



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



LA ALTERIDAD,
ESTUDIO SOBRE EL PENSAMIENTO DE FOUCAULT

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA EL ALUMNO
PABLO EMILIO ÁVILA BUSTAMANTE
BAJO LA ASESORÍA DE LA
DRA. MERCEDES GARZÓN BATES

México, Ciudad Universitaria, Julio de 2001



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA ALTERIDAD,
ESTUDIO SOBRE EL PENSAMIENTO DE FOUCAULT

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA EL ALUMNO
PABLO EMILIO ÁVILA BUSTAMANTE
BAJO LA ASESORÍA DE LA
DRA. MERCEDES GARZÓN BATES

México, Ciudad Universitaria, Julio de 2001

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1. LA EXPERIENCIA DE LA SINRAZÓN

- 1.1. EL CAMPO DE LA ALIENACIÓN..... 1
- 1.2. EL CAMPO DE LA OBJETIVIDAD..25

CAPÍTULO 2. EL ECLIPSE DE LA SINRAZÓN

- 2.1. EL MOVIMIENTO DE LAS ESTRUCTURAS:
SURGIMIENTO DEL ASILO.....44
- 2.2. LA OBJETIVACIÓN DE LA LOCURA.....71

CAPÍTULO 3. LA RESISTENCIA DE LO IMAGINARIO

- 3.1. LAS FORMAS DE LA CONCIENCIA DE LA LOCURA.....85
- 3.2 LA VOZ DE LA LOCURA.....98
- 3.3. LOS EJES EXISTENCIALES DE LA EXPRESIÓN ARTÍSTICA.....111

CONCLUSIONES.....115

BIBLIOGRAFÍA.....127

INTRODUCCIÓN

La atracción principal en torno al cual gravita este trabajo es la de encontrar, ubicar, describir e interpretar, en la medida de lo posible, las principales ideas y categorías incorporadas en el tratamiento de la alteridad, o más bien a una de sus principales configuraciones, al interior de la estructura teórica de la obra de Foucault "Locura y Sinrazón: Historia de la locura en la época clásica" que fue el título completo con que apareció en Francia a principio de los años sesenta.

Me pareció conveniente también observar con detenimiento no sólo las estrategias conceptuales y metodológicas desarrolladas, las formas de la exposición y las posiciones filosóficas desde las que se enfoca, sino también y sobre todo, las críticas y los cuestionamientos de los cuales fue objeto este trabajo, a partir de los que son abandonadas ciertas categorías y conceptos centrales en el tejido de la argumentación y ciertas orientaciones filosóficas que al parecer no habían sido consideradas con suficiente detenimiento.

Se trataría de medir la fecundidad de su discurso, por el rigor crítico con el cual es planteada su relación con los conceptos heredados de la rica tradición metafísica occidental, ya que los conceptos tomados de esta "determinación del ser como presencia", que es el núcleo duro de toda su estructura, no son elementos aislados y autónomos, sino que se presentan más bien insertos en una complejidad sintáctica y sistemática.¹

Cuestiones pues que aparecerán de nuevo, si bien articuladas desde una óptica distinta, en el movedido horizonte de la perspectiva teórica siempre abierta y constantemente desplazada desde la que Foucault sonriendo, nos contempla.

Y es que precisamente en esta obra, que es como la metafórica imagen del caldero en donde el demiurgo platónico fundió iguales partes de lo mismo con iguales partes de lo otro para formar el alma del mundo, Foucault inicia su inmensa reflexión sobre lo que llamará después una ontología histórica de nosotros mismos y cuyo objetivo fundamental, indicará

¹ Se trataría de establecer, también en la medida de lo posible, el problema de la estructura innovadora de un discurso que toma de una herencia tal como la de la metafísica occidental, los recursos necesarios para la deconstrucción de esta misma herencia. Cf. Derrida, Jaques. *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*. Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1972. (En francés. París, 1967)

textualmente, será impulsar la creación de libertad al promover nuevas formas de subjetividad desde el lugar estratégico de una resistencia a las formas de subjetividad que se nos han impuesto durante siglos.

Así entonces, en este primer momento, necesariamente difícil y problemático, sobre todo a la luz de una visión retrospectiva, es posible asistir al amanecer de una manera diferente de pensar las cosas, característica central no sólo del pensamiento de Foucault, sino de la conciencia crítica e inquieta del presente.

Se tratará entonces en el primer capítulo de presentar siempre siguiendo lo más de cerca posible, el orden de la exposición original, una especie de descripción sintética que permita una visión razonablemente sencilla del uso de las categorías con las que trabaja la materia prima de los manuscritos originales, del archivo histórico de la época.

Todo el tratamiento de los datos, empieza y termina en el marco de una reflexión filosófica que para Foucault va a sintetizar y a reflejar de alguna manera una conciencia de la locura que sin embargo va a formularse por la interacción contradictoria de todo un inmenso conjunto de prácticas, instituciones y discursos.

Vamos a asistir así, al análisis de una serie de elementos que desde las necesidades propias del movimiento de las estructuras económicas de la época van a tener una profunda incidencia sobre las concepciones éticas de la pobreza y el desempleo.

Observaremos como a lo largo del trabajo de Foucault, son detectadas las principales instituciones que están siendo involucradas en la formación de una sensibilidad social de la locura, como es el caso de la familia que se convierte en un determinado momento en la forma principal de sensibilidad no sólo de la locura sino de toda la sinrazón, elemento fundamental que le permitirá después aparecer como el lugar privilegiado de los conflictos de donde van a desarrollarse las diversas formas de la locura.

Pero lo que aparece claramente en juego en esta perspectiva múltiple, no va a ser la emergencia y constitución de las instituciones del confinamiento, verdaderas prisiones morales, pues estas no son sino sólo un fenómeno que se manifiesta en la superficie de un espacio cultural mucho más extenso.

Lo que realmente va a centrar la indagación de Foucault, es el sistema de relaciones y operaciones que sobre la base de un profundo desplazamiento de las estructuras sociales van a constituir a la sinrazón como todo un campo de experiencia sobre el que va a

sostenerse la formación de una institución como el internamiento y una transformación de la experiencia ética.

Un campo de experiencia alienante que estará en la base también de una de las formas más significativas de la alteridad: esa experiencia de la sinrazón de la que surgirá el problemático concepto de la alienación

Se pasará revista a todas las formas de localización de la locura que van desde las formas espontáneas de la percepción social hasta las más complejas articuladas por una conciencia jurídica. Desde las estructuras finas de la libertad civil hasta las estructuras espesas de la libertad social.

Es así que Foucault va a mostrar, ya desde este inicio, cuales son las experiencias y las formas de conciencia, los saberes, que están en la base del desarrollo de la forma positiva de la ciencia dualista de la psiquiatría moderna.

O de otra forma, como se va a formar el “a priori concreto” de la psicología científica, es decir, las condiciones de posibilidad de la aparición histórica de una ciencia.

En la segunda parte de este capítulo, iniciamos la exposición con una serie de consideraciones que no están explícitamente formuladas en su desarrollo, pero que, perteneciendo a otra parte de la obra, le otorgan una mayor claridad y facilitan la comprensión de las operaciones que Foucault está desarrollando.

Se trataría de comprender como en la edificación del gran encierro, han estado interviniendo ciertas formas de la conciencia de la locura que Foucault va a identificar como la conciencia práctica y la conciencia crítica de la misma.

Ahora bien, esta unidad, que va a estar constituida como un dominio autónomo de la locura, sólo va a ser una parte de una profunda separación operada en la época clásica.

Vamos entonces a abordar lo que vendría a constituir el otro dominio autónomo de la experiencia de la locura, el dominio constituido por las formas del conocimiento y del reconocimiento de la locura.

Vamos a presenciar aquí, como la locura ha tenido durante un siglo y medio una existencia rigurosamente dividida, en donde el saber analítico y objetivo de la locura ocupará un lugar no muy bien determinado, como un capítulo entre muchos otros, al interior de un cuerpo de conocimientos médicos que lo va a rebasar completamente y en donde también durante

largo tiempo, la razón médica sólo dominará la locura en el análisis abstracto de sus diferencias.

En el segundo capítulo observaremos como Foucault comienza a analizar los últimos momentos del siglo XVIII, en una perspectiva arqueológica que va a romper con la apariencia de continuidad sobre la que se fundaría una concepción positivista de la historia de la ciencia.

Se aprecia ya desde aquí la perspectiva histórica en que se está concibiendo a la locura, aunque el estudio se va a centrar más sobre los registros que se refieren a las formas de la percepción social y el movimiento de las estructuras económicas que se están desarrollando en la base del surgimiento de una nueva concepción de la locura.

Vamos a encontrarnos ahora con una locura liberada de las viejas formas de la experiencia de la sinrazón y la miseria en que se hallaba prisionera.

Una liberación que se realiza por el profundo trabajo efectuado en las estructuras más subterráneas de la experiencia de la vida de los hombres y de su historia.

El objetivo central será ubicar este desplazamiento estructural que va a ser determinante para el advenimiento de la moderna psiquiatría positiva.

La indagación de Foucault, describirá las primeras confrontaciones entre las concepciones de la locura ligadas aún a la experiencia de la sinrazón y a los conceptos de la locura vinculados con la enfermedad mental.

Se demostrará también como al incorporar prácticas ajenas al internamiento, ésta institución desarrollará plenamente una función curativa y médica que hasta entonces sólo se encontraba en germen, es decir como pasará de ser un lugar de exclusión y corrección a un espacio en donde la locura encontrará su verdad y su posible abolición.

El enfoque de Foucault nos permitirá apreciar con toda claridad la formación de ciertas estructuras denominadas por él, de protección, que se instalarán en el núcleo mismo de la concepción positivista de la enfermedad mental y veremos como van a determinar un cambio y una reafirmación en la conciencia del médico, de no estar loco.

En uno de los resultados más importantes de su análisis, Foucault nos describirá el surgimiento de la locura como primera figura de la objetivación del hombre, como una consecuencia de la naturaleza de las estructuras formadas en el ocaso del siglo XVIII

Y veremos finalmente como todo este movimiento va a convertirse en una posibilidad concreta en la nueva institución asilar, que Foucault va a analizar más adelante en las dos formas históricas en las que se presenta.

En la segunda parte de este capítulo, cabe resaltar la importancia del descubrimiento de la estructura de control y protección contra la locura que va a desarrollarse en torno al personaje del médico.

Es entonces que la práctica psiquiátrica va a desplegar ante el análisis el carácter de una cierta técnica moral en donde el proceso de objetivación de la locura se inscribirá como una cosificación de orden mágico.

Se abre así también toda una reconsideración de la noción misma de libertad que le va a permitir cuestionarse sobre el sentido de la experiencia de aquellas existencias que han resistido a ese gigantesco aprisionamiento moral que fue el asilo.

Es finalmente la imposibilidad radical de la ciencia médica para escuchar la voz propia de la locura lo que la va a llevar a una serie de antinomias sobre las que se levantarán a su vez un conjunto de conflictos teóricos que la marcarán como parte de la dialéctica del hombre moderno en lucha con su verdad.

Hasta aquí se ha tratado de diferenciar una primera parte del enfoque arqueológico con el que Foucault esta cuestionando una posible historia de la ciencia de la medicina mental realizado desde la perspectiva positivista.

Asignamos el título de “La resistencia de lo imaginario” al tercer capítulo de este trabajo porque en él se hace referencia a como la comprensión positivista de la locura como enfermedad mental está incapacitada para entender cabalmente lo que significa la experiencia de la sinrazón.

Esa experiencia que está nutriéndose de los terribles poderes del trabajo de lo imaginario, de la embriaguez dionisiaca de lo sensible, de la fascinación por lo inmediato y de la dolorosa soledad del delirio.

Porque ese campo de la alienación, verdadero encierro moral, no es solamente el dominio de la experiencia de una sinrazón abstracta, sino que está dotado de una prodigiosa reserva de fantasía, de una potencia imaginaria que se ha transmitido secretamente desde el renacimiento hasta la modernidad en que irrumpe con la explosión lírica del romanticismo.

A través de su análisis, Foucault nos permite constatar como el mantenimiento de lo fantástico sobrevivió también en los espacios en que la sinrazón fue condenada al silencio en la época clásica.

Pero para entender cabalmente todo este planteamiento, necesitamos observar por un momento el diseño general de este proyecto arqueológico.

Aparecen así con toda claridad dos de las categorías principales que Foucault va a poner en juego a lo largo de su obra: las formas de la experiencia y las formas de la conciencia de la locura.

Se parte del principio de que ninguna forma del saber procede a constituirse en una sola y única formulación que alcance una supuesta objetividad total y para siempre.

Al contrario, todas las figuras de la ciencia aparecen en principio sobre un orden disperso que se estructura a partir de la interrelación de varios niveles de complejidad.

Pero en esta descripción arqueológica del caso de la locura, vamos ha encontrarnos con una dificultad mayor, ya que se presenta una divergencia más profunda al nivel mismo de las estructuras que sostienen una experiencia necesariamente fragmentada, es decir, al nivel de las condiciones de posibilidad en el que se despliega una conciencia de la locura incompleta, parcial y dramáticamente desgarrada.

Estas son las profundas fracturas y dislocaciones que no pueden ser advertidas por un proyecto unitario o un esquema evolutivo u otros modos similares de elaboración del conocimiento propuestos y sostenidos desde una perspectiva positivista.

Para ubicar y detectar los efectos de estos desplazamientos estructurales que se captan desde la intervención arqueológica, Foucault va a poner en juego un conjunto específico de formas de la conciencia de la locura que a través de diversas operaciones y yuxtaposiciones van a permitir explicar la relación con los acontecimientos históricos y la formación de los distintos dominios de experiencia que se articulan en torno a prácticas concretas de exclusión, de separación, de protección, de percepción y de reconocimiento sobre las que se construye la verdad de la locura.

Estas experiencias no van a tener para Foucault un carácter exclusivamente teórico o práctico, sólo van a ser experiencias fundamentales en las que una cultura va a poner en juego los valores que le son propios.

PRIMER CAPÍTULO

1.- LA EXPERIENCIA DE LA SINRAZÓN

1.1.- EL CAMPO DE LA ALIENACIÓN

Comenzaré por el análisis de la forma o del orden de exposición con que Foucault presenta la época en que la locura es sumergida en el silencio y en las sombras de la experiencia de la sinrazón. Se trata de un momento privilegiado para desplegar la estrategia de esa estrategia metodológica que Foucault va denominar una arqueología del silencio.

Asistimos pues al nacimiento de la experiencia clásica de la locura. Este comienzo está marcado por el proyecto radical de la filosofía racionalista que instituye en el sujeto pensante el fundamento del conocimiento verdadero. Un ejemplo paradigmático lo encontramos en Descartes, quien, en el camino de la duda, encuentra la locura al lado del sueño y de todas las formas del error. Pero no es la permanencia de la verdad lo que asegura al pensamiento contra la locura, como en el caso del sueño y del error; es la radical imposibilidad de estar loco, esencial para el sujeto pensante, pues la locura es justamente la condición de imposibilidad del pensamiento.

“En la economía de la duda, hay un desequilibrio fundamental entre locura, por una parte, sueño y error, por la otra. Su situación es distinta en relación con la verdad y con quien la busca; sueños o ilusiones son superadas en la estructura misma de la verdad; pero la locura queda excluida por el sujeto que duda.”¹

Como experiencia del pensamiento, la locura se implica a sí misma y por lo tanto se excluye del proyecto; queda así fuera del dominio de pertenencia en que el sujeto conserva sus derechos a la verdad, ese dominio que para el pensamiento clásico es la razón misma.

¹ Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1976. Tomo I, pp. 77.

Para Foucault se ha trazado aquí una línea divisoria importantísima, que pronto hará imposible la experiencia, tan familiar en el Renacimiento, de una razonable sinrazón. Es posible observar una separación radical entre Montaigne, por ejemplo, para quien nunca se está cierto de no estar loco y Descartes para quien, si el hombre puede estar siempre loco, el “pensamiento”, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se considera con el deber de percibir lo cierto, no puede nunca ser insensato.

Ha ocurrido algo, un acontecimiento que concierne a la emergencia de una Razón con mayúsculas, pero que según Foucault, lejos de agotarse en el progreso de un “racionalismo”, esta acompañado también por otro suceso paralelo a través del cual, la sinrazón, se ha internado en nuestro suelo, para allí desaparecer sin duda, pero también para permanecer oculta.

Sin embargo, este inquietante y soterrado movimiento de la sinrazón ha dejado muchos trazos, muchas huellas, muchos signos que lo aluden y que no todos se derivan por cierto de una única experiencia filosófica, “ni de los desarrollos del saber”.

“Aquel [saber] del que deseamos hablar, pertenece a una superficie cultural bastante extensa. Una serie de datos le señala con toda precisión y, con ellos,...un conjunto de instituciones.”²

Ese conjunto institucional se integrará por aquellas instancias que van a emerger con la creación, en el siglo XVII, de los grandes internados, muchos de ellos instaurados en las mismas construcciones que desde finales de la Edad Media, cuando prácticamente la lepra desaparece del mundo occidental, habían servido para la exclusión de los leprosos.

Al parecer, la época clásica había inventado el internamiento casi en el mismo sentido en que la Edad Media la segregación de los leprosos. Pero a diferencia de esta última, que se fue desarrollando eventualmente, la institución del internado, propia del orden monárquico y burgués, contemporáneo del absolutismo, apareció de golpe, y muy pronto extendió su red por toda Europa. Su funcionamiento, o su objetivo original, no estará relacionado con ninguna idea médica específica, porque no fueron diseñados desde su concepción como establecimientos médicos.

² Idem. pp 79

A primera vista, se trata solamente de una reforma, o apenas de una reorganización administrativa, donde diversos establecimientos ya existentes, son agrupados bajo una administración única, formando así una especie de entidad administrativa con una estructura semijurídica que al lado de los poderes de antemano constituidos, muestra cierta autonomía o, como quiere Foucault, una soberanía casi absoluta.

Pocos años después de su fundación, en 1656, solamente en el Hospital General de París estaban encerradas 6 mil personas, o sea aproximadamente el uno por ciento de la población de aquella época. Es decir, más de uno de cada cien habitantes, habían estado, así fuera por unos meses, encerrados allí.

En su origen pues, debió poseer una unidad que justificara su urgencia, una unidad articulada en torno a un principio de coherencia:

“Es preciso aceptar que debió formarse silenciosamente, en el transcurso de largos años, una sensibilidad social, común a la cultura europea, que se manifiesta bruscamente a mediados del siglo XVII: es ella la que ha aislado de golpe a esta categoría de gente destinada a poblar los lugares de internación.”³

Por lo anterior, es importante preguntar cuáles podrían ser los problemas más sentidos por la gente que van a organizar en una unidad compleja, esta nueva sensibilidad social, mientras se edifican simultáneamente, estas extrañas ciudades de confinamiento, porque a partir de aquella problemática, cobra sentido este ritual y así se explica en parte de que manera la locura fue entendida y vivida por la época clásica, así que:

“Hay que averiguar cuál fue este modo de percepción, para saber cuál fue la forma de sensibilidad ante la locura de una época que se acostumbra definir mediante los privilegios de la Razón.”⁴

³ Ibidem, pp. 89.

⁴ Ibidem, pp. 90.

Aquí aparece en escena un viejo personaje, que jugará un papel determinante en este asunto: la Iglesia. Aunque había sido deliberadamente mantenida aparte de la organización de los hospitales generales, por una complicidad indudable del poder real y de la burguesía, ella misma no se mantiene ajena a este movimiento.

En las instituciones en las que interviene y en las que crea con fines análogos a las de las nuevas estructuras hospitalarias, vienen a mezclarse, no sin dificultad, los antiguos privilegios de la Iglesia en la asistencia a los pobres y en los ritos de la hospitalidad, con las intenciones burguesas de nuevo orden que ahí se expresan.

