenómeno cualquiera que como en otros grados de la cuestión está siendo asediado por la cientifización de la realidad, sino un acontecimiento que en sus elocuciones revela la intrincada relación entre conocimiento y realidad, entre saberes y producción de sentido, entre subjetividad y verdad, es decir, el decurso de la locura entre experiencia y objeto, así como el trabajo de reintegración de la experiencia llevado a cabo por Foucault está lejos de ser un diagnóstico que sólo emplaza el problema de la locura en el centro crítico de la filosofía tardomoderna, porque es un esfuerzo por tematizar el estado de la cuestión sobre aquello que puede ser considerado humano o deformadamente humano, quizá sea mejor decir, entre aquello que es considerado objetivamente real y eso otro que sobrepasa los lindes de la razón.

Una de las realizaciones más emblemáticas de *HdL* es, precisamente, haber hecho visible el despliegue histórico que dio lugar a que la locura dejara de ser percibida según su función trágica y pasara a ser paulatinamente ubicada como un padecimiento o disfunción que podía reconocerse dada su presentación como una deformación de la razón. Nos recuerda Foucault que, si bien ahora consideramos normal la localización de la enfermedad nerviosa como una condición concreta que debe de ser tratada a la luz de la medicina y que responde a ciertas estructuras jurídicas e institucionales, antes de la época clásica, la locura era comprendida de diversas maneras que la encuadraban como una experiencia que dominaba a ciertos individuos más que como una enfermedad que asolaba a la razón.

El proceso mediante el cual la experiencia de la locura curso de la sensibilidad que la integraba a la realidad como una variedad más de experimentación del mundo, por ejemplo, en su presentarse desde la lógica de la *hybris* o exceso en el helenismo, a la patologización de la locura es análogo al despliegue de una codificación positiva de la misma, o dicho distinto, al de una configuración discursiva que implicó la integración de un saber hegemónico con base al cual se desplazó poco a poco el tema del desbordamiento existencial al plano del padecimiento nervioso, convirtiendo el espacio de la marginalidad en un objeto delimitable según la latente formación de una disciplina que pudiese acotar entre sus regímenes al que padece de la ausencia de razón.

La Edad Media, el Renacimiento habían sentido en todos los puntos de fragilidad del mundo la amenaza del insensato; [...] Pero, de tan presente y apremiante, el mundo del insensato era aún más difícilmente percibido; era sentido, aprehendido, reconocido, desde antes de estar presente; [...] Sentir su presencia tan cercana no era percibir; era cierta manera de sentir el mundo en conjunto, cierta tonalidad dada a toda percepción. El internamiento aparta la sinrazón, la aísla de esos paisajes en los cuales siempre estaba presente y, al mismo tiempo, era esquivada. [...] Por ese solo movimiento del internamiento, la sinrazón se encuentra liberada: libre de los paisajes donde siempre estaba presente; y, por consiguiente, la tenemos ya localizada; pero liberada también de sus ambigüedades dialécticas y, en esta medida, cernida en su presencia concreta. Se tiene ya la perspectiva necesaria para convertirla en objeto de percepción. Pero, ¿en qué horizonte es percibida? Evidentemente, en el de la realidad social. A partir del siglo XVII, la sinrazón ya no es la gran obsesión del mundo. También deja de ser la dimensión natural de las aventuras de la razón. Toma el aspecto de un hecho humano, de una variedad espontánea en el campo de las especies sociales. [...] La sinrazón empieza a medirse según cierto apartamiento de la norma social. Es que esta distancia, justamente, no es una liberación por el saber, puesta de manifiesto, ni apertura pura y simple de las vías del conocimiento. [...] La objetividad se ha convertido en patria de la sinrazón, pero como un castigo. En cuanto a quienes profesan que la locura no ha quedado bajo la mirada serenamente científica del psiquiatra, que una vez liberada de las viejas participaciones religiosas y éticas en que la había encerrado la Edad Media, no hay que dejar de hacerles volver a ese momento en que la sinrazón ha tomado sus medidas de objeto, partiendo hacia ese exilio en que, durante siglos, ha permanecido muda; no hay que dejar de ponerles ante los ojos esta falta original, y hacer revivir para ellos la oscura condenación que, sólo ella, les ha permitido articular, sobre la sinrazón, finalmente reducida al silencio, discursos cuya neutralidad está de acuerdo con la medida de su capacidad de olvido. ¿No es importante para nuestra cultura que la sinrazón no haya podido convertirse allí en objeto de conocimiento más que en la medida en que, antes, había sido objeto de excomunión?⁷²

Esta conformación significativa que dio lugar a la percepción de la locura como objeto depende, a su vez, del desarrollo de una estrategia discursiva concreta: la que sitúa al loco en el margen de la racionalidad, es decir, la que abandona el tema de la cordura⁷³ y la locura y da paso al modelo razón y sinrazón. El advenimiento de tal modelo para explicar la locura debe sus condiciones de aparición, según Foucault, no precisamente a la modernidad sino, más bien, a la transformación simbólica y

⁷² Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Tomo I, México, FCE, 2017, pp. 166-168.

⁷³ Mírese bien aquí la relación conceptual entre cordura y locura como una dupla diametralmente distinta de la de razón sin-razón y, por supuesto, de la de enfermedad y salud. Mientras que la sin-razón es el anverso directo de la razón, y la enfermedad es la ausencia de salud, cordura y locura están emparentadas con una lógica discursiva muy precisa: la de acordonamiento y desacordonamiento ni siquiera con lo real, sino con la realidad. No es este el lugar para ahondar con detenimiento en este juego de conceptos, pero debe considerarse que, por sí mismos, deducen sitios de problematización muy distintos. De manera muy breve se puede descubrir que el campo semántico de la locura está intrincado con el concepto de realidad en tanto que la ficción que le resiste es la cordura, es decir, un estado de ligadura con la realidad. En el modelo razón sin-razón, por ejemplo, parece que el nudo conceptual ya no discute el plano de la realidad, sino la relación entre subjetividad y razón; algo parecido sucede con el actual modelo salud enfermedad que no parece estar discutiendo ya ni siquiera el vínculo entre raciocinio y sujeto, sino la operatividad existencial de agentes biológicos que pueden adolecer de la enfermedad o persistir en la salud.

estratégica que la modernidad implicó no sólo en su disyunción teórica especulativa, es decir, en la variación de los estamentos metafísicos que tenían validez para explicar la realidad desde la invención del sujeto, sino en el desarrollo de instancias, prácticas y códigos de ordenamiento social que fueron formándose durante el periodo que el historiador señala como época clásica.

La posición analítica de Michel Foucault para revisar la historia de la locura, la arqueología, adquiere en este punto su resplandor más eminente puesto que, al develar las capas discursivas que recubren el saber, al desnaturalizar la autoridad de la psiquiatría y, en general, de la ciencia positiva para hablar de la locura, es capaz de abrir el espacio donde se articula lo concreto y lo inmanente, es decir, donde se revela no la realidad del concepto, sino lo que el concepto hace con la realidad y, en el específico caso de la locura, lo que la tradición que organiza la sinrazón implica como pauta pre-teórica que opera en nuestra definición acerca de los criterios que administran el espacio social, pero también de los códigos que dan forma a lo que reconocemos inseparable al ideal de hombre:

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. [...] El espíritu del hombre, en su finitud, no es tanto un chispazo de la gran luz como un fragmento de sombra. A su inteligencia limitada no se ha abierto la verdad parcial y transitoria de la apariencia; su locura sólo descubre el anverso de las cosas, su lado nocturno, la contradicción inmediata de su verdad. [...] Es decir, nunca hay locura más que por referencia a una razón, pero toda la verdad de ésta consiste en hacer brotar por un instante una locura que ella rechaza, para perderse a su vez en una locura que la disipa. En un sentido la locura no es nada: la locura de los hombres, nada ante la razón...⁷⁴

Lo que desplaza lentamente a la locura [...] no es precisamente ni lo que queda ni lo que va a venir sino, indiferentemente lo uno y lo otro en una experiencia que se constituye un pasado y que proyecta su porvenir. Lo que es necesario para comprender estas relaciones temporales y reducir sus prestigios es saber cómo era percibida la locura es esta época antes de toda toma de conocimiento, de toda formulación del saber.⁷⁵

Finalmente, y cabe resaltar que no debe de confundirse este nivel de análisis con el horizonte genealógico foucaultiano puesto que aquí no se ha llegado a considerar aún la emergencia del internamiento en su divergencia como poder sino que prevalece en su afirmación como consecuencia de un saber legitimado, esta relación estrecha entre los discursos y la realidad, en otras palabras, entre

⁷⁴ *Ibid.* pp. 55,54,58.

⁷⁵ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Tomo II, México, FCE, 2017, p. 74.

el concepto y la fáctico, lo concreto, debe de ser considerada en un espectro que reconoce en las instituciones que emergieron para regular la locura un punto focal que no puede ignorarse.

El gran encierro, referente en el que Foucault parece reconocer la consolidación de la percepción de la locura como adversidad de la razón, no es otra cosa sino la materialización de la episteme moderna.

La depuración de los imaginarios de la locura llevada a cabo a través de la delimitación de un saber acerca de la mente, de sus procesos, de su presentarse como materia de observación y alteración, de la sinrazón como objeto de control y la razón como disposición que libera y da cabida a la verdad, la amalgama bien lograda de esta relación entre razón y sinrazón, ese círculo de sentido que vuelve de la diferencia inherente a lo humano un objeto del que se busca prescindir, es también una construcción plástica de órganos reguladores, de verdades nosológicas que no transforman solamente la percepción, sino la experiencia y sitio de concurrencia de la experiencia, la realidad en su materialidad y su inmanencia.

El refinamiento del saber pretendido por la modernidad en este movimiento que quería capturar la esencia del mundo en el control de su materialidad y el discernimiento racional de sus posibilidades, esta especie de mejor conocer que pone su confianza en el saber claro y distinto, en la toma de distancia hacia todo elemento significativo que exceda la diferencia elemental entre sujeto y objeto, entre razón y ausencia de la misma, ha contenido la proliferación errática de la locura construyendo también un código que extiende sus dominios hasta las normativas conforman y justifican a las instituciones.

Al seguir la trama misma de la historia, se comprende que, antes bien, se trata de un problema de transformación del campo de la experiencia. Esas conductas han sido eliminadas, pero no en el sentido de que hayan desaparecido; en cambio, porque han constituido un dominio de exilio y de elección a la vez; no han abandonado el suelo de la experiencia cotidiana más que para verse integradas en el campo de la sinrazón, de la que se han deslizado, poco a poco, a la esfera de pertenencia de la enfermedad. No es a las propiedades de un inconsciente colectivo a las que hay que pedir cuentas de esta supervivencia, sino a las estructuras de ese dominio de experiencia que constituye la sinrazón, y a los cambios que han podido intervenir en él. Así, la sinrazón aparece con todos los significados que el clasicismo ha anudado en ella, como un campo de experiencia, demasiado secreto sin duda para haber sido formulado jamás en términos claros, demasiado réprobo también, desde el Renacimiento hasta la Época Moderna, para haber recibido derecho de expresión; mas, empero, lo bastante importante para haber sostenido no sólo una institución como el internamiento, no sólo las concepciones y las prácticas que tocan a la locura, sino todo un reajuste del mundo ético. A partir de él hay que comprender al personaje del loco tal como aparece en la época clásica, y la manera en que se constituye lo que el siglo XIX creará reconocer, entre las

verdades inmemoriales de su positivismo, como la alienación mental.⁷⁶ [...] ¡Extraña evolución de una sensibilidad que parece perder la fineza de su poder de diferenciación y retrogradar hacia formas más masivas de la percepción! La perspectiva se vuelve más uniforme. Diríase que, en medio de los asilos del siglo XVII, el loco se pierde entre la grisalla, hasta el punto que es difícil seguir su rastro, hasta el movimiento de reforma que precede en poco a la Revolución. De esta "involución" puede ofrecer no pocos signos el siglo XVII, en el curso mismo de su desarrollo. Se puede aprehender en vivo la alteración que sufren antes del fin del siglo los establecimientos que en su origen parecen haber estado designados, más o menos completamente, a los locos.⁷⁷

⁷⁶ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Tomo I, México, FCE, 2017, p.171.

⁷⁷ *Ibid.* p. 192.

III

LOCURA UN DISPOSITIVO. LA CAPTURA DE LA SINRAZÓN

En el apartado que sigue trataremos de examinar la reorientación estratégica que Foucault postuló para redirigir el problema de la locura hacia la genealogía traspasadas las dificultades que el decurso por la arqueología intrincaba. Y es que, aunque *Historia de la locura* es seguramente una de las obras más citadas para poner en claro el tema de la locura, el filósofo francés hubo de reconocer por cuenta propia algunas deudas metodológicas concernientes al eje interpretativo que fue articulado en *HdL*⁷⁸. No será hasta más adelante en esta investigación que abordaremos algunas de las críticas expuestas frente a la hermenéutica de la experiencia de la locura, por ahora nos abocaremos en analizar el giro genealógico y los sentidos que permite visibilizar, los matices que justifican un aparente distanciamiento del análisis del discurso y una focalización en el examen de las prácticas que capturan a la sinrazón.

Y bien, pese a todo, ¿es el problema la persistencia de la locura o, más bien, lo que está puesto en duda es el asentamiento de ciertas propedéuticas para lidiar con la locura que están dirigidas a deducir que la locura en su aparición indica una anomalía con la cual habrá que lidiar? En el fondo ¿cuál es el sentido de hacer hablar a la locura misma? Si basta con la demostración llevada a cabo en *Historia de la locura* para conceder la posibilidad de que la psiquiatría y, en general, la puesta en marcha diversas disciplinas sobre el cuerpo tienen una relación estrecha con un modelo de razón incrustado en el centro de la definición de lo que debe haber y de ser la experiencia humana, ¿cuál es la inquietud que alimenta la necesidad de hacer visible la hegemonía de esta noción racionalista de lo humano? ¿En dónde puede observarse si en verdad tal modelo está puesto en acción, si produce efectos sobre los individuos, sobre la sociedad? A fin de cuentas ¿qué propósito tiene ahondar en los intersticios de la locura si sólo podemos referir al orden de los conceptos? ¿No es acaso necesario señalar hacia los sitios de operación de tales conceptos, hacia el punto dramático de su materialización en los cuerpos? ¿No es eminente sospechar acerca de los dispositivos mediante los cuales se ha perpetuado en nuestra cultura una idea tan cristalina sobre lo que es ser un humano? ¿Qué podemos descubrir acerca de nuestra realidad si volteamos a ver las reglas de operación que fundamentan,

⁷⁸ “A grandes rasgos, es sin duda el punto de llegada o, en todo caso, de interrupción del trabajo que hice antaño en la *Historia de la locura*. Me gustaría retomar las cosas en ese punto de llegada, pero con unas cuantas diferencias. Me parece que en ese trabajo, del que me sirvo como referencia porque para mí es una especie de *background* del trabajo que hago ahora, había una serie de cosas que eran perfectamente criticables, sobre todo en el último capítulo, donde llegaba precisamente al poder asilar. En primer lugar, creo que, con todo, me había quedado en un análisis de las representaciones...” Cfr. Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, Argentina, FCE, 2020, p. 29.

posibilitan y justifican nuestros procedimientos para dictaminar y contener la locura? ¿Qué sucede con la sinrazón cuando ha sido emplazada entre la razón y su homonimia con lo humano? ¿Qué sucede con la sinrazón cuando sólo podemos ubicarla como una desviación de lo real, del sentido verdadero?

En *El poder psiquiátrico* casi 10 años después de *Historia de la locura* Foucault redimensiona el tema de la locura como experiencia para centrarse en los dispositivos de poder que producen y consolidan los discursos de los que nos valemos para ubicar y administrar la locura. Aunque en la revisión llevada a cabo en *HdL* el filósofo francés había sentado toda una nueva metodología y perspectiva para abordar el tema de la sinrazón librando la hegemonía de los discursos médicos para examinar las procedencias de los conceptos y sistemas bajo los cuales podemos reconocer y señalar algo que parece ser la locura, gran parte de su investigación no pudo superar el rango de las representaciones de la misma, es decir, no pudo considerar la aparición de estos discursos más allá de su repetición como signos y referentes culturales que han tenido diferentes ordenes de operación según la emergencia histórica que les corresponde.

Esto es importante porque no sólo no se puede desestimar este trabajo arqueológico de reconstrucción de la experiencia e identificación de las condiciones de procedencia del saber, sino que es justo a causa de tal trabajo que fue viable dar lugar a la pregunta sobre cómo era posible, o bajo qué forma ciertos discursos y representaciones tendían a establecerse como verdades generales acerca de algo tan plural como el umbral de la locura.

Ahora bien, querría ver, en ese segundo volumen, si es posible hacer un análisis radicalmente diferente; esto es, si no se puede poner como punto de partida del análisis, ya no esa especie de núcleo representativo que remite por fuerza a una historia de las mentalidades, del pensamiento, sino un dispositivo de poder. Vale decir: ¿en qué medida puede un dispositivo de poder ser productor de una serie de enunciados, de discursos y, por consiguiente, de todas las formas de representaciones que a continuación pueden derivarse de él? El dispositivo de poder como instancia productora de la práctica discursiva. En este aspecto, el análisis discursivo del poder estaría, con respeto a lo que llamo arqueología, no digamos en un nivel “fundamental”, palabra que no me gusta mucho, sino en un nivel que permitiría captar la práctica discursiva en el punto preciso donde se forma. ¿A qué hay que referir y dónde hay que buscar esa formación de la práctica discursiva?⁷⁹

Es por esto que en esta etapa analítica Foucault optará por un enfoque genealógico, es decir, por un punto de vista que le permita librar el tema de la “percepción” de la locura, o dicho distinto, de la

⁷⁹ Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, Argentina, FCE, 2020, p. 30.

experiencia de la locura⁸⁰, para virar hacia los centros de expansión de tal percepción, es decir, hacia las estructuras de poder que reproducen y dan autoridad a cierta tradición epistémica como legítima certeza sobre qué es y qué no es la locura, cuáles son sus causas, tratamientos y cuáles son las medidas que son necesarias para contenerla y captarla.

Una de las potencias críticas más imperiosas en *Historia de la locura* es aquello que Michel Foucault describe como el gran encierro y que, al final de la obra, tiene un papel eminente en cuanto que representa el sitio de captación concreto en el que los saberes sobre la locura han tenido toda su materialización, es decir, en el que la interiorización cultural de una idea de locura como sinrazón ha tenido toda su consecuencia como fundamento epistémico del que parten las prácticas y disposiciones socio políticas de las que nos valemos para lidiar con el loco a través del orden asilar. Pese a todo se podría considerar que, al menos en *HdL*, tal descubrimiento sobre el papel que los dispositivos tienen para ordenar y distribuir el saber es sólo un bosquejo o bien, el resultado de todo un trabajo de análisis discursivo.

Es así que, en adelante, el pensador francés se abocara a estudiar el asilo o internamiento como institución que produce y reproduce el saber médico sobre la locura y que, a su vez, es el centro productivo y operativo de la percepción de la locura en su actualidad. En vez de compilar y cuestionar a los imaginarios de la locura, en este nivel de su decurso por el tema de la sinrazón, Foucault estará concentrado en cuestionarse acerca de cómo es que sólo ciertos saberes sobre la locura han tenido el poder para valerse de la autoridad para administrar y modificar los cuerpos, para disciplinar aquellas subjetividades que parecen estar desbordadas, alienadas.

[...] Durante mucho tiempo, y en buena medida aun en nuestros días, la medicina, la psiquiatría, la justicia penal y la criminología pertenecieron a los confines de una manifestación de la verdad en la forma de la prueba: siempre tendiente ésta a ocultarse bajo aquélla y hacerse justificar por ella. La crisis actual de esas “disciplinas” no pone simplemente en cuestión sus límites o sus incertidumbres en el campo del conocimiento: pone en cuestión el conocimiento, la forma del conocimiento, la norma “sujeto-objeto; interroga las relaciones entre las estructuras económicas y políticas de nuestra sociedad y el conocimiento (no en sus contenidos verdaderos o falsos, sino en sus funciones de poder-saber).⁸¹

⁸⁰ En sentido estricto este enfoque genealógico no impactaría sólo sobre los límites de aquello que Foucault comprende como experiencia de la locura, sino sobre la noción entera de experiencia en su obra. Aunque este no es lugar para detenernos en la cuestión, no está de más recordar que a través de la amalgama entre arqueología y genealogía Foucault articula el concepto “focos de experiencia” que son “formas de un saber posible, las matrices normativas de comportamiento para los individuos y modos de existencia virtuales para sujetos posibles”. Para abundar en la cuestión: *Cfr.* Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, Argentina, FCE, 2009.

⁸¹ *Ibid.* p. 383.

No sobra traer a la mesa lo que Foucault está comprendiendo por genealogía y en qué difiere ésta de la arqueología. Mientras que, como hemos revisado, la arqueología pretende sacar a la luz el campo epistémico, la genealogía difiere en ello porque se concentra en los dispositivos. Y, ¿qué es un dispositivo? Un dispositivo es el entramado entre saber y poder, o dicho distinto, la articulación en la que se despliega un aparato de fuerzas particular que va del poder al saber, de las formas dominantes en las cuales se despliega la producción de la realidad a través del poder a la continuidad y sentido de un dominio de saber. De esta manera, en un nivel preparativo, la arqueología es capaz de hacer visibles los horizontes mediante los cuales ha sido posible la perpetuación de un discurso, pero la genealogía permite visualizar tales discursos en su emplazamiento como estratos de poder.

Aquello sobre lo que trato de reparar con este nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos. [...] Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante [...]. He dicho que el dispositivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y [son] sostenidas por ellos.⁸²

Para que apuntar al dispositivo sea posible no basta hacer visibles las procedencias estructurales de un saber, sino que hace falta enfocar hacia la particularidad en la que dicho saber va conflagrando sus alcances, es decir, hacia las inflexiones específicas que según una cierta secuencia de hechos emplazada históricamente se va constituyendo como estrategia de poder que siempre está determinada hacia el dominio de un espacio bien acotado.

La genealogía es, en ese sentido, un método que moviliza el saber a través de sus desplazamientos particulares en estadios bien localizados más allá de los discursos, es decir, en la heterogeneidad múltiple de la realidad. Mientras que al revisar la locura desde el punto de vista de la arqueología se hacía patente una trayectoria o la reproducción de una tradición conceptual que define la sinrazón, en *El poder psiquiátrico* la genealogía vendrá a acotar los sitios de operación y producción en los que

⁸² Michel Foucault, *Dits et écrits*, “Le jeu Michel Foucault”, Paris, Gallimard, 1994, p. 299; Trad. Roberto J. Fuentes Rionda.

tal tradición se ha vuelto la forma en la que la realidad sobre la locura acontece. Genealogía es, en palabras de Foucault:

De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia —los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar (Platón en Siracusa no se convirtió en Mahoma...)⁸³

Mientras que en *HdL* se había producido un rastreo sobre la locura que de entre la diversidad de los discursos que la definían había sido delegada al campo de la medicina, en *El poder psiquiátrico* el filósofo francés ya contaba con los elementos para indicar la procedencia de los conceptos que enmarcaban a la sinrazón en las fronteras del saber médico y dio a paso a una revisión sobre las estructuras y estrategias que conforman la psiquiatría como un dispositivo, es decir, como una relación de poder que posibilita y alimenta el sentido y necesidad de una disciplina médica para lidiar con la locura, así como las posibles dinámicas que dan forma a una experiencia particular sobre la sinrazón como producción específica del orden asilar.

La relevancia de este retruécano en la perspectiva para examinar el tema de la locura no radica solamente en los múltiples problemas socio políticos o mejor dicho, de la praxis concreta que pueden ser señalados cuando se abre la pregunta sobre los modos en los que la psiquiatría ha adquirido y extendido su poder para hablar sobre lo que es legítimo, posible y permisible en lo humano, sino también en el desarrollo de una intuición posteriormente expuesta a cabalidad en *Vigilar y castigar*: la tecnología política⁸⁴ del cuerpo o la microfísica del poder.

Aunque este no es el lugar para abundar en tales nociones, no se puede pasar por alto que la locura para Michel Foucault es relevante no sólo en cuanto a su potencia para hacer visible el decurso de una relación entre la subjetividad y la verdad que más que atravesar la experiencia, la conforma, sino

⁸³ Michel Foucault, *La microfísica del poder*, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, Madrid, Las ediciones de la piqueta, 1979, pp. 7-8.

⁸⁴“El cuerpo sólo se vuelve en una fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. No obstante, este sometimiento no se obtiene sólo mediante instrumentos ya sean de violencia, ya de ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre los elementos materiales y, a pesar de todo esto, no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror, y sin embargo, permanecer dentro del orden físico. Es decir que puede existir un “saber” del cuerpo, que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo.” *Cfr.* Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, FCE, 2019, p. 35.

en cuanto a que la consolidación de un dominio de poder erigido bajo la autoridad de la psiquiatría es un nodo problemático en el que una cierta escenificación de la locura aparece no como realidad de hecho, y tampoco ya como otra representación o percepción de la locura, sino como un modelo que para el filósofo francés da cuenta sobre cómo es que las relaciones entre poder y saber, el advenimiento de ciertos discursos como verdades objetivas y su estrecha dinámica con el poder y las estrategias de dominio son puntos críticos en los que la realidad y más aún, los cuerpos, son disciplinados, modificados y definidos de acuerdo a la extensión y sentido de los dispositivos y saberes que los abarcan.

En otras palabras, la importancia de este viro crítico en el trabajo que sobre la locura elaboró Foucault radica tanto en la flexibilidad que implica para observar cuáles son las redes de relaciones que hegemonizan la preponderancia de ciertas verdades como en el entendimiento profundo sobre cómo es que la noción de realidad no puede abstraerse en un análisis histórico de la experiencia, sino en una genealogía que sitúa los efectos y hechos que la realidad tiene como acontecimiento que sólo puede darse y modificarse en los cuerpos, es decir, el giro genealógico no pone su énfasis en el dispositivo únicamente para apuntar hacia las estrategias de poder que operan en la reproducción de unas ficciones con cierto sentido y trayectoria, sino en la demostración acerca de cómo el saber en su amalgama con el poder no puede considerarse como un entramado de conceptos que dan lugar a la realidad como si esta fuese una experimentación que sufren los cuerpos, sino como una experiencia que, en tanto que experiencia, sólo puede darse en el orden de los mismos.

¿Qué es el poder? La hipótesis que quiero proponer es que en nuestra sociedad existe algo que podríamos llamar poder disciplinario. Por ello no entiendo otra cosa que cierta forma terminal, capital del poder, un último relevo, una modalidad mediante la cual el poder político y los poderes en general logra, en última instancia, tocar los cuerpos, aferrarse a ellos, tomar en cuenta los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras; la manera, en síntesis, como todos esos poderes, al concentrarse en el descenso hacia los propios cuerpos y tocarlos, trabajan, modifican y dirigen lo que Servan llamaba las “fibras blandas del cerebro”. En otras palabras, creo que el poder disciplinario es una modalidad determinada, muy específica de nuestra sociedad, de lo que podríamos denominar contacto sináptico del cuerpo-poder.⁸⁵

La eminencia de tal reflexión no se puede considerar menor puesto que, a pesar de que se puede aceptar que prácticamente todo el movimiento antipsiquiátrico apuntaba hacia cómo es que la locura es el centro de producción de una exclusión puesta sobre aquellos sujetos que desbordan el orden social, el trabajo de Foucault destaca por haber concentrado el alcance de su reflexión en esta relación

⁸⁵ Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, Argentina, FCE, 2020, pp. 59-60.

entre inmanencia y materia, entre conceptos y cuerpos, entre saberes y poder⁸⁶ que nos lleva a meditar si es que acaso esto que estamos organizando como enfermedad de la cabeza y tratando según tal discurso es en verdad⁸⁷ la reiteración de la recalitrante pero ineludible posibilidad de la deformación de la razón o, como prácticamente cualquier otro dispositivo, como cualquier otro saber⁸⁸, un estrato del que se puede no sólo rastrear condiciones de aparición y reproducción, sino efectos concretos en la experiencia inmediata de los cuerpos.

Quizá lo más interesante sobre todo ello es, justamente, que da lugar al cuestionamiento profundo sobre si todo aquello que estamos reconociendo como anormal, disruptivo, abyecto, es en su aparición tal cosa o si, en verdad, percibirlos como tal depende de una red de enlazamientos que interiorizan tales nociones en nuestra realidad y, en ese sentido, hasta qué punto y qué tanto el discurso puede modificar los cuerpos⁸⁹.

¿Es el de la sinrazón el último de los encarnamientos del saber? ¿Es la psiquiatría el acabamiento de una disciplina del saber? Esa son probablemente preguntas fútiles si lo que se busca es actualizar la cuestión de la locura y adecuar una reflexión sobre tal a nuestra época, conviene preguntar, más bien, a partir de las provocaciones emitidas por Michel Foucault, ¿Qué modificaciones han sufrido los cuerpos dada la continuación de un poder psiquiátrico que ahora extiende sus dominios más allá del orden asilar?^{90 91} ¿Qué categorías implica el desarrollo de ese saber después de la antipsiquiatría, de la neurociencia? Y sobre todo ¿es nuestra realidad la misma después de los nuevos imaginarios sobre la sinrazón que han sido posibles dada la ciencia de la locura?

⁸⁶ Cfr. Miguel Morey, *Escritos sobre Foucault*, España, Sexto Piso, 2014.

⁸⁷ Cfr. Pierre Macherey, *De Canguilhem a Foucault, La fuerza de las normas*, Argentina, Amorrortu, 2009.

⁸⁸ Cfr. Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1978.

⁸⁹ Cfr. Deleuze Gilles, *Foucault*, España, Paidós, 2007.

⁹⁰ Cfr. Foucault Michel, *Vigilar y Castigar*, México, FCE, 2019.

⁹¹ Cfr. Foucault Michel, *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 2012.

SEGUNDA SECCIÓN

¿QUÉ FUE DE LA LOCURA DESPUÉS DE MICHEL FOUCAULT?

Ser uno mismo ese ruido, esta música, este espectáculo, esta comedia, realizarse como cosa y como cosa ilusoria, ser por ello no solamente cosa, sino vado y nada, ser el vacío absoluto de esta absoluta plenitud por la cual queda uno fascinado del exterior, ser, finalmente, el vértigo de esa nada y de ese ser en su círculo voluble, y serlo, a la vez, hasta el aniquilamiento total de una conciencia esclava y hasta la suprema glorificación de una conciencia soberana...

Michel Foucault

Sol ostentoso, no necesito tu calor. ¡Vuelve luego!
Tú sólo iluminas las superficies; yo quiebro las superficies y
también las profundidades.

¡Tierra! Pareces buscar algo entre mis manos.
Dime, viejo moño, ¿qué se te ofrece?

Hombre o mujer, te diría cuánto te quiero, pero no puedo;
y te diría lo que hay en mí y en ti, pero no puedo;
y te diría el anhelo que siento, aquello por lo que late mi corazón
de día y de noche.

Mira: yo no doy conferencias ni limosnas;
cuando doy, me doy a mí mismo.

Walt Whitman

I

¿ES POSIBLE LA LOCURA SIN LA RAZÓN? POSICIONARSE MÁS ALLÁ DE LA VALENCIA

La diversidad de propuestas y contrapropuestas que han emergido después del trabajo que Michel Foucault hizo investigando la locura es inmensa. Sería imposible nombrar en este espacio una síntesis de la discusión que le haga justicia a la inmensa proliferación teórica que se ha generado en los últimos 50 años después no sólo de las ideas del filósofo francés, sino de la explosión que provocó la antipsiquiatría en el siglo XX.

Desde el trabajo de Roudinesco⁹² hasta la crítica de Swain⁹³, cursando por el reclamo permanente que los historiadores de la psiquiatría y la locura han hecho a Foucault por los múltiples errores hermenéuticos y metódicos insertos en el corazón de los datos que utilizó para dar sentido a sus argumentos centrales⁹⁴, la fuerza de la reflexión foucaultiana sobre la sinrazón no sólo produjo nuevas vetas para abordar la cuestión, sino que hoy en día sigue abriendo nuevos problemas y, también, aunque esto sería un horror para el pensador responsable de la arqueología, cerrando ciertas áreas del problema a través de una reproducción simplista de los argumentos y estrategias que fueron utilizados por él para problematizar la dispersión de unos ciertos saberes sobre la locura.

⁹² Cfr. Élisabeth Roudinesco, *Nuestro lado oscuro*, “Una historia de los perversos”, Barcelona, Anagrama, 2009; Cfr. Roudinesco Élisabeth, *Pensar la locura*, “Ensayos sobre Michel Foucault”, Argentina, Paidós, 1996.

⁹³ Cfr. Swain Gladys, *Diálogo con el insensato*, Madrid, Asociación española de neuropsiquiatría, 2009; Cfr. Swain Gladys; Gauchet Marcel, *Madness and democracy*, The modern psychiatric universe, Princeton, Princeton University Press, 1999.

⁹⁴ “El filósofo e historiador francés Michel Foucault empleó las páginas de su libro *Historia de la locura en la época clásica* para crear la idea de una Gran Reclusión de la sinrazón durante lo que llamó <<la era clásica>>. Se imaginó la aparición de una <<sensibilidad social... que se manifestó de manera rápida en la segunda mitad del siglo XVII... [una sensibilidad] que de repente asiló la categoría destinada a poblar los lugares de reclusión>>. Lo que en definitiva sucedió, según Foucault, fue un enjaulamiento no sólo simbólico, sino también literal de los locos, lo que supuso un cambio radical respecto del pasado, al expulsar a los lunáticos de la comunidad por la que previamente se habían movido libremente. La idea de Foucault resultaba bastante seductora, y le ayudó a alcanzar la fama y a atraer a una multitud de discípulos. Dicho esto, no es más que una construcción idealizada hecha a finales del siglo XX, que tiene escasa o ninguna relevancia o resonancia en las sociedades que pretende describir” Cfr. Scull Andrew, *La locura*, “Una breve introducción”, Madrid, Alianza, 2013, pp. 62-63.

La psiquiatría, por ejemplo, ha interiorizado la crítica de la antipsiquiatría, nombrando a Foucault como uno de sus referentes principales⁹⁵, optando por una especie de humanización⁹⁶ de la disciplina psiquiátrica, es decir, lejos de cuestionar los fundamentos, conceptos y categorías que conforman su área problemática, ha buscado librarse del lenguaje moral que podría estar condicionando su modo de acercamiento a la locura de tal manera que, incluso, no se puede decir con justicia que hoy la locura y ni siquiera la sinrazón existan como sitios ejemplares o válidos para ser homónimos a la enfermedad mental. De ese modo la clarividencia no buscada de Foucault ha tenido una dimensión enorme dado que, en verdad, la ausencia de cordura está lejos de poder tomar distancia de las ciencias de la salud.

No se puede aducir a este proceso un valor específico puesto que es inútil condenar un cierto desarrollo de la disciplina médica por su orientación a la ciencia, pero puede cuestionarse qué horizontes han quedado resignificados, cuáles derivas han sido clausuradas, abiertas o intermediadas y qué efectos se han implementado en nuestro discernimiento sobre qué es no estar enfermo de la cabeza.

Por ejemplo, el trabajo de Germán E. Berrios⁹⁷ quien ha buscado establecer una semiología de la locura, es decir, una psicopatología descriptiva que contemple la historia, desarrollo y evolución de la sintomatología usada en psiquiatría para diagnosticar al enfermo mental con una pretensión que, más que deconstructiva, está abocada a dotar a los especialistas de la salud mental de una perspectiva más completa acerca de los múltiples avatares que han orientado y conformado el aparato conceptual que describe la enfermedad mental con el fin de atender a las procedencias epistémicas que dieron forma a la patología contemporánea. En ese rastreo de los trayectos conceptuales que han cursado el saber médico está la posibilidad, según el *Grupo de Cambridge*, de una ciencia más responsable y completa, de una mejor lograda teoría acerca de los síntomas y conductas que pertenecen al rango de la locura y, en esa medida, de una consolidación mejor justificada de la psiquiatría. No se puede negar la obvia influencia que el trabajo llevado a cabo por Foucault en *Historia de la locura* tiene en esta consciencia renovada sobre la historización del concepto de enfermedad pese a que, claro, existe una

⁹⁵ “[...] la crítica externa, radical ha venido a ser sustituida en nuestros días por un saber reflexivo, más académico en el fondo, riguroso en los métodos, pero que necesita, para ser entendido en su totalidad, del concurso o apoyo de la <<historia interna>>. Todas esas aproximaciones, imprescindibles para configurar una historia total, han tenido diferentes flancos: socio historiográfico -con las reconstrucciones externas de Foucault (1967) ...” Germán E. Berrios-Fuentenebro de Diego Filiberto, *Delirio*, “Historia. Clínica. Metateoría”, Madrid, Trotta, 1996, p. 14.

⁹⁶ Cfr. Leonardo Viniegra-Velázquez, *El orden cultural, la enfermedad y el cuidado de la salud*, Boletín Médico del Hospital Infantil de México. 2017;74(6):397---406.

⁹⁷ Cfr. Germán E. Berrios, *Historia de los síntomas de los trastornos mentales*, “La psicopatología descriptiva desde el siglo XIX”, México, FCE, 2018; Cfr. Germán E. Berrios, *Delirio*, “Historia. Clínica. Metateoría”, Madrid, Trotta, 1996.

diferencia honda entre la posición crítica desde la que parte la arqueología y la aspiración teórica depurativa de la psicopatología descriptiva como una semiología de la locura.

Del lado de la filosofía de la ciencia, el filósofo canadiense Ian Hacking⁹⁸ se ha posicionado a medio camino entre la arqueología foucaultiana y el realismo científico para pensar la recurrencia y presentación de lo que llama “enfermedades mentales transitorias”, revisando el problema de la locura a la luz de su emergencia diagnóstica en un entramado entre ciencia y sociedad que se concentra menos en los dispositivos y la subjetividad para situarse del lado de las condiciones de reiteración epistémica que rodean el tema de la enfermedad.

Así, gran parte del trabajo que hiciese Foucault en torno al problema de la locura ha sido principalmente digerido en sus alcances como un proyecto que busca examinar los dispositivos de poder, las instituciones y los fenómenos sociales que están intrincados en nuestra noción de sinrazón y razón o, dada la actualización de la cuestión, en lo que identificamos como salud y lo que no parece ser otra cosa sino una enfermedad.

Una porción importante de la reflexión emprendida por el francés ha quedado plenamente reducida a análisis sociopolíticos que parten de distintas disciplinas y se concentran en una crítica a veces externa, a veces interna a las teorías y pragmáticas bajo las cuales operamos para lidiar con el enfermo mental. De esta manera, a mitad de camino entre la sofisticación de las normativas y la concientización de los métodos, la cuestión sobre cuáles pueden ser las nociones en que se fundamentan lo que presuponemos a través de esas nomenclaturas ha quedado suspendida y casi incuestionada, en el mejor de los casos, indirectamente apuntada.

El compromiso con una diatriba orientada hacia los dispositivos y saberes que dominan y controlan la sociedad es quizá el más exitoso cataclismo legado por Foucault, pero, paradójicamente, es también uno de los sitios más inmovilizados dado el poder metadiscursivo que puede desprenderse de las estrategias foucaultianas. Las herramientas analíticas legadas por el francés no han perdido vigencia como sendas reflexivas que pueden ser aplicadas a fenómenos concretos bien contextualizados y puntualizados en su inflexión como dominios de saber amalgamados en dispositivos de poder, sin embargo, sí suelen usarse como retóricas monolíticas con un universalismo peligroso que pasa por alto la emergencia de cuestionar también, junto con la más concreta realización que los discursos tienen en los cuerpos, la interminable diseminación de otras estructuras a priori que están y han seguido estando produciéndose más allá de todo optimismo crítico. A fin de cuentas, ha quedado

⁹⁸ Cfr. Ian Hacking, *Mad Travelers*, “Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses”, Cambridge, Harvard University Press, 2002; Ian Hacking, *Rewriting the Soul*, “Multiple Personality and the Sciences of Memory”, Princeton, Princeton University Press, 1998.

congelada, casi invisible, esa orientación profunda a una ontología de la actualidad que pueda dirimir con lo dado para elucidar qué es eso que continúa vinculando a los animales que hablan como sujetos de poder, saber, locura o sinrazón.