En el interior del pensamiento teológico de la Iglesia, se forja la concepción de una nueva relación entre la pobreza y la caridad.

Foucault nos recuerda el gran rechazo que expresaba Lutero por las obras en el centro del pensamiento protestante, rechazo de donde parte esa tendencia a transformar los bienes de la Iglesia en obras profanas, esto es, los monasterios en hospitales, lo que explica porque la mayor parte de las veces es en antiguos conventos donde se van a establecer los grandes asilos de Alemania y de Inglaterra. Eventualmente sin embargo, serán las ciudades y los Estados los que van a sustituir casi por completo a la Iglesia en las labores de asistencia a la pobreza.

Independientemente de la Reforma y por caminos distintos, el catolicismo llegará en la época de las grandes instituciones de internamiento, a resultados completamente similares. En poco tiempo, la Iglesia católica va a adoptar un modo de percepción de la miseria que se había desarrollado sobre todo en el mundo protestante en donde los miserables no son ya reconocidos como el pretexto enviado por Dios para despertar la caridad del cristiano y darle la ocasión de ganarse la salvación

“La Iglesia ha tomado partido; y al hacerlo, ha separado al mundo cristiano de la miseria, que la Edad Media había santificado en su totalidad. Habrá, de un lado, la región del bien, la de la pobreza sumisa y conforme con el orden que se le propone; del otro, la región del mal, o sea la de la pobreza no sometida, que intenta escapar de este orden. La primera acepta el internamiento y encuentra en él su reposo; la segunda lo rechaza, y en consecuencia lo merece”⁵

⁵ *Ibidem*, pp. 97.

Hay, pues, en la justificación del internamiento una consideración binaria, es al mismo tiempo recompensa y castigo, según el valor moral de aquellos a quienes se impone. Esta oposición de pobres buenos y malos es esencial para la estructura y la significación del internamiento, en donde vienen a intensificar el afán burgués de poner orden en el mundo de la miseria: el deseo de ayudar y la necesidad de reprimir se alimenta ahora del deber de caridad y el deseo de castigar. La locura misma queda repartida en esta dicotomía. Ha perdido su gran sentido trágico para caer en el círculo de la culpabilidad, el primero de los grandes círculos en el que la época clásica va a encerrar a la locura. “Todo internado queda en el campo de esta valoración ética; mucho antes de ser objeto de conocimiento o de piedad es tratado como sujeto moral.”⁶

Para entender cabalmente la inmensa estatura de esta nueva forma de sensibilidad social, Foucault nos informa que la internación puede ser considerada en principio, como una de las respuestas dadas por el siglo XVII a una crisis económica generalizada que afecta al mundo occidental en su conjunto. Menciona una serie de hechos que probablemente sean consecuencia de la crisis que precipitó a la economía española en un desastre. Parece ser que desde el principio la institución del internamiento se proponía tratar de impedir la mendicidad y la ociosidad a las que se consideraba como fuente de todos los desórdenes.

En el momento en que Enrique IV pone sitio a París, más o menos a mediados del siglo XVI, la ciudad tiene alrededor de 100 mil habitantes de los cuales más de 30 mil son mendigos.

Con el desarrollo de los talleres manufactureros, los gremios pierden sus derechos y poderes, al mismo tiempo que, con las crisis provocadas por las guerras aumenta el desempleo y pronto surgen los motines y levantamientos en varias ciudades.

El edicto real que hacía nacer al Hospital General, la más grande institución de internamiento de la época probablemente, que no tardó ni quince días en ser sometido al rey para que fuera autorizado e inmediatamente proclamado y leído en las calles; prohibía a todas las personas, de todo sexo, lugar y edad, de cualquier calidad y nacimiento, en cualquier estado en que se encontraran, válidos o inválidos, enfermos o convalecientes, de

⁶ Ibidem, pp. 99.

mendigar en la ciudad y barrios de París, ni en las iglesias ni en las puertas de ellas, ni en otro lado públicamente, ni en secreto, de día o de noche.

Durante mucho tiempo los hospitales servirán para guardar a los desocupados y a los vagabundos, inclusive aunque en un principio no se acepta a los casados, pronto serán internadas más de 6 mil parejas.

Más adelante, el confinamiento adquirirá otro sentido, agregándole a su función de represión una nueva utilidad: la mano de obra barata, esto es, hacer trabajar a quienes se ha encerrado. Foucault nos recuerda que las primeras casas de internación aparecen en Inglaterra en los puntos más industrializados del país, un momento en que se está en plena regresión económica.

Pero aún así, la función principal sigue siendo la de disimular la miseria y evitar los inconvenientes políticos o sociales de una posible agitación.

Parece que en este terreno de reabsorber productivamente el desempleo, las casas de internamiento fracasan finalmente, aunque de este fracaso mismo se alzará una cierta conciencia ética del trabajo.

Y es que en este primer auge del mundo industrial, el trabajo es considerado con especial relevancia, percibiéndose ya como solución general, como remedio infalible de todas las formas de la miseria. Para el pensamiento clásico, el trabajo tiene el poder de desaparecer la miseria no por su potencia productiva, sino por una especie de encantamiento moral. Pero entonces la miseria, la pobreza y la ociosidad se convierten en malditas y condenadas y los internados vendrán a relevar en el paradigma de la exclusión a los leprosarios.

Esto nos indica que en la edad clásica la locura es percibida desde la perspectiva, o más bien desde la iluminación general en que aparece como una condenación ética de la ociosidad y de manera más amplia de todas las formas de la inutilidad social.

Aparecen, por primera vez, lo que pudiésemos llamar establecimientos de moralidad, donde se logra una asombrosa síntesis de obligación moral y ley civil.

Toda la invención del internamiento o del confinamiento como se le quiera llamar, da como resultado finalmente una institución que difiere mucho del encarcelamiento. Sin embargo esta nueva invención de la imaginaria social clásica, va a significar todo un acontecimiento decisivo en la naciente sensibilidad de la época: el momento en que la locura es percibida en el horizonte social de la pobreza y de todo lo que esta significa.

En el interior de la prisión moral, el registro de los internados expresa sordamente la monótona función de nivelación que ahí se desarrolla, ante la mirada asombrada de Foucault desfilan entre otros, los depravados, los imbéciles, los impedidos, los desequilibrados, los libertinos, los hijos ingratos, las prostitutas, los insensatos y entre todos ellos, no se observa ningún índice de diferencia.

“...el internado no sólo ha desempeñado un papel negativo de exclusión, sino también un papel positivo de organización. Sus prácticas y sus reglas han constituido un dominio de experiencia que ha tenido su unidad, su coherencia y su función.”⁷

Están ahí, reunidos en un espacio homogéneo, personajes y valores con ninguna similitud, pero preparando imperceptiblemente su integración al dominio de pertenencia de la alienación mental.

Hay sin embargo ciertas experiencias que tienen un carácter estratégico para Foucault ya que, junto con la locura, forman un dominio unitario que servirá de suelo nutritivo para que la alienación mental tome el sentido que actualmente le es reconocido.

Tenemos así, en primer lugar, las relaciones que se están dando entre la sexualidad y la organización de la familia burguesa. En segundo término, las relaciones que se van a establecer entre las prácticas de profanación, de magia y de brujería y la nueva concepción de lo sagrado y los ritos religiosos que la acompañan. En tercer lugar, las relaciones que se están dibujando entre el libre pensamiento y el sistema de las pasiones. Finalmente vendrían a sumarse a estos tres dominios, las relaciones que sostiene la locura con todo el dominio de la experiencia ética.

En cuanto al primer tipo de dominio, se comienza por investigar el tratamiento que se les da a quienes padecen enfermedades venéreas, se encuentra aquí que si bien en la Edad Media no habían sido tratados de manera distinta a las víctimas de otros padecimientos, es al final del Renacimiento cuando se les empieza a ver de otra manera, algo así como un castigo de Dios a la voluptuosidad. Para la época clásica, parece ser que el mal pierde su carácter apocalíptico y entra al nivel de la culpabilidad.

⁷ Ibidem, pp. 132.

El siguiente caso registrado por Foucault, es el de la sodomía, parece ser que la severidad con que se castigaba muestra una singular atenuación. Esta nueva indulgencia es consecuencia directa de la condenación moral, y la sanción del escándalo que empieza a castigar a la homosexualidad, en sus expresiones sociales y literarias. Esta pues naciendo, ante el sentimiento homosexual, una sensibilidad escandalizada. La libertad de expresión que la homosexualidad había tenido en el Renacimiento, quedará silenciada y pasará al lado de la prohibición, pero aún más, se esta trazando una línea enteramente en el dominio del sentimiento, colocando en el núcleo de toda sexualidad la exigencia de una elección: el amor de la razón y el amor de la sinrazón; la homosexualidad pertenece al segundo.

“En todos los tiempos y en todas las culturas, la sexualidad ha sido integrada a un sistema de coacción; pero sólo en la nuestra, y desde fecha relativamente reciente, ha sido repartida de manera así de rigurosa entre la Razón y la Sinrazón, y, bien pronto, entre la salud y la enfermedad, entre lo normal y lo anormal.”⁸

Al tratar el asunto de la prostitución y el desenfreno, Foucault toma nota que en las medidas y procedimientos que se toman para evitar estos males, aparecen claramente delineados los intereses y las exigencias de la institución familiar, que se erige así como uno de los criterios esenciales de la razón.

Es desde este momento, que la ética sexual queda subordinada al dominio de la moral familiar, cuyo triunfo más destacado se da cuando el amor queda desacralizado por las obligaciones contractuales del matrimonio.

El desenfreno, la prodigalidad, la relación inconfesable y el matrimonio vergonzoso se contarán entre los principales motivos del internamiento. De hecho, el internamiento ha sido puesto por la monarquía absoluta para el uso discrecional de la familia burguesa. Las viejas formas del amor, son así sustituidas por una nueva sensibilidad: la que nace de la familia y excluye todo lo que no es conforme a su orden y a su interés

⁸ Ibidem, pp. 142.

“Y, al convertirse así en forma principal de la sensibilidad hacia la sinrazón, la familia podrá constituir un día el lugar de los conflictos de donde nacen las diversas formas de la locura.”⁹

Este notable descubrimiento, invita a Foucault ha desarrollar una serie de reflexiones, una primera es que al internar a todos los que manifestaban una libertad sexual, la época clásica estaba operando una impresionante revolución moral, otra segunda es que se configuraba una cierta unidad en torno a la sinrazón al atraer a su campo, experiencias distintas que durante largo tiempo habían permanecido alejadas unas de otras y finalmente es que se agrupaba a toda una serie de conductas condenables, formando así una especie de halo de culpabilidad alrededor de la locura.

Estas ideas lo llevan a considerar, que nuestro conocimiento científico y médico de la locura reposa implícitamente sobre la constitución anterior de una experiencia ética de la sinrazón. Esta es la base que explica la facilidad con la que la psicopatología moderna descubre una culpabilidad mezclada siempre con la enfermedad mental.

Entramos ahora en el espacio de otra singular experiencia: el de todas las categorías que aluden al fenómeno de la profanación. En principio, se reconoce que la blasfemia, el sacrilegio y la profanación habían tenido un sentido absoluto en el horizonte de lo sagrado. Pero la reforma protestante y las luchas religiosas las volvieron relativas, y sin embargo la Contrarreforma volverá a instaurar los viejos castigos.

Pero he aquí que nos topamos con una paradoja, pues sin que la severidad de las leyes se relaje de manera alguna, las ejecuciones públicas llegaron a desaparecer eventualmente. Esto no se debió, como se pudiera suponer, por lo terrible de los castigos, sino porque en el caso de la blasfemia, por ejemplo, esta recibe un nuevo estatuto que la despoja de todos sus peligros. Pasa a ser una mera cuestión de desorden a medio camino entre la perturbación del espíritu y la impiedad del corazón.

Es también el caso del suicidio, que durante largo tiempo se había contado entre los crímenes y los sacrilegios y donde por tanto el suicida fracasado era condenado a muerte. La tentativa de suicidio pasa ahora a ser considerada como el indicio de un desorden del

⁹ Ibidem, pp. 146.

alma y en este caso sólo se encierra a quienes han intentado suicidarse. De esta manera se le llevará del terreno de una conducta moral a los límites de una psicología.

De manera semejante, las prácticas y ritos que tienen que ver con la brujería, la adivinación o la alquimia, ya no son castigadas con la severidad de otros tiempos. Y es que la magia ha perdido sus oscuros poderes, para considerarla sólo como un simple engaño o una ilusión, ya no se le juzga sino por lo que revela de sinrazón. Todos los ancestrales ritos de la magia, la profanación y la blasfemia, van a ser situados ahora en otro espacio.

“...todas aquellas palabras en adelante ineficaces, pasan de un dominio de eficacia en que tomaban su sentido, a un dominio de ilusión, en que pasan a ser insensatas y condenables al mismo tiempo: el de la sinrazón. Llegará el día en que la profanación y todos sus gestos trágicos no tendrán más que el sentido patológico de la obsesión.”¹⁰

Esto último es aplicable también a todos aquellos signos que a partir de la psiquiatría del siglo XIX, se habían de convertir en los síntomas inequívocos de la enfermedad mental. Signos que permanecieron durante más de dos siglos al dominio donde la sinrazón encontraba sus dimensiones propias.

Finalmente, el asunto del libertinaje, tiene que ver con el problema de la represión del pensamiento y el control de la expresión. En el manejo de estos casos se podrá notar una de las funciones más significativas del internamiento.

En este sentido, ciertas formas de la libertad de pensar, es decir, ciertos aspectos de la razón van a entrar en el dominio de la sinrazón. Al principio, en efecto, el libertinaje se manifiesta como una cierta inquietud ante la presencia de la sinrazón en el corazón mismo de la razón. Esta confusión inherente a la experiencia inquieta del libertinaje, no subsistirá, a finales del siglo XVIII más que bajo dos formas: significará, por una parte, un esfuerzo de la razón por formularse en un racionalismo y de otra, significará una sinrazón del corazón.

Al pasar al lado de la sinrazón, el libertinaje dejará de designar al libre pensamiento y a la libertad de costumbres. En adelante se le considerará como el uso de la razón alienada en la sinrazón del corazón.

¹⁰ Ibidem, pp. 153.

Pero esto nos descubre una sinrazón demasiado próxima al hombre, demasiado fiel a las determinaciones de su naturaleza, es decir, a la verdad del hombre, pero vista del lado de sus deseos y de sus afecciones. Entonces se abre la posibilidad de pensar la sinrazón en las formas de un determinismo natural.

“Pero no debe olvidarse que esta posibilidad ha tomado su sentido inicial en una condenación ética del libertinaje y en esta extraña evolución que ha hecho de cierta libertad del pensamiento un modelo, una primera experiencia de la alienación del espíritu.”¹¹

Vamos de nuevo a dar un vistazo a las entrañas del internamiento; encontramos ahora una extraña colección de nuevos personajes, van desfilando ante nuestros ojos enfermos venéreos, degenerados, homosexuales, blasfemos, alquimistas, hechiceros, libertinos. Ya no es el espacio original en el que reinaba completamente la miseria, aunque haya nacido de la inquietud causada por pobreza, ni es tampoco exactamente el de la locura, aunque llegará a ser confiscado por ella. Y sin embargo, todas las diversas operaciones a partir de las que se ha formado, han ido estableciendo “la coherencia implícita de una secreta percepción”. Lo que el internamiento y sus prácticas esbozan, es lo que la época clásica percibe de la sinrazón.

“La Edad Media y 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; era soñado y prolongado indefinidamente en los paisajes de la representación. Sentir su presencia tan cercana no era percibir; era cierta manera de sentir el mundo en conjunto, cierta tonalidad dada a toda percepción.”¹²

Con el advenimiento del internamiento en la época clásica, la sinrazón queda aislada y apartada del paisaje en el que se encontraba, a la vez, presente y esquivada.

¹¹ Ibidem, pp. 165.

¹² Ibidem, pp. 162.

“Por ese sólo movimiento del internamiento 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.”¹³

Ahora bien, el campo o el horizonte en donde va a ser percibida es el de la realidad social en donde toma el aspecto de un hecho humano, más aún, toma el aspecto de un personaje, o mejor dicho, de personajes: el depravado, el homosexual, el suicida, el libertino, etc., se trata pues, de personajes concretos tomados del mundo social verdadero y este es el punto esencial.

Visto así, se podría considerar en un primer enfoque a la experiencia clásica de la sinrazón, como una experiencia que va tomando forma al mismo tiempo que se va configurando el internamiento, que en cierto sentido, no es más que el fenómeno superficial de un sistema de operaciones que apuntan todas en la misma orientación: una nueva asignación al mundo ético.

“Puede decirse, de manera aproximada, que hasta el Renacimiento, el mundo ético, más allá de la separación entre el Bien y el Mal, aseguraba su equilibrio en una unidad trágica que era la del destino o de la providencia y de la predilección divina. Esta unidad va a desaparecer ahora, disociada por la separación decisiva de la razón y de la sinrazón, multiplicando así las figuras del desgarramiento(...) Toda una mitad del mundo ético versa así sobre el dominio de la sinrazón, aportándole un inmenso contenido secreto de erotismo, de profanaciones, de ritos y de magias, de saberes iluminados, investidos secretamente por las leyes del corazón.”¹⁴

Tenemos pues, que la sinrazón se constituye como un campo de experiencia, que además sostiene por un lado a una institución como el internamiento y por otro toda una transformación del mundo ético. Se podría añadir que también sostiene al conjunto de

¹³ Ibidem, pp. 163.

¹⁴ Ibidem, pp. 167-68.

concepciones y prácticas que hacen referencia a la locura. Es necesario entender que sólo a partir de la existencia de este campo de experiencia, podemos explicarnos que la locura logre un cierto equilibrio y se prepare para ingresar al terreno del conocimiento positivo.

Pero esta nueva unidad, no sólo va a ser decisiva para el avance del conocimiento, sino que por otro lado va a constituir la imagen de una cierta existencia de sinrazón que a su vez, aparecerá estrechamente ligada a una especie de correlato que Foucault denomina existencia correccional, o en otras palabras se está planteando aquí la unidad entre la práctica del internamiento y la existencia del hombre que va a ser internado.

Es de esta existencia de sinrazón, de donde surge una especie de fisonomía común, que habrá de reconocerse en los rostros de todos los internados, y en donde surgirá también la especificidad de cada uno de ellos, ya que en ellos, sólo habrá una cierta manera, característica de ellos y variada según cada individuo de modelar la experiencia común de la sinrazón.

“Nosotros, los modernos, comenzamos a darnos cuenta de que, bajo el crimen, bajo las inadaptaciones sociales, corre una especie de experiencia común de la angustia. Quizá para el mundo clásico había también en la economía del mal una experiencia general de la sinrazón.”¹⁵

Ciento cincuenta años después del inicio de esta experiencia, el hombre europeo deja de experimentar y de comprender lo que es la sinrazón. Este instante está simbolizado por el único hombre, nos dice Foucault, en quién simultáneamente se hayan formulado la teoría de esas experiencias de sinrazón y el intento de pensar una ciencia positiva de la locura. Ese hombre es Sade.

Si hay una palabra que puede simbolizar toda esa experiencia homogénea que se vive en el internamiento, esa palabra es la que designa a los furiosos, ya que:

“El furor, ya lo veremos, es un término técnico de la jurisprudencia y de la medicina; designa muy precisamente una de las formas de la locura. Pero en el vocabulario

¹⁵ Ibidem, pp 171.

del internado(...)a donde apunta es a una especie de región indiferenciada del desorden, desorden de la conducta y del corazón, desorden de las costumbres y del espíritu.”¹⁶

Sin embargo, el mundo de la locura no es completamente uniforme en la época clásica. Algunos locos tienen un estatuto especial, en algunas instituciones tienen un lugar reservado que les asegura una cierta atención médica muy limitada. Lo interesante es que por rudimentarios que sean estos cuidados, justifican la presencia de los médicos en los hospitales. En otros lugares, sólo es posible un control médico a distancia. De alguna manera es la misma situación la que se vive en la cárcel. La presencia del médico, más bien se explica por el temor que se tiene a la enfermedad de los que ya están internos, es decir, los médicos se incorporan para prevenir ciertos efectos.