Lo mismo podríamos decir con respecto a cómo se ha interiorizado la importancia del método arqueológico porque, si bien es posible que esta sea la época no sólo después de Foucault, sino desde las improntas producidas durante todo el siglo XX, en la que más fervientemente se ha procurado tomar en serio el papel que la historia de las procedencias de los saberes puede tener para ayudarnos a comprender y manejar más acertadamente las estructuras en las que se presenta lo real, también es verdad que esta labor de la historia de las rupturas ha sido asumida desde un horizonte en donde difícilmente puede descubrirse como algo más que un perfeccionamiento del saber, o sea, como un acabamiento disciplinar que pretender alcanzar a través de una auto crítica arqueológica.

Es indiscutible que aquello que fue concebido como un filosofar sobre la experiencia y los retruécanos de la misma, sobre la abrupta violencia de una realidad que está convulsionando siempre y un ser humano que no puede agotarse en su maquinabilidad, ha derivado en una filosofía instrumental que puede explicar e insertar reflexiones acerca de los medios sociales, éticos y científicos que aplicamos a la realidad, pero que en sí misma ya no piensa y ni procura preguntarse acerca de si puede seguir meditando a los animales que hablan como seres que existen y se organizan más allá de su emplazamiento en las estructuras, de su advenimiento como la estructura misma, en una filosofía científica que ya no parece poder dudar sobre qué es lo humano y si en verdad está limitado a su interacción con otras porciones de materia menos abiertas a la discursividad.

Lo que para Foucault no era otra cosa sino un trayecto por los discursos dominantes que procuraba examinar las lógicas que disciplinan a los cuerpos para poder liberar la experiencia de las cadenas del saber incuestionado, pre-teórico, para sacar a la luz todo eso que humanamente no es ni dispositivo ni dominio pero que sí es palabra, signo, práctica y por ello también lo real, lo cierto a pesar del acallamiento que ciertas hegemonías históricas implican, luce en nuestra actualidad como un trabajo monumental que muchas veces ha sido perdido de vista y minimizado a su representación como aparato que entrevé aquel único inmanente permisible, válido: el conocimiento.

Y esto no para mirar de frente a los discursos que están integrando nuestra realidad como un intercambio infinito de sentido, de determinaciones e indeterminaciones, sino como una hegemonía científica en la que el único nivel de cuestionamiento elemental permitido es el que abre la ciencia a su refinamiento lo que, en sentido general, implica que el saber se cuestiona desde hace tiempo sólo a través de otro saber más dominante, perpetuamente incontrovertible, ese, el de la especular biológica

en la que no parece haber duda alguna sobre qué es esto de ser humano. ¿No era también el endurecimiento de este talante científico para agotar lo humano la preocupación que asolaba a Foucault? ¿No fue su filosofar una alerta con respecto a la reproducción de esa tendencia a la construcción dogmática de una realidad cerrada, destinada a procurar lo más concreto incluso en lo más inmanente? ¿Puede en verdad dinamizarse el trabajo del francés sin retomar también el proyecto de una ontología?

No se busca un escepticismo total con respecto a la buena fe con la que se ha procedido tratando de tomar una responsabilidad directa con los conceptos que están instituyendo y dando posibilidad a las disciplinas de las que nos servimos para sobrevivir y coexistir dada la realidad de la enfermedad mental sino, más bien, señalar como es que abordar sólo un cierto nivel del problema nos obliga a aceptar antes que todo un modelo de acción y todavía, un modelo de discernimiento que pone en juego cada elemento de la experiencia, cada propedéutica con la que pretendemos dar y darnos un lugar en el mundo.

Resumir las reflexiones foucaultianas a un conjunto de estrategias de sospecha que operan siempre bajo las mismas misivas es la antípoda a la arqueología y la genealogía, pero también, la repercusión que resulta de un abandono total a la inminencia del preguntar sobre qué es esto que está puesto en cuestión cada vez que hacemos una diferencia semántica entre el loco y el enfermo, entre el racional y el sano, entre cordura y sinrazón. Un temor a la metafísica nos ha arrinconado en este filosofar social que, pese a todo, termina por devolvernos a esta tarabilla dogmática tan encaprichada con la imparcialidad, con la exactitud, que claramente hubo de renunciar a lo inconmensurable antes que a la tentación del cierre.

A causa de ello, muchas de las críticas y contra propuestas expedidas para dialogar con el tema de la locura después de Foucault han sido útiles para responder a la urgencia social y nosológica que quedó como herida abierta tras la revolución teórica tardomoderna, pero son infructíferas en lo que la filosofía de Foucault fue posiblemente más sutil pero también más enriquecedora, es decir, en la posibilidad de abordar qué es lo que da cohesión y sentido a la existencia humana tal y como se presenta según la reproducción de ciertas fuerzas discursivas y cómo es que podemos reconocerla, criticarla y reconstruirla una vez vistas las distintas consecuencias indeseables o deseables que cada articulación de lo humano representa.

La importancia de una ontología narrativa⁹⁹ que dialogue con el padecimiento nervioso no se sostiene en una fe metafísica puesta sobre el fundamento humano, demasiado humano, de la locura,

⁹⁹ Ontología de la narratividad

sino este descubrimiento sobre cómo la realidad nunca termina de formarse, sobre cómo está abiertamente conformada por trayectorias infinitas que, si tienden a volverse finitas, fijas, invisibles, son más bien artificios peligrosos, empobrecedores, negaciones sofisticadas de una realidad múltiple que no queda agotada en la repetición recursiva de algunas nociones modales.

Creemos que discutir este nivel de la cuestión sobre la locura es eminente porque permite enfrentarnos con las estructuras que está condicionando la hegemonía y sentido de algunas aproximaciones o, dicho distinto, permite observar en la proliferación de inmediaciones que revisan la realidad de la enfermedad mental no sólo una variedad enriquecedora de posibilidades hermenéuticas, sino la orientación y consecuencias conceptuales que han reinventado nuestra experiencia de la locura dados los cambios científicos, teóricos y prácticos acaecidos después de las últimas revisiones categoriales de la cuestión.

Aunque caben muchas críticas al trabajo que Foucault elaboró sobre la locura, aunque son justas y posibles muchas querellas con respecto a las interpretaciones bajo las que el profesor del *Collège de France* examinó y demostró el patente desarrollo de un sistema preciso para definir lo humano, aunque existen muchos proyectos concentrados en encontrar un método de lectura social más responsable y eficaz que el propuesto por el arqueólogo, es difícil encontrar un trabajo que se aboque a discutir los presupuestos ontológicos que justificaban el tratamiento con el que el francés midió a la locura, y es por ello también que la cuestión sobre la locura ha sido abandonada en uno de sus frentes elementales. No se puede desestimar el amplio espectro de reflexiones que centran su foco en los dispositivos, o, en una deriva a la que por cuestiones de extensión no hemos podido aludir en este trabajo que es el emplazamiento del problema de la subjetividad expuesto por el psicoanálisis, pero sí se puede sospechar de esta renuncia casi total a meditar los alcances ontológicos del problema.

No se puede reflexionar sinceramente acerca de los cambios que el tema de la locura y la urgencia de abordarlo han sufrido sin sostener una conversación con el entramado existencial que justifica la presentación de la enfermedad mental tal y como acontece ahora, no se puede discutir la locura sin haber cursado por las valencias que la configuran y en definitiva no se puede pretender continuar revisando algo tan nodal como qué es lo que hace que alguien esté sano y qué es lo que hace que alguien esté enfermo sin reconocer las presuposiciones que legitiman tal división y la consolidan en múltiples procesos sociales con divergentes posibilidades perniciosas y benevolentes, y por ello, también, hace falta cuestionar el modelo de exposición categórico en el que Foucault ubicó la cuestión y desde ahí someter a observaciones y distanciamientos críticos aquellos principios que, para bien o mal, sostienen una cierta idea de qué es la locura en Occidente en la actualidad.

Es por eso que, en lo que sigue, nos concentraremos sobre todo en una de las críticas más tempranas que fueron dirigidas a la meditación que Foucault hiciese sobre la locura dado que, no obstante algunos de los enfoques citados aquí son ya horizontes post-foucaultianos con aproximaciones originales y enriquecidas, creemos que los señalamientos hechos por Jacques Derrida, aunque en alguna medida son muy parciales y cuestionables, son también objeciones nodales si lo que se busca es discutir la posibilidad y sentido, la caracterización de una ontología que pueda todavía, después de la psiquiatría, examinar la locura. Dicho distinto, la discusión entre Foucault y Derrida acerca del tema de la locura sintetiza a nuestro parecer el horizonte problemático que, más que articulado, queda como un trabajo por venir después de la revolución desatada por Michel Foucault¹⁰⁰.

Pese a las ventajas críticas logradas por Foucault en su trayecto para examinar al tema de la locura, una de las invectivas que más peso ha tenido y que hace referencia sobre todo a *Historia de la locura*, está dispuesta entorno al posicionamiento que el pensador francés propone para exponer el desarrollo de una cierta idea de racionalidad que es inherente al desarrollo de la ciencia médica que trata la locura.

En *Cogito e Historia de la locura* Derrida se plantea lo que considera el argumento central que está inserto en el análisis que Foucault hace sobre la locura en 1962: esa especie de historización de la locura que se articula sí, a través de las discontinuidades que la discursivizan en la tradición, pero también como un anudamiento conceptual del que se desprende una relación históricamente emplazada en la razón. Se pregunta qué es lo que ha llevado a Michel Foucault a ubicar el problema de la locura en una dialéctica entre razón y sinrazón y qué particularidades da como resultado ese sondear la cuestión de la locura a través de la mirilla de la racionalidad. ¿Se puede sospechar de esta elección de una estrategia binomial para deducir el plexo de significados que rodean a la ausencia de cordura? ¿Estamos condenados a responder siempre desde la misma pauta si reconocemos que la locura es el anverso de la razón?

Y es que, en verdad, no puede pasarse por alto el trasfondo argumentativo que está dando cohesión a la *HdL* como un historia de la ruptura entre razón y sinrazón, es decir, como una arqueología que rastrea la construcción de un campo epistémico, la psiquiatría, configurado enteramente alrededor de una discontinuidad que, a partir de la modernidad, se encarnó en los imaginarios sobre la locura y que

¹⁰⁰ Todavía no hemos querido mencionar el trabajo de Zenia Yébenes Escardo puesto que, más adelante, vendrá a ser señalado como una reflexión que parte ya desde la crítica derridiana a la locura según Foucault y, por cuestiones metodológicas, consideramos más oportuno mencionar su pertinencia más tarde, cuando sirva de muestra como una aproximación posible a la locura desde la aporía.

terminó por situar el desbordamiento existencial como una patología de la racionalidad o una deformación del discernimiento que sólo puede reconocerse como tal a través de un analogía con la razón. ¿Es que en verdad puede hacerse hablar a la locura misma, concediendo la existencia de un fenómeno que pueda acontecer en un estado de pureza pre-racionalista, si para hacerla hablar dependemos de una dialéctica moderna, de una tensión entre la razón y las disposiciones inversas que se señalan como la sinrazón? Y aún comprendida la emergencia de esa frase provocadora “la locura misma” ¿qué se está presuponiendo en una agenda que pretenda pensar la locura si se parte de la pretensión de darle voz a la mismidad de la locura, de la locura y no de la sinrazón? ¿No es el modo de preguntar una pista sobre el sentido que va a ser revelado?

Al escribir una historia de la locura, Foucault ha querido —y en eso está todo el valor pero también la misma imposibilidad de su libro— escribir una historia de la locura misma. Ella misma. De la locura misma. Es decir, dándole la palabra. Foucault ha querido que la locura fuese el tema, el «sujeto» de su libro; el sujeto en todos los sentidos de la palabra: el tema de su libro y el sujeto hablante, el autor de su libro, la locura hablando de sí. Escribir la historia de la locura misma, es decir, a partir de su propio instante, de su propia instancia, y no en el lenguaje de la razón, en el lenguaje de la psiquiatría sobre la locura —de manera que la dimensión agonística y la dimensión retórica del sobre se recubren aquí—, sobre una locura ya aplastada bajo ella, dominada, abatida, recluida, es decir, constituida en objeto y exilada como lo otro de un lenguaje y de un sentido histórico que se ha querido confundir con el logos mismo. [...] Así pues, se trata de escapar a la trampa o a la ingenuidad objetivistas que consistiría en escribir, en el lenguaje de la razón clásica, utilizando los conceptos que han sido los instrumentos históricos de una captura de la locura, en el lenguaje pulido y policíaco de la razón, una historia de la locura salvaje misma, tal como ésta se mantiene y respira antes de ser cogida y paralizada en las redes de esta misma razón clásica. [...] Y a través de todo el libro circula este tema que liga la locura al silencio, a las «palabras sin lenguaje» o «sin sujeto hablante», «murmullo obstinado de un lenguaje que hablaría por sí solo, sin sujeto hablante y sin interlocutor [...] Así pues, hacer la historia de la locura misma es hacer la arqueología de un silencio. Pero, en primer lugar, ¿tiene el silencio mismo una historia? Y luego, ¿no es la arqueología, aunque sea del silencio, una lógica, es decir, un lenguaje organizado, un proyecto, un orden, una frase, una sintaxis, una «obra»? ¿No será la arqueología del silencio el recommienzo más eficaz, más sutil, la repetición, en el sentido más irreductiblemente ambiguo de la palabra, de la acción perpetrada contra la locura, y eso justamente en el momento mismo en que se lo denuncia? Sin contar con que todos los signos a través de los cuales se hace indicar Foucault el origen de este silencio y de esta palabra cortada, de todo lo que habría hecho de la locura esta palabra interrumpida y prohibida, desconcertada, todos esos signos, todos esos documentos se toman, sin excepción, de la zona jurídica de la prohibición.¹⁰¹

Es cierto que en los apéndices agregados a la segunda edición de la *Historia de la locura en la época clásica* Michel Foucault se detuvo larga y prodigiosamente a contestar las observaciones

¹⁰¹ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, “Cogito e historia de la locura”, España, Antrhopos, 2012, pp. 51-53.

llevadas a cabo por Derrida, pero con todo, no parece haber resuelto las cuestiones más graves reveladas por la filosofía del magrebí.

Una larga disquisición académica concentrada en la reconstrucción hermenéutica que motivó al arqueólogo para interpretar el *cogito* cartesiano de la manera expuesta en *HdL* y otras querellas con respecto a varias afirmaciones ridiculizadas por Derrida en *Cogito e historia de la locura* abarcan el entero de una discusión académica sobre los límites de esa exégesis específica del sueño en Descartes llevada a cabo por el filósofo del poder, de la locura como ausencia de obra, pero en nada abundan sobre el punto central de las sospechas derridianas, es decir, el de la perpetuación de un método que sólo parece poder meditar a la locura con relación a sus valencias, o sea, siempre discursivizada en las fronteras de una historia de los poderes y sometimientos de la razón.

Si se proyecta analizar la locura a través de su aparición en el nudo de ciertas fuerzas que están inmersas, delimitadas y previamente indicadas, atravesadas por una disposición que las concentra en el desarrollo de una historia dialéctica, habrá que preguntarse cuál es, en primer lugar, la disposición que las sitúa en esa coordenada donde la cuestión no parece poder examinarse o querer examinarse en su posibilidad como signo que no siempre ni en todo momento responde a la dialéctica racionalista.

Si un conjunto de advenimientos históricos diseminados están siempre siendo meditados por medio de su ordenamiento particular en una tradición, la de la metafísica occidental, o concediendo el punto de vista arqueológico, por su “ruptura” con ese ordenamiento, no pueden hacer otra cosa sino continuar reproduciendo la misma lógica racionalista que una historia de la “locura misma” deseaba evadir, aunque sea a través de un diálogo con la marginalidad que pretende reivindicar el papel de la locura como un centro significativo que también alude a lo real.

¿Cuál es la responsabilidad histórica de esta lógica de la arqueología? ¿Dónde situarla? ¿Basta con colocar en un taller cerrado con llave los instrumentos de la psiquiatría para volver a encontrar la inocencia y para romper toda complicidad con el orden racional o político que mantiene cautiva a la locura? El psiquiatra no es más que el delegado de ese orden, un delegado entre otros. No basta quizás con encerrar o exilar al delegado, con cortarle a su vez la palabra; no basta quizás con privarse del material conceptual de la psiquiatría para disculpar su propio lenguaje. Todo nuestro lenguaje europeo, el lenguaje de todo lo que ha participado, de cerca o de lejos, en la aventura de la razón occidental, es la inmensa delegación del proyecto que Foucault define bajo la forma de la captura o de la objetivación de la locura. Nada en este lenguaje y nadie entre quienes lo hablan puede escapar a la culpabilidad histórica —si es que la hay y si es histórica en un sentido clásico— que Foucault parece querer llevar a juicio. Pero es quizás un proceso jurídico imposible pues la instrucción y el veredicto reiteran sin cesar el crimen por el mero hecho de su elocución. Si el Orden del que hablamos es tan potente, si su potencia es única en su género, es precisamente por su carácter sobre determinante y por la universal, la estructural, la universal e infinita complicidad en la que compromete a todos aquellos que lo comprenden en su lenguaje, incluso cuando éste les procura

además la forma de su denuncia. El orden es denunciado entonces en el orden.¹⁰²

Y, pese a la radicalidad de la objeción llevada a cabo por Derrida, él mismo reconoció que, en el fondo, sus dichos sobre la *Historia de la locura* lo sitúan en un punto de vista “estrictamente foucaultiano”¹⁰³ puesto que lo que señala no es una equivocación con respecto a las observaciones que Foucault extrajo sobre la locura al revisar su devenir en la trayectoria de un dominio epistémico que terminó por depurar la experiencia del desbordamiento hasta volverla un signo reducido al absurdo del opuesto de la razón, sino el no haber abierto la posibilidad que tal captura del saber sobre la locura haya en efecto alcanzado a transfigurar la realidad más allá de todo juicio de valor sobre su imposición como hegemonía del sentido y, más todavía, de que ese afán por hacer una arqueología del silencio no haya hecho otra cosa sino invertir el orden entre contorno y contraste, es decir, que no haya hecho otra cosa sino jugar con las valencias de la razón y la sinrazón al subvertir el orden del discurso a la luz de una ingenua redención de la negatividad, de un desentendimiento apasionado hacia la objetividad que no puede hacer hablar a esas otras experiencias de la locura que tanto pretende aludir porque el procedimiento que busca devolver la voz a todas las representaciones que han sido silenciadas a costa de la reproducción de un cierto modelo saber, limita las consideraciones y voces virtualmente plausibles en la experiencia de la marginalidad a un sitio de aparición dual que siempre reitera la realidad de la locura como el anverso de algo más.

Después de Foucault el tema de la locura, más allá de cualquier meta que él buscase apuntar, parece haber quedado atrapado en una dialéctica irresoluble: ése sitio de enunciación que la limita a aparecer como una línea entre la salud y enfermedad, entre razón y sinrazón o, en otras palabras, a su muerte como un horizonte multifacético y polivalente dado que, contra todo deseo crítico, contra toda la resistencia inherente al pensamiento foucaultiano, el emplazamiento de un discurso racionalista imbricado en la modernidad de la ciencia de la sinrazón no ha podido sino convertirse en un método de explicación que inmoviliza los valores, los contrapesos y pesos que la articulación de la locura por medio de su reiteración en las rupturas con una historia dialéctica ha invisibilizado y, más aún, que suspende la posibilidad de aproximarse a la analítica de la locura, es decir, a la producción positiva de un campo epistémico sobre la enfermedad mental de un modo que permita descubrir las divergencias de sentido que han quedado inauguradas, resignificadas o que han sido cambiadas de posición a partir de los efectos que esa hegemonía positiva de la razón ha producido en

¹⁰² *Ídem.*

¹⁰³ *Ibid.* p. 76.

los cuerpos sin importar su estructuración como dispositivo de dominación, o mejor dicho, a pesar de tal verdad.

Bien señaló Michel Foucault que la medicina parecía tender a continuar exapropiando la región de la locura a tal grado que estaba haciendo desaparecer la locura misma como un territorio que, antes de haber quedado deslegitimado por medio de su llana identificación como una enfermedad de la cabeza, tenía validez para mentar y proliferar en las fronteras de la experiencia, de la realidad, de las variedades de lo humano, como un territorio que, como otros, expresaba las definiciones y conceptos que nos definen como seres que hablan y pasó a ser tomado como el sitio de representación de un padecimiento nervioso ausente de cualquier expresividad elocuente, de sentido, arrinconando la ficción de la locura a ninguna cosa más profunda que su advenimiento como una condición mental o un deterioro corporal localizado en el sistema nervioso.

Ya no el anverso siempre inminente de su existencia, sino un acontecimiento posible en el encadenamiento de las cosas. Esta caída en la objetividad es la que domina la locura más profundamente y mejor que su antigua servidumbre a las formas de la sinrazón. [...] Y si fuera necesario resumir con una sola palabra toda esta evolución, podría decirse, sin duda, que lo propio de la experiencia de la sinrazón es que la locura era allí sujeto de sí misma; [...] La objetividad que reconocemos a las formas de la enfermedad mental, fácilmente creemos que se ha ofrecido libremente a nuestro saber como verdad finalmente liberada. En realidad, sólo se entrega precisamente a aquel que está protegido de ella. El conocimiento de la locura supone, en quien la tiene, cierta manera de desprenderse de ella, de haberse liberado de antemano de sus peligros y de sus prestigios, cierto modo de no estar loco. Y el advenimiento histórico del positivismo psiquiátrico sólo está ligado a la promoción del conocimiento de una manera secundaria; originalmente, es la fijación de un modo particular de estar fuera de la locura: cierta conciencia de no-locura, que para el sujeto del saber se vuelve situación concreta, base sólida a partir de la cual es posible conocer la locura. Si se quiere saber lo que ha pasado en el curso de esta brusca mutación que, en algunos años, ha instalado en la superficie del mundo europeo un nuevo conocimiento y un nuevo tratamiento de la locura, es inútil preguntar lo que se ha añadido al saber ya adquirido. [...] Lo que ha cambiado, y cambiado bruscamente, es la conciencia de no estar loco, conciencia que, desde mediados del siglo XVIII, de nuevo se halla confrontada con todas las formas vivas de la locura, tomada en su lento ascenso...¹⁰⁴

Una objetividad científica inherente al desarrollo de la medicina moderna y su extensión al campo epistémico de la psiquiatría parece ser para Foucault el resultado de la interiorización de la idea de la locura como sinrazón, de la larga gestación de un proyecto de depuración de la experiencia que buscaba desentenderse de la desmesura y el desorden social por medio de una percepción que sólo

¹⁰⁴ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Tomo II, México, FCE, 2015, pp. 157-158; 182.

pudo ser posible después del encantamiento prolongado que desde la modernidad Occidente sostuvo con la idea de razón.

De ahí que uno de los coqueteos más emblemáticos de *HdL* sea con la interpretación que el historiador elaboró sobre Descartes; el énfasis que interesaba al arqueólogo francés estaba puesto en este emplazamiento particular que reconoce el asentamiento de una percepción moderna que, más que delimitar la locura, encarna en la cultura, en los saberes preponderantes que configuran la subjetividad con la que sondeamos la realidad, un modo de entendimiento y reconocimiento de la locura como experiencia que sólo acaece en aquél que ha perdido la razón.

Lo que Foucault quiere eludir, es decir, la captura del tema de la locura por un saber hegemónico que continúa condicionando nuestra percepción de la locura a través de ese binomio entre la sinrazón y la razón es, paradójicamente, aquello que no puede evadir al utilizar como eje para elucidar la locura ese método arqueológico que continúa puesto en el desarrollo de la dialéctica moderna que se ha edificado entorno a la razón, incluso cuando tal elucidación ambicione situarse en las discontinuidades. En palabras de Derrida:

(A decir verdad, para llegar al fondo del asunto, habría que abordar directamente por sí misma la cuestión del hecho y del derecho en las relaciones del Cogito y la locura.) Bajo esa comodidad natural, bajo esa confianza aparentemente pre-filosófica, se oculta el reconocimiento de una verdad de esencia y de derecho: a saber, que el discurso y la comunicación filosóficas (es decir, el lenguaje mismo), si han de tener un sentido inteligible, es decir, si han de conformarse a su esencia y vocación de discurso, tienen que escapar de hecho, y simultáneamente de derecho, a la locura. Tienen que llevar en ellos mismos la normalidad. Y esto no es un desfallecimiento cartesiano (aunque Descartes no aborda la cuestión de su propio lenguaje), no es una tara o una mistificación ligada a una estructura histórica determinada; es una necesidad de esencia universal a la que ningún discurso puede escapar porque pertenece al sentido del sentido. Es una necesidad de esencia a la que ningún discurso puede escapar, ni siquiera el que denuncia una mistificación o un golpe de fuerza. Y paradójicamente, esto que digo aquí es estrictamente foucaultiano. Pues ahora nos damos cuenta de la profundidad de esta afirmación de Foucault que curiosamente salva también a Descartes de las acusaciones lanzadas contra él. Dice Foucault: «La locura es la ausencia de obra». Es una nota básica en su libro. Pero la obra comienza con el discurso más elemental, con la primera articulación de un sentido, con la *frase*, con el primer esbozo sintáctico de un «como tal», puesto que hacer una frase es *manifestar* un sentido posible. La frase es por esencia normal. Lleva en sí la normalidad, es decir, *el sentido*, en todos los sentidos de la palabra, en particular el de Descartes. La frase lleva en sí la normalidad y el sentido, cualquiera que sea por otra parte el estado, la salud o la locura del que la profiera, o por quien aquélla pase, y sobre quien, en quien se articule.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, “Cogito e historia de la locura”, España, Antrhopos, 2012, pp. 76-77.

Los reclamos de Jacques Derrida parecen estar, entonces, más allá del jugueteo escolástico que siempre se resalta en medio del diálogo entre él y Foucault, puestos no tanto en la agudeza que el historiador francés tuvo para reconocer en el decurso de la historia del pensamiento en Occidente la construcción de una percepción que está anudada y predeterminada con base en la racionalidad que estructura la realidad después de la modernidad, sino en que, una vez visto esto, prevalece la intención de dar continuidad a una posición analítica y un método de lectura que busca sin cesar acceder a una neutralidad o punto cero, la locura misma, que depende siempre del cumplimiento de esa regla que sitúa a la locura como un signo prolífico que ha sido, después del cenit *cogito* cartesiano, despojado de su enriquecimiento para prevalecer como el depurado anverso de la razón y que, a su vez, pretende estar supuesta en una postura que desafía la historicidad tradicional y el proyecto racionalista moderno, pero que no puede superarlo al no auto reconocerse como una disquisición que también transita por el orden que trata de resistir bajo la ilusión de librarlo.

Todo ello, a fin de cuentas, destina una deriva entera de la discusión a una muerte discursiva puesto que sólo queda seguir emplazando ese metadiscurso en sus distintas disyuntivas, como hiciese Deleuze con el tema de la esquizofrenia y el capitalismo, y descarta por entero un trabajo de reconstrucción de la percepción, de la subjetividad y, también, una labor de crítica a la posición misma en la que nos permitimos ver la locura.

Aún dada la autocrítica empleada por Foucault en *El poder psiquiátrico*, y abandonada la pretensión de hacer hablar a la locura misma, aún acaecida la articulación entre saber y poder, no se puede decir que Foucault haya podido superar el centro crítico de la revisión derridiana al tema de la locura puesto que esa concentración en la producción de sentido que acontece en las inmediaciones de la institución psiquiátrica y que, a fin de cuentas, es la condición misma de la reproducción y autoridad que da a la medicina la palabra y fuerza para ser la encargada de discutir, mediar y organizar la locura una vez que ha sido exitosamente relegada a la semántica de la enfermedad, la filosofía foucaultiana sostiene la necesidad de no examinar el tema de la locura en sus intersticios, en sus vociferaciones una vez que ha sido capturada por la psiquiatría, y pretende examinar no el saber médico sobre la enfermedad mental, sino las estructuras que permiten que ese discurso tenga la legitimidad que lo dota de un poder para maniobrar los cuerpos, las subjetividades.

De esa manera, el giro genealógico es útil para visibilizar las condiciones de operación y reiteración que permiten que el discurso médico tenga, incluso en nuestra actualidad, el peso y la posibilidad de establecer las pautas sobre aquello que es típico y eso que excede la normalidad y que, bajo esa presunta obviedad, asuma como requisito existencial medidas específicas de control que en esa lógica

no pueden sino estar de antemano legitimadas, pero, de alguna manera no hace sino continuar reproduciendo un modelo de percepción particular que nos enclaustra en el binomio razón-sinrazón y que, además, obstaculiza nuestra comprensión, posicionamiento y métodos de aproximación a la que es quizá la dimensión más problemática abierta por Foucault a través no sólo de su trabajo con respecto a la locura, sino de gran parte de su obra: la presentación de todo un universo de sentidos, efectos y discursos que, en su advenimiento, expansión y reiteración están modificando lo cuerpos, la percepción y por ello, la realidad.

En su sintaxis más pobre, el logos es la razón, y una razón ya histórica. Y si la locura es, en general, por encima de cualquier estructura fáctica y determinada, la ausencia de obra, entonces la locura es efectivamente por esencia y en general el silencio, la palabra cortada, en una cesura y una herida que *encentan* realmente la vida como *historicidad en general*. Silencio no determinado, no impuesto en tal momento antes que en tal otro, sino ligado esencialmente a un golpe de fuerza, a una prohibición que inauguran la historia y el habla. *En general*. Es, en la dimensión de la historicidad en general, que no se confunde ni con una eternidad ahistórica, ni con algún momento empíricamente determinado de la historia de los hechos, la parte de silencio irreductible que lleva y encanta el lenguaje; sólo fuera de ésta y sólo en contra de ésta puede surgir el lenguaje; designando aquí «contra» a la vez el fondo contra el que se levanta la forma por fuerza y el adversario contra el que me afirmo y me aseguro por fuerza. Aunque el silencio de la locura sea la ausencia de obra, no es el simple exergo de la obra, no queda al margen como entrada para el lenguaje y el sentido. Es también el límite y el recurso de éstos, como el no-sentido. Claro está, al esencializar de esta manera la locura, se corre el riesgo de disolver su determinación de hecho en el trabajo psiquiátrico. Es una amenaza permanente, pero que no tendría que desanimar al psiquiatra exigente y paciente.¹⁰⁶

Quizá es por eso mismo que Derrida afirma estar siendo foucaultiano en sus reclamos, a fin de cuentas, lo que se deja ver en la reiteración que él asume para señalar la pertinencia de hacer hablar a la normalidad, al orden mismo, es una especie de admisión sobre el poder que el discurso, que la palabra tiene para modificar el significado y por ello, los cuerpos.

En la profundidad de la crítica derridiana a Foucault y su tratamiento sobre la locura, no está otra cosa sino una mirada de vuelta a la filosofía del historiador de la ruptura que mienta: ¡perfecto! Es verdad que una hegemonía conceptual, categórica, histórica ha sido impuesta a nuestra percepción y nos mantiene arrojados a una lógica racionalista pobre, limitada, llena de consecuencias desoladoras y escisiones, una lógica que perpetúa modelos de exclusión y pretende marcar la diferencia como un

¹⁰⁶ *Ídem.*

asunto separado de la experiencia verdadera y volverla una irrealidad... Entendido. Y ahora, ¿cómo resistimos?, ¿cómo nos posicionamos?

¿Seguir reproduciendo un binomio razón-sinrazón, salud-enfermedad, disfunción-funcionalidad no nos condena a intermediar para siempre con una culpa dialéctica? Seguir focalizando todo nuestro poder de resistencia a ese trabajo de visibilización puesto sobre el emplazamiento entre poder y saber ¿no nos distancia, nos emborriona con respecto a la labor urgente de resignificación de la experiencia? ¿No nos encierra en un círculo de sentido desde el que no podemos cuestionar qué ha sido de nuestros cuerpos no sólo una vez dado el dominio de una tradición enunciativa, sino inevitablemente habiendo sido afectados por ella?

En medio de esa resistencia perfecta a la razón, ¿qué hemos devenido? ¿Somos los mismos? Y una positividad evidente ¿es necesariamente y todo el tiempo la reproducción de un control que margina el excedente de la razón o puede ser que la razón misma en medio de tal proceso ya ni siquiera pueda definirse desde el mismo sitio, ya ni siquiera sea poseída por nadie, o más todavía, que ya ni siquiera nos estemos enfrentando a un solo y determinante modo de razón?

Después de todo, como el profesor Foucault adivinó sin haber querido, el reino de la enfermedad mental se ha extendido hasta tal grado que, propiamente, ni siquiera parece seguir apareciendo del todo como un dispositivo que separa alienados de no alienados, sino como una estructura que a lo mejor no puede ser floreada como novedosa, pero que sí representa otros signos, otros símbolos no sólo por la evolución clara que el campo epistémico de la psiquiatría ha experimentado, sino porque el decurso imparabile del tiempo no ha parado y la agitación de los cuerpos no puede ser naturalizada siempre de la misma manera.

Una pregunta queda abierta: ¿Qué queda por hacer?

La historicidad propia de la filosofía tiene su lugar y se constituye en ese pasaje, en ese diálogo entre la hipérbole y la estructura finita, entre el exceso sobre la totalidad y la totalidad cerrada, en la diferencia entre la historia y la historicidad; es decir, en el lugar, o más bien el momento, en que el Cogito y todo lo que éste simboliza aquí (locura, desmesura, hipérbole, etc.) se dicen, se reafirman y decaen, se olvidan, de forma necesaria, hasta su reactivación, su despertar en otra ocasión de decir el exceso, que más tarde será también otra decadencia y otra crisis. Desde el primer aliento, el habla, sometida a este ritmo temporal de crisis y despertar, sólo puede abrir su espacio de habla en cuanto que encierra a la locura. Este ritmo, por otra parte, no es una alternancia, que sería, además, de carácter temporal. Es el movimiento de la temporalización misma en lo que la une al movimiento del logos. Pero esta liberación violenta del habla ni es posible ni puede proseguirse, a no ser en la medida en que se conserva, en que es la huella de ese gesto de violencia originaria, y en la medida en que se mantiene, resueltamente, en consciencia, en la mayor proximidad del abuso que es el uso de la palabra, justo lo bastante cerca para

decir la violencia, para dialogar consigo misma como violencia irreductible, justo lo bastante lejos para vivir, y vivir como palabra. Se nota en eso que la crisis o el olvido no es quizás el lado accidental sino el destino de la filosofía hablante, que no puede vivir más que encerrando a la locura, pero que moriría como pensamiento, y bajo una violencia aún peor, si a cada instante una nueva palabra, aun encerrando en ella misma, en su presente, al loco del momento, no liberase a la antigua locura. Es sólo gracias a esta opresión de la locura como puede reinar un pensamiento-finito, es decir, una historia. Sin atenerse a un momento histórico determinado, sino extendiendo esta verdad a la historicidad en general, se podría decir que el reino de un pensamiento finito sólo puede establecerse sobre la base del encierro y la humillación y el encadenamiento y la irrisión más o menos disimulada del loco que hay en nosotros, de un loco que sólo puede ser el loco de un logos, como padre, como señor, como rey.

Pero eso es otro tema y otra historia.¹⁰⁷

¹⁰⁷ *Ibid.* 86-87.

II

LOCURA: UNA APORÍA. DAR CUENTA DE LA IMPOSIBILIDAD

Lo que no se ha podido responder pese a cada cosa, dada cada parte, es la mediación. Esa trampa: total resistencia a la fatalidad del signo; asfixia del sentido que recursa aún acontecido el absurdo. Retorno a la obsesiva reiteración de una intuición oscilante que no ha podido confesarse, que no ha podido librarse del presentimiento que le anuda y que es, más que un sentimiento anticipado, un quiebre destinado siempre a resistir cualquier tentativa de una historia.

Al mismo tiempo, una *Mnemosine* implacable que apunta eternamente, sin importar la empeñada insistencia con la que hiere el desbocado deseo de la absoluta redención, hacia una vocación del extravío. Tan extraña fe ésta sobre la que se abre una nostalgia interminable hacia el agravio, hacia el sitio indeterminado en el que las fronteras de lo real no son otra cosa sino una ilusión.

Lo que no se ha podido responder dada la tensión entre la certeza posible y la imposibilidad de tal certeza: ¿qué es la locura?

Tal vez hace falta ser todavía más insidiosos: lo que sin duda ha tenido posibilidad de ser señalado es más bien, negativamente, qué no era la locura. Y todavía insistir en esa temporalidad en la que es viable la historia: lo que se ha podido acotar es, seguramente, lo que había sido hasta cierto punto esa experiencia que ha terminado por configurarse como el sitio ominoso en el que la razón está en peligro de ser descalabrada.

Lo que ha sido dicho, es verdad, apunta hacia el silencio que ha sido necesario imponer sobre unas ciertas figuraciones de la locura para dar forma a la sinrazón, pero, en definitiva, no se ha podido y quizá no habrá de poderse contestar qué se está diciendo cuando se asiste a la escenificación del desvarío, del exceso y la saturación, del desbordamiento de la realidad.

Más allá de toda valencia, de todo medio a través de la cual parezca plausible superar el caótico repercutir del equívoco, de toda seducción por reestablecer un torrente de ficciones sometidas al mutismo de la objetividad ¿qué es lo que puede mentarse sobre la locura? ¿Qué queda de la locura? ¿Pueden todavía sus marcas decirnos algo o estamos destinados a reproducir una semiótica predeterminada por la razón?

Por otro lado, ¿pensar la locura librando sus valencias es posible? ¿O se trata, para ser más claros, de cuestionar el sitio de aparición en el que se presenta sin someterla a las cadenas de una dialéctica entre razón y sinrazón? Pensar los disímiles valores, signos y formas que son familiares a esas

regiones múltiples que aparecen signadas como lugares de acaecimiento de la locura, como ocurrencias en la marginalidad de lo real que ponen en duda el límite entre lo cotidiano y la interrupción de tal cotidianidad no es una tarea que pueda eludir el valor histórico o simbólico que las distintas expresividades del des-acordonamiento (des-cordura) han cursado, pero sí puede ubicar tal valía sin organizarla en una economía del significado, es decir, sin procurarle un juicio determinante que le arroje hacia una senda del sentido que depende de la variación posible entre dos polos que son permanentemente referentes el uno al otro.

Y no menos relevante: ¿cómo lidiar con el extravío? ¿Qué hacer con la locura? ¿Cómo desviarse de la hegemonía, de la estratificación de ciertos poderes discursivos, de los dispositivos de exclusión que desplazan y jerarquizan todas aquellas subjetividades que desafían e inevitablemente desafiarán el orden tradicional de un espacio sin reducir lo que la locura significa al territorio fijo donde es una oposición frente a la normalidad?

O, quizá un fenómeno menos dramatizado, pero sin duda posible, ¿Cómo considerar la latente normalización e incluso la fetichización de la marginalidad si sólo podemos prevalecer en la locura como desvío de la generalidad? ¿No sería también un desastre perder de vista todo aquello que diverge en los plexos de sentido de la locura, todo aquello que está también orientando y emitiendo un horizonte de sentido en el que la locura no parece ser más una resistencia a la razón sino la inflexión de un proceso de abandono de la razón?

¿Se puede renunciar a la diferencia temporal, a la monstruosidad del tiempo y la extrañeza de la ficción a costa de conservar la potencia dialéctica entre razón y sinrazón? ¿Se puede ignorar la modificación, los efectos que sobre los cuerpos ha tenido la plastificación de la idea de enfermedad o simplificar su sentido a la reiteración de la tensión entre racionalidad e irracionalidad? ¿Cómo asimilar la locura sin fundarla enteramente alrededor de una dualidad de la experiencia que condiciona su signo a aparecer una y toda vez en el centro de una aparente variedad de verdades que, en realidad, terminan por ser categorizadas como repeticiones, como intercambios constantes de su valor semántico? ¿Cómo meditar la locura superando el modelo binario que la enfrasca en una oscilación de pesadilla entre los sometidos y lo que somete?