El internamiento esta destinado a corregir y si se le fija un objetivo, este no es el de curar sino más bien el del arrepentimiento. Y sin embargo hay un hecho irreductible, en ciertos establecimientos no se reciben más que locos que puedan ser curables, que son los menos numerosos, pero marcan una diferencia en el tratamiento de la locura y con el modo de percepción que de ella se tenía. Esto nos indica la presencia incuestionable de dos experiencias de la locura que coexisten yuxtapuestas

Pero, lo que resulta relevante es interrogarnos: ¿cómo era el personaje del loco mucho tiempo antes de que haber recibido el estatuto médico que le dio el positivismo?, pues bien, resulta que, la figura de su individualidad no era en ningún sentido patológica, pues ya en la Edad Media el loco había adquirido una especie de densidad personal que estaba muy lejos de ser la del enfermo.

Pero esta individualidad se disolvió y de alguna manera fue reorganizada en el curso del Renacimiento bajo la mirada de un cierto tipo de humanismo médico posiblemente debido a la influencia de la cultura y el pensamiento de los árabes, quienes desde el lejano siglo XIII, habían fundado verdaderos hospitales reservados a los locos.

Pero a pesar de esta influencia, esta mirada resulta un tanto ambigua porque aísla al loco del mundo sin darle exactamente un estatuto médico.

Más tarde en el siglo XVII, se instaure otra forma de mirada que en cierta forma reabsorbe al loco en una especie de masa indiferenciada, confundiendo así las líneas de un rostro que

¹⁶ Ibidem, pp. 175.

se había individualizado desde hacía ya mucho tiempo. Perdida así su individualidad, la figura del loco se disipa en una aprehensión general de la sinrazón.

Se esta configurando así, una impresionante alteración de la conciencia de la locura, de la que los internados, las prisiones y las correccionales serán sus representantes. Una alteración tal, que borrando los signos que le distinguían anteriormente, le envuelve en una experiencia moral de la sinrazón que es de una calidad totalmente distinta.

Así entonces, en la experiencia global de la sinrazón en la época clásica, dos estructuras se mantienen: la hospitalización y el internamiento. Y en la percepción social de la locura, en la conciencia sincrónica que la aprehende, se encuentra también presente esta dualidad.

Un nuevo elemento aparece en esta etapa del análisis: la relación que se establece entre el derecho y la medicina a través del reconocimiento de la locura. Sólo el médico, tiene a su disposición todo un sistema de señales que lo autorizan a ofrecer un juicio y a decretar si hay enfermedad o no. Más aún, tiene que detectar cuáles son las facultades alteradas; la memoria, la imaginación o la razón. En este espacio, sólo el médico puede decidir quien está o no está loco.

Sin embargo, en la práctica del internamiento, una decisión de esta naturaleza, proviene de otra conciencia. En Inglaterra por ejemplo, es el juez de paz el que toma la decisión de decretar el internamiento. En Francia, es a veces decretado por un tribunal y en ambos casos es muy poco frecuente, ver a los magistrados recurrir a un parte médico. En general, lo que puede determinar y aislar al hecho de la locura no es tanto una ciencia médica, sino una conciencia social susceptible al escándalo.

El famoso juicio de interdicción, no comporta ningún peritaje médico, es un asunto que debe arreglarse por completo entre las familias y la autoridad jurídica. Ahora bien, independientemente del hecho de que estas prácticas alejen del control médico la decisión del internamiento, es necesario considerar que, la conciencia jurídica de la locura había sido elaborada, mucho antes de que se instaurase la práctica del internamiento. La primera se deriva de cierta idea de la persona considerada como sujeto de derecho, cuyas formas y obligaciones analiza y la otra pertenece a cierta experiencia del individuo como ser social. En tanto que sujeto de derecho y por su estado de alineación, el loco se libera de su responsabilidad pero como ser social, es culpable.

“El derecho refinará, indefinidamente, su análisis de la locura; y en un sentido es justo decir que sobre el fondo de una experiencia jurídica de la alineación se ha constituido la ciencia médica de las enfermedades mentales. Ya en las formulaciones de la jurisprudencia del siglo XVII se ven surgir algunas de las finas estructuras de la psicopatología.”¹⁷

Esta necesidad de depurar con precisión la personalidad jurídica, permite que el análisis de la alienación no deje de afinarse, de manera tal que parece anticiparse a teorías médicas que lo siguen de lejos; pero la diferencia es muy profunda si se comparan esos análisis con los conceptos que están vigentes en la práctica del internamiento. Hay pues algo así como dos usos o bien dos niveles de elaboración de la medicina.

“En un caso, pone en juego las capacidades del sujeto de derecho, y por ello prepara una psicología que mezclará, en una unidad indecisa, un análisis filosófico de las facultades y un análisis jurídico de la capacidad de contratar y de obligar. Se dirige a las estructuras finas de la libertad civil. En el otro caso, pone en juego la conducta del hombre social, y prepara así una patología dualista, en términos de normal y de anormal, de sano y de enfermo. Estructura espesa de la libertad social ”¹⁸

Es este el momento en que le parece a Foucault que está naciendo una psiquiatría que pretende humanizar el tratamiento del loco y que en realidad está expresando la reconciliación de la conciencia dividida del siglo XVIII entre el hombre social y el hombre jurídico.

Y hay también entonces otra reconciliación entre los dos usos o niveles de la medicina que les corresponden; el que tiene que ver con el análisis de la responsabilidad y de la capacidad y el que tiene que ver con el internamiento.

Hay así dos experiencias que están en la base del desarrollo de la forma positiva que va a adoptar la ulterior medicina del espíritu. Una experiencia social, normativa y que tiene como función determinante el imperativo del internamiento y una experiencia jurídica, que

¹⁷ Ibidem, pp. 203.

¹⁸ Ibidem, pp. 205.

busca sutilmente en todas las actividades del sujeto, los rostros de la alineación. La psicopatología del siglo XIX cree situarse por relación a un hombre normal dado anteriormente a toda experiencia de la enfermedad. De hecho ese hombre normal es una creación.

En el primer trabajo que Foucault elabora sobre la locura,¹⁹ se está considerando que la noción de personalidad, indispensable para la psiquiatría, hacía singularmente difícil la distinción entre lo normal y lo patológico; ahora encontramos que, en el contexto de este análisis, la psicopatología esta tomando sus medidas con relación a la noción de un hombre natural. En este caso, no será correcto situar al hombre en un espacio natural sino en el sistema que identifica al hombre social con el sujeto de derecho.

“La ciencia positiva de las enfermedades mentales y esos sentimientos humanos que han ascendido al loco al rango de ser humano sólo han sido posibles una vez sólidamente establecida esta síntesis, que forma en cierto modo, el a priori concreto de toda nuestra psicología con pretensiones científicas.”²⁰

Así pues, en esa polimorfa y variada experiencia de la locura en la época clásica, es posible observar que ella misma ha quedado sometida a dos formas de localización, una tomada del derecho y la otra perteneciente a las formas espontáneas de la percepción social y entre estas dos formas, la conciencia médica no es inexistente, pero tampoco es autónoma.

Tenemos así definidas, dos formas de alienación esencialmente distintas, una primera que se puede llegar a definir como una especie de limitación de la subjetividad que determina las regiones de su irresponsabilidad, designando así un proceso por el cual el sujeto queda desposeído de su libertad.

La otra, se refiere a una toma de conciencia a partir de la cual el loco es reconocido por su sociedad que no le libera de su responsabilidad y le asigna por lo tanto una culpabilidad.

“El extraño concepto de alienación psicológica, que se creará fundado en la psicopatología(...)no es en el fondo más que la confusión antropológica de esas dos

¹⁹ Cf. Foucault Michel, *Enfermedad mental y personalidad*, Editorial Paidós, 1984, Barcelona, España

²⁰ Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1976 Tomo 1, pp. 208

experiencias de la alienación(...)Una se acerca al determinismo de la enfermedad, la otra, antes bien, toma la apariencia de una condenación ética.”²¹

Así entonces, es posible señalar que estas dos grandes formas de la experiencia de la locura, cada una articulada a una práctica coherente, que coexisten simultáneamente en la época clásica, tienen ambas su índice cronológico: una de ellas ha sido heredada y la otra es una creación propia del mundo clásico.

Entramos ahora a un asunto interesante, se trata de advertir que no es posible reconocer en el conjunto de fórmulas que describen a los insensatos, aquellas que se han construido en el análisis patológico moderno, pues si bien se acercan a ellas, no las pueden cubrir en su totalidad, ya que el hecho esencial para comprender la época clásica, es que la locura se vuelve perceptible para ella en la forma de la ética.

En sus límites, el racionalismo podría llegar a concebir una locura donde la razón ya no estuviera perturbada, pues es en la calidad de la voluntad y no en la integridad de la razón donde reside, finalmente, el secreto de la locura.

Nos encontramos en la dirección de lo que más adelante, entrado el siglo XIX, se llamará locura moral, aquella locura que está determinada por una mala voluntad, por un error ético.

Sin embargo para el derecho, la locura está involucrada esencialmente con la razón, de tal manera que hace inocente a la voluntad, lo que difiere completamente del mundo del internamiento en donde poco importa saber si la razón ha sido afectada en realidad. Asistimos así, al enraizamiento de la locura en el mundo moral, en donde no sólo se está tratando de una cuestión de reglas sino del involucramiento de toda una conciencia ética.

Ahora bien, esta conciencia no se encuentra explícitamente en las prácticas del internamiento, pero la reflexión filosófica del siglo XVII le ha dado una formulación que nos permite comprenderla por otro camino.

Hay pues que volver a Descartes, en el asunto en que lo habíamos dejado, esto es, en el camino de la duda, en la larga marcha de la duda hacia la razón.

²¹ Idem, pp. 210.

“Todo el camino que va del proyecto inicial de la razón, hasta los primeros fundamentos de la ciencia, sigue los límites de una locura de la que se salva sin cesar por [una] voluntad resuelta a mantenerse en guardia,(...)En el camino de la duda, inicialmente se puede apartar la locura, puesto que la duda, en la medida misma en que es metódica, esta rodeada de esta voluntad de vigilia que es, a cada instante, arranque voluntario de las complacencias de la locura. Así como el pensamiento que duda, implica al pensamiento y al que piensa, la voluntad de dudar ha excluido ya los encantos involuntarios de la sinrazón y la posibilidad nietzscheana del filósofo loco.”²²

En la época clásica, también la razón nace en el espacio de la ética, toda locura así como toda razón ocultan una opción libremente efectuada. Especie de apuesta ética que se ganará cuando se descubra que el ejercicio de la libertad se realiza en la plenitud concreta de la razón.

Pero la elección misma, ese movimiento constitutivo de la razón, se va a considerar por Spinoza como una decisión que va a afirmar a la razón, inicialmente, contra toda la sinrazón del mundo.

Para este filósofo, hay una especie de relación esencial que tiene el alma pensante con la naturaleza entera, lo que haría desaparecer la supuesta elección y abriría el paso a una realización como necesidad propia o innata de la razón. En el siglo XIX, la razón tratará de situarse, por relación con la sinrazón, en el suelo de una necesidad positiva y no en el espacio libre de una elección.

Es por lo que, sólo desde la percepción de la conciencia moral del siglo XIX, es posible indignarse del trato inhumano que la época precedente ha dado a los locos, sin entender que para el hombre clásico, la posibilidad de la locura, es contemporánea de una opción constitutiva de la razón y, por consiguiente, del hombre mismo.

“...hasta el siglo XVII o el XVIII, no pude hablarse de tratar humanamente la locura, pues ésta, por decreto propio, es inhumana, y forma por así decir el otro lado de una elección que abre al hombre el libre ejercicio de su naturaleza racional.”²³

²² Ibidem, pp. 221.

²³ Ibidem, pp. 224.

A pesar de la continuidad que se establece sin rupturas a lo largo de toda la experiencia de la sinrazón, en el interior mismo de esta sensibilidad general hacia la sinrazón, hay una consideración particular de la locura.

A ella concierne en primer término el escándalo, esto es, el internamiento se justifica por la voluntad de evitar el escándalo, la vergüenza; el poner en entredicho el honor de la familia y el de la religión son suficientes para que se recomiende la internación. El clasicismo experimenta ante lo inhumano un pudor que el Renacimiento jamás sintió. Y sin embargo, los insensatos quedan fuera de esta perspectiva, al contrario son convertidos en espectáculo, espectáculo que es ofrecido como distracción a la buena conciencia de una razón segura de sí misma. “La locura se ha convertido en una cosa para mirar: no se ve en ella al monstruo que habita en el fondo de uno mismo.”²⁴

En diversos informes y documentos Foucault descubre el testimonio de la observación de ciertos procedimientos punitivos ejercidos con infinita crueldad.

Parece que nos encontramos aquí ante una especie de imagen de la animalidad que de alguna manera acechaba en los parajes más recónditos de los internamientos: el rostro desnudo de la bestia. Este modelo de animalidad tiende a darles a los asilos un aspecto de jaulas de zoológico.

Existe, por supuesto, todo un sistema de seguridad para defenderse de la violencia de los alienados. Tal parece que, para esta época, la locura, en sus formas más radicales, expresa al hombre en su más inmediata cercanía con su animalidad.

“Llegará un día en que esta presencia de la animalidad en la locura será considerada, dentro de una perspectiva evolucionista, como el signo, más aún, como la esencia misma de la enfermedad. En la época clásica, al contrario, la animalidad expresa con singular esplendor precisamente el hecho de que el loco no es un enfermo.”²⁵

En efecto, tenemos a la vista las siguientes consideraciones sobre la imagen de la animalidad:

²⁴ *Ibidem*, pp. 231.

²⁵ *Ibidem*, pp. 236.

- 1.- La condición de la animalidad protege a todo el que cae en ella de lo que pueda existir de frágil, de precario y de enfermizo en el hombre.
- 2.- La ferocidad animal de la locura no sólo preserva al hombre de los peligros de la enfermedad sino que lo hace llegar a una especie de invulnerabilidad, semejante a aquélla la naturaleza ha dado a los animales.
- 3.- En este punto extremo de la locura, la medicina casi no tiene participación alguna y mucho menos el dominio de la corrección.
- 4.- La condición de animalidad de la locura, no coloca a sus manifestaciones en un espacio determinista, sino al contrario, coloca a la locura en un espacio de imprevisible libertad.
- 5.- Bajo la condición de la animalidad, la locura no adquiere la figura de las grandes leyes de la naturaleza y de la vida, sino la verdad carente de contenido de la bestia
- 6 - La idea de una animalidad contemplada como el espacio natural de la locura, constituye el elemento imaginario de donde han nacido todas las prácticas más aberrantes y salvajes del confinamiento.
- 7.- La unión que la cultura occidental ha hecho, de su percepción de la locura con las formas imaginarias de la relación entre el hombre y el animal, ha producido el siguiente resultado, que ya se anticipa en la obra de Lautréamont: el animal no participa de la plenitud de la naturaleza, de su sabiduría y de su orden, sino que más bien pertenece a una contra naturaleza que amenaza el orden y pone en peligro la sabiduría positiva de la naturaleza.

“A partir del momento en que la filosofía se convirtió en antropología, en la cual el hombre ha intentado reconocerse en una plenitud natural, el animal ha perdido su poder de negatividad, para constituir, entre el determinismo de la naturaleza y la razón del hombre, la forma positiva de una evolución.”²⁶

Así entonces, tenemos que al contrario, en la época clásica, la locura era aún considerada como violencia antinatural de la animalidad.

Pero he aquí que Foucault se encuentra con algo que hace sentir la distancia que ha surgido en la época clásica entre la locura y las otras formas de la sinrazón, algo que se formula

²⁶ Ibidem, pp. 241.

como una interrogante precisa: ¿porqué se permite a la locura hablar libremente su lenguaje de escándalo?, ¿qué nos puede enseñar que la sinrazón no puede?

En efecto, a partir del siglo XVII, la sinrazón no enseña nada. Por ejemplo, el tema de la locura de la Cruz en el pensamiento cristiano: la gran sinrazón del sacrificio, esta tan abandonado, que los propios cristianos rechazan ahora la sinrazón de su creencia, pero este momento permite que el loco, con la razón abolida y su rabia animal despierta, reciba un singular poder de demostración.

“...el Cristo no ha querido solamente estar rodeado de lunáticos, sino que ha deseado pasar él mismo a los ojos de todos como un demente, recorriendo así, en su encarnación, todas las miserias de la caída humana: la locura se convierte así, en la última forma, en el último grado de humillación del Dios hecho hombre.”²⁷

Y por ser esta humillación suprema, una de las últimas formas de la pasión antes de la muerte, la locura se convierte así, en objeto de respeto y compasión para las personas que la sufren. Esto significa también el reconocimiento de este límite inferior de la verdad humana, un límite esencial.

En esta perspectiva, nos podemos responder que es lo que la locura nos enseña: enseña a los hombres hasta que grado tan próximo a la animalidad les puede conducir la caída y hasta que grado pudo inclinarse el amor divino cuando consintió en salvar a los hombres.

“De ahora en adelante, la lección de la locura y el vigor de su enseñanza habrán de buscarse en esa región oscura, en los confines inferiores de la humanidad, allá donde el hombre se articula con la naturaleza, donde es al mismo tiempo última caída y absoluta inocencia.”²⁸

Hay una pregunta final que se hace Foucault en este asunto. Dada la gran preocupación que mostraban por la locura todas las órdenes religiosas que se interesaban por ella ¿no indica

²⁷ Ibidem, pp. 244.

²⁸ Ibidem, pp. 246.

que la Iglesia encontraba en ella una enseñanza difícil, pero esencial: la culpable inocencia del animal en el hombre?

Ante toda esta existencia compleja y paradójica de la locura, Foucault presenta, en forma un tanto irónica, los supuestos a partir de los que intentaría hacer la historia de la locura una cierta forma de pensamiento positivista.

“No es a través del internamiento de los libertinos ni de la obsesión de la animalidad como ha podido lograrse el reconocimiento progresivo de la locura en su realidad patológica; por el contrario, librándose de todo lo que podía encerrarla en el mundo moral del clasicismo es como ha llegado a definir su verdad médica: esto es, al menos, lo que supone todo positivismo tentado a reconocer el diseño de su propio desarrollo, como si toda la historia del conocimiento no actuara más que por la erosión de una objetividad que se descubre poco a poco en sus estructuras fundamentales, y como si no fuera justamente un postulado, admitir de entrada, que la forma de la objetividad médica puede definir la esencia y la verdad secreta de la locura.”²⁹

Foucault se plantea en una especie de inversión copernicana, si no es al contrario, y debe pensarse más bien que, el hecho de que la locura pertenezca a la patología es el resultado de una especie de confiscación, preparada de antemano en la historia de nuestra cultura, pero no determinada, de ninguna manera, por la esencia misma de la locura, ya que actualmente nos hemos acostumbrado a observar en la locura un movimiento que la lleva hacia un determinismo positivista en donde desaparecen progresivamente todas las formas de libertad impedidas con las que estaba emparentada anteriormente.

Hay que tener en cuenta en este asunto que, la sinrazón, para el clasicismo, cumple una especie de función sustancial, es una forma de soporte que define el espacio en donde la locura es posible. Hoy en día avanzamos velozmente hacia un determinismo en que desaparecen todas las formas de libertad “Para el hombre clásico, la locura no es la

²⁹ Ibidem, pp. 248.

condición natural, la raíz psicológica y humana de la sinrazón; constituye más bien su forma empírica.”³⁰

Esto es precisamente lo que el racionalismo clásico ha sabido entender mejor aún que el positivismo, al percibir el peligro amenazante de una libertad absoluta que se esconde en el centro de la sinrazón. Por eso descubre en su pensamiento, la certeza en que se enuncia la razón bajo su primera forma.

“Verdad es que el Cogito es un comienzo absoluto; pero no olvidemos que el genio maligno es anterior a él(..), el genio maligno tiene un sentido absoluto: es, en todo su rigor, la posibilidad de la sinrazón y la totalidad de sus poderes(...); designa el peligro que, mucho más allá del hombre, podría impedir de manera definitiva acceder a la verdad: el obstáculo mayor, no de tal espíritu, sino de tal razón.”³¹

En este sentido, estudiar a los locos, fuera del contexto de la sinrazón, es para Foucault cerrar los ojos y abandonar, a cambio de una especie de sueño psicológico, esta vigilia sobre la sinrazón que daba su sentido más agudo al racionalismo clásico.

Esta parte del análisis, se cierra así, ante la perspectiva inaudita de esta increíble paradoja, la mayor sin duda, de la experiencia clásica de la locura; experiencia contradictoria de una locura que, alejada de sus definiciones jurídicas y sus análisis médicos, se encuentra por un lado anexada a una experiencia ética y a una valoración moral de la razón, pero por otro, ligada al mundo animal y a su monstruosa inocencia.

La psiquiatría positiva del siglo XIX, nos dice Foucault, ha siempre creído hablar de la única locura en el dominio de su objetividad patológica, pero muy a su pesar, ha tenido que vérselas con una locura habitada aún por la ética de la sinrazón y el escándalo de la animalidad.

³⁰ Ibidem, pp. 249.

³¹ Ibidem, pp. 250.

1.2.- EL CAMPO DE LA OBJETIVIDAD

En esta separación operada en la época clásica en la que se definen dos dominios autónomos de la locura, uno formado por la conciencia crítica y la conciencia práctica de la locura y el otro constituido por las formas del conocimiento y del reconocimiento, observamos como, en la forma institucional del internamiento, se resume una de estas dos mitades de la experiencia de la locura.

Abordaremos ahora, siguiendo el esquema de Foucault, lo que vendría a constituir el otro dominio autónomo de la experiencia de la locura en la época clásica, determinado por una separación en donde ella encuentra un equilibrio siempre inestable: el dominio constituido por las formas del conocimiento y del reconocimiento.

Hemos visto en la forma institucional del internamiento, la expresión de una de las dos mitades de la experiencia clásica de la locura. Vamos a encontrar ahora con esta otra mitad, con este espacio en donde, a diferencia del anterior, la locura trata de decir su verdad, de denunciarse ahí en donde está y de desplegarse en el conjunto de sus fenómenos a la vez que intentará adquirir una naturaleza y un modo de presencia en el mundo.

Hay que considerar que si bien esta separación y cesura en donde las prácticas de exclusión y de protección, no coinciden con la experiencia más teórica de la locura, es un fenómeno que se da, de alguna manera, en cada época histórica, incluso la nuestra, toma sin embargo, una dimensión particular en este momento de la historia, porque lo que específicamente va a caracterizar a la época clásica, en este punto, es que, no se encuentra en ella ninguna aspiración a restablecer esta unidad perdida. Durante un siglo y medio, la locura ha tenido una existencia rigurosamente dividida, en donde el saber de la locura ocupará un lugar más, no muy bien determinado, en un cuerpo de conocimientos médicos que lo va a rebasar completamente, como un capítulo entre muchos otros, sin que nada indique el modo particular de la existencia de la locura en el mundo, ni el sentido de su exclusión.

Las formas del conocimiento se han desarrollado por sí mismas, nos dice Foucault, una en “una práctica sin comentario, la otra en un discurso sin contradicción”.

No hay posibilidad para ningún diálogo, ni mucho menos alguna confrontación.

En este sentido, Foucault denomina a la época clásica, una época del entendimiento para la existencia de la locura, división del entendimiento a la que permaneció sumisa en tanto que el mundo occidental estuvo consagrado a la época de la razón

Penetremos entonces, en el dominio del conocimiento y del reconocimiento en la época clásica.

El punto de partida es doble, por una parte, tenemos una conciencia que pretende reconocer directa e inmediatamente, por otra, una ciencia que pretende desplegar virtualmente, todas las formas de la locura y entre ellas, no hay nada, ninguna relación, una ausencia casi sensible de lo que sería la locura como forma concreta y general.

No existe la enfermedad mental entendida como nexos esencial entre el loco y su locura, entre el análisis de la demencia y la percepción del loco.

Esta separación profunda entre el loco y su locura, que se remonta a una época de entendimiento es la expresión completa y más acabada del trabajo de la sinrazón.

“El internamiento como espacio indiferenciado de exclusión, ¿no reinaba entre el loco y la locura, entre el reconocimiento inmediato y una verdad siempre diferida, cubriendo así en las estructuras sociales el mismo campo que la sinrazón en las estructuras del saber?”³²

La intervención de Foucault procede bajo la forma del interrogatorio:

¿Cómo se reconoce la locura?, ¿cómo se le va a designar?, son sin embargo preguntas que no sólo se plantea él, sino los hombres en la época clásica: el sabio, el filósofo, el médico, el moralista, el crítico y el escéptico entre otros.

Particularmente, la pregunta médica implica plantearse desde el interior de un conocimiento discursivo, y en general, la pregunta filosófica, más crítica que teórica, concierne a cuestiones tales como la naturaleza de la razón o la separación entre lo razonable y lo irrazonable.

Pero todas pueden converger en los límites mismos en los que hay que entender a la sinrazón.

³² Ibidem, pp. 322.

Hay pues algo en la naturaleza de la locura que la hace formar un nexo indisoluble con la razón.

“...hace falta la locura del amor para conservar la especie; hacen falta los delirios de la ambición para el buen orden de los cuerpos políticos; hacen falta insensatas avidedeces para crear riquezas...Así, todos esos desórdenes egoístas entran en la gran sabiduría de un orden que sobrepasa a los individuos.”³³

La locura es el lado inadvertido del orden que hace que el hombre sea instrumento de una sabiduría cuyo fin no conoce. En ella se esconde una sabiduría colectiva que domina el tiempo. La locura es una forma involuntaria de la razón.

¿Cómo entonces, darle un rostro que no tenga los mismos rasgos de la razón?

Tal parece que, la esencia general de la locura esta desprovista de toda forma asignable; el loco, en general, no es portador de un signo, se confunde con los otros y está presente en todos.

Si en otros tiempos, manifestaba su presencia por múltiples señales, envolviendo a la razón en una red dialéctica, hoy carece de signo manifiesto y escapa de toda captación social.

Pero el que no tenga signo ni presencia, la ofrece paradójicamente bajo los rasgos indiscutibles del loco.

Hay una cierta evidencia del loco, una determinación evidente de sus rasgos que se da en sentido contrario a la posibilidad de determinación de la locura.

El reconocimiento del loco se da por una especie de percepción marginal y por un razonamiento instantáneo, indirecto y en cierto sentido, negativo al mismo tiempo.

Es indirecto, por cuanto que no hay percepción de la locura más que por referencia al orden de la razón, a ese orden de continua coherencia, en donde la locura aparece como una ruptura, como una irrupción, como el surgimiento de una discordancia, y en esto y por esto último es también totalmente negativa.

He aquí entonces que nos encontramos ante la presencia de una estructura importante y fundamental: la relación que se da entre el carácter inmediatamente evidente, concreto y preciso del loco y un perfil confuso, lejano y casi imperceptible de la locura.

³³ Ibidem, pp 278.

Una razón concreta que capta directamente al loco y una razón discursiva que se ordena en una especie de ausencia de la locura, más bien en una ausencia de diálogo con la locura.

“..una locura que sería atrapada en un debate real con la razón y que, en toda la extensión que va de la percepción al discurso, del reconocimiento al conocimiento, sería generalidad concreta, especie viva y multiplicada en sus manifestaciones.”³⁴

Foucault nos plantea aquí, que esta ausencia de una idea general de la locura en toda la experiencia de la sinrazón, va sin embargo a posibilitar otra experiencia, dice él, en la labor silenciosa de lo positivo. Y en esta experiencia silenciosa, va a surgir una nueva forma de conciencia que, a su vez, va a instaurar una nueva relación de la locura con la razón, que no va a ser, ni una dialéctica sencilla, ni una oposición sencilla y permanente, como en el Renacimiento.

En lo que sigue, está el núcleo de esta estructura profunda observada por el maestro, así que veamos.

Tenemos que, por una parte, la locura existe *por relación* a la razón, pero por otra parte, existe *para* la razón. La locura tiene así, algo como una doble razón de ser *ante* la razón; está, al mismo tiempo, del *otro lado y bajo su mirada*; está del otro lado, porque la locura es diferencia inmediata, negatividad pura, es una ausencia total de razón, esta siendo pues percibida desde el fondo de las estructuras de lo razonable. Ahora bien, esta bajo la mirada de la razón, porque la locura es individualidad singular que se despliega para una razón que la enjuicia; la locura, explica Foucault, ha sido tomada ahora en las estructuras de lo racional.

La locura pues, se va a caracterizar por sostener un doble vínculo con la razón: relación con una razón tomada como norma y relación con una razón definida como sujeto de conocimiento. Es decir, una aprehensión moral de la locura sobre el fondo de lo razonable y una aprehensión objetiva y médica de la locura sobre el fondo de lo racional.

Pero en todo caso, ¿no se ha dado así en toda época?

Después de advertirnos sobre el problema, el gran problema de la locura griega, y de observar la tradición latina, en donde también encuentra una locura en la forma de lo

³⁴ Ibidem, pp 284.

razonable y otra en la forma de lo racional: la insania y el furor, Foucault observa que en el siglo XVIII, hay un deslizamiento de las perspectivas y las estructuras de lo razonable y de lo racional donde se insertan las unas en las otras, de tal forma que no será ya posible distinguirlas.

Ambas estructuras se van a ordenar a una sola locura, percibida en conjunto por su oposición a lo razonable y su disposición a lo racional. En esta nueva perspectiva, el loco, va a convertirse en objeto de análisis racional.

Esto es, la negatividad moral del loco se va uniendo progresivamente a la positividad de lo que se puede conocer de él.

La distancia crítica del rechazo, del no reconocimiento, se convierte en el espacio en donde van a emerger los caracteres que diseñaran eventualmente una verdad positiva.

La enigmática definición de la locura que se encuentra en la Enciclopedia da cuenta de este movimiento decisivo en la historia y la experiencia de la sinrazón. De un movimiento que renueva la reflexión sobre la locura: la coincidencia forzada entre una definición negativa y otra positiva de la locura.

La vieja y sencilla oposición entre la razón y la locura, queda ahora remplazada por una oposición más compleja en donde la locura es una ausencia de razón que toma forma de positividad.

El loco, no puede ser loco para sí mismo, sino solamente ante los ojos de un tercero.

En la percepción del loco, están unidos lo más negativo y lo más positivo: el simulacro de la razón y la razón misma. La locura es la razón afectada por la sinrazón.

Sí la razón tiene un dominio sobre el loco, este dominio es exterior, es el dominio de un objeto y este estatuto de objeto, que como veremos más adelante, funda la ciencia positiva de la locura, está ya inscrito, desde esta estructura perceptiva que estamos analizando: "...reconocimiento de la *racionalidad* del contenido, en el movimiento mismo por el cual se denuncia lo que hay de *irrazonable* en su manifestación."³⁵

Primera de las paradojas de la sinrazón: una oposición inmediata a la razón que no tiene otro contenido que la razón misma.

³⁵ Ibidem, pp 291.

El reconocimiento del loco, su certeza o su evidencia, no se apoyan sobre ningún dominio teórico y el pensamiento teórico sobre la locura no se levanta sobre el análisis del loco, sino de la enfermedad.

Foucault habla de la existencia de una “analítica de la enfermedad” que no toma en cuenta la existencia concreta del loco. Se percibe al loco, pero no la locura, ésta se deduce. En el loco se percibe la presencia de la razón y de la sinrazón.

Así pues, el análisis de la locura no se basa en la experiencia múltiple de los locos, sino a partir de un campo de racionalidad que es el dominio lógico de la enfermedad.

La noción general de enfermedad toma dos caminos, o más bien presenta dos opciones: seguir considerándola dentro de una especie de metafísica del mal, esto es, considerarla como una negación o comprenderla en su plena realidad positiva.

Para darle un contenido particular y específico a la enfermedad hay que enfocar los fenómenos reales, observables y positivos a través de los que se manifiesta.

Va entonces ha dejarse de hablar de enfermedades negativas, de enfermedades por defecto o por privación, en la medida en que el defecto y la privación no son nada positivo; el defecto no está aludiendo a la verdadera naturaleza de la enfermedad y la privación no es principio de orden sino de desorden y se coloca siempre en el espacio renovado de las negaciones.

La supresión no puede dar a la enfermedad su rostro singular, donde se reconoce una supresión, no se trata de la enfermedad, sino de su causa. Hay pues que enfocar los aspectos positivos de la supresión, es decir, los síntomas.

Desplegar la verdad de la enfermedad en la superficie visible, en el orden de los signos positivos, liberar la enfermedad de lo invisible y lo secreto, de la marca de una oscura y demoníaca transcendencia.

Ahora hay que definirla por esa parte singular que está al nivel de los fenómenos más aparentes.

“...el conocimiento de la enfermedad debe empezar por el inventario de lo que hay más manifiesto en la percepción, más evidente en la verdad. Así se define, como paso primero de la medicina, el método sintomático que toma las características de las

enfermedades, de los fenómenos invariables y de los síntomas evidentes que los acompañan.”³⁶

Todo el universo de la patología se organiza bajo una nueva normatividad cuya verdad se enuncia por sí misma en los fenómenos observados. Pero no hay un lugar para la locura en ese mundo, porque no es visible en el mundo de los fenómenos. La percepción instantánea del loco esta en razón inversa de la posibilidad de captar la verdad desplegada de la locura.

El trabajo de las clasificaciones del siglo XVIII esta animado por la economía simbólica de una metáfora constante: la transferencia de los desórdenes de la enfermedad al orden de la vegetación. El orden de los botánicos se convierte en el modelo organizador del mundo patológico de las enfermedades. Poco a poco, el pensamiento médico se libra de las categorías patéticas del castigo.

Ahora la enfermedad se determinará por el orden que se encuentra secretamente organizando cada síntoma. Lo universal vivirá en lo particular. La enfermedad, como la planta, será especie.

Nos enfrentamos a una naturalización de la razón o a una racionalización de la naturaleza, en donde la locura, como enfermedad, ocupará su sitio.

Pasemos ahora al tratamiento de una paradoja más que se presenta en esta historia, que se presenta al observar a la locura integrada en esas nuevas normas de la teoría médica en donde el espacio de la clasificación se abre sin problemas al análisis de la locura.

En esa ruptura con los parentescos del mal, en ese rechazo a un pensamiento negativo, nos encontramos ya en un nivel distinto al que conocíamos de la experiencia clásica de la locura, y sin embargo, se pregunta Foucault: ¿no estamos ante una especie de simetría que se establece entre dos ordenes distintos?

¿No es lo más indicado para analizar esta experiencia, dejar de lado este esfuerzo clasificador y seguir lo que esta experiencia nos indica de sí misma en lo que la emparenta a todo el mundo ético de lo razonable?

Pues bien, resulta que abandonar todo este dominio positivo de la patología, sería para el maestro un lamentable error de método. Hay por el contrario que aceptar como tal –es decir, con todo lo que dice y todo lo que calla- esta curiosa opción entre una conciencia

³⁶ Ibidem, pp 294.

perceptiva del loco y un conocimiento de la locura que se inscribe en el nivel ordenado de todas las enfermedades posibles, en esta nosología del siglo XIX.

Si bien al revisar algunos ejemplos de estas clasificaciones, Foucault les encuentra toda una lógica coherente, pronto se da cuenta que van a ser rechazadas por el pensamiento clásico.

Pero avancemos por partes, en una primera apreciación, encontramos que, para que alguna clasificación sea válida, hace falta que la forma de cada enfermedad esté determinada ante todo, por la totalidad de la forma de las otras, luego será necesario que sea la misma enfermedad la que se determine en sus figuras diversas y no por determinaciones externas, para finalmente reconocer a la enfermedad enfermedad a partir de sus propias manifestaciones.

Desde Plater hasta Lineo, puede seguirse el camino que esta orientación paradigmática ordena

A continuación Foucault presenta una serie de esquemas clasificatorios que nos sirven de guía para entender el modelo en que se inspiran.

Ahora bien, toda esta labor clasificatoria que está impulsando una nueva estructura de racionalidad que está en proceso de formarse, va a acabar por borrarse totalmente, como si no hubiese funcionado más que a título de imágenes o por relación a las metáforas vegetales que las articulaban.

Esta ineficacia de las clasificaciones es ella misma ya un problema, y esto hace necesario indagar cuales son los elementos que la han posibilitado.

¿Qué es lo que ha impedido que pueda clasificarse a la locura? O en términos de Foucault: ¿qué estructura particular la hacía irreductible a ese proyecto?

La actividad clasificadora ha tropezado con una profunda resistencia, como si el proyecto de repartir las formas de la locura a partir de sus signos y manifestaciones llevara en sí mismo una especie de contradicción.

La locura por sí sola, no puede responder de sus manifestaciones. Es entonces, que se hace necesario buscar el origen y las significaciones de ese orden, por fuera de la locura.

Pues en realidad lo que está pasando, es que en el momento en que el esquema teórico quiere aplicarse al hombre concreto, la experiencia de la locura se encuentra con la potencia de la moral y entonces la nosografía toma la forma de una galería de retratos morales.

Al buscar las formas mórbidas de la locura, no se han encontrado más que rostros y deformaciones de la vida moral.

Es la noción misma de enfermedad lo que se ha alterado, pasando de un significado patológico a un valor puramente crítico.

La actividad racional que repartía los signos de la locura se ha transformado secretamente en una conciencia razonable que los enumera y los denuncia.

Los motivos del internamiento se superponen exactamente a los temas de la clasificación, aún cuando tengan un origen completamente distinto.

Y es que cuando el pensamiento en su especulación científica trataba de aproximar la locura a sus rostros concretos, se encontraba necesariamente con esa experiencia moral de la sinrazón.

Entre el proyecto de clasificación y las formas conocidas y reconocidas de la locura, ese principio ajeno que se ha deslizado es la sinrazón.

Si bien, no todas las nosografías cambian hacia esas caracterizaciones morales, ninguna queda libre de su influencia.

En este punto Foucault nos propone una serie de las dificultades que han impedido establecer una sintomatología objetiva de las enfermedades mentales.

Aparte de la clase de las “locuras anormales”, estas dificultades se expresan en la integración de tres ordenes principales de designación de la locura: las alucinaciones, las extravagancias y los delirios.

Aparentemente cada uno está definido con todo el rigor del método y a partir de sus signos más manifiestos; pero a medida que avanza el análisis, los caracteres pierden poco a poco su sentido de síntomas y toman cada vez más, un significado causal.

Es que en su vida real, la locura está habitada por el movimiento secreto de las causas, aunque el trabajo de organización de las enfermedades del espíritu nunca se hace al nivel de la propia locura.

Para el pensamiento clásico, hay una región en la que la moral y la fisiología del género nervioso, la libertad y el cuerpo, la pasión y la patología encuentran su unidad; esa región es la imaginación.

Y de hecho, todo lo que puede tener de heterogéneo y oscuramente impuro todas estas tentativas de clasificación, lo deben a una cierta “analítica de la imaginación” que interviene de manera oculta en su proceso de elaboración.