De esa confusa y ataviada alusión a un sitio de desbordamiento de la realidad ha de poderse pensar, cuando menos, pero también cuando mucho, la paráfrasis, es decir, ha de poderse anudar una y cada vez aquello que la locura es en cada caso, aquello que la locura significa no como desvío original de la tradición, sino como signo que no puede considerarse un desvío a menos que esté discernido a través de una tradición que lo implica como tal y que, además, puede implicarlo a veces como otra

cosa que no responde a la lógica del desorden, como otra cosa ha de poder ser elucidada según la posición en la que se haya dispersado.

No se trata naturalmente de "rechazar" esas nociones: son necesarias y, al menos en la actualidad y para nosotros, nada es pensable sin ellas. Se trata ante todo de poner en evidencia la solidaridad sistemática e histórica de conceptos y de gestos de pensamiento que muchas veces se cree poder separar inocentemente. [...] Tanto menos debemos renunciar a esos conceptos puesto que nos son indispensables para conmovir hoy la herencia de la que forman parte. En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que desconstruye, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten desconstituir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innominable, el resplandor del más allá de la clausura.¹⁰⁸

En ese sentido, no hay locura misma, mismidad de la locura, sino locura como símbolo con valores históricamente diversos, valores que, pese a todo, no están atravesados por el decurso de una sola trayectoria, de un discurso histórico monotemático, sino que se encuentran plenamente intrincados y son inseparables de las diásporas de sentido que les organizan divergentemente según la singularidad abierta por el contexto particular que se despliega su sentido, y, a la vez, permanecen ligadas a un lenguaje, a una gramática que no puede ignorarse, obviarse o despojarse, que tampoco puede negarse o sepultarse porque sólo dados sus márgenes, sólo en sus intersticios la locura adquiere una forma discernible, una forma que, aún asumida la especificidad del emplazamiento concreto sobre el que su aparición es señalada, es legible, dona sentido sin por ello haber quedado absolutamente condicionada a las variaciones que tal especificidad le impone.

Es por ello que Derrida no despreció las figuras y estratificaciones que pudo mostrar el proyecto de *HdL* como arqueología que hace manifiesta la encarnación de un ideal de racionalidad moderno que opera pre-teóricamente en la construcción de la experiencia de la locura y, a causa de ello, tiene el poder para modificar el orden de los cuerpos incuestionada y peligrosamente, sino, más bien, dada la eminencia de los significados que reveló, buscó hacer visibles las limitaciones que implica tratar el tema de la ausencia de cordura a través de una historia de las procedencias que pretende resistir a la continuidad histórica y los dominios epistémicos que ésta impone por medio de una historia de las rupturas.

¹⁰⁸ Jacques Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2017, pp. 20-21.

Tal contraposición entre ruptura y continuidad implica una relación binomial que, aunque en su inversión metódica arroja descubrimientos ineludibles e imponentes, lanza la región de la locura justo al mismo plexo de operaciones que la ha orillado a aparecer desde hace tiempo como el opuesto de la verdad. A costa de hacer visibles las estructuras de poder y saber en las que se desarrolla un modelo despótico para administrar la realidad, una agenda mediante la cual se jerarquiza y valida el sentido, arqueología y genealogía son métodos que, al menos en lo que refiere al tratamiento que dan a la locura, no pueden superar el condicionamiento racionalista que su propio punto de partida supone.

Más que alternante a la historia positiva de la locura, a la historia lineal y la dialéctica tradicional, la reflexión foucaultiana sobre la sinrazón es una dioptría que descubre la polarización temática profunda que ha acontecido en Occidente una vez que ha sido inventada la razón, pero también, inaugura otra especie de silencio. A pesar de lograr esquivar el dogmatismo racionalista sobre el que se ha construido el aparato de exclusión que autoriza la segregación del loco, otra clase de cesura sospechosa ha sido abierta y parece estar potenciada ahora por las heridas que tal dogma legó.

El enérgico horror con el que Foucault evita, por ejemplo, dar voz al saber psiquiátrico es sintomático de un encaprichamiento con una muy particular clase de diferencia y, también, un enclaustramiento crítico, una ruta cerrada que no puede virar hacia todas las producciones de sentido que acaecen en las inmediaciones de la locura porque permanece en los extremos de la dialéctica que la demarca como sinrazón. Dicho de otra manera, la mitología foucaultiana sobre una captura de la que hay que ser librados no sirve para desentendernos de encierro alguno porque las condiciones de enunciación que la preforman como captura parten de un diálogo entre el captor y el capturado, y no de una irrupción en las ubicuidades que haría falta expresar para deseslabonar el conflicto que hace posible la lógica de la captación.

Entonces ¿es quimérico escuchar a la locura? Si no es posible hacer hablar a la locura misma, si ubicarla en su captura tampoco puede decirnos demasiado sobre su sentido ¿qué hacer? ¿Para qué discutirla? ¿A qué nos estaremos refiriendo cada vez que reiteramos en esa palabra, a qué si la locura no es en sí misma nada, ni siquiera la ficción que ha sido construida como una oposición a la razón?

Y si una reconstrucción de la experiencia de la locura antes de la modernidad es inviable por pertenecer a la potestad del pasado y, por ello mismo, a la irrealidad de un acontecimiento que nos es inaccesible en su totalidad ¿qué nos queda para hacer hablar a ese constante repetirse de unos márgenes que no parecen caber en la regularidad del mundo, que parecen estar dispuestos en un espacio que desborda el sentido? ¿Qué nos queda si todo intento por una historia de la locura ha de someternos a las cadenas de la historia misma, de la dialéctica histórica?

Asumir la aporía.

Al menos de dos maneras podemos dictar esa terrible misiva.

Una. Asumir la aporía como una estrategia de aproximación. Comenzar por admitir la región de la locura como un espacio intrincado, sin localidad, o sea, abandonar toda persistencia en su apuntalamiento o caída y afinar el tacto para devolverle la mirada incluso ahí donde no indica nada sino una ausencia. No se puede librar esa mística relación con la diferencia, con el margen, sin recibir, para empezar, la fuerza violenta de su emergencia, es decir, el reconocimiento de ese arrebatado inmanente, de ese presentimiento acerca de una hipérbole del sentido con la que no sólo lidiamos, sino que nos es tan ajena como familiar, que es cada vez única una cosa distinta y al mismo tiempo, nos hace adolecer de un malestar de cariz reiterativo.

Aporía del todo es saber que hace falta partir de la imposibilidad, partir de la certeza de que la locura no puede hablarnos. No puede decir(nos) la locura nada, sino algo y esto no es porque le haga falta una voz, sino porque quizá, sólo se le reconoce como locura dado que su resonancia extravía el lenguaje, o tal vez, sólo lo pone en duda. Por ello, a su manera, permanecerá la locura en silencio siempre, pero sólo porque lo que clama es lógicamente otra voz, y en su calidad de otredad no habrá de decirnos nada si lo que esperamos es que diga una sola cosa y que además sea distinta, pero habrá de decir mucho si en vez de querer hacerla mentar una verdad hablamos con ella, sobre ella, a la luz de ella sabiendo que en su haber hablado está ya nuestra lectura sobre lo que escuchamos en ella.

Renuncia a la tentación de hacer hablar a la locura misma porque ella no es nada y no habrá de decirnos nada sino lo que podemos escuchar. Y es que la locura es tal vez todo menos un fenómeno. Una experiencia sí y de muchas clases. Está la locura para quien la vive, la locura para quien la trata, la locura para quien la sufre y para quien la goza; está la locura según cada época y la locura según una cultura; locura según un cuerpo y locura según una idea, según unos conceptos, dadas unas categorías. Locura polivalente, monovalente, trivalente, locura mutismo. La normalidad de la locura y la locura de la normalidad, en fin, tampoco hemos de relativizar tanto porque también sucede que acaece la locura como un mal, locura como enfermedad, locura como necesidad de un tratamiento, locura como realidad.

Y justo por todo eso, locura en su singularidad. No queda sino hacer hablar a la especificidad de la locura, a sus intersticios, no queda sino observar todo implemento que la demarque en el centro de aparición en la que creemos reconocerla, es decir, no queda sino tomar en serio el plexo entero de significados que la sitúan en una posición donde ha podido ser indicada como un desbordamiento o, no se olvide, como un vacío, como una repetición y, por eso, la aporía una aproximación, porque

asumir la aporía es aceptar que podemos hablar de las ficciones que están conformando lo que en una desinencia particular está quebrando el orden que desafía, pero desafiar un orden no es siempre una tarea igual ni imbrica las mismas rasgaduras, desafiar el orden es una dote que media entre varios extremos en vez de agotarse en ellos.

Aporía porque quizá la locura no es otra cosa sino una imposibilidad dialéctica, a veces un objeto, a veces la ausencia de entidad y a veces una proliferación de signos, es decir, una medialidad indeterminada que sólo puede ser vista tomado el compromiso de determinarla¹⁰⁹.

[...] retornar hacia un punto originario que no pertenece ya a la pareja de una razón y una sinrazón determinadas, a su oposición o a su alternativa. [...] En todos los sentidos de la palabra, la locura no es, pues, más que un caso del pensamiento (en el pensamiento). Se trata entonces de retroceder hacia un punto en el que puede aparecer cualquier contradicción determinada bajo la forma de tal estructura histórica de hecho, y aparecer como relativa a ese punto-cero en el que el sentido y el sin-sentido determinados se unen en su origen común. Invulnerable a toda contradicción determinada entre razón y sinrazón, es el punto a partir del cual puede aparecer como tal, y llegar a expresarse, la historia de las formas determinadas de esta contradicción, de este diálogo entablado o roto. Es el punto de certeza inencontrable en que se enraiza la posibilidad del relato foucaultiano, como también el relato de la totalidad, o más bien de todas las formas determinadas de intercambios entre razón y locura. Es el punto en el que se enraiza el proyecto de pensar la totalidad escapando a ésta. Escapando a ésta, es decir, excediendo la totalidad, lo cual sólo es posible —dentro de lo que existe— hacia el infinito o la nada...¹¹⁰

En ese sentido no se trata ingenuamente de rebelarse contra la historiografía de la locura, sino de no ceder a la hermenéutica que la emparenta con sus antípodas lógicas. Habrá que hacer entonces un rastreo de procedencias que no quede capturado por la historicidad, cuya enunciación sea tan poco general que sea imposible reproducirla como estrategia monolítica, o sea, una traer a la luz que no capture nada y tampoco pueda ser capturado, sino que produzca algo a consciencia de estar tomando otro algo, a sabiendas de estar donando un tercer algo, que invente la locura todo el tiempo sin nunca olvidar que, con todo, sigue devolviendo la mirada a un entramado de sentido sobre el que ha sido posible llamar a la locura, resistirla, sondearla.

Del binario, en el fondo, no puede escaparse, pero hacerlo tampoco es algo que tenga sentido desear. Es Derrida estrictamente foucaultiano exactamente porque puede notar que no existe deconstrucción posible sin un reconocimiento de las fuerzas discursivas, de los dispositivos que están

¹⁰⁹ Sobre la lectura en la que situamos el juego entre determinaciones e indeterminaciones Cfr. Daniela García Ruvalcaba, *Lo intempestivo y el arte, Entorno a la producción indeterminada en Nietzsche*, “Lo ápeiron, o sobre cómo se construye una cosmodisea”, UNAM, 2017.

¹¹⁰ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, “Cogito e historia de la locura”, España, Anthopos, 2012, p. 79.

articulando la experiencia en la que estamos, más allá de toda afrenta, condicionados a aparecer, en la eventualidad de una realidad concreta que no es el homónimo de nuestra identidad, pero sí está siempre enlazada, vinculada a todo lo que conforma el mundo que somos, la legibilidad del texto que actuamos. Haciendo eco de una fórmula que el de Argelia utilizó para referirse a la orientación de su filosofar¹¹¹: Hablar de la locura con un pie en ella y otro fuera de ella, entregarse al *fati* donde locura no es ni una cosa ni la otra y justo por eso, será algo.

Habrá que cursar por las estratificaciones y las hegemonías, por los binarios y las marginalidades, habrá que históricamente abrazarlo todo si lo que se quiere es apelar a la existencia del ser que habla, pero también, habrá que intervenir, producir sentido, poblar la aporía.

Otra deriva de la misiva, seremos breves (y es posible que haya más), asumir la aporía como un acto existencial, una performativa.

Aceptar que, pese a todo ejercicio, estamos siempre persistiendo bajo riesgo de ser asolados por el sinsentido, bajo amenaza de estar siendo cautivados por el absurdo. Sí, dar cabida a la impropiedad de la que se es parte cuando se presiente que es imposible dar por terminada la instrucción; en verdad, dar por hecho lo único que pone en auténtico peligro nuestra confianza, nuestra fe en lo fáctico, es decir, dejar advenir la certeza de la inseguridad total, la carga de tal vulnerabilidad... una susceptibilidad insondable; dejar venir a la presencia, qué susto, un efecto tan arrobador como la impresentabilidad de lo espectral. Aporía del todo es la realidad de la irrealidad: un exceso inevitable.

Dar lugar a la ubicuidad, la ruptura que nos asedia. Tomar la aporía y dejarle declararse como una en su dimensión fantasmática, en su efectuación como la locura sin mismidad, como la locura en la imposibilidad de la definición. En el punto más álgido de su consecuencia, aproximarse desde la aporía porque el signo de la locura, los signos de las locuras están arrojados sobre nosotros dada la ineludibilidad del presentimiento que nos pone en relación con ella: el equívoco interminable sobre el que nos encontramos compareciendo, esa realidad en deformación, plena de concretos abstractos, de encadenamientos y desposesiones, esa realidad indómita donde no podemos sino acontecer como expatriados, es decir, como distancias que han tenido que emerger de algún sitio pero no acontecen en ningún lugar, que tienen que estar sitiados en un espacio para poder ser, pero no pueden operar en un solo tiempo porque siempre están dejando de aparecer y, para terminar, como artificios, una náusea y por eso, como cuerpos abiertos, siempre a la expectativa, siempre por venir.

Aporía ni fatalidad ni plenitud, más bien, provocación, asecho, llamamiento a la posición.

¹¹¹ Cfr. Jacques Derrida, *Posiciones*, Pretextos, España, 2014.

No sobra decir y lo que es más, habrá que remarcar con mucha fuerza que ese proceder aporético para entablar un diálogo con la locura no está sugerido como una suerte de licencia poética con la que se pretende exponer toda la plasticidad metafórica de la sinrazón, lo que no quiere decir que los elementos plásticos que tal explicación entraña sean desdeñables porque, por el contrario, podría ser que la irrupción de una carga figurativa sea ya un sentido al que se le puede regresar la mirada, sino que, más precisamente, es una estratégica tácita que está con todo propósito evitando la formulación de un método concreto.

Un método implica una especie de canon, es decir, una reserva de aparatos de medición, una caja de herramientas que está dispuesta para desmontar o montar ciertos implementos sobre un espacio, sobre un campo problemático que, en esa medida, está siendo medurado, abierto, o clausurado según los límites en los que tal método ha sido concebido.

Dicho de un modo distinto, una metódica es siempre en procedimiento recursivo, una regla con un diseño específico que sólo ha de ser modificada cuando se le impone una revisión pero que, sin haber acontecido ello, condiciona la enunciación, la exposición de un acto concreto a aparecer intervenido siempre por los mismos medios, a ser horadado siempre por un mismo tipo de forma y por ello, a ser interpretado dentro de los márgenes que la herramienta elegida permite alcanzar. Asumir un procedimiento es asumir un sesgo.

Una estrategia, en cambio, es una actitud que está siendo antepuesta a la radicalidad de cualquier método, es decir, una posición que filtra o suspende la legalidad y autoridad de un método para discernir no sólo el fenómeno particular que tal o cual procedimiento está revisando, sino también el tratamiento mediante el cual se ha buscado resolver un problema.

Por ejemplo, reconocemos que un destornillador es un instrumento que ha sido ideado para facilitar la extracción o inserción de una pija en una superficie, esto es en sí mismo un método lógico que ha devenido en una herramienta que implica ciertas técnicas y que requiere unas pautas para poder ser utilizada con propiedad. Lo estratégico sería, en este caso, no ese haber reconocido que un destornillador sirve para lidiar con la tarea de manejar tornillería, sino asumir una perspectiva que haga posible descubrir si el destornillador sirve para algo más que no sea destornillar, o si el destornillador puede estar obstruyendo el pleno de la labor que estamos llevando a cabo, si puede estar barriendo el tornillo, si es insuficiente para perforar el duro del concreto o si puede devenir martillo incluso cuando ha sido concebido para hacer girar piezas de metal.

Estrategia es una dinámica desde la que es posible cuestionar, cambiar, resituar la posición y construcción de un método y también, un horizonte que se aboca a reflexionar cada tema a la luz de

una elucidación que se adecua desde la pregunta que lo abre, desde la formulación presente del espacio temático.

Aporía es, visto todo esto, una estrategia pero también un compromiso, una responsabilidad con respecto a la urgencia de revisar no sólo la locura, sino casi cada duda que nos asedia, posiblemente cualquier espectro que nos alcanza siempre bajo un trabajo doble entre la memoria y la inscripción, siempre dirigidos por una vocación desafiante de cualquier comodidad, siempre invadidos por una mirada tan atenta que nos sea imposible el desentendimiento, la borradura, el descarte y, al mismo tiempo, que nos sea ineludible la proliferación, la puesta marcha de la acción.

III

LOCURA: UNA REALIDAD. DESCONOCER LA OBVIEDAD, CUESTIONAR LA ENFERMEDAD

Con extrema justicia puede reclamársenos para este punto que, pese a haber desplegado una crítica amplia sobre los procedimientos con los Foucault midió la locura, sobre la influencia que tales procedimientos tuvieron en la proliferación de un metadiscurso y unos métodos que han sido apropiados, congelados y mitificados por otras disciplinas predominantes, no hemos terminado de indicar hacia dónde convendría orientarse para pensar la locura.

No negaremos la fuerza con la que es posible acusarnos de que, pese a haber enérgicamente insistido en la pertinencia que la filosofía y, todavía más, la ontología tiene para discutir la enfermedad mental en pleno siglo XXI, no hemos hasta ahora hecho otra cosa sino quizá insinuar una estrategia plausible pero casi indiscernible para meditar la locura en la actualidad siendo que la transformación de su campo de acción está siendo caracterizada por unos compromisos categóricos y materiales muy rastreables, por unas necesidades teóricas que deben de ser intervenidas si en verdad se desea superar el horizonte hermenéutico donde la locura no es otra cosa sino el opuesto de la hegemonía, el extremo de un dialecto.

Firmemente nos resistimos a sugerir que el trabajo por venir para abordar los intersticios de la enfermedad mental tenga una sola dirección. No hemos querido desplazar, exiliar o desacreditar las vías analíticas que han sido discutidas en este trabajo, por el contrario, consideramos eminente que la eternamente abierta conversación con la locura continúe estando poblada por una proliferación de sentido, por una lucha de lógicas sin resolver, por un estado de nomadismo crítico en el que quepan muchas perspectivas, muchos métodos y muchas estrategias para afrontar esa terrible experiencia de des-acordonamiento con la realidad.