Es allí donde se opera la síntesis entre la locura en general cuyo análisis se intenta y el loco ya reconocido tan familiarmente por la percepción.

Es ahí justamente en esta síntesis en donde se inserta la experiencia de la sinrazón, experiencia en la que el hombre se encuentra, designado y absuelto en su culpabilidad.

Esta experiencia se traduce para la reflexión teórica, en los términos de una teoría de la imaginación, que de esta forma se coloca en el centro del pensamiento clásico sobre la locura.

La imaginación es lo que los médicos y filósofos de aquél siglo coinciden en denominar delirio.

“Así se designa, por encima de las descripciones y las clasificaciones, una teoría general de la pasión, de la imaginación y del delirio; en ella se anudan las relaciones reales de la locura y de la sinrazón. Es el oscuro poder de síntesis que los reúne a todos —sinrazón, locura y locos— en una sola y misma experiencia.”³⁷

Desde ahora, puede ya hablarse de una trascendencia del delirio, que organiza desde el nivel más alto la experiencia de la locura.

Hay por otro lado, que tomar en cuenta, en una región de esta penumbra conceptual, una serie de nociones que menos próximas al pensamiento médico, obstaculizan también los intentos de clasificación de las enfermedades del espíritu. Estarán ahí presentes, cuando se tratará de reformar los hospitales y darle al internamiento un sentido médico. Estas nociones van a articularse a los intentos por elaborar nuevas clasificaciones, que no permitirán que estas se aparten de las viejas familias ya reconocidas por la tradición.

Puede notarse entonces que el cuadro nosológico ha conservado una notable estabilidad a través de todas las tentativas por modificarlo. La repartición en especies casi vegetales, no ha logrado alterar la primitiva solidez de estas figuras tradicionales en donde se expresa el trabajo de la sinrazón. Las nuevas ideas no han afectado la solidez de esta experiencia casi

³⁷ Ibidem, pp. 311.

perceptiva que se hacía por otra parte. La naturaleza jerarquizada y ordenada de las clasificaciones, no era más que una naturaleza secundaria por relación a esas formas esenciales.

Estas formas pueden sintetizarse en dos oposiciones básicas:

- a) El frenesí y la manía
- b) La demencia y la melancolía.

Y pese a algunas modificaciones de detalle, formarán en toda la medicina clásica ciertas correspondencias esenciales.

Hay finalmente que observar un tercer obstáculo, que está constituido por las resistencias a los desarrollos propios de la práctica médica.

Si bien, más que ninguna otra enfermedad, la locura ha mantenido a su alrededor, hasta el fin del siglo XVIII, todo un cuerpo de prácticas a la vez arcaicas por su origen, mágicas por su significado y extramédicas por su sistema de aplicación, Foucault encuentra que desde un siglo antes, a finales del XVII, se produce un acontecimiento que refuerza la autonomía de esas prácticas y les impone un nuevo desarrollo.

Ese acontecimiento es la definición de los trastornos conocidos como “enfermedades de los nervios”.

En esta nueva dimensión de las enfermedades de los nervios encontramos una dinámica propia; las fuerzas que ahí se despliegan, las clases, las especies y los géneros que se pueden difundir ahí ya no coinciden con las formas familiares de las nosografías.

Por su misma naturaleza, estos conceptos son ajenos a las clasificaciones tradicionales, pero lo que sobre todo, les da su originalidad es que, a diferencia de las nociones de la nosografía, están más inmediatamente ligadas a una práctica y desde su formación se encuentran ligados a temas terapéuticos, pues lo que constituye a estos conceptos, son imágenes, imágenes por las cuales pueden comunicarse, desde el principio, médicos y enfermos.

Y ocurre algo muy importante, por primera vez sin duda, nos dice Foucault, en la historia de la medicina: la explicación teórica coincide con una doble proyección: la de la enfermedad por el enfermo y la de la supresión de la enfermedad, por el médico.

Todo un mundo de imágenes y de símbolos va a nacer, donde el médico con su enfermo, va a inaugurar un primer diálogo.

Es esta pareja la que va a organizar, según estos nuevos modos, el mundo de la locura. Las curas por calentamiento o por frío, por ejemplo, y toda la labor común al médico y al enfermo de estas curaciones imaginarias, empezarán a perfilar formas patológicas que las clasificaciones cada vez menos podrán asimilar. Pero será en el interior de estas formas, donde se estará efectuando el verdadero trabajo del saber.

Tenemos pues que, en el análisis de los obstáculos que se presentan a la constitución de una idea racional de la locura, nos encontramos inicialmente con la trascendencia de la pasión, de la imaginación y del delirio como formas constitutivas de la locura.

Después en un segundo plano, nos encontramos con las figuras tradicionales que durante todo el período clásico, articularon y elaboraron el dominio de la locura.

Y finalmente, en un tercer nivel, nos topamos con la confrontación del médico y el enfermo en el mundo imaginario de la terapéutica.

Hay entonces que tratar de captar el movimiento por el cual finalmente llegó a ser posible un conocimiento de la locura, conocimiento que es el nuestro y del cual Freud no pudo separarnos por completo. Hay que tratar pues de captarlo atravesando toda la densidad histórica de una experiencia.

En el intento por aislar las estructuras que son propias de la experiencia de la locura, Foucault desarrolla un análisis de lo que va a determinar como dos grandes ciclos: un ciclo de la exterioridad que será el ciclo de la causalidad y un ciclo de la interioridad formado por los ciclos de la pasión y de la imagen, para finalmente abordar el núcleo que ha podido constituir esta experiencia: el momento esencial del delirio.

Pero antes, tiene que saldarse las cuentas con una problemática, que no es de ese momento histórico: el problema de la separación del cuerpo y el alma.

En realidad es una parte más de su discurso en donde se manifiesta el carácter polémico del mismo.

Foucault señala que para los historiadores de la medicina significa todo un proyecto rescatar, bajo las definiciones de los clásicos, las verdaderas enfermedades que ahí se encuentran designadas.

Pero podemos suponer que todo este proyecto no tiene realmente fundamentos, si consideramos que, es posible que, de un siglo a otro, no se designen con el mismo nombre las *mismas enfermedades*; porque de hecho, no se trata de la *misma* enfermedad, ya

quien dice locura en los siglos XVII y XVIII no dice, en estricto sentido, “enfermedad del espíritu”, sino alguna cosa que afecta *en conjunto* a cuerpo y alma.

El problema de la separación del cuerpo y del alma no ha nacido del fondo de la medicina clásica.

La posibilidad de una psiquiatría materialista y otra espiritualista, una concepción de la locura que la reduce al cuerpo y otra que la remite al elemento inmaterial del alma, sólo se podrá dar en el siglo XIX, donde el problema del origen y la sede de la locura tomará valores materialistas o no.

Lo que domina en la medicina de la época clásica, es la idea de la unidad sensible del alma y el cuerpo.

Volvamos entonces al análisis de los ciclos.

El ciclo de la causalidad esta formado por la distinción entre causas lejanas y causas inmediatas.

Esta distinción nos puede parecer una estructura frágil, pero realmente oculta un poder de estructuración muy riguroso.

Las causas próximas, son tan próximas, que no parecen ser más que una transcripción cualitativa de los elementos más visibles de la enfermedad. Esos desordenes fácilmente perceptibles, son transferidos, por el análisis de las causas próximas, del exterior al interior, del dominio de la percepción al de la explicación, del horizonte de los efectos visibles al mundo de los movimientos invisibles de las causas, transformando así las cualidades en imágenes.

Y en consecuencia, los valores que se hallaban en los confines del juicio moral, ahí donde se podían ver y tocar, se convierten en *cosas* más allá de los límites del tacto y de la vista, sin cambiar siquiera de vocabulario.

Entre las causas próximas y sus efectos se establece una comunicación inmediata. De hecho, el sistema de las causas próximas no es más que el anverso del reconocimiento empírico de los síntomas, una especie de valoración causal de las cualidades.

Eventualmente, ese juego de trasposiciones, que en principio se refleja en un elemento imaginario, pasará a abrirse en el interior de una percepción organizada donde deberá reconocerse la causa.

Es el triunfo de las estructuras lineales y perspectivas: se trata solamente de encontrar, para *percibirlo*, el *acontecimiento* simple que puede determinar de la manera más inmediata, la enfermedad.

La causa se encontrará cuando se haya podido asignar, situar y percibir la perturbación anatómica o fisiológica que sea más próxima de la unión del alma y del cuerpo.

A su vez esas cualidades percibidas van a ser filtradas a través de la medida con una percepción purificada de toda aprehensión sensible.

En estos análisis cuantitativos, esta asomándose una nueva forma de causalidad, que ya no está atada al simbolismo de las cualidades.

Y entre estas alteraciones cuantitativas y los síntomas de la locura, no hay otra comunicación que la proximidad: la que hace del cerebro el órgano vecino del alma.

En los análisis de la masa cerebral, esta se convierte en un espacio causal diferenciado y heterogéneo, que desarrolla sus estructuras anatómicas y fisiológicas, determinando en ese juego espacial las variadas formas de la locura.

Al sistematizar esas diferencias en el tamaño de las diversas partes del cerebro, se hace de estas el aspecto principal de las perturbaciones orgánicas de la locura

Así podemos notar, la evolución que sufrió la noción de causa próxima o más bien, la significación que tomo la causalidad en el interior mismo de esa noción.

Tenemos entonces, que el conjunto del cuerpo ya no será utilizado para formar la estructura de la causa próxima, es sólo el cerebro, como órgano que más se aproxima al alma el depositario de la causa próxima.

En el análisis de la noción de causa lejana, nos encontramos con una situación diferente, es más, exactamente inversa.

Al principio no agrupaba más que coincidencias y agrupamientos de hechos o inmediatas transformaciones patológicas, pero poco a poco se va enriqueciendo hasta invadir todo el dominio orgánico.

Desde todos los acontecimientos del alma, cuando son exageradamente intensos, hasta el mundo exterior, en sus variaciones y sus excesos y todo lo que hace trabajar la imaginación, en una palabra, el mundo del alma, el del cuerpo, el de la naturaleza y el de la sociedad, van a constituir una inmensa reserva de causas lejanas.

Esta extensión casi infinita de las causas lejanas, se convertirá, en el momento de la gran reforma del internamiento, que veremos más adelante, en uno de los pocos conocimientos que se transfirieron, sin alteración, del saber teórico del clasicismo.

De manera que, se puede decir que esa nueva práctica asilar, que abre a la época moderna representa justamente la polivalencia y la heterogeneidad del encadenamiento causal en la génesis de la locura.

Pero sigamos con el análisis de esta noción. Al parecer, la lista de las causas lejanas de la locura sigue aumentando, enumerándose sin orden ni privilegio, en una multiplicidad poco organizada.

Después de examinar el caso del lunatismo, para poder captar mejor la coherencia secreta del principio organizador de esa variedad de causas lejanas, Foucault concluye que entre la causa lejana y la locura, se inserta por una parte, la sensibilidad del cuerpo y por otra, el medio al cual es sensible. Estas consideraciones permitirán una nueva homogeneidad de las causas alrededor de la locura.

El sistema de las causas ha sufrido una doble evolución, por un lado las causas próximas instituyen una relación lineal entre el alma y el cuerpo, al mismo tiempo, las causas lejanas, designan una nueva forma de vínculo entre el cuerpo y el mundo exterior.

El cuerpo se convierte en portador de dos funciones y la experiencia médica de la locura se desdobra según esta nueva separación: afección local del cerebro y perturbación general de la sensibilidad

Sin embargo, la precisión de la causa próxima no contradice la generalidad difusa de la causa lejana. Una y otra no son más que los términos extremos de un solo y mismo movimiento: la pasión

La pasión es parte de las causas lejanas, pero aunque pertenezca, en la experiencia de la locura, al ciclo de la causalidad, desencadena un segundo ciclo más profundo.

La pasión es como la superficie de contacto entre el cuerpo y el alma, el punto en que se encuentran la actividad y la pasividad de ésta y de aquél. Se conoce como una causalidad recíproca.

La idea de la pasión, es también la época de la medicina de los espíritus, sustancias materiales casi incorpóreas que comunican los movimientos del alma y sustituyen la noción de una transmisión mecánica. La pasión es percepción ya que la mayor parte de los

espíritus son empujados en todas las partes exteriores del cuerpo con la finalidad de sintonizarlo en la disposición propia de la pasión que predomina. Los espíritus circulan, se dispersan y se concentran según una configuración espacial que da preferencia a la señal del objeto en el cerebro y a su imagen en el alma. Alrededor de esta imagen, el espíritu a su vez experimenta la pasión.

La pasión no puede situarse en una sucesión causal o a medio camino entre lo corporal y lo espiritual, indica más bien a un nivel más profundo una perpetua relación metamórfica entre cuerpo y alma. La pasión no es ya una especie de causa privilegiada, es más bien la condición de posibilidad en general de enfermedades como la locura, en las que la afección al cerebro sea de la misma calidad, del mismo origen y de la misma naturaleza que la afección del alma.

Los moralistas de la tradición grecolatina habían considerado justo que la locura fuera el castigo de la pasión, a la que consideraban una especie de locura menor, pero la reflexión clásica, funda las quimeras de la locura sobre la naturaleza de la pasión; ve que el *determinismo de las pasiones* no es otra cosa que una *libertad ofrecida a la locura* de penetrar en el mundo de la razón, y que si la unión del alma y el cuerpo, manifiesta en la pasión la finitud del hombre, abre a ese mismo hombre, en el mismo tiempo, al movimiento infinito que le pierde.

Fundada por la unidad del cuerpo y el alma, la locura consecuencia de la pasión, se vuelve contra esta unidad y la pone en cuestión.

La locura que encuentra su posibilidad primera en el hecho de la pasión y en el despliegue de esta doble causalidad que se extiende a la vez sobre el cuerpo y sobre el alma, es al mismo tiempo ruptura de la causalidad y liberación de los elementos de esta unidad.

En la locura se fracciona la totalidad del alma y el cuerpo en fragmentos que aíslan al hombre de sí mismo, pero sobre todo de la realidad; fragmentos que al separarse han formado la unidad irreal de un fantasma, convirtiendo a la locura en un desorden de lo imaginario.

En otros términos, comenzando por la pasión, la locura no es más que un movimiento vivo en la unidad racional del alma y el cuerpo, un movimiento que pasa del nivel de *irrazonable* al nivel de lo *irracional* y provoca la irrupción de lo *irreal*.

Entramos así, al tercer ciclo, el ciclo de la imagen.

La imagen es si misma no es locura; la locura no arrancará más que en el acto que da valor a la imagen. Hay una inocencia originaria de la imaginación.

La locura está, pues, más allá de la imagen, y sin embargo está profundamente hundida en ella; pues consiste solamente en hacerla valer espontáneamente como verdad total y absoluta en un solo acto de creencia que tiene su propia lógica, se organiza a lo largo de un razonamiento. Razonamiento que no es ni absurdo ni ilógico.

El lenguaje último de la locura es el de la razón. Bajo el delirio desordenado y manifiesto reina el orden de un delirio secreto.

Para terminar este último ciclo, se plantean las siguientes conclusiones:

- 1) En la locura clásica existen dos formas de delirio
- 2) Ese delirio implícito existe en todas las alteraciones del espíritu.
- 3) Así comprendido, el discurso cubre todo el dominio de extensión de la locura. La existencia de un discurso delirante.
- 4) El lenguaje es la estructura primera y última de la locura. Es su forma constituyente.

El que la esencia de la locura pueda definirse finalmente en la estructura simple de un discurso, le da un dominio sobre la totalidad del alma y del cuerpo, porque es a la vez, lenguaje silencioso del espíritu y articulación visible en los movimientos del cuerpo.

Ese delirio que se expresa en un lenguaje delirante, que es al mismo tiempo del cuerpo y del alma, es donde acaban y comienzan todos los ciclos de la locura.

Pero hay una última cuestión.

El carácter casi onírico de la locura es contemplado por la época clásica, que invierte la antigua idea de que el sueño es una forma transitoria de la locura. Es la locura la que toma en el sueño su naturaleza primera.

El error es también junto con el sueño, el otro elemento siempre presente en la definición clásica de la alineación. El loco no ha sido

Engañado, sino que se equivoca; el espíritu del loco se encierra a sí mismo en el círculo de una conciencia errónea.

La locura comienza ahí, donde se nubla y se oscurece la relación del hombre y la verdad y es a partir de esa relación y de su ruptura, que toma su sentido general y sus formas particulares.

Pero esa ruptura, aunque se le comprenda como negación, tiene estructuras positivas que le dan formas singulares. Según las diferentes formas de acceso a la verdad, habrá diferentes tipos de locura.

El discurso fundamental del delirio, entonces, pese a todas las analogías de forma y pese al rigor de su sentido, no va a poder considerarse como discurso de razón.

Más bien el delirio, como principio de la locura es un sistema de proposiciones falsas en la sintaxis general del sueño. La locura se halla exactamente en el punto de contacto entre lo onírico y lo erróneo. La locura en el fondo no es nada.

Así se aclaran las paradojas de la experiencia clásica: la locura siempre esta ausente, en un retiro perpetuo donde es inaccesible, sin fenómeno ni positividad; sin embargo se halla presente y perfectamente visible bajo las especies singulares del hombre loco.

Pero fuera de este parentesco con el sueño y el error, hay que comprender a la sinrazón clásica, no como razón enferma, perdida o alienada, sino sencillamente como razón *deslumbrada*.

Lo que sabemos ahora de la sinrazón nos permite comprender mejor lo que era el internamiento.

Podemos entonces entender, que el internamiento era la práctica que correspondió con mayor justeza a una locura experimentada como sinrazón, es decir como negatividad vacía de la razón; allí donde la locura se reconoce como nada. Es decir, de un lado es inmediatamente percibida como diferencia, por otra parte, el internamiento no puede tener otro fin que una corrección, es decir, la supresión de la diferencia.

El internamiento diseña, en la superficie de los fenómenos y en una síntesis moral apresurada, la estructura discreta y distinta de la locura.

Así pues, la locura es una negatividad, que se despliega en una plenitud de fenómenos. En el espacio limitado y definido por esta contradicción se desarrolla el conocimiento discursivo de la locura. Bajo los rostros ordenados y apacibles del análisis médico esta en acción una relación en la cual se realiza el devenir histórico: relación entre la sinrazón, como sentido último de la locura, y la racionalidad como forma de su verdad: tal es el problema que manifiesta y que oculta al mismo tiempo el conocimiento de la locura.

Finalmente Foucault destinará todo un capítulo para, retomando una tras otra las grandes figuras de la locura que se mantuvieron a lo largo de toda la época clásica, tratar de mostrar

como se han situado en el interior de la experiencia de la sinrazón y como han llegado a manifestar de manera positiva, la negatividad de la locura.

Estas figuras serán la demencia, la manía y la melancolía, la histeria, la hipocondría y las enfermedades nerviosas.

SEGUNDO CAPÍTULO

2.- EL ECLIPSE DE LA SINRAZÓN

2.1.-EL MOVIMIENTO DE LAS ESTRUCTURAS: SURGIMIENTO DEL ASILO

Mientras tanto, la locura, por todo lo que la opone a la naturaleza, tendrá para el siglo XIX, un sentido distinto, estará más próxima a la Historia, consecuencia, nos dice Foucault, del hecho de que el hombre, por oposición al animal, tuviera historia; es decir, se está arribando al umbral que nos conduce al horizonte antropológico que clausurará el capítulo final del libro.

La noción de locura tal como existe en el siglo XIX se ha formado en el interior de una conciencia histórica, en primer lugar porque la locura forma como una derivación de la historia y también porque: "...sus formas están determinadas por las figuras mismas del devenir."³⁸

En esa época, la locura va a ser experimentada como una realidad mucho más profundamente histórica, en el fondo, de lo que lo es para nosotros mismos. Y sin embargo, pronto será olvidada esta relación con la historia. Freud la apartará radicalmente del evolucionismo y llegará pues, el momento en que la locura no será ya comprendida como la contrapartida de la historia, sino como el anverso de la sociedad.

En este nuevo contexto, para algunos estudiosos, por ejemplo, la miseria forma el medio más adecuado para la propagación de la locura, con toda la carga moral que lleva inscrita esta miseria.

Así la locura se libra de lo que puede haber de histórico en el devenir humano, para alojarse definitivamente en el terreno de una moral social y convertirse ahí, en el estigma de una clase que ha abandonado las formas de la ética burguesa.

³⁸ Idem, tomo II, pp 61.

“...en el momento mismo en que el concepto filosófico de alienación adquiere un significado histórico por el análisis económico del trabajo, en ese mismo momento, el concepto médico y psicológico de alienación se libera totalmente de la historia para convertirse en crítica moral en nombre de la salvación de la especie.”³⁹

Sin embargo para Foucault, ese efímero paso por el horizonte temporal de la historia fue decisivo para la experiencia de la locura.

Es muy importante entender que si en la experiencia clásica, la locura era considerada como la pérdida absoluta de *la* verdad, a finales del siglo XVIII, el hombre con la locura, no pierde la verdad, sino *su* verdad. El loco se ha perdido a sí mismo.

Nos encontramos ante la idea de un lento pero imperioso trabajo que va a impulsar a la locura, desde el espacio homogéneo en donde reposaba, hasta su reaparición en un complejo movimiento que tiende de nuevo a aislarla, pero también a definirla por sí misma. Para poder situarse fuera de la visión deformada de la concepción positivista, se produce un cambio en el enfoque, el análisis de Foucault, comienza a trabajar desde la perspectiva de una inmensa perturbación en la percepción social de la época; se nos habla del surgimiento de un gran miedo, que si bien se formula casi siempre en términos médicos, tiene también un fuerte contenido moral.

Se trata del temor y la angustia que van a causar una serie de epidemias e infecciones cuyo epicentro está situado precisamente al interior de las paredes del confinamiento. El foco del gran miedo tiene su centro en el gran encierro.

Al indagar sobre las causas de ese gran miedo social que se desatará en esa época de transición, alrededor del peligro de la locura, Foucault se pregunta si es o no verdad que hay un aumento de la misma.

Globalmente parece que hay un aumento masivo al comparar las cifras a la mano de distintas épocas, pero también se nota que la cifra de los locos sigue una curva bastante peculiar que no se corresponde con la demográfica ni con la del ingreso al internamiento. Realmente estos últimos datos nos señalan un aumento bastante lento y luego un descenso brutal desde que empieza la Revolución francesa.

³⁹ Ibidem, pp. 63.

Parece entonces que estos resultados no coinciden con el rápido aumento de la alarma que han causado todas las formas de locura y sin razón, por lo que Foucault se inclina a pensar que la conciencia de un aumento de la locura estaría más bien explicándose por los locos que ya no eran encerrados. Y es posible considerar que el descubrimiento de las enfermedades nerviosas, haya aumentado más este temor que el internamiento mismo.

Pero hay algo más que es necesario tomar en cuenta: la intervención de un nuevo hecho que parece explicar en este caso, el relativo estancamiento de las cifras.

Se trata de la apertura de toda una serie de casas destinadas a recibir exclusivamente a los insensatos; y es este un fenómeno casi tan súbito como lo fue el gran encierro en su momento, pero que curiosamente ha pasado mucho más inadvertido, y sin embargo, o por lo mismo, va a tener para Foucault una significación más esencial.

He aquí finalmente algo que puede explicar en parte porque el número de internos ha aumentado en tan débil proporción, es algo que está ocurriendo en toda Europa y es de hecho un retorno al viejo estilo de internamiento de los locos que ya se había conocido en tiempos del Renacimiento.

Hay una tentación enorme, nos comenta Foucault, por unificar esas nuevas creaciones con todo el conjunto de teorías reformadoras que van a conducir a la construcción de los grandes asilos del siglo XIX. Lo esencial del movimiento que está realizándose en la segunda mitad del siglo XVIII es ese deslizamiento espontáneo que determina y que aísla a los asilos especialmente destinados a los locos.

La locura ha encontrado una nueva patria que le es propia, el nuevo internamiento aísla a la locura y comienza a darle una cierta autonomía frente a la sinrazón.

La creación de estos nuevos lugares coexiste con la renovación del miedo y la inquietud que le son contemporáneos, pero no es posible aquí, advierte Foucault determinar quién es la causa y quién el efecto. Si el resultado de esta investigación va a ser interpretado bajo los términos de la causalidad, nos arriesgaremos sin duda a falsear el problema.

“Lo que es necesario hacer para comprender esas relaciones temporales y reducir sus prestigios, es saber como era percibida la locura en esa época, antes de toda toma de conocimiento, de toda formación de saber; el temor a la locura, el aislamiento al que se le

arrastra, muestran ambos, una región bastante oscura en que la locura es experimentada primitivamente, reconocida antes de ser conocida.”⁴⁰

El espacio en blanco, un poco mayor, que en el texto de Foucault se presenta en este momento, nos advierte que estamos en el umbral de una zona donde se va a llevar a cabo una estratificación más fina de su estudio.

Hay pues una primera apreciación en la que se nos presenta una especie de disipación o de simplificación en la que todos los rostros singulares y tan precisamente delineados de la sinrazón, comienzan a gravitar y confundirse en la aprehensión global del libertinaje. Serán libertinos ahora todos aquellos que no son locos. Sólo la obra de Sade, que emerge en esos momentos en que se desploma el internamiento, llegará finalmente a desatar esta confusa unidad en que se discierne a la sinrazón. Pero esta obra es también la manifestación más esencial de esta uniformidad en que la sinrazón, a finales del siglo XVIII, emerge a la superficie.

Hay que advertir entonces la dirección de dos movimientos paralelos pero con sentido distinto: mientras que la sinrazón se pierde en lo indiferenciado y sólo conserva un lejano poder de encantamiento, mientras más se retira y se vuelve simple poder de fascinación, la locura por el contrario tiende a especificarse y a reestablecerse como objeto de percepción. Se multiplican sus formas, se desdobl原因 sus rostros, se establecen incluso diferencias entre los alienados y los insensatos. La sensibilidad a la locura, poco antes uniforme, se abre a una extraña proliferación de especies paradójicas y antes ocultas bajo el manto de la sinrazón.

Estamos ante un movimiento por el cual se esta introduciendo la diferencia, la no similitud en el horizonte homogéneo de la locura y en esta apertura, la razón abandonará esa exterioridad en que sólo se permitía denunciarla, para introducirse a su vez en la locura.

“Aprehendida en una apercepción inmediata, la sinrazón era para la razón una diferencia absoluta, pero diferencia en sí misma, indefinidamente recomenzada. Pero he aquí que ahora empiezan a surgir los rostros múltiples de la diferencia, formando un dominio en que la razón puede encontrarse y ya casi reconocerse. Llegará el día en que, en

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 75.

esas diferencias clasificadas y analizadas objetivamente, la razón podrá apropiarse el dominio más visible de la sinrazón; durante largo tiempo, la razón médica sólo dominará la locura en el análisis abstracto de sus diferencias.”⁴¹

Por el momento, ninguna de las nuevas categorías con las que se está diferenciando a la locura en el espacio del internamiento, va a encontrar, ni siquiera aproximadamente una correlación más o menos posible, con las que están descritas en las largas clasificaciones elaboradas por la nosología del siglo XVIII. Es como si el análisis nosológico, siguiendo siempre un encadenamiento causal, no hubiese hablado más que por y para la razón, sin tomar en cuenta nada de lo que la locura puede estar diciendo de sí misma.

Parece ser que a partir de una reorganización muy rudimentaria del internamiento, en donde se impone un criterio de distinción de la locura, construido sobre la base del grado de peligrosidad que esta conlleva, poco a poco, comienzan a constituirse nuevas coherencias, que en conjunto van a posibilitar la emergencia de lo que Foucault va a designar como una percepción asilaria de la locura.

Es muy difícil seguir este proceso, pero hasta en los escasos registros de que se dispone, parece que la locura empieza a hablar un idioma que se refiere a ella misma y a lo que puede comportar de sentido y no sentido.

Aquí encontramos las bases de esa peculiar distinción entre los insensatos y los alienados tan común en el siglo XVIII y tan oscura aún para nosotros.

Estos dos conceptos desempeñaban un papel simétrico e inverso. Parece ser que los insensatos eran considerados como una especie de subconjunto de los alienados. Ahora bien, el término de alienados, designaba a todos aquellos que habían perdido toda forma y más aún, toda huella de razón.

Eventualmente, esta primera diferencia, va a ser concebida con otro sentido. Ahora se entenderá por alienado aquél que ha perdido enteramente la verdad y al que en ese sentido, al no poder reconocerse ni a sí mismo, va a ser considerado como totalmente peligroso.

En el espacio del insensato, por el contrario, si es posible reconocerse, allí la locura siempre es asignable. El insensato deja que la sinrazón circunde más o menos secretamente bajo la

⁴¹ Ibidem, pp. 78

apariciencia de la razón. El insensato va a considerarse como alguien que representa a la razón perversa.

En el insensato encontramos un peligroso intercambio que va de la razón a la sinrazón y viceversa, como una especie de corriente alterna, en tanto que el alienado designa más bien el momento de una ruptura irreversible.

Foucault pasará a explicar que los principios organizadores de estas diferencias son dos de las oposiciones más fundamentales que podamos invocar: la oposición entre la vida y la muerte y la oposición entre el sentido y el sin sentido, y van a estar apareciendo con la suficiente constancia como para que esas categorías se mantengan también iguales a lo largo del siglo XVIII y aún estén posibilitando la aparición de otras nociones derivadas.

Ahora bien, este tipo de nociones pueden parecer muy precarias si las confrontamos con las clasificaciones teóricas, pero aún así, durante mucho tiempo resistieron ferozmente a la penetración de la influencia médica, y en tanto que estas nociones van enriqueciendo la percepción asilar, la medicina sólo podrá intervenir accidentalmente.

Hay pues, por un lado, un trabajo de conocimiento, que trata las formas de la locura, como otras tantas especies naturales, o sea, un trabajo de clasificación y por otro, un esfuerzo de reconocimiento en donde en cierto modo se deja hablar a la locura.

Parece que a lo largo de su obra, Foucault no desaprovecha ninguna oportunidad para fijar su posición frente a quién está debatiendo. Toca en este momento, escuchar una nueva intervención crítica.

“Y durante largo tiempo, lo que tradicionalmente se ha llamado la *psiquiatría clásica*, -de manera aproximada, aquella que va de Pinel a Bleuler- formará conceptos que, en el fondo, no son más que compromisos, incesantes oscilaciones entre estos dos dominios de la experiencia que el siglo XIX no ha logrado unificar: el campo *abstracto* de una *naturaleza teórica* en la cual pueden separarse los conceptos de la teoría médica; y el espacio *concreto* de un internamiento *artificialmente* establecido en que la locura empieza a hablar por sí misma.”⁴²

⁴² Ibidem, pp. 85. Las cursivas son de Foucault.

No podemos ver, siguiendo este cuestionamiento, ante estas dos fuentes de la experiencia psiquiátrica, un conflicto entre experiencia y teoría, es algo en verdad diferente, se trata más bien y de manera más oculta, de un desgarramiento en la experiencia que se ha obtenido de la locura; una ruptura que separa a la locura considerada para la ciencia como enfermedad mental, de lo que ésta puede revelar por sí misma en el espacio en que la ha alienado nuestra cultura.

Posiblemente el juicio que Foucault arriesga aquí a continuación, esté impulsado por ese constante y permanente debate frente al positivismo, pero en definitiva, se asienta aquí, que esta percepción asilaria de la locura, ha contribuido de manera más determinante que la nosografía del siglo XVIII para que un día se llegue a prestar atención a lo que la locura podía decir de sí misma. A Foucault no le tiembla la mano para afirmar que un trabajo más profundamente médico que el de la medicina misma, estaba realizándose ahí precisamente, en ese espacio en donde esta no tenía cabida, ahí en donde los locos no eran enfermos.

“La época positivista, durante más de medio siglo, ha testimoniado sin descanso, con ruidosa pretensión, de haber sido la primera en librar a los locos de la lastimosa confusión con los condenados, de haber separado la inocencia de la sinrazón y la culpabilidad de los criminales...Ahora bien, es solamente un juego, el demostrar que esta pretensión es vana.”⁴³

Resulta entonces que el hilo conductor de este soberbio proyecto positivista en donde aparentemente todo esta en su lugar de un siglo al otro y en donde la línea es recta y el progreso es fácil, resulta que este hilo es muy frágil y puede finalmente romperse, con sólo poner un poco de atención y romperse en más de una parte.

¿Cómo puede Foucault estar tan seguro de haber encontrado el sentido que la concepción positivista no sólo no ha encontrado sino que no ha podido intuir?

“¿No es que el hombre, por un movimiento que no tardará en comprometer toda la estructura de la alienación, empieza a reconocerse allí? Es algo que simplificaría la historia y agradaría a nuestra sensibilidad. Pero lo que queremos saber no es el valor que para

⁴³ Ibidem, pp. 88.

nosotros ha tomado la locura, es el movimiento por el cual ha ocupado un lugar en la percepción del siglo XVIII: la serie de rupturas, de discontinuidades, de explosiones por las cuales ha llegado a ser lo que es para nosotros en el olvido de lo que antes ha sido.”⁴⁴

Lo que Foucault va a sostener, es que la conciencia de la locura, en este fin del siglo XVIII, no ha evolucionado ni en el marco de un movimiento humanitario ni bajo la presión de una necesidad científica.

El lento surgimiento de esta nueva conciencia, es entendido por Foucault como un movimiento en principio, de naturaleza política, ya que son las protestas de los propios internos las que descubren en el loco la representación más acabada del poder que interna, así que la lucha contra los poderes establecidos, contra la familia y contra la iglesia, vuelven a iniciarse en el centro mismo del confinamiento. La presencia de los locos en la medida en que es testigo máximo de la verdad brutal del confinamiento no debe ya considerarse como abuso, sino como esencia.

El sentido que toma esta crítica política del internamiento, no puede considerarse ya como el de una liberación de la locura, sino al contrario, porque la esta designando como el objeto más propio de todas sus funciones.

Es también como una consecuencia de este movimiento que la locura quedará extrañamente ligada al crimen, en una profundidad que todavía no se descubre totalmente. Sólo estas dos formas de la sinrazón, quedarán en el internamiento, como las únicas que van a crecer ser encerradas.

Hay también otras cuestiones que van a incidir también en estos momentos: la institución del internamiento, se va a ver atravesada por una crisis más profunda y que se eleva lentamente, y es del orden de las gigantescas estructuras de lo económico y lo social.

En la medida en que el internamiento a estado desde el principio integrado a otras estructuras, ha tenido también que cumplir con diferentes funciones. Ahora bien, de hecho, los intereses que en el plano económico posibilitaron su construcción, ya no van a ser los mismos.

Se ha producido una importante transformación en las estructuras agrícolas que en conjunto, van a producir medidas que tienden a limitar al internamiento. Toda la política de

⁴⁴ Ibidem, pp. 87.

la asistencia y el tratamiento del desempleo quedará puesta en cuestión por las nuevas necesidades de mundo del trabajo.

En el plano de la ética, el concepto mismo de la miseria se ha ido transformando; ya no se confunde más con la pereza. La indigencia se convierte en algo de naturaleza económica. Trabajo e indigencia son términos que van a aparecer unidos en el pensamiento de los filósofos del siglo XIX.

Si bien, dentro de la economía mercantilista, el pobre carecía de sitio pues no era, ni un productor, ni un consumidor, y si en cambio, un ocioso, un vagabundo o un desocupado y en esa medida es que se le excluía en el internamiento, quedando al margen de la sociedad; con la industria naciente, que necesita sus brazos, volverá a formar parte del cuerpo entero de la nación.

De esta manera, el pobre es rescatado por el pensamiento económico, de la antigua condenación ética que lo envolvía.

Todos los fisiócratas coinciden en concebir a la población en sí misma, como uno de los elementos principales de la riqueza. Una población será más preciosa siendo más numerosa, puesto que ofrecerá a la industria una mano de obra más barata. Un país estará más favorecido en la competencia comercial si tiene a su disposición una mayor riqueza virtual en el recurso a una población más numerosa.

El advenimiento de esta nueva ideología, no va a coincidir ya con los principios sobre los que se fundó el internamiento que pensaba suprimir a la miseria, poniéndola fuera de circulación y manteniendo por caridad a la población pobre.

En realidad, las formas clásicas de la asistencia van a aparecer ante esta nueva concepción económica, como causas de empobrecimiento. Es entonces necesario que la asistencia a los pobres tome un sentido nuevo, que no entre en complicidad con la miseria y que no contribuya a desarrollarla.

Convertida así, en materia prima para la riqueza, la pobreza debe ser liberada del internamiento y puesta a disposición de esta riqueza.

Falta sólo decidir que hacer con el elemento por excelencia negativo: el pobre enfermo. Aparentemente, él y sólo él reclama una asistencia total.

En este terreno, la asistencia se convierte en el primero de los deberes sociales, se convierte en el vínculo más vivo entre los hombres, el más personal y al mismo tiempo el más universal.

La teoría de la asistencia social va a reposar sobre un análisis semi-psicológico y semi-moral que la concebirá como un deber del hombre en sociedad.

Pero si todo esto es así, conviene preguntarse si es el Estado quién debe hacerse cargo o no, de esta función asistencial básica.

Para responder a esta cuestión, se tomaron en cuenta consideraciones como la siguiente: Si la compasión que vincula al hombre con el sufrimiento, es una tendencia general en todos los hombres y esta tendencia se presenta a su vez como una especie de emoción de la misma naturaleza que la simpatía o la imaginación, entonces debe necesariamente de tener un límite, un umbral a partir del que ya no es posible. Y por lo mismo, no se puede concebir la asistencia como un deber absoluto, sino como el resultado de una tendencia moral, en la cual es posible deducir dos componentes básicos: un primer elemento de carácter positivo que estaría constituido por los cuidados que hay que prodigar y uno segundo, negativo, que estaría formado por la intensidad del sentimiento que inspira la enfermedad.

Para que este último componente no disminuya rápidamente y como ambos están ligados al espacio del hogar, se deduce entonces que sólo en este espacio podrá permanecer más o menos constante. En este camino, se llegará finalmente a la idea de que el espacio natural de la curación no es el hospital sino la familia.

Tenemos finalmente, en los trazos de esta reflexión articulada por Foucault, dos movimientos extraños el uno al otro, uno que se desarrolla en el espacio interior del internamiento y donde, a partir de él, va ser posible percibir a la locura, allí donde sólo se reconocía la sinrazón; el otro en cambio, ha nacido fuera del internamiento y comporta una reflexión económica y social sobre la pobreza, la enfermedad y la asistencia que separa y aísla a la primera de estas dos últimas.

Hemos asistido entonces, a una transformación profunda de la conciencia de la locura en donde todo lo que antes la circunscribía se deshace, los círculos de la miseria y de la sinrazón desaparecen.

La miseria vuelve a ser parte de la economía y la sinrazón se hunde en las figuras de la imaginación. Sólo quedan en el viejo campo de exclusión la locura y el crimen.

Y nos encontramos ahora con la locura liberada de las viejas formas de la experiencia en que se hallaba prisionera. Liberada por el lento y oscuro trabajo efectuado en las estructuras más subterráneas de la experiencia, las estructuras de la vida de los hombres y de su historia. Es ahí donde poco a poco se irá fraguando la noción moderna de la locura.