Se ha querido apuntar otra cosa: ¿cabe la posibilidad de que el afán tajante con el que la crítica foucaultiana se opone pensar la locura mediante o, mejor dicho, a través de los discursos médicos, de los saberes dominantes que se han hecho de la potestad para administrar cuerpos y subjetividades, para definir la realidad, sea el causante principal de la recurrencia de ese argumento circular sobre el que la locura termina por ser señalada bajo las medidas de la razón misma? Es decir ¿podemos aceptar sin sospecha alguna el rechazo profundo con el que Foucault se niega a escuchar la voz del que domina, la producción del que se emplaza en el cenit de la cultura? ¿Qué es lo que ha quedado invisibilizado en este gesto dialéctico? ¿Pueden decirnos algo no sólo el saber médico sobre la locura,

sino las inmediaciones que han de existir entre todas las tensiones de sentido que indudablemente operan ahí donde la reproducción de una idea hegemónica no puede darse sino a través de lo que niega, o sea, a través de las ficciones que está quebrando? ¿Será cierto que no puede un sentido hegemónico ser, a pesar de todo, un horizonte de verdad, un relevo de sentido, la inflexión de un símbolo, y más aún, la producción de otra marca, la desgarradura de otra invención?¹¹²

El pasaje con el que se abre la introducción a la segunda parte de *Historia de la locura en la época clásica* Foucault nos dice:

Verdad trivial a la que ya es tiempo de volver ahora: la conciencia de la locura, al menos en la cultura europea, nunca ha sido un hecho macizo, que forme un bloque y se metamorfosee como un conjunto homogéneo. Para la conciencia occidental, la locura surge simultáneamente en puntos múltiples, formando una constelación que se desplaza poco a poco, transforma su diseño y cuya figura oculta, quizás, el enigma de una verdad. Sentido siempre fracasado. [...]

Quizá, sin embargo, cierta no coherencia es más esencial a la experiencia de la locura que a ninguna otra; [...] antes que a diversos modos de elaboración entre los cuales sea posible sugerir un esquema evolutivo, a lo que hay de más fundamental en esta experiencia y más próximo de sus datos originarios. Y en tanto que en la mayor parte de las otras formas del saber la convergencia se esboza a través de cada perfil, aquí la divergencia se inscribe en las estructuras, no autorizando otra conciencia de la locura más que la ya rota y fragmentada desde el principio en un debate que no puede terminar. Puede ocurrir que unos conceptos o una cierta pretensión de saber recubran de manera superficial esta primera dispersión: testigo, el esfuerzo que hace el mundo moderno para no hablar de la locura más que en los términos serenos y objetivos de la enfermedad mental, y para dejar en las sombras los valores patéticos en los significados mixtos de la patología y de la filantropía. Pero el sentido de la locura en una época dada, incluso la nuestra, no hay que preguntarlo a la unidad al menos esbozada de un proyecto, sino a esa presencia desgarrada; y si ocurre a la experiencia de la locura tratar de superarse y de equilibrarse,

¹¹² Queremos dejar claro que si bien el psicoanálisis ha representado una deriva hermenéutica que resiste todo el tiempo a distintas tensiones sobre la locura mediante su reflexión diversa acerca de lo inmanente en su forma simbólico onírica (Freud), o en su prevalencia fantasmática (Lacan), o en su consolidación arquetípica (Jung), o en su disyunción como estructura inconsciente, no hemos querido partir de aquí para meditar las condiciones narrativas o la ontología de la narrativa que está construyendo el intersticio de la enfermedad mental porque consideramos que el psicoanálisis mismo es una narrativa a revisar, es decir, de entre la multiplicidad de opciones que existen para determinar el papel de la locura en las sociedades contemporáneas, el psicoanálisis debe de ser considerado a la luz de las críticas y modernizaciones que ha cursado, pero también en la impronta de su valor hegemónico que lo sitúa a la mitad entre una terapia con validez epistémica y una vertiente especulativa que pretende cierta dominación temática sobre la realidad de la locura a partir de sus interjecciones con la teoría médica. En otras palabras, debido a la necesidad que existe de revisar los presupuestos ontológicos que rodean la semántica del psicoanálisis, la inclusión de sus influencias y categorías en esta reflexión es un trabajo por venir y una labor extensa que supera los límites de la actual investigación, pero sin duda habrá que meditar la especificidad que la teoría psicoanalítica ha tenido en la actualidad de los imaginarios y constructos de la locura. Trabajos eminentes al respecto han sido ya elaborados y deben de ser considerados para matizar la cuestión. Cfr. Julia Kristeva, *Poderes de la Perversión*, México, Siglo XXI, 2012; Cfr. Julia Kristeva, *Sol negro, Depresión y melancolía*, Buenos Aires, Waldhunter editores, 2015; Cfr. Morton Schatzman, *El asesinato del alma*, México, Siglo XXI, 2014.

proyectándose sobre un plano de objetividad, nada ha podido borrar los valores dramáticos dados desde el origen a su debate.

Con el curso del tiempo, ese debate retorna con obstinación: incansablemente, puede poner en juego, bajo formas diversas, pero con la misma dificultad de conciliación, las mismas formas de conciencia, siempre irreductibles.¹¹³

Esta parte de su trabajo arqueológico sobre la locura nos parece de enorme importancia porque en la brevedad de esos fragmentos el filósofo francés reconoce la necesidad de pensar a la locura desde múltiples posicionamientos perspectivas, pero, paradójicamente, expulsa al saber positivo de la locura de la discusión.

En otras palabras, aunque abiertamente rechaza que haya una verdad unánime sobre la locura, que haya una línea de razonamientos y estructuras que sean capaces de abarcar la variedad de presentaciones en las que discurre la figura del loco, la totalidad del fenómeno que implica lo que la modernidad llamó sinrazón y renuncia a la idea que la integridad de la cuestión pueda ser revisada sin estar contemplando la especificidad histórica en la que aparece uno u otro discurso, una u otra propedéutica para confrontar el desbordamiento de lo real, permanece en la decisión de hacer acallar al saber médico, institucional, oficial sobre la enfermedad mental como si tal saber no fuese también una clase de experimentación histórica en la que la realidad acontece, en la que se enlazan y desenlazan muchos signos, muchas derivas, una vertiente de consideraciones que, por sí, no están polarizadas nunca hacia ningún sitio, que pueden aparecer como interiorizaciones de una agenda racionalista pero no son el proyecto racionalista en su mismidad y que, por cierto, también pueden estar indicando otro grado de marginación, problemáticas urgentes que están invisibilizadas por la potencia de un juicio de valor expedido sin descanso contra la positividad.

En ese movimiento Foucault ha expresado el tipo de discernimiento con el que ha medido a la locura, la mirada que propone para entender el papel que la locura tiene al irrumpir en el espacio personal, social, material, y lo ha hecho al definirla de una sola manera: Locura como realidad desbordada, superada; locura como una realidad que ha querido ser capturada en los límites de la razón y que, justo por tal violencia, justo por la imposibilidad de ceñir el alcance infinito de su amplitud, no puede sino aparecer coartada, escindida, fragmentada, exiliada del mundo de la racionalidad.

Y, sin embargo, en el nudo de una reflexión tan hermosa, tan poderosa, de una rememora tan vital sobre la anchura de la realidad, sobre la ficcionalidad del mundo, de nosotros mismos, se ha lanzado

¹¹³ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Tomo I, FCE, México, 2017, pp. 259-260.

a la sombra otra pregunta, otra noción que no sólo tendría relevancia examinar con un ánimo escéptico, sino con una actitud abierta a la propia advertencia que Foucault ha expedido al indicarnos esa deriva infinita en la que lo real que nunca es un espacio decidido de una vez y para siempre: ¿es la locura sólo un desbordamiento de la realidad o, también, una realidad desbordada, una porción de lo real que ha advenido en un real desbordamiento?

O dicho diferente ¿es una realidad también la locura, una realidad que está desbordada, un modo de lo real que ha quedado posibilitado, articulado, abierto e instituido a partir de la invención de la razón? ¿Podemos continuar rechazando los discursos positivos de la realidad sin advertir que estos ya gestaron, ya produjeron dado el centro de sus límites otro tipo de cuerpos, de subjetividades? ¿Que a través de la depuración que han hendido en nuestra consciencia del mundo, en nuestra percepción, han creado como cualquier otra ficción lo haría una serie de problemas distintos, de rasgaduras, de personificaciones de la locura y estas también han implicado un proceso de constante transformación humana, de construcción de la realidad? ¿No había Foucault mismo denunciado la fuerza destructora con la que los dispositivos de saber y poder se hacen para alterar las corporalidades, el espacio? ¿No es la alteración de algo la muerte de una disposición, la cesión de una particularidad, el abandono de un horizonte, pero también, en el fondo, la inauguración de otro algo?

Y no sobra remarcar que si la realidad ha quedado puesta en cuestión de tal manera habrá no sólo que resistir a la violencia de las hegemonías discursivas de otro modo, sino que hará falta verificar si la agenda que suponemos está implícita en tales hegemonías es la misma y lo que es más, si lo que creemos hegemónico es exactamente lo había venido siendo tal, si se emplaza en los mismos retruécanos, si cursa las mismas vías y se demarca según los mismos equidistantes, si, en fin, la dominación que implementa repercute en lo mismo, de la misma manera y, más gravemente, si la región de la locura, y quizá cualquier región que podamos examinar, puede comprenderse como un signo que se agota en los extremos de la positividad y la negatividad.

La necesidad que parece orientar esta diatriba contra lo que Foucault llama un proyecto, un emplazamiento histórico, estructural de ciertas formas recursivas de asimilación y enunciación de la locura, parte de la intuición que ha venido formando toda la reflexión foucaultiana de la locura, esta que hemos venido discutiendo en el decurso de este trabajo: una esperanza en habilitar un sitio enunciativo donde la locura pueda hacerse cargo de su propia voz, una fe en la posibilidad de hacer hablar al silencio, de que esa enigmática experiencia que es el desbordamiento de una cultura pueda, de pronto, mediante una serie de operaciones, de reconstrucciones del campo epistémico, perceptivo, existencial, hablar.

A pesar de ello, dejar reventar toda la expresividad de los discursos dominantes sobre la locura no es condenar la cuestión a la hegemonía de una verdad, sino llevar a la disputa todo lo que está en juego. Nada es contextual, sino que, más bien, todo es textual y, por eso, partir de una diferencia entre historicidad hegemónica e historicidad alternante es de antemano un horizonte que produce una hermenéutica dialéctica que escinde la realidad de nueva cuenta en ese intento de resistir a la prevalencia de ciertos poderes.

A decir verdad, el trabajo de Foucault sobre la locura tiene quizá toda su riqueza en la capacidad que nos da para hacer visibles las fuerzas, los dispositivos que se encumbran por medio de la reproducción de este mal hábito racionalista occidental pero, a la vez, casi en un mismo gesto, invisibiliza otras declinaciones, otros nodos de sentido que, si bien no pueden estar exentos de los dominios de poder, de las hegemonías del saber en tanto que siempre están emplazados en el desarrollo de una cierta situación social e histórica, sí pueden ser entendidos y por ello perspectivizados con respecto a qué cargas simbólicas nos imponen más allá de una repetición formal entre binarios, más allá del bien y del mal, como integraciones de una distribución de sentido, de una lingüística que da forma a la realidad, que nos explica como seres itinerantes antes, dentro, entre y durante la locura.

La errancia, la locura, si ha de aparecer como un aspecto de la realidad, marginal o no, si a de querer ser recuperado como un espacio de alternancia de que resista en cada caso a aquello que nos coarta, que resista una y cada vez a aquello que nos esté despojando o destruyendo, a los órdenes predominantes que sesgan nuestra visión para recordar que lo real es siempre un desbordamiento abierto, debe de prevalecer como un texto legible que carece de valores fijos, es decir, como un contenido entre contenidos que, si bien nunca es neutral, de alguna manera es siempre indiscriminado, o dicho distinto, no brota como un signo histórico general o universal sino que tiene una carga significativa, categórica y conceptual de la que sólo podemos responsabilizarnos y de la que sólo podemos armarnos cuando observamos la herencia de sus tópicos a través de una narración de sus itinerancias, presentaciones, huellas, cuando, en fin, seguimos el marco que le organiza en la aurora de su verdad actuante y no bajo la estructura que la emplaza en la historia de su representación que es, de alguna manera, la historia de la representación misma.

Justo después del fragmento antes citado Foucault describe, sucintamente, 4 modos de conciencia de la locura en los que le parece reconocer que está articulada la percepción de la locura en Occidente. Carecemos de espacio para abundar en cada uno de ellos y tampoco es nuestro propósito hacer una escolástica de los mismos, más bien, nos concentraremos en uno de ellos porque nuestra propuesta crítica se sitúa en las inmediaciones de ese tipo de discernimiento de la locura que, si bien el filósofo

del poder descarta, nosotros recuperamos como un trabajo por venir. Estamos hablando de la conciencia analítica de la locura.

Una conciencia analítica de la locura, conciencia desplegada de sus formas, de sus fenómenos, de sus modos de aparición. Sin duda, el todo de esas formas y de esos fenómenos no está jamás presente en esta conciencia; durante largo tiempo y para siempre quizá la locura ocultará lo esencial de sus poderes y de sus verdades en el mal conocido; empero, en esta conciencia analítica, ella se une a la tranquilidad del bien conocido. [...] La locura no es allí más que la totalidad al menos virtual de sus fenómenos; no entraña más peligro, no implica más separación; no presupone otro retroceso que cualquier objeto de conocimiento. Esta forma de conciencia es la que funda la posibilidad de un saber objetivo de la locura. [...] no existe saber de la locura, por objetivo que se pretenda, tan fundado como se pretenda sobre las solas formas del conocimiento científico, que no suponga, a pesar de todo, el movimiento anterior de un debate crítico [...] En la conciencia analítica de la locura efectúa el aplacamiento del drama y se cierra el silencio del diálogo; ya no hay ni rito ni lirismo; los fantasmas toman su verdad, los peligros de la contra-naturaleza se convierten en signos y manifestaciones de una naturaleza; lo que evocaba el horror no llama más que a la técnica de supresión. La conciencia de la locura no puede encontrar aquí su equilibrio más que en la forma del conocimiento.¹¹⁴

Este horizonte que Foucault descarta es, exactamente, el sitio al que nosotros proponemos devolverle la mirada, el lugar sobre el que queremos poner un énfasis y el territorio que consideramos prudente escrutar para comprender lo que ha venido siendo la locura después de la antipsiquiatría, pero, también, lo que puede continuar siendo, las heridas que urde y los sentidos que origina.

Si bien existen ya trabajos eminentes que se han planteado una perspectiva deconstructiva para pensar la locura como el trabajo imponente de Zenia Yébenes Escardo¹¹⁵, el lugar particular en el que se sitúa nuestro proyecto para una ontología narrativa de la locura es singular porque pretende someter a revisión justo los sitios teóricos que durante largo tiempo la filosofía pos-nietzscheana ha tratado de evadir en su afán de devolver a la realidad todos aquellos itinerarios de la experiencia que habían quedado silenciados, oprimidos o sentenciados por la metafísica de la presencia.

¹¹⁴ *Ibid.* pp. 265-267.

¹¹⁵ A nuestra consideración la labor de esta filósofa mexicana se ha situado en una perspectiva meridiana entre las reflexiones de Foucault y Derrida, además de otros horizontes como la antropología y la etnografía, porque si bien ha procurado construir meditaciones en torno a la locura que no cursen por el vicio dialéctico, que se han concebido desde emplazamientos muy acotados a través de múltiples métodos de revisión ubicados estratégicamente en los intersticios que implica cada problema y no en una discusión canónica entre razón y sinrazón, ha correspondido con Foucault en que su aproximación a la locura evade el saber positivo sobre la locura, o más bien, evade el saber positivo imperante y se concentra en aquellas semánticas que continúan intrincadas en los conceptos contemporáneos de enfermedad pero que no están vigentes en las discusiones médicas sobre la enfermedad mental. De esa manera, su trabajo se desentiende, al menos en cuanto lo que la locura implica con relación a una historia de las ideas, de la noción de enfermedad actual, una noción de la que nosotros no sólo no nos libramos, sino que, en algunos momentos pretendemos abordar y consideramos urgente estudiar.

Así, lo que se pretende manejar distinto al menos en esta fase problemática que es la de una genealogía de la enfermedad mental, es la elección de contenido a examinar, es decir, nos valdremos de las posibilidades críticas abiertas por las filosofías que se plantean la posibilidad de una ontología después de la muerte Dios, pero no renunciaremos a utilizarlas para intermediar directamente con el saber positivo; voltearemos directamente al lugar donde la racionalidad parece haber devenido ciencia y le tomaremos la palabra con el afán de averiguar qué sentidos pueden quedar abiertos si nos valemos de todo el poder de sospecha que las críticas a la razón nos han legado para tomar el riesgo de preguntarnos si no sólo la realidad es una locura, sino también, la locura es un realidad y cuáles serían las condiciones que le dan posibilidad, cuáles consecuencias operan si tiene validez ubicarla como una modalidad de hecho que no podemos continuar observando y planteando como hace 50 años.

Y es que, después de todo, ¿cómo podríamos pretender dialogar con la locura si no podemos entablar una conversación sincera con la transformación que ha cursado su estado de aparición en el mundo? ¿Podemos en verdad ignorar la realidad de la enfermedad mental? ¿No es peligroso promover un discurso de apología de la locura cuando es evidente que la depresión, los trastornos de personalidad, y otras presentaciones del padecimiento nervioso tienen un impacto concreto en los cuerpos, implican un sufrimiento vital?

Es cierto, independientemente de qué tan en serio o que tan a la ligera podamos asumir la realidad biológica de la enfermedad mental, de la prudencia de sus mediciones o la ilusión de sus diagnósticos, la vocación de una reconstrucción de las narrativas de la locura no puede considerarse cerrada. Aunque en verdad no pudiese ponerse en duda ninguna parte del saber científico sobre el padecimiento mental, lo que siempre quedará abierto, dispuesto, es el peso que ese saber tiene no sólo como la proyección de un modelo de razón, sino como la inmersión en múltiples prácticas que acondicionan y preparan los cuerpos según la disposición de muchos escenarios, según la necesidad de solventar también crisis verdaderas, situaciones que quizá no pueden todo el tiempo quedar bien cubiertas por medio de un rechazo frontal a la verdad psiquiátrica.

Por otro lado, el cariz instrumental en el que la filosofía ha sido dispuesta, sobre todo para maniobrar con los modelos de subjetividad, se debe no sólo a la exapropiación mediante la cual el cuidado del alma o para ser menos destemporales, el cuidado de la existencia ha sido regalado a la psicología y la psiquiatría, sino que también, se debe a una impostura o, dicho sea mejor, a una postura fija en la que la filosofía contemporánea sea ha sostenido, que es la de resistir a la objetivación de la realidad mediante ese gesto de exilio al saber positivo cuando, quizá, lo que conviene es devolvernos la potestad para discutir incluso aquello que ha sido defendido como lo más concreto, como lo que presuntamente no es tocado por especulación alguna, y el reino de la enfermedad mental es un sitio

ejemplar en donde es posible hacer patente el influjo de efectos que las narrativas, imaginarios y verdades que expedimos para vivir tienen no solamente en la vida misma, en la vida presente de cada uno de nosotros, sino en el porvenir, en la formación del espacio que se perpetra a pesar de nosotros, después de nosotros. Una toma de conciencia con respecto a la situación en la que acontece la realidad de la enfermedad mental es una posibilidad de resistencia presente y futura a la tendencia naturalización de la ciencia como verdad absoluta.

¿Qué respuestas obtendríamos de un diálogo abierto con el texto psiquiátrico, con el lenguaje médico? ¿Qué inflexiones pueden quedar reveladas si implementamos una mirada interdisciplinar para dar lectura a los manuales diagnósticos, a los archivos clínicos? ¿Qué podríamos descubrir acerca de lo que para un cuerpo representa hoy la locura si entabláramos una conversación ya ni siquiera con el interno, con el esquizofrénico típico, con el demente alienado de la sociedad, sino con el paciente de a pie, ese, que ha sido arrojado a la impropiedad del mundo bajo la misiva de sostenerse a través de una medicina?

Es evidente que el trabajo de una ontología narrativa de la locura no se agota en la ambición de una genealogía de la enfermedad mental. Será necesario cuestionar, paralelamente y también separadamente los imaginarios de la locura, sus estéticas, toda la enriquecida plástica de la sinrazón que está permeándonos desde este lugar donde la occidentalidad forma parte de nuestra cultura, y es justo por eso que no debe pasarse por alto una figuración de la locura que por su literalidad es menos comprendida como una ficción: la de su advenimiento como enfermedad mental.