Se puede decir entonces, que la locura es libre para una percepción social que la individualiza, que es libre para el reconocimiento de esos rostros singulares en que ahora se manifiesta y que es libre finalmente para todo el trabajo teórico que la llevará eventualmente a su estatuto de objeto.

Nuevas preguntas que hasta entonces no se habían podido formular emergen en este nuevo horizonte social.

Problemas de naturaleza legal, de corte jurídico, inquietudes sobre el punto del espacio social en el cual situar a la locura.

Una primera formulación refleja el clima de incertidumbre en que se toman las decisiones respectivas.

Se mantendrá detenidos en las casas de internamiento únicamente a los prisioneros considerados peligrosos, en tanto se reconozca que su libertad es nociva a la sociedad o un beneficio inútil para ellos.

Foucault articula en su estudio tres etapas que pueden precisar más objetivamente este movimiento tan confuso. Tan grande era la confusión en el curso de esos años que, siguiendo los comentarios de Foucault, la dificultad para situar a la locura en un espacio social que estaba en vías de restructuración, convergía con un momento en que se revaluaba "la humanidad" para determinar el lugar que ahí debería ocupar la locura.

Todas estas etapas han sido estrictamente cronológicas, el período en que se llevan a cabo va de 1780 a 1793 y le han servido a Foucault para situar el problema.

Se trata de entender una situación ambigua que se puede intentar precisar más aún: la era del internamiento ha terminado, su desaparición deja a la locura sin punto de inserción precisa en el espacio social, ante el peligro desencadenado, la sociedad reacciona de dos formas, por un lado, toma un conjunto de decisiones conformes a un ideal que está naciendo, por otro lado, con una serie de medidas de fuerza inmediatas para dominar a la locura.

“Situación ambigua...que presta testimonio de nuevas formas de experiencia que están naciendo. Para comprenderlas, hay que liberarse...de todos los temas del progreso, de lo que implican de puesta en perspectiva y de teología. Dejada esta opción, deben poder determinarse estructuras de conjunto que arrastran a las formas de la experiencia en un movimiento indefinido, abierto solamente a la continuidad de su prolongación”⁴⁵

¿Quién es el interlocutor de este debate? De manera general yo diría que Foucault se está refiriendo al investigador positivista, al historiador de las ciencias positivista, pero también al psiquiatra o al psicólogo que tienen una concepción de su disciplina espontáneamente positivista y es finalmente aquél pensador o intelectual que plantea para este punto particular del debate que la reforma llevada a cabo por Pinel en Francia y por Tuke en Inglaterra, significó el advenimiento de un tratamiento humano de los alienados y un reconocimiento positivo de la locura.

“Hay que dejar a los acontecimientos de este periodo y a las estructuras que los sostienen su libertad de metamorfosis. Un poco por debajo de las medidas jurídicas, al ras de las instituciones, y en ese debate cotidiano en que se enfrentan, se separan, se comprometen y se reconocen finalmente el loco y el no loco, se han formado figuras en el curso de esos años, figuras decisivas evidentemente, puesto que son ellas las que han sostenido la “psiquiatría positiva”; de ellas han nacido los mitos de un reconocimiento finalmente objetivo y médico de la locura, que las ha justificado *a posteriori*, consagrándolas como descubrimiento y liberación de la verdad.”⁴⁶

Aquí está de nuevo el debate, porque para Foucault esas figuras, aunque parece que cada vez es más notorio el uso indiscriminado de figuras por estructuras o formas; pues bien, esas figuras no se pueden describir realmente en términos de conocimiento, porque están situadas en un espacio en donde el saber está aún muy cercano a sus primeras palabras.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 132.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 133.

No hay que pasar desapercibido el hecho de que ya aparece en este texto, el término que hace referencia al saber, una categoría que desempeñará un papel determinante en el discurso de Foucault que esta por venir.

Todas las decisiones, digamos de carácter político que se tomarán en este tiempo, pueden ser explicadas a partir del juego complejo de ciertas estructuras que van a ser determinantes para la psiquiatría positiva.

La primera estructura, esta caracterizada por una especie de integración confusa entre el antiguo espacio del internamiento ahora limitado y reducido, y un espacio médico que no se había formado en el exterior del internamiento y que sólo ha podido ajustarse a él por intermedio de una serie de modificaciones y depuraciones sucesivas.

Una segunda estructura expresada en una nueva relación que se establece entre la locura y quién la reconoce y la juzga, esta relación aparentemente purificada de toda especie de complicidad es, nos dice Foucault, del orden de la mirada objetiva.

La tercera estructura va a desarrollarse a partir de la confrontación entre el loco y el criminal y va a autorizar al hombre razonable (así lo llama Foucault) a juzgar y a repartir las diferentes especies de la locura según el orden de las nuevas formas de la moral.

En relación con la primera estructura, se recapitula sobre algunos elementos que la forman. Tenemos así la aseveración de que el pensamiento médico se ha desarrollado según sus propias leyes sin tener relación con la práctica del internamiento. Sin embargo, al mismo tiempo también cobraba cuerpo la experiencia concreta de la locura en el mundo clásico simbolizada en el internamiento.

Pero a fines del siglo XVIII, estas dos figuras se acercan, en el espacio de una primera convergencia. Se trata del resultado de un trabajo oculto a partir del que se han confrontado, el antiguo espacio de exclusión, homogéneo, uniforme, rigurosamente limitado, y este espacio social de la existencia que el siglo XVIII acaba de fragmentar, segmentándolo según las formas psicológicas y morales de la abnegación.

En esta época confusa, nuevos proyectos para el tratamiento de la locura aparecen. Foucault los separa en dos series: unos tratan de hacer revivir las antiguas funciones del internamiento, para uso esencial de la locura y el crimen y otros se esfuerzan por darle a la locura una institución hospitalaria que reemplace y sustituya a la familia.

En la misma época en que el internamiento perdía su sentido, aparecen sueños utópicos sobre casas de corrección ideales en que todos sus mecanismos podrían funcionar en estado puro.

Se llega allí a las formas extremas del mito del internamiento. La institución se purifica en un esquema complejo, en el que se transparentan todas sus intenciones: control moral para los internados y expoliación económica de los mismos.

“Especie de verdad caricaturesca que no sólo designa lo que pretendía ser el asilo, sino también el estilo en que toda una forma de la conciencia burguesa establecía las relaciones entre el trabajo, la ganancia y la virtud. Es el punto en que la historia de la locura cae en los mitos en que se han expresado a la vez la razón y la sinrazón”⁴⁷

Proyectos que ingenuamente revelan una verdad excesiva, dominados por todo un sistema de símbolos morales en que la locura se encuentra conceptualizada como desorden, irregularidad y perturbación en el hombre que a su vez, perturba al Estado y contradice la moral. Es el sueño postrero de la razón burguesa en el que todo lo que hay de extraño en el hombre queda sofocado y reducido al silencio.

Pero estos sueños, están en complicidad, nos dice Foucault, con otros proyectos en los cuales encontramos un sentido completamente opuesto. Aquí la enajenación es tratada por sí misma, como un problema en sí mismo y por sí mismo, en el que el internamiento tan sólo toma figura de solución. Primera vez que se encuentran confrontadas la locura internada y la locura atendida, esto es, la locura relacionada con la sinrazón y la locura relacionada con la enfermedad; o si se quiere, el primer momento de esta síntesis que constituye la enajenación mental en el sentido moderno de la palabra.

He aquí al loco a medio camino entre una asistencia que se esfuerza por reajustarse y un internamiento que está por desaparecer.

Se hace necesario encontrar un término medio entre el deber de asistencia que ordena una piedad abstracta y el miedo que levanta un temor realmente experimentado.

⁴⁷ Ibidem, pp. 140.

“Por el hecho mismo, la exclusión de los locos tomará otro sentido: no marcará ya la gran cesura de la razón y de la sinrazón, en los límites últimos de la sociedad; si no que en el interior mismo del grupo, designara como una línea de compromiso entre sentimientos y deberes, entre la piedad y el horror, entre la asistencia y la seguridad.”⁴⁸

Lo más importante de estos proyectos es, sin duda alguna para Foucault, la búsqueda, aún vacilante, de un equilibrio entre la exclusión pura y simple de los locos y los cuidados médicos que se les den, en la medida en que se les considere como enfermos.

Las instrucciones legales y los decretos de la época no hacen otra cosa que retomar y sistematizar los hábitos del hospital y del internamiento, para sintetizarlos en una misma forma institucional, una forma en la que la función médica y la función de exclusión, se desempeñarán al interior de una estructura única.

Nos encontramos aquí, con la existencia de dos tipos de medidas que recubren a su vez, dos formas de experiencia hasta este momento heterogéneas que van a superponerse sin confundirse aún: protección de la sociedad contra el loco y protección contra la enfermedad en un espacio de recuperación.

Pero aún no se da el paso esencial, y sólo se le dará, comenta Foucault, el día en que el espacio del internamiento, adaptado y reservado a la locura, revelará valores propios que, sin intervención exterior, sino por un poder autóctono, sean por sí mismos capaces de resolver la locura. Al incorporar al internamiento prácticas que le eran ajenas, se desarrolla una función que ya se encontraba en él, en germen; una función curativa.

Pero también en ese movimiento que remite la locura a la razón, el dominio del internamiento, que Foucault había denominado campo de la alienación, pasa a ser un dominio dialéctico de intercambio y confrontación.

Cuando se da ese paso esencial, puede decirse que el internamiento ha dejado de ser, la abolición total y absoluta de la libertad. En adelante será una libertad restringida y organizada.

Así entonces, este paso inicial que convierte al internamiento en lugar de curación, no se debe a la introducción progresiva de la medicina, sino a una reestructuración interna de este espacio que durante la época clásica sólo había tenido funciones de exclusión y corrección

⁴⁸ Ibidem, pp. 143.

y que se ha transformado ahora en un lugar demasiado importante para la locura: el lugar de su verdad y de su abolición.

No es pues el pensamiento médico el que ha conquistado el internamiento en su afán de objetividad científica. Ante esta idea Foucault nos ha mostrado un amplio espectro de los factores que han intervenido en esa profunda metamorfosis estructural y que van a determinar sus condiciones de posibilidad. La alteración progresiva de los significados sociales de esta institución, la conciencia política y crítica de la represión, la crítica económica de la asistencia, la eventual liberación de las otras formas o figuras de la sinrazón, en fin, si es posible la gestación de una conciencia médica de la enfermedad mental al interior del internamiento, es porque:

“...el internamiento mismo, poco a poco, ha ido cobrando un valor terapéutico, y ello mediante el reajuste de todos los gestos sociales y políticos, de todos los ritos, imaginarios o morales que desde hacía más de un siglo habían conjurado la locura y la sinrazón”⁴⁹

Pasamos ahora al estudio de la segunda estructura. Aquí notamos de entrada que si el internamiento ha cambiado, también se ha modificado la locura. Dice Foucault que anuda relaciones nuevas con las miradas que la vigilan y la delimitan. Forma una unidad con ese mundo cerrado en el que permanece, a tal grado que, su situación, se convierte, para ella, en su misma naturaleza.

Es este, nos comenta Foucault, un momento difícil en el que la perspectiva global se altera profundamente.

“...la manera en que se enajena al loco se hace olvidar para reaparecer como naturaleza de la alienación. El internamiento está ordenándose de acuerdo con las formas que ha hecho nacer...El problema de la locura ya no es contemplado desde el punto de vista de la razón o del orden, sino desde el punto de vista del derecho del individuo libre.”⁵⁰

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 151.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 152.

Se prepara entonces una definición de la locura a partir de las relaciones que mantenga con la libertad, distinta de la antigua concepción jurídica que liberaba a la locura de su responsabilidad penal y le privaba de sus derechos civiles. Ahora que la libertad es como una especie de naturaleza del hombre, su suspensión altera necesariamente las formas naturales que toma en el hombre.

De ahí que el internamiento del loco deba ser, la traducción en términos jurídicos, de una abolición de la libertad ya adquirida en el ámbito psicológico.

Pero si la irresponsabilidad se debe a la falta de libertad, entonces no existe determinismo psicológico que no pueda librarse de responsabilidad. Y así, la desaparición de la libertad, de consecuencia que antes era, pasa a ser fundamento.

Y es sólo desde esta base que se deben imponer las formas de restricción a la libertad material de los locos. Es decir, el control que deberá interrogar a la locura sobre sí misma.

El internamiento no deberá coaccionar más que en el límite en que la libertad se enajena.

La justicia que se ejercerá en el asilo no será la del castigo sino la de la verdad.

“La forma concreta de esta justicia, su símbolo visible, se encuentra ya no en la cadena...sino en lo que iba a convertirse en la famosa camisola...Hay toda una deducción conceptual de la camisa de fuerza, que demuestra que en la locura ya no se hace la experiencia de un enfrentamiento absoluto de la razón y de la sinrazón, sino la de un juego siempre relativo, siempre móvil, de la libertad y de sus límites.”⁵¹

Si bien la admisión de los locos, se llevará a cabo de ahora en adelante sobre el informe de un médico legalmente reconocido, la preeminencia misma del médico en la determinación de la locura, estará discrecionalmente controlada, en nombre de una experiencia asilaria considerada como más cercana a la verdad, que deja, en cierta forma, hablar a la locura más libremente de sí misma.

Es allí, en el lugar privilegiado del internamiento y bajo la mirada de una observación purificada por él, donde se hace la separación entre quien está loco y quién no lo está, donde se da el criterio definitivo, del que no se puede dudar.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 154.

Sumada a la camisa de fuerza, tenemos la idea de un “diario de asilo” que rompe el silencio al que estaba reducida la locura en el interior de la sinrazón y que transforma al internamiento de simbólico sello del olvido en que la locura se encontraba sin memoria al lugar donde ahora formula su verdad.

“La locura gana así regiones de la verdad que la sinrazón jamás había alcanzado...Su pasado y su evolución forman parte de su verdad, y lo que la revela ya no es precisamente aquella ruptura siempre instantánea con la verdad en la cual se reconocía la sinrazón.”⁵²

Tenemos aquí a una locura abierta a todas las miradas, una locura que se hace comunicable en la forma neutralizada de una objetividad. Una mirada dirigida hacia un objeto que sólo alcanza, por el intermedio de una verdad discursiva ya formulada.

Ante esta mirada, el loco sólo le parece explicado por la abstracción de la locura. Es decir, en la positividad de las cosas conocidas, no en la negatividad de la existencia.

Así entonces, la libertad adquirida en el internamiento y la posibilidad de captar ahí una verdad y un lenguaje no son sino la otra cara de un movimiento que le da un estatuto en el conocimiento, que la convierte en un objeto.

Se establece así un nuevo desequilibrio, se abre así un nuevo abismo que no podrá salvarse jamás, pues para el hombre razonable, nos advierte Foucault, la locura no será nunca más que un objeto.

Y esta especie de caída en la objetividad, dominará más profundamente a la locura 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 ahí sujeto de sí misma; pero que en la experiencia que se forma en este fin del siglo XVIII, la locura está alienada por relación a ella misma en el estatuto de objeto que recibe.”⁵³

⁵² Ibidem, pp. 157.

⁵³ Ibidem, pp. 160.

A partir del estudio de la tercera estructura propuesta por Foucault, nos encontramos también con el análisis de varios niveles que están profundamente implicados.

Observamos que la locura está adquiriendo una nueva figura, que se está cargando de todo un contenido concreto, un contenido que tiene que ver con toda una serie de problemas que la moral se está planteando a sí misma, problemas que la obligan a revisar públicamente el sistema de valores que la determina.

Se trata de un trabajo o de un movimiento espontáneo que se realiza cotidianamente en los márgenes de la conciencia, en el espacio apenas perceptible de las experiencias cotidianas.

Y es que al aparecer la locura de nuevo, en el ámbito de “la opinión pública”, se involucran una serie de cuestiones que modifican el estatuto conceptual de la misma. Es así, por ejemplo, que el concepto jurídico de alienación se va a alterar poco a poco por los significados morales que el hombre de la calle va atribuyéndole a la locura. Cambios radicales en las instituciones, como la incorporación de cuerpos policíacos formados por ciudadanos voluntarios, son invocados por Foucault, para explicarse como fue posible que el ciudadano en común, este hombre de la calle, en las formas más espontáneas de su conciencia va a convertirse en el lugar, el instrumento y el juez al mismo tiempo, de la separación entre la locura y la razón.

Hay que recordar que también el hombre clásico reconocía la locura, antes de todo saber y en una aprehensión inmediata, en un uso de su sentido común que le permitía captar una diferencia fáctica.

Sólo que ahora el ciudadano tiene una aprehensión modelada por la delegación de un poder político, de un derecho soberano.

Están poniéndose en juego toda una serie de principios fundamentales de la sociedad burguesa que van a autorizar a esta conciencia pública y a la vez privada a establecer un nuevo contacto con la locura, un contacto sordo, sin diálogo y confrontación, que ya desde el principio la domina secretamente.

Tenemos así que, una primera forma de esta soberanía delegada, se asienta fundamentalmente en la institución familiar, al grado que se llegará a pensar incluso en constituir legalmente una jurisdicción familiar, cuestión que parece concretarse en la formación de los tribunales de familia, una especie de célula elemental de la sociedad civil.

Dentro de sus bastas atribuciones, estos tribunales tendrán que decidir sobre múltiples casos de negligencia, de desorden o de mala conducta. Aún así, estas instancias no sobrevivieron mucho tiempo a las diversas reorganizaciones judiciales de la época, pero lo importante o lo relevante del asunto es que, durante un cierto tiempo, la propia familia se erigió como una instancia jurídica y en esos momentos se convirtió en la instancia inmediata que decidió y llevó a cabo la separación entre la razón y la locura, asimilando las reglas de la vida, de la economía y de la moral familiar a las normas de la salud, de la razón y de la libertad.

Pero también convergen aquí otros movimientos: las modificaciones operadas a la naturaleza de la pena o del castigo. Es a través del uso del escándalo, interpretado como uno de los instrumentos de su soberanía, que la conciencia burguesa retoma la antigua distinción entre el pecado, el crimen y el vicio. Se pensaba que los vicios serían a las costumbres lo que los crímenes a las leyes, que el origen del crimen estaba en el vicio.

Y cuando las costumbres se vuelven la sustancia misma del Estado y la opinión el nexo más sólido de la sociedad, el escándalo se volverá la forma más temible de la alienación; será, tanto la acción inmediata contra la falta, como la forma inmediata de prevenirla, antes de que se produzca el crimen.

La manifestación pública se vuelve la esencia del castigo; extrañamente, nos dice Foucault, la conciencia revolucionaria descubre el viejo valor de los castigos públicos y la exaltación de los sordos poderes de la sinrazón para expresar la moralidad a las conciencias escandalizadas.

Asistimos así, al nacimiento de una psicología que va a proponer una nueva descripción de las relaciones del hombre con las formas ocultas de la sinrazón.

“Es extraño que la psicología del crimen, en sus aspectos aún rudimentarios —o al menos el afán de remontar hasta sus orígenes en el corazón del hombre— no haya nacido de una humanización de la justicia, sino de una exigencia suplementaria de la moral, de una especie de estatización de las costumbres, y como de refinamientos de las formas de indignación.”⁵⁴

⁵⁴ Ibidem, pp. 169.

Es la conciencia pública, en su papel de instancia universal de la razón y de la moral, la que origina el surgimiento de una psicología que se da como objeto el conocimiento de lo que hay de más interior en el hombre. Todo lo más oscuro, lo más profundo, lo menos formulado del corazón de los hombres, todo el contenido del mundo de la sinrazón clásica será replanteado en las formas del conocimiento psicológico, de una psicología sostenida totalmente por las formas más inmediatas de la moral.