Desconocer el mundo, cuestionar a la obviedad, es quizá la acción más abstractamente definida que la filosofía implementa y, justamente, su caracterización más esencial, por ello es increíble que haya una desatención tan extendida a la narrativa médica sobre la locura. Volver a desconocer la realidad es una meta que no puede alcanzarse sin arrojarse al asedio de la cotidianidad, sin volcarse a asumir cuál es la certidumbre que la medicina posee y si en verdad tiene validez la autoridad que le es dada para hablar en términos de enfermedad, por qué, a pesar de toda la crítica que ha continuado siendo emitida, la psiquiatría no ha dejado de consolidarse como la verdad más exacta acerca de lo que significa ser un humano. No podemos olvidarnos de ser suspicaces con respecto a las confianzas en las que está circunscrita la dependencia contemporánea las ciencias de la salud, no podemos pasar por alto cómo, constantemente, sin saberlo o sabiéndolo, estamos definiéndonos a través de las pautas que tal modelo nos impone.

No queremos con esto decir que habremos de emprender una guerra contra la ciencia sino, más bien, que habremos de emprender una duda abierta hacia cualquier polo de la cuestión que nos haga sentir seguros de haber comprendido qué es la locura.

Debe de existir más de una posición congruente con la envergadura de la realidad de la enfermedad mental tal y como está siendo experimentada hoy, más de una actitud que no se fundamente en un maniqueísmo, en un desapego o rechazo a las innegables herramientas que las ciencias médicas nos han legado para lidiar con el desolador y violento repercutir de la enfermedad, pero que tampoco nos desarmen para observar cuáles son los factores culturales, narrativos, conceptuales que están produciendo la enfermedad o contribuyendo a su aparición, cómo, en tanto que habitantes de un espacio social, estamos nosotros también produciendo y reproduciendo unas ciertas condiciones de emergencia de la crisis de enfermedad mental global que llevamos a costas y cuáles son los sitios posibles desde los que podemos no sólo ideológicamente resistir al sometimiento de ciertas hegemonías, sino a los esquemas con los que contamos para existir en comunidad con todas las alteridades mentales y, también, cómo es que nosotros mismos estamos puestos en cuestión como individuos al responder a la lógica de la salud y la enfermedad.

Tampoco debe de ser pasado por alto que hace falta cuestionar a la filosofía misma con respecto a el impacto y extensión que sus críticas han tenido, sobre si, en alguna medida, el saber científico ha interiorizado o generado prejuicios con base a la buena intención que ha tenido de auto criticarse a la luz de las múltiples discusiones que se le proponen exteriormente. Sería ingenuo pensar que la filosofía está exenta de reproducir algunos conceptos que quizá, en el claro de nuestra época no son otra cosa sino perniciosas.

Subjetividad, realidad, identidad, persona, genio, son todas temáticas que la filosofía ha discutido, traído al campo de discernimiento de la realidad por largo tiempo y que, a pesar de su ininterrumpida querrela con la ciencia, el dogma científico ha asumido de alguna manera y es posible que no de la mejor. Basta abrir un manual diagnóstico para comprender la enormidad de la tarea que estamos dejando pasar, la inminencia de volver a preguntar metafísicamente ¿qué es eso que se llama enfermedad mental?, ¿qué somos a la luz de eso?

CONCLUSIONES

En vano traté de explicar que ahora todo era <<fin del mundo y que, por lo tanto, no podíamos llegar a conocerlo porque había desaparecido cualquier fuera desde donde contemplarlo [...] ¿qué era el fin del mundo, si no el advenimiento de la forma donde estaba la informe mortalidad del cuerpo?

Giorgio Manganelli

POR UNA ONTOLOGÍA NARRATIVA DESPUÉS DE LA MUERTE DE LA LOCURA

Manifiestamente decir: ¿Y quién se atreve, en cualquier materia, a hablar todavía de locura?

Habíamos sentido la tentación de abrir nuestro cierre con alguna frase tendenciosa como “la locura ha muerto y ustedes la han matado” o no, más irónicamente todavía “una fantasma recorre Occidente y es el de la locura”. Fue entonces que nos reconocimos indecorosamente asediados por nuestro afán de seguir, a pesar de todo, hablando de la locura.

En cuántos sitios de este trabajo, para empezar, establecimos un extraño juego de homónimos donde, con una naturalidad sospechosa, hemos utilizado indiferenciadamente, aunque sea por momentos, padecimiento nervioso y sinrazón como si ambos fuesen conceptos que refieren a una misma realidad, locura y enfermedad mental como si las dos cosas fueran inexactamente una misma región, un mismo espacio donde lo que parece variar es el grado de refinación del problema, el grado de acabamiento de la enunciación o el punto histórico desde donde nos ubicamos para referirnos a algo que, inexplicablemente, parece ser un territorio bien delimitado, indudablemente señalado, aun si es sólo mediante sus contrastes. ¿Qué entraña esta variación en los nominativos de los que nos armamos para establecer una diferencia entre lo real y la realidad, entre el mundo íntegramente discernido y el mundo como experiencia vorazmente abierta?

La sinonimia que emparenta a la sinrazón con la locura y a la locura con la enfermedad no es el resultado de una limitación lingüística, tampoco de un rastreo que ha fallado en la tarea de emplazar cada uno de esos conceptos bajo la emergencia de la trayectoria histórica que los organiza en el marco de unos límites concretos, sino la constancia de una sensibilidad culturalmente habilitada para reconocer a través de sus símbolos, a través de su lenguaje, los sitios en los que la realidad, más allá de toda variabilidad sistémica, metódica o discursiva, ha quedado desbordada, es decir, ha excedido las fronteras sobre las que opera en cada caso la dinámica de lo real.

Y es que hay que poner sincera atención al hecho de que, a excepción de uso coloquial, y quizá la prevalencia de un campo semántico sobre la locura en el ámbito más general es una marca que hay que estudiar a cabalidad y con verdadera seriedad, no podríamos defender que existe aún un presente para la locura. ¿Será que ha muerto la locura? ¿Es este otro de estos occidentales eventos escatológicos donde en medio de una convulsión metafísica nos hemos quedado sin locura, sin locos? Y si esto es lo que aconteció ¿Por qué emprender una diatriba melancólica en amalgama con la locura? ¿No preocupaba, justamente, el que esa experiencia tan angustiada que está entramada en la

coordinada de la locura significara para la vida en todas sus formas una especie de amenaza terrible? Si es que ha muerto la locura ¿no era acaso eso lo que se buscaba?

Basta una entrevista breve con un profesional de la salud mental para enterarse que, pese a toda nostalgia, la locura no existe en el espacio contemporáneo. Por el contrario, una retórica sobre la apología de la enfermedad mental ha venido a oponerse fervientemente a toda aparición de la gramática de la locura, lo que es más, la negación de la posibilidad de la locura en el enfermo mental no parte de un horror con respecto a la figura del insensato o el anormal, sino quizá, como apunta Swain, a una democratización de la locura donde la cuestión del padecimiento emocional, mental y social no está emplazada desde el dispositivo de exclusión sino, ahora más que nunca, en el de una inclusión tan ávida como para hacer dudar con respecto a las pautas con las que hoy en día estimamos lo que es normal y lo que no. ¿Qué es hoy la diferencia?

Para no ir más lejos, en México, por ejemplo, pese a la persistencia de un tabú sobre la locura que en muchos espacios sociales implica un rechazo total a la psicología y la psiquiatría, la autoridad para expedir medicamentos psiquiátricos no está reservada ya para los especialistas en psiquiatría. Estratégicamente, médicos de primera línea, en consulta regular, pueden imponer un esquema de medicación a aquel que se presenta con palpitaciones, falta de energía o concentración. Lo que, es más, muchos medicamentos antes considerados “controlados” han sido dispuestos para su libre venta, es decir, han abandonado un espacio esotérico y delicado para tornarse en otro grupo de opciones muy a la mano para solventar la vida cotidiana.

Por otro lado, una conciencia en incremento sobre la necesidad de atender la salud mental y emocional no está en boga solamente en las inmediaciones de las instituciones de la salud, sino que se ha vuelto una indicación recurrente que forma parte de la cultura general. 50 años de concientización sobre la emergencia de la enfermedad mental no han pasado en vano; quizá haya pocas cosas tan estándar ahora como padecer de ansiedad, estrés o depresión.

Pero hay que evitar toda reducción. No se trata tanto de que el enfermo mental se haya indiferenciado y que ahora esté integrado en la figura de lo humano de manera plenamente homogénea, es decir, tampoco puede interiorizarse a tal grado la idea de que ahora todos son virtualmente habitantes del reino de la enfermedad de la cabeza, sino más bien, estar atentos ante la extensión de todo un lenguaje que se ha articulado entorno a una casuística sobre las enfermedades de la mente donde la pregunta no es ya quién está loco y quién no lo está, sino qué tipo de enfermedad asola a cada persona y en qué grado de disfuncionalidad está ubicada según la divergencia de su padecimiento, en qué grado de obnubilación opera esto que padece el hombre contemporáneo y, por

ello, qué intensidad de atención, contención y control hacen falta para devolverle la posibilidad de vivir. Aquí habría que cuestionarse un montón de cosas gravísimas, empezado por cuál es la idea de vivir que está implícita en esa política sobre la enfermedad y la salud.

Esa tendencia a considerar en lo que antes era apuntalado como locura una enfermedad ha tenido también un impacto en los recursos institucionales con los que contamos para tratar al enfermo mental. Una tendencia global a la desaparición de la figura de internamiento psiquiátrico ha roto con la costumbre antañona de alienar al enfermo mental de la sociedad, transformando los hospitales psiquiátricos en lugares de acogida a mediano plazo que procuran, más que cualquier otra cosa, reintegrar a los pacientes a la sociedad. Pese a que existen aún sitios de internamiento a largo plazo, se puede considerar que no sólo son escasos, sino que, además, han sido apropiados por un sector privado, o bien, organizaciones sin ánimo de lucro que prometen medidas muy distintas a las que habían sido concebidas a través una mediación estatal que trataba de dar contención a los sujetos que obstaculizaban el orden fluido de la sociedad.

La construcción de una nosología para la enfermedad mental ha comprometido también la cuestión de la desvitalización y la desubicación en disyunciones múltiples que colocan el problema de las perturbaciones mentales en distintos rangos de tratamiento. Mientras que los padecimientos psicoafectivos han sido legitimados como enfermedades de la cabeza con etiologías bien identificadas dentro del organismo, los trastornos de personalidad que, por cierto, se ha vuelto modelos diagnósticos cada vez más recurrentes, están muy lejos de caber en el sistema de conceptos y procedimientos con los que se dispone de todas aquellas enfermedades que han sido autorizadas como tal, por ejemplo, la esquizofrenia, la depresión o la bipolaridad.

Si se estima que esto no tiene gran relevancia, convendrá recordar que los protocolos de referencia con los que se dispone de un esquizofrénico que ha cometido un crimen no son los mismos con los que se discute el destino de un paciente con trastorno narcisista de la personalidad. Mientras que uno es considerado como un sujeto vulnerable que debe de abstraído del espacio social no sólo para garantizar la seguridad de la comunidad sino para dar posibilidad al tratamiento que el enfermo requiere para existir bajo el dominio de su sufrimiento, el otro será dispuesto al sistema penal completamente atravesado por el paradigma de la transgresión y la psicopatía. Mientras que uno tendrá posibilidad de ser reconocido como un miembro de la sociedad que ha perdido de vista la realidad y, por ello, no puede actuar en ordenamiento con la razón, el otro será un trastornado digno de precaución que, pese a su padecimiento, parece contar con un discernimiento intacto sobre la legalidad o ilegalidad de sus actos, o dicho distinto, pese a su pertenencia al rango de la disfunción mental, su padecer esta organizado en un marco de aparición donde la alteración con la que existe no

ha devenido en una negación de la realidad y, por ello, no puede asignársele la misma región de vulnerabilidad que al enfermo psicoafectivo.

¿Y qué decir del concepto de neurodiversidad? Una percepción distinta sobre el espectro autista nos ha condicionado a reconocer en estas subjetividades más que un trastorno o una enfermedad, una particularidad cognitiva que, en el grado más idealizado de su representación, parece estar emparentado con la imaginación de un genio, es decir, de una racionalidad pura. Así, las medidas que se procuran para visibilizar e integrar a la realidad operativa a aquél que vive con autismo, porque no lo padece sino que acaso llega a enfermar por las dificultades que tal singularidad implica, están formuladas desde un signo donde la posibilidad de alienarlos de la comunidad es tan remota que, más bien, opuestamente se ha luchado por una reivindicación, por un acoplamiento que los sujetos ubicados en la norma deben desarrollar para concientizarse sobre las necesidades que un neurodiverso requiere para acontecer en el mundo con menos dificultad.

Se podría decir mucho más aún sobre otras categorías como la de síndrome, pero creemos que, por ahora, esto basta para bosquejar brevemente el campo problemático sobre el que se han edificado las formaciones que se están instituyendo para delimitar la enfermedad mental, las consideraciones que están siendo dispuestas para organizar lo que ahora es indicado como una pluralidad de padecimientos con distintos niveles, dimensiones y dificultades en los que la locura no es otra cosa sino un entendimiento incompleto de la complejidad que conforma la mente humana.

Visto todo esto hay lugar para dudar si las disposiciones y categorías que están narrando la enfermedad mental continúan refiriendo al mismo problema que la semántica de la locura y, si en el cenit de la ciencia, en el cenit de un Occidente tecnificado, es posible prevalecer en las intuiciones que emplazaban el problema sobre la tensión entre razón y sinrazón que una vez hace tiempo expulsó a la locura del rango de la verdad para asolarla a la memoria de una imaginación. Dada la reflexión que nos ha traído hasta aquí hay que preguntar con más fuerza ¿era todo eso lo locura? ¿Es esto la locura?

Quizá habría que sospechar, antes que nada, sobre las filiaciones que nos han hecho continuar enunciando las múltiples disquisiciones que ha cursado la emergencia de una realidad puesta en cuestión en el plexo de relaciones que están emparentadas con la locura; quizá habría que reconocer que no se trata solamente de una muerte de la locura, lo que en primer lugar es incierto porque la locura no ha dejado de presentarse como un signo polivalente que opera más allá de su legitimación en la hegemonía de una tendencia discursiva y, en esa medida, habrá que aprender a renunciar a la

seducción de un discurso escatológico, sino de una constante destrucción de las fronteras con las que nos ataviamos para resistir a la vocación de azar.

No era esto la locura ni es esto la sinrazón, ni era eso una mística ni aquello una *hybris*, ni es esta actualidad de la enfermedad un resumen, una síntesis bien lograda que por fin puede contener toda la multiplicidad de esas experiencias en una acabada y depurada ciencia de lo humano. No es esto la muerte de la locura sino una muerte de la locura y no era aquella cosa lo que ésta es.

Con todo, no se puede negar la intrincada relación en la que estas diversas experimentaciones del desbordamiento están urdidas, no se puede ridiculizar la inevitable deuda que una cultura sostiene con sus símbolos, con su lenguaje. Y, todavía, por qué decir deuda, mejor sea indicar que no se puede tener por cosa trivial la manera en que el nudo sobre el que se ha inaugurado la posibilidad de una ciencia de la enfermedad transita aún en los espacios que busca evadir simplemente porque la ansiada depuración teórica bajo la que pretende legitimarse como una voz librada de toda aspiración onírica sólo ha podido acontecer como tal a la luz de las innumerables intermitencias sobre las que se ha articulado el vocabulario, la inquietud hacia todos aquellos espacios donde la realidad parece estar desbordando sus límites, contradiciendo los estamentos que dan cohesión a su verdad concreta.

La desintegración de una propedéutica para lidiar con los locos antaño establecida en una teoría de la locura no significa llanamente el abandono de un conjunto de nociones metafísicas para referirse a las subjetividades desbordadas, sino una reelaboración del espacio, otra forma de comprensión y expresión de los cuerpos sobre la que puede intuirse la declaración de una dinámica social e individual que ha modificado no sólo la percepción, sino la materialidad de los individuos y las colectividades, sea a través de su articulación como sujetos de la salud, como humanos en los que la disfunción nerviosa es casi un hecho en cualquiera de sus grados de aparición, o en la invención de unos dispositivos, saberes y procedimientos que en definitiva no son dispuestos ni disponen de la misma manera en que habían acontecido bajo la sombra de la locura.

Y exactamente aquí se nos aclara el capricho mediante el cual hemos querido prevalecer en el intento de reconocer que no sólo pese a toda variación, sino justo por tales variaciones, no hace falta ni debe renunciarse a hablar en términos de locura, que la muerte que le ha sido dada no es otra cosa sino una narrativa particular en la que sus figuras han quedado anegadas al espacio de una irrealidad que sólo acontece como tal en las inmediaciones del relato que le ha arrojado a mentarse como irrealidad en primer lugar. Exactamente aquí se nos revela que la muerte que se le acuña a la locura no es otra cosa sino una escenificación que, como cualquier otra, no puede considerarse ni acabada

ni clausurada, sino quizá grávidamente imantada a la experiencia contemporánea, empero, perpetuamente susceptible de ser desmantelada, investida o reorientada desde múltiples coordenadas.

Quizá haga falta elaborar no sólo una historización los signos de los que nos valemos para acotar estas experiencias múltiples que refieren a los límites de lo real y la manera en la que tales se han emplazado o desplazado en el decurso de la historia bajo diversas elucidaciones, entre ellas se encuentra por cierto, esa persiste como locura y también está que hoy acontece como enfermedad mental, sino comprometerse con una labor de problematización textual donde lo que esté puesto en consideración no sea solamente la metamorfosis de una tradición lingüística, ni las condiciones de emergencia que han dado posibilidad a una enunciación específica, sino la proliferación de una narrativa en la que una arqueología del saber o una genealogía del poder no son otra cosa sino parte de los elementos ficcionales que están instituyendo una y cada vez para cada caso lo que es reconocido como lugar en el que se juega el sentido.

Si la locura ha muerto, o más bien, si una forma de discernimiento de la locura parece haber sido destituida para dar lugar a la realidad de la enfermedad mental, lo que queda no es ni regocijarnos en las comodidades que prometen las ciencias sobre las variaciones de la experiencia humana, ni declarar una guerra abierta contra la clarividencia de la ciencia e imponer una resistencia desde el horizonte de la nostalgia hacia la locura, sino reelaborar las condiciones narrativas en las que ambas posturas no son sino figuras entre figuras, signos entre signos que imbrican imaginarios, escenas y estéticas en las que siempre están interactuando ambos valores, es decir, en las que siempre son patentes las fuerzas significativas tanto de la enfermedad como de la locura y, por qué no, de las múltiples variaciones que la semántica del desbordamiento ha cursado y que están implícitas no sólo en la posibilidad de enunciación del tema, sino inscritas en el alfabeto del que nos armamos todo el tiempo para existir entre otros seres que hablan.

En tanto nuestra aproximación a la realidad de la enfermedad mental esté condicionada a aparecer demarcada por la trayectoria del problema de la racionalidad moderna, o emplazada en una historicidad dialéctica no sólo seremos incapaces de comprender las transformaciones que la cuestión ha experimentado, sino que nos será imposible desviarnos de los maniqueísmos que nos agravian.

No se quiere decir que no quepa y no haga falta una crítica a los saberes médicos imperantes o que la autoridad con la que cuentan para administrar los cuerpos deba de ser naturalizada y admitida sin duda alguna, sino que se aboga por un análisis que pueda comprender también los contrapesos con los que está interactuando, las ficciones que posibilita y los nuevos sesgos que funda. Después de todo, no se puede pretender superar la retórica tradicional para medir las experiencias limítrofes e

incorporarla al plexo de relaciones posibles en las que la realidad se presenta sin examinar la variedad de alteraciones que le han otorgado tal legitimidad, en fin, sin prestar atención a las condiciones narrativas sobre las que el modelo salud-enfermedad se impone con tanta fuerza y, sea dicho, sobre las que también deviene no sólo peyorativamente, sino desde un lugar donde tal modelo ha sido activamente apropiado porque responde a una necesidad sincera de establecer pautas mínimas para el desarrollo de la vida.

A su vez, resulta igualmente peligroso olvidarse de sospechar de los puntos de partida en los que se ha fundamentado una crítica a la noción de sinrazón sólo porque han sido planteados desde una resistencia al saber positivo, justificar la reiteración de sus misivas sin poner en duda de qué modo y en qué medida continúan operando como resistencias, si en verdad acontecen siempre como una oposición natural al saber hegemónico.

En más de una dirección, el discurso que ha interiorizado una apología de la anormalidad se ha vuelto un fetiche cultural que no ha sido cuestionado frontalmente al continuar reproduciéndose en una gramática donde casi nativamente se le presenta como la oposición obvia frente al orden dominante, opresivo, es decir, al continuar siendo entendido desde las condiciones de enunciación discursiva que le dieron expresión en forma de disidencia dentro los límites de cierta forma de organización de la realidad, y no desde la posición narrativa sobre la que está siendo actualizado.

Hay que correr el riesgo de poner en duda la situación crítica de tal trama y el resultado que su dispersión tiene al interactuar hoy con el campo epistémico de la enfermedad mental, no sólo porque cabe la posibilidad de que los valores que simboliza hayan experimentado un desplazamiento en su posición, sino porque petrificarlos en un estado de fijeza significativa empobrece la impronta de su acción, es decir, los obliga a aparecer siempre como signos fijos en los que el sentido no puede ya ser nunca movilizado y en los que la diferencia es ante todo un imposible.

Es por todo esto que la cuestión de la enfermedad mental, así como los vínculos que la mantienen emparentada con la locura, no puede continuar siendo reducida a su advenimiento estratégico en una tradición, ni limitada a reconocerse completa sólo cuando acontece en aquellos signos que parecen evadir una agenda racionalista, sino que debe ser reconocida en su aparición polivalente, es decir, siempre modulada por la investidura narrativa sobre la que están operando sus ficciones.

En otras palabras, después de una ontología de la actualidad nos preguntamos si no es necesario dar lugar a una ontología de la inactualidad, es decir, a una ontología narrativa en donde lo real no es un espacio polarizado en el que ha de decidirse por la materialidad o la inmanencia, por la ciencia o la especulación, por las positivities o las negatividades, por la normalidad o la anormalidad, sino

un conjunto de inscripciones y entramados en los que tales disyuntivas discurren como signos carentes de valencia inherente, pero persisten como atenuaciones multivalentes que adquieren sentido a través de la inflexión narrativa que les organiza.

¿Será que hemos ido demasiado lejos al proponer esto? ¿Puede en verdad un trabajo de reestructuración narrativa procurarnos una aproximación distinta a la realidad de la enfermedad mental? ¿Una ontología narrativa es posible? Es muy pronto para emitir una estimación que no sea algo más que un trabajo por venir.

No hemos querido sino estudiar las posibilidades de un armazón problemático que dé la cara a una disquisición tan importante como la que se juega en la ciencia de la salud mental por un intento escolástico de discutir aquello que no parece competir más a la filosofía, sino por un compromiso honesto con un problema real que nos parece que no puede ser ni debe de ser completamente dominado por un solo dogma, que no puede pretender ser afrontado toda vez mediante las mismas prácticas y que, sobre todo, no debe ser despojado de la singularidad con la que acontece en cada espacio, con la que, a pesar de toda biologicidad, de toda nomenclatura y normativa, es experimentado, relatado siempre desde articulaciones particulares y subjetividades específicas en las que un sistema conceptos no es otra cosa sino una virtualidad abierta para resistir al terror que implica la experiencia de des-acrodonamiento con lo real o, contrariamente, un encadenamiento terrible que potencia tal terror y que, por eso mismo, debe ser desarmado.

Quizás, a la luz de esa conciencia sobre el poder que el lenguaje tiene para tornarse en una arena movediza, un pantano o un precipicio, hemos querido recordar que, a su vez, posee ese poder también para devenir melodía, sentido, narración y, en esa medida, resistencia.

Al final de todo, puede que esta investigación no haya sido otra cosa sino una narración más y, otra vez, a seguir buscando.

BIBLIOGRAFÍA

▪ Básica

- Agamben Giorgio, *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editores, 2007
- Amengual Gabriel, *El concepto de experiencia de Kant a Hegel*, Tópicos, Revista de filosofía de Santa Fe, N. 15, Argentina, 2007
- Canguilhem Georges, *Formation du concept de réflexe*, p. 5-6. PUF. 1955.
- Canguilhem Georges, *Lo normal y lo patológico*, “Introducción”, México, Siglo XXI, 2021
- Derrida Jacques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2012.
- Derrida Jacques, *De la gramatología*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2017.
- Foucault Michel, *Dits et écrits*, “Le jeu Michel Foucault”, Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2018
- Foucault Michel, *Hacer el mal, decir la verdad: sobre las funciones de la confesión en la Justicia*, entrevista con André Berten, mayo, 1971.
- Foucault Michel, *Historia de la locura en la época clásica I*, México, FCE, 2017.
- Foucault Michel, *Historia de la locura en la época clásica II*, México, FCE, 2017.
- Foucault Michel, *La microfísica del poder*, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, Madrid, Las ediciones de la piqueta, 1979.
- Foucault Michel.; Bauer J., *El poder esa bestia magnífica*, “Conversación sin complejos con el filósofo que analiza las “estructuras del poder”, México, Siglo XXI, 2012.
- Foucault Michel, *El poder psiquiátrico*, Argentina, FCE, 2020.
- Foucault Michel, *Obras esenciales I*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Foucault Michel, *Vigilar y castigar*, México, FCE, 2019.
- Hegel, George Wilhem Friedrich, *La fenomenología del espíritu*, “IV La verdad de la certeza de sí mismo”, México, FCE, 2012.
- Kant Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2011.
- Lecourt Dominique, *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1978.
- Macherey Pierre, *De Canguilhem a Foucault, La fuerza de las normas*, Argentina, Amorrortu, 2009.
- Nietzsche Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “La más silenciosa de todas las horas”, Madrid, Alianza, 2003.

- Scull Andrew, *Locura y civilización, Una historia cultural de la demencia, de la Biblia a Freud, de los manicomios a la medicina moderna*, “La locura en la antigüedad”, México, FCE, 2019.
- Scull Andrew, *La locura*, “Una breve introducción”, Madrid, Alianza, 2013.

▪ **Complementaria**

- Alarcón Puentes Johnny; Monzant Gavidia José Luis, *Ciencias sociales, historia y cultura. Construcción de nuevas tendencias teóricas*, Revista de Ciencias Humanas y Sociales, v.20, n.45 Maracaibo dic. 2004.
- Alcántara Moreno Gustavo, *La definición de salud de la Organización Mundial de la Salud y la interdisciplinaria*, Revista Universitaria de Investigación, Vol. 9, Núm. 1 junio, 2008.
- Álvarez Martínez José María, *La Histeria antes de Freud : Gilles de la Tourette, Briquet, Charcot, Lasègue, Falret, Colin, Kraepelin, Bernheim, Grasset*, Madrid, Ergon, 2011.
- Barthes Roland, *Crítica y Verdad*, Argentina, Siglo XXI, 2019.
- Bataille Georges, *El ABAD C*, México, Fontamara, 2014.
- Bataille Georges, *El erotismo*, México, Tusquets, 2017.
- Bataille Georges, *Las lágrimas de eros*, México, Tusquets, 2013.
- Bataille Georges, *El verdadero Barba Azul*, “La tragedia de Gilles de Rais”, Barcelona, Tusquets, 1972.
- Bataille Georges, *Teoría de la religión*, México, Taurus, 1998.
- Campo-Arias Adalberto, Herazo Edwin, *Novedades, críticas y propuestas al DSM-5: el caso de las disfunciones sexuales, la disforia de género y los trastornos parafílicos*, Revista Colombiana de Psiquiatría, vol. 47, núm. 1, 2018, Pages 56-64, ISSN 0034-7450.
- Berrios Germán; Fuentenebro de Diego Filiberto, *Delirio*, “Historia. Clínica. Metateoría”, Madrid, Trotta, 1996.
- Berrios Germán; Olivares Diez José M, *Psicopatología descriptiva aspectos cualitativos y cuantitativos*, Revista de Psicología de la PUCP. Vol. XIII. No 2. 1995.
- Bleuer Eugenio, *Demencia Precoz*, Argentina, Editorial Lumen, 1993.
- Boris Eichenbaum, “La teoría del método Formal”, en *Teoría de la literatura de los formalistas rusos* México, Tzvetan Todorov (comp.), México, Siglo XXI, 2010.

- Campo-Arias Adalberto; Herazo Edwin, *Novedades, críticas y propuestas al DSM-5: el caso de las disfunciones sexuales, la disforia de género y los trastornos parafílicos*, Revista Colombiana de Psiquiatría, vol. 47, núm. 1, 2018, Pages 56-64, ISSN 0034-7450.
- Chartier Roger, *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*, España, Gedisa, 1992.
- Comte Auguste, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza editorial, 1980
- Comte Auguste, *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, Madrid, Tecnos, 2000.
- Constante Alberto, *Escenarios del deseo: reflexiones desde el cine, la literatura, el psicoanálisis y la filosofía*, México, UNAM, 2010.
- Constante Alberto, *Los (con) fines del arte. reflexiones desde el cine, el psicoanálisis y la filosofía*, México, CUEC, 2010.
- Constante Alberto, *El pensar de la errancia*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1992.
- Constante Alberto, *La metáfora de las cosas (Nietzsche, Heidegger, Rilke, Freud)*, España, Tarahumara, 2003.
- Constante Alberto; Flores Farfán Leticia (coord.), *Miradas sobre la muerte. Aproximaciones desde la literatura, la filosofía y el psicoanálisis*, México, Itaca-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2008.
- Constante Alberto, *De olvidados y excluidos. Ensayos filosóficos sobre marginalidad*, Itaca-Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM, 2007.
- Cragolini Mónica, *Derrida, un pensador del resto*, Argentina, Ediciones cebara, 2012.
- De Saussure Ferdinand, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1945.
- Del Barrio Victoria, *Raíces y evolución del DSM*, Revista de Historia de la Psicología, vol. 30, núm. 2-3, junio-septiembre, Valencia, 2009, p. 81-90, ISSN: 0211-0040.
- Deleuze Gilles. *Crítica y clínica*, España, Anagrama, 1996.
- Deleuze Gilles, *Derrames, "Entre esquizofrenia y capitalismo"*, Buenos Aires, Cactus, 2010.
- Deleuze Gilles, *Lógica del sentido*, España, Paidós, 2005.
- Deleuze Gilles, *Presentación de Sacher-Masoch, "Lo frío y lo cruel"*, Argentina, Amorrortu, 1967.
- Deleuze, Guattari, *El anti-Edipo*, España, Paidós, 1985.
- Deleuze, Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, México, ERA, 1999.
- Deleuze, Guattari, *Mil Mesetas*, España, Pre-textos, 2010.
- Derrida-Stiegler, *Ecografías de la Televisión*, Buenos Aires, EUDEBA, 1996.
- Derrida Jacques, *Posiciones*, España, Pretextos, 2014.

- Didi-Huberman Georges, *La imagen superviviente*, Madrid, Abada, 2009.
- Didi-Huberman Georges, *La invención de la histeria, “Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpetriere”*, España, Catedra, 2007.
- Dörner Klaus, *Ciudadanos Y Locos. Historia Social De La Psiquiatría*, Madrid, Taurus, 1974.
- Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, Argentina, FCE, 2009.
- Foucault Michel, *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 2012.
- Foucault Michel, *El orden del discurso*, México, Tusquets, 2016.
- Freud Sigmund, *Obras completas*, Argentina, Amorrortu, 2000.
- García Esteban Andrés, *El retorno fenomenológico a la experiencia y el fantasma del empirismo: M. Merleau-Ponty y D. Hume*, *Thémata. Revista de Filosofía* N°51, enero-junio (2015) pp.: 207-225, ISSN: 0212-8365.
- García-Ramírez, E., y Shatz, M. 2011: “*On Problems with Descriptivism: Psychological Assumptions and Empirical Evidence.*” *Mind & Language*, 26, 1.
- García-Ramírez, E., 2018. “*Towards Cognitive Moral Quasi-Realism.*” *Philosophies*, 3, (1) 5; <https://doi.org/10.3390/philosophies3010005>.
- García Ruiz Pedro Enrique, *Situando al otro. Subjetividad, alteridad y ética*, México, FFyL/UNAM, 2016.
- García Ruvalcaba Daniela, *Enfermedad y cuidado: la realidad en cuestión*, Dossier “Biopolítica, pandemia y cuidado”, N. 61, *Reflexiones Marginales, Saberes de Frontera*, febrero-marzo 2021, ISSN 2007-8501.
- García Ruvalcaba Daniela, *Lo intempestivo y el arte: en torno a la producción indeterminada en Nietzsche*, UNAM, octubre, 2017, <https://tesiunam.dgb.unam.mx/F/K67RSI1ILPDQFI8AGVIHGYJYH3HXGFPUPXX8L3RJ2V1CMHGFTU-47972>.
- Geertz Clifford, *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa, 1996.
- Gombrich E.H., *Historia del arte*, China, Phaidon, 2013.
- Gómez García Pedro, *Claude Lévi-Strauss. Vida, obra y legado de un antropólogo centenario*, *Gaceta de Antropología*, 2010.
- González Valerio María Antonia, *Cabe los límites*, México, Herder, 2016.
- González Valerio María Antonia, *El arte desvelado*, Consideraciones sobre la hermenéutica de Herder, Gadamer, 2005.
- González Valerio María Antonia, *Un tratado de ficción*, México, Herder, 2010.
- Hacking Ian, *Mad Travelers*, “Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses”, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

- Hacking Ian, *Rewriting the Soul*, “Multiple Personality and the Sciences of Memory”, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- Heidegger Martin, *Caminos de Bosque*, “La época de la imagen del mundo”, Madrid, Alianza, 2010.
- Heidegger Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza, 2007.
- Heidegger Martin, *Conferencias y artículos*, “La pregunta por la técnica”, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- Heidegger Martin, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1993.
- Huertas Rafael, *Historia cultural de la psiquiatría, Orden y desorden psiquiátricos*, “El control social como problema historiográfico”, Madrid, Catarata, 2012.
- Hyppolite Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, “I Sentido y método de la fenomenología”, Barcelona, Ediciones Península, 1974.
- I. Davidson Arnold, *Religión razón y espiritualidad, Los milagros de la transformación corporal o cómo recibió San Francisco los estigmas*, Barcelona, Alpha Decay, 2014.
- Kant Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, México, FCE, 2014.
- Kant Immanuel, *Sobre las enfermedades de la cabeza*, Traducción de Rosario Zurro, https://www.researchgate.net/profile/Rosario_Zurro/publication/312529477_Ensayo_sobre_las_enfermedades_de_la_cabeza/links/5880bc2245851503b6edd687/Ensayo-sobre-las-enfermedades-de-la-cabeza.pdf.
- Kant Immanuel, *Sueños de un visionario*, Leviatán, Argentina, 2004.
- Kraepelin Emil, *La demencia precoz*, Buenos Aires, Polemos, 2008.
- Kristeva Julia, *Poderes de la Perversión*, México, Siglo XXI, 2012.
- Kristeva Julia, *Sol negro, “Depresión y melancolía”*, Buenos Aires, Waldhunter editores, 2015.
- Lévi-Strauss Claude, *El pensamiento Salvaje*, México, FCE, 2018.
- López-Rodríguez Juan A., *Sobrediagnóstico en ciencias de la salud: una revisión narrativa del alcance en Salud Mental*, Atención Primaria, vol. 50, núm. 2, 2018, p. 65-69, ISSN 0212-6567.
- López González Bily, *Hermenéutica, lenguaje y violencia. Perspectivas en el siglo XXI*, España, Fénix Editora, 2021.
- López-Rodríguez Juan A., *Sobrediagnóstico en ciencias de la salud: una revisión narrativa del alcance en Salud Mental*, Atención Primaria, vol. 50, núm. 2, 2018, p. 65-69, ISSN 0212-6567.
- Lugo Vázquez Hugo, *Foucault y la crítica a la concepción moderna de la locura*, Argentina, Editorial Biblos, 2020.
- Maldonado Rebeca, *Metáforas del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche*, México, Ediciones Sin Nombre, 2008.

- Mandeville Bernard, *La fábula de las abejas: Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, FCE, 2004.
- Martínez Ruiz Rosaura, *Freud y Derrida: escritura y psique*, México, Siglo XXI, 2013.
- Moreno Romero, Cuitláhuac, *Residencia infinita en la muerte. Enfermedad, melancolía y espectros en el pensamiento*, Tesis Doctoral dirigida por la Dra. María Antonia González Valerio, UNAM-FFyL, México, 2017.
- OMS, *Substantial investment needed to avert mental health crisis*, 14 mayo, 2020, <https://www.who.int/news/item/14-05-2020-substantial-investment-needed-to-avert-mental-health-crisis>.
- Porter Roy, *Historia social de la locura*, Barcelona, Crítica, 1989.
- Ricoeur Paul, *Historia y narrativa*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Paul Ricoeur, *Freud. Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1990.
- Porter-Porter, *What was Social Medicine? An Historiographical Essay*, Journal of Historical Sociology Vol. 1 No. 1, marzo 1988.
- Ríos Molina Andrés, *Como prevenir la locura. Psiquiatría e higiene mental en México, 1934-1950*, México, UNAM, 2016.
- Rivara Kamaji Greta, *Por una ontología del relato testimonial. Holocausto*, México, Monosílabo, 2018.
- Rivara Kamaji Greta, *Ser para la muerte*, México, Ítaca-UNAM, 2003.
- Rivara Kamaji Greta, “*La función ontológica de la metáfora*”, Intersticios revista de filosofía, núm. XXI, México D.F.
- Rivara Kamaji Greta, “*Heidegger desde Gadamer: Una lectura de El origen de la obra de arte*”, Signos filosóficos, núm. 10, UAM, diciembre 2003.
- Rivara Kamaji Greta, “*Metáfora y Razón Poética en María Zambrano*”, Acta poética. IIFL, UNAM, México 2003.
- Rivara Kamaji Greta, “*Nietzsche el encuentro de Apolo con Dionisios*”, Hermenéutica analógica y las tareas de la Filosofía, Salamanca, Editorial San Esteban, 2005.
- Rivera Garza, Cristina. *La Castañeda*, México, Tusquets, 2011.
- Rivera Garza Cristina, *El mal de la Taiga*, México, Literatura Randoom House, 2019.
- Rivero Weber Paulina, *Nietzsche, verdad e ilusión*, México, Editorial Itaca, 2011.
- Rosen Georges, *What Is Social Medicine? A Genetic Analysis of the Concept*, Bulletin of the History of Medicine, 21, 1947.
- Roudinesco Élisabeth, *Nuestro lado oscuro: Una historia de los perversos*, España, Anagrama, 2009.

- Roudinesco Élisabeth, *Pensar la locura*, “Ensayos sobre Michel Foucault”, Argentina, Paidós, 1996.
- Schatzman Morton, *El asesinato del alma*, México, Siglo XXI, 2014.
- Schereber, Daniel Paul, *Memorias de un enfermo de nervios*, México, Sexto piso, 2008.
- Schmid Jelscha, *Disordered existentiality: Mental illness and Heidegger’s philosophy of Dasein*. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17(3), 2017, 485–502. doi:10.1007/s11097-017-9523-1.
- Scott Charles, *Heidegger, Madness, and Well-Being*. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 4(3), 1973, 157–177. <http://www.jstor.org/stable/43154954>.
- Swain Gladys, *Diálogo con el insensato*, Madrid, Asociación española de neuropsiquiatría, 2009.
- Swain Gladys; Gauchet Marcel, *Madness and democracy*, The modern psychiatric universe, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Viniegra-Velázquez Leonardo, *El orden cultural, la enfermedad y el cuidado de la salud*, Boletín Médico del Hospital Infantil de México. 2017.
- Waldenfels Bernhard, *De Husserl a Derrida*, “Introducción a la fenomenología”, Barcelona, Paidós, 1997.
- Zenia Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible, trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*, España, Anthropos-UAM, 2004.
- Yébenes Zenia, *Los espíritus y sus mundos*, Barcelona, Gedisa, 2014.
- Yébenes Escardo Zenia, *Travesías Nocturnas, Ensayos entre locura y santidad*, España, Anthropos-UAM, 2011.