Todo este movimiento se va a institucionalizar en una gran reforma de la justicia penal, donde va a aparecer la figura del jurado como forma institucional de la conciencia pública, como representante de la nación que es la que va a juzgar a través de ellos y en un debate público, a todas las formas de violencia y de sinrazón.

Pero paradójicamente, en la medida en que esta instancia adquiere más los rasgos de una universalidad que sustituye las reglas de una jurisprudencia particular por las normas generales de los derechos y deberes del hombre, el crimen se interioriza y su significación se torna más privada.

En la interpretación del acto criminal se despliegan dos caminos: uno empapado de las normas de la conciencia pública que se concreta en el castigo público y otro, que define la relación de la falta con sus orígenes, que es del orden del conocimiento y de la asignación individual y secreta.

Esta separación entre el escándalo y el secreto, le da al crimen una doble dimensión, ya que en tanto que pertenece al mundo privado, es considerado como un error o un delirio, pero en tanto que pertenece al orden público, es manifestación de lo inhumano y de lo insensato. Por ambas vías, el crimen manifiesta su profundo parentesco con la locura, pero este parentesco ya se había anudado en el internamiento clásico, aunque ahí no era para asignarles una psicología común que denunciara en ambas formas, los mismos mecanismos. Ahí la similitud se daba como efecto o consecuencia, ahora se va a dar como un principio de asimilación.

Toda esta alteración va a entenderse mejor al analizar en detalle algunos casos de crimen pasional, que van a constituir para Foucault, un acontecimiento de primer orden para quién intente estudiar lo que es la psicología, no como cuerpo de conocimientos, sino como conjunto de hechos y expresiones culturales del mundo moderno; acontecimientos como este, no suelen ser conservados por los historiadores de la psicología.

En la opinión de Foucault, es en estos procesos donde se está formulando toda una nueva relación del hombre con su verdad.

Encontramos en los discursos que forman parte de estos procesos la concepción de una psicología separada de la mitología literaria y moral de la pasión que le había servido a la vez de norma y verdad.

Nos explica que, por primera vez, la verdad de la pasión ha dejado de coincidir con la ética de las pasiones verdaderas. El texto de las pasiones, que hasta entonces había sido interpretado indiferentemente en términos de psicología y de moral, se resolverá ahora en dos sistemas: una psicología que se interesa tan sólo por el conocimiento y una psicología que habla de una naturaleza humana en la que las figuras de la verdad ya no son formas de validez moral.

Podemos desde ahí, entender el momento en que la pasión se enajena hasta el grado de convertirse en delirio.

Pero hay que irse con cuidado, porque no se trata de una liberación de la psicología en relación con la moral, sino de una reestructuración de su equilibrio.

“Lo que en adelante se entenderá por “verdad psicológica del hombre” recobrará así las funciones y el sentido con que durante largo tiempo había estado cargada la sinrazón; y el hombre descubre en el fondo de sí mismo, en el fondo de su soledad,...., los viejos poderes que la época clásica había conjurado y exiliado... La sinrazón queda objetivada por la fuerza en lo que hay de más subjetivo, de más interior, de más profundo en el hombre.”⁵⁵

Pero estamos también, asistiendo al inicio de una de las más grandes contradicciones de nuestra vida moral: la invención de una locura buena y una locura mala.

Se trata de suponer, que esa inocencia de la locura en la que nace el gesto criminal, sólo podrá tomarse en cuenta para atenuarlo, si se está exaltando un valor moral que la sociedad reconoce.

Estamos así, ante el espectáculo de una psicología alojada en el interior de un juego entre valores reconocidos y valores exigidos.

⁵⁵ Ibidem, pp. 178.

Si el crimen no deja transparentar esos valores, no merece ninguna indulgencia y no revela más que un vicio, una perversión o una maldad.

Se opera así una nueva separación de la locura: ahora tenemos una locura abandonada a su perversión y una locura proyectada hacia los valores burgueses. Es en esta última donde la responsabilidad se atenuará y se hará más comprensible, porque estará empapada de opciones morales en las cuales uno se reconoce.

La locura perversa, la locura del vicio, ajena al mundo moral, será rechazada y enviada a un mundo de tinieblas de donde nacerán extrañas nociones: la locura moral, la degeneración, el criminal nato, la perversión, o sea, a una especie de residuo irreductible de la sinrazón.

Las estructuras de protección: núcleo de la concepción positivista de la enfermedad mental
 Pero instalémonos ahora en las eventualidades de otro proceso, el que está ocurriendo con el desmoronamiento del internado.

A primera vista parece que posibilitó una toma de conciencia, pero más de cerca notamos más bien una emergencia de cierta forma de conciencia que de alguna manera ha dominado el sentido de la locura, su libertad y su verdad positiva, a partir de un cierto equilibrio entre dos grandes series de procesos: unos que pueden denominarse de liberación y otros que constituyen lo que Foucault va a denominar estructuras de protección, estructuras que van a permitir a la razón defenderse de la locura. Pero en el fondo, estos dos procesos no se oponen y van a resultar finalmente ser la misma cosa, o más bien van a tener el mismo efecto: “La unidad coherente de un gesto por el cual la locura queda abierta al conocimiento en una estructura que de entrada es alienante.”⁵⁶

Sobre este orden de exposición, Foucault traza un cuadro de lo que llama, el juego de una aparente oposición entre una serie de categorías concretas: entre un conjunto de formas de liberación y una serie de estructuras de protección.

Este doble movimiento, simultáneamente de liberación y de servidumbre va a constituir las bases ocultas sobre las que reposa la experiencia moderna de la locura.

Este doble movimiento también va a permitir que el conocimiento objetivo de la locura, sólo sea percibido por aquél que de alguna manera, se siente protegido de ella.

⁵⁶ Ibidem, pp. 184.

El conocimiento de la locura, nos dice Foucault, supone en quien lo tiene, cierto modo de no estar loco y de esta manera es, en sus orígenes, la fijación de un modo particular de estar fuera de la locura.

Este parece ser el significado profundo de una mutación que ha instaurado a la vez un nuevo conocimiento y un nuevo tratamiento de la locura.

Lo que ha cambiado, es la conciencia de no estar loco, conciencia que de nuevo se halla confrontada con todas las formas vivas de la locura. Lo que realmente ha ocurrido es una nueva y súbita liberación de esta conciencia.

Y esta liberación ha sido posible entonces, por la construcción de toda una arquitectura de protección, cuya solidez, le ha permitido subsistir intacta hasta nuestros días, pese a los hallazgos mismos de la búsqueda de Freud.

Si la conciencia clásica de la sinrazón estaba atravesada por una tensión que se originaba entre una evidencia interior de no estar loco y la arbitrariedad de una separación social, entonces, el día en que el sistema de protección se interiorizó en las formas de la conciencia, ese día, la tensión que reinaba en el siglo XVIII se redujo de golpe.

Esta posibilidad de conocer y gobernar a la locura en un solo y mismo acto de conciencia, es el centro o el núcleo de la concepción positivista de la enfermedad mental. Es a partir de aquí, que la locura se va a constituir en objeto. "En el movimiento mismo que la objetiva, se convierte en primera de las formas objetivantes: aquella por la cual el hombre puede tener un dominio objetivo sobre sí mismo."⁵⁷

No es por casualidad, explica Foucault, por lo que el siglo XIX ha interrogado a la patología de la memoria, de la voluntad y de la persona, lo que era la verdad del recuerdo, de la voluntad y del individuo

Todo esto es consecuencia y efecto de la naturaleza de las estructuras que han sido formadas en el ocaso del siglo XVIII y que hicieron de la locura la primera figura de la objetivación del hombre.

Aún ahora para nosotros, sin embargo, la locura más que nunca nos parece un enigma que algún día posiblemente se abra a un conocimiento que pueda agotarla.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 187.

En el enigma esencial que expresa la locura, esta siempre abierta la posibilidad de una forma de conocimiento que la abarque por completo y en esta posibilidad, se puede también reconocer, que es ella la que ofrece al conocimiento objetivo un imperio sobre el hombre.

“La eventualidad, para el hombre, de estar loco, y la posibilidad de ser objeto, se han reunido a fines del siglo XVIII, y este encuentro ha hecho nacer, a la vez (no hay en este caso ningún dato), los postulados de la psiquiatría positiva y los temas de una ciencia objetiva del hombre.”⁵⁸

Todo este encuentro, que sólo se ha dado en el orden del pensamiento, va a convertirse en una posibilidad concreta en la nueva institución del asilo.

En la percepción social del siglo XVIII, la locura no es una enfermedad de la naturaleza, ni del hombre mismo, sino de la sociedad.

Se podría decir que esta es la premisa que sostiene la experiencia asilar, o más bien, cada una de las dos formas en que se presenta.

En la forma que Foucault presenta como El Retiro, el grupo humano que la integra es devuelto a sus momentos más originarios y más puros; colocando al hombre en sus relaciones humanas más elementales, el enfermo, se encontrará de vuelta en ese punto en que la sociedad acaba de surgir de la naturaleza.

La forma asilar del Retiro, surge en Inglaterra, y unida a ella esta el nombre de Tuke, quién junto con Pinel en Francia van a ser considerados por la historia oficial como los grandes reformadores.

Para entender el bordado fino de la red de esta estructura asilar inglesa, hay que instalarse en la historia de esta nación.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la legislación inglesa se articuló alrededor de una tendencia orientada a favorecer la iniciativa privada en el dominio de la asistencia. Se organizaron así asociaciones inspiradas en el modelo de los cuáqueros.

Los cuáqueros como muchas otras sectas religiosas de esa época, habían mostrado interés por el tratamiento que a la locura se le daba en las casas de internamiento, ya que incluso muchos de ellos la habían padecido.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 189.

Es por esto que hay que interpretar el proyecto asistencial que levantaron, como una más de las muchas protestas contra la antigua legislación sobre pobres y enfermos.

La empresa de los cuáqueros se inscribe precisamente en la gran reorganización social de la asistencia a fines del siglo XVIII, que en realidad consistió en la promulgación de una serie de medidas a través de las que el Estado burgués inventó la beneficencia privada.

En el estudio de este movimiento, encontramos la idea central con la que comenzamos esta parte del análisis: la locura es una enfermedad de la sociedad.

En la locura, la naturaleza no es suprimida, sólo es olvidada y por lo tanto no se puede tampoco considerar a los locos como absolutamente privados de razón.

Hay pues que ponerlos en contacto con ese orden de la naturaleza que coincide con el orden de los hombres y ante el cual, la razón oculta debe despertar.

Detrás de todas estas imágenes, comenzará a tomar forma un mito que llegará a ser uno de los modelos organizadores de la psiquiatría del siglo XIX: el mito de las tres naturalezas: la de la razón, la de la verdad y la de la salud.

Es en parte, de este mito, de donde proviene la preferencia para los creadores del término francés *aliené* al inglés de *insane*.

Sin embargo, a pesar de sus buenas intenciones, al insertar al enfermo en la naturaleza, la institución asilar del Retiro, va a edificar también y al mismo tiempo a todo un grupo social.

Este grupo es de hecho una coalición contractual, una convergencia de intereses organizados al modo de una sociedad simple, pero simultáneamente es una comunidad patriarcal, conforme a la gran imagen de la familia bíblica.

Aún así, al superar la separación radical que el internamiento efectuaba entre la razón y la sinrazón, por la introducción de una dialéctica entre ambas, el procedimiento imaginario de la curación, en donde la locura era considerada como alienación, permitirá prever ya, la abolición de la misma.

El positivismo también admitirá entonces, como evidencia objetiva, que la verdad de la locura es la razón del hombre, invirtiendo totalmente la concepción clásica, para la que, la experiencia de la locura, contradecía todo lo que podía haber de verdad en el hombre.

En el estudio de la otra forma asilar, la desarrollada en Francia por Pinel, la célebre “liberación” de los locos del internamiento, Foucault precisa de entrada, que las circunstancias históricas son mucho más difíciles de determinar.

Se trata de una situación más o menos confusa en donde se mezclan condiciones reales y fuerzas imaginarias que concluyen en un resultado ambiguo en donde lo que la locura gana al precisar su diseño científico, lo pierde al disminuir la precisión de su percepción concreta. Cuanto más objetiva, menos cierta. El movimiento que se lleva a cabo para precisarla es al mismo tiempo la operación que la disemina y que la oculta en todas las formas concretas de la razón.

La esencia misma de la curación del loco, va a consistir en la posibilidad de estabilizarlo en un tipo social moralmente reconocido y aprobado.

Nos encontramos entonces, con toda una serie de mitos, que se integran en la base del desarrollo de estas dos figuras de la reforma asistencial; mitos que Foucault va a desglosar término a término en una serie de oposiciones inmediatas.

Pueden oponerse los temas de la primitividad a los de las virtudes sociales, los de una búsqueda de la supresión de la locura en el punto en que el hombre apenas se aparta de la naturaleza frente a los de una especie de perfeccionamiento moral o de funcionamiento ideal de las relaciones humanas.

Es precisamente Hegel, quién parece sintetizar las ideas que están en la base de estos mitos y de obtener la lección conceptual que se había desarrollado en ambos procesos. Leamos a Hegel, citado por Foucault:

“El verdadero tratamiento psíquico, se atiene a esta concepción de que la locura no es una pérdida abstracta de la razón, ni del lado de la inteligencia ni del lado de la voluntad y de su responsabilidad, sino de una simple perturbación del espíritu, una contradicción en la razón que aún existe, así como la enfermedad física no es una pérdida abstracta, es decir, completa de la salud (tal sería, de hecho, la muerte), sino una contradicción en ésta. Este tratamiento humano, es decir, tan benévolo como razonable de la locura...supone al enfermo razonable y encuentra ahí un punto sólido para tomarlo por ese lado.”⁵⁹

⁵⁹ Ibidem, pp. 217.

Así entonces, observamos que la constitución del gran mito de la alienación, aquél que el mismo Hegel llegaría a formular algunos años después, ha hecho pasar por naturaleza lo que es concepto y por liberación de una verdad, la reconstitución de una moral.

2.2.- LA OBJETIVACIÓN DE LA LOCURA

Es en el interior de estas nuevas formas del asilo que se esta dando esta transmisión de valores míticos que la psiquiatría del siglo XIX va a aceptar sin más. Pero por debajo de estos mitos, se despliega también, para la mirada asombrada del futuro arqueólogo del saber, una serie de operaciones que han organizado silenciosamente la experiencia concreta de la locura.

Foucault va a analizar por separado esta experiencia, en las dos formas históricas en que se desarrolló.

Para el caso de la forma del Retiro, tenemos que considerar, en primer lugar, el peso de la religión en el mundo del asilo y en sus métodos de curación: se trataba de colocar al alienado en el interior de un elemento moral, donde se encontraría en debate consigo mismo y con aquello que lo rodeaba. El Retiro estaría funcionando así, como un instrumento de segregación moral y religiosa.

En segundo lugar, la sustitución del terror libre de la locura por la angustia cerrada de la responsabilidad, es decir, por un miedo que se localizaría dentro de la conciencia. De esta manera el asilo no va a sancionar ya la culpabilidad del loco, ahora la va a organizar, para el loco, como conciencia de sí mismo. La idea es que a partir de la toma de conciencia de su culpabilidad, el loco debe regresar a su conciencia de sujeto libre y responsable y por lo tanto, a la razón.

En tercer lugar, aparece ante Foucault una estructura que podría centrarse en lo que él denominará, la consideración de los otros.

Para explicarlo, tenemos que recordar que, si bien el loco, en el internamiento de la época clásica, se encontraba en una relación de consideración, en donde se configuraba al menos una forma de reciprocidad.; en la nueva relación de consideración que se genera en los

asilos, esta será a la vez más profunda pero mucho menos recíproca. Ahora la libertad del enfermo, dominada por el trabajo y la consideración de los otros, estará constantemente amenazada por el reconocimiento de la culpabilidad. Un sistema de recompensas y castigos colocarán al loco al interior de un movimiento de la conciencia moral, en el tránsito que va del espacio de la reprobación al horizonte del juicio.

Así pues, la consideración de los otros instaura una falsa reciprocidad que no es más que la proximidad de la mirada que vigila, que espía y que se aproxima para ver mejor, pero que no acepta ni reconoce los valores del extraño.

Si en el internamiento, los guardianes eran reclutados entre los mismos enfermos, en el asilo, van al contrario a representar a la vez los, valores de la autoridad que encierra y vigila, y el rigor de la razón que juzga.

“La ciencia de las enfermedades mentales, tal y como puede desarrollarse en los asilos, no será nunca más que ciencia de la observación y de la clasificación. Ello no será un diálogo y no podrá serlo verdaderamente sino hasta el día en que el psicoanálisis haya exorcizado el fenómeno de la mirada, esencial en el asilo del siglo XIX, y que haya sustituido su magia silenciosa por los poderes del lenguaje.”⁶⁰

Tenemos finalmente como última instancia operatoria a la estructura familiar que va a tomar forma en el interior del asilo. Una nueva familia en donde los locos son los niños y los guardianes son los padres.

En la gran reorganización de las relaciones entre la locura y la razón, a fines del XVIII, la familia jugará un papel decisivo, pues es a la vez, un poderoso paisaje imaginario y una estructura social real.

El asilo constituido sobre la base de esta estructura familiar va a producir una situación muy alienante, en donde la antigua confrontación entre la razón y la sinrazón, se convertirá en un enfrentamiento de los instintos contra la solidez de la institución familiar.

La existencia de la locura, en esta especie de familia simulada, se va a insertar en lo que Foucault va a designar por anticipación, como un “complejo paternal”. Una especie de sedimentación histórica a la que el psicoanálisis le otorgará más tarde el sentido de un

⁶⁰ Ibidem, pp. 228.

destino que caracterizaría a toda la civilización occidental y probablemente a toda civilización.

Hemos visto hasta aquí lo que Foucault ha encontrado en la experiencia asilar del Retiro, veamos ahora que encuentra en la reforma francesa de Pinel.

Es notada inmediatamente la ausencia de segregación religiosa alguna. Si la religión llega a tener alguna consideración en esta forma del asilo, lo será curiosamente como objeto de la medicina, pero ya no funcionará como ningún sustrato moral.

Aunque realmente no se quiere reducir el contenido moral de la religión, sino sólo sus formas imaginarias, porque pueden conducir a la ilusión y el delirio. Hay pues que separar al loco de estos elementos para que pueda aproximarse a su verdad moral.

Mediante una segunda operación, al parecer compleja y muy importante, el asilo pasa a formar parte de los dominios de la moral social. Los valores de la familia y el trabajo, así como las virtudes aceptadas, van a reinar en el asilo. Y van a reinar también en el interior de la locura, ya que las virtudes esenciales no se pierden ni siquiera en el desorden de la alienación. Por eso el asilo reprimirá los vicios y borrará las irregularidades.

Se trata de lograr síntesis morales, de asegurar una continuidad ética entre el mundo de la locura y el mundo de la razón, pero poniendo en juego una segregación social que garantice a la moral burguesa su dominio sobre todas las formas de la alienación.

Es ahora que se va a relacionar el origen de la locura, la fuente de la alienación con la decadencia social, que se piensa también como su límite y su modelo. Medio siglo más tarde la enfermedad mental aparecerá como degradación.

Toda la organización interna de los internados, esta conformada para permitir que operen estas síntesis morales a partir de tres medios principales que Foucault define como el silencio, el reconocimiento en el espejo o reconocimiento reflejado y el juicio perpetuo.

Pero hay que agregar una cuarta estructura propia del mundo del asilo tal y como esta constituyéndose a finales del siglo XIX: la importancia central de la figura del médico.

El médico, no es por cierto importante ahí, por la realización de un poder o de un saber medicinal y curativo, lo es porque la profesión médica significa una garantía jurídica y moral necesaria para el funcionamiento de la institución, pues el trabajo del médico no es sino una parte de una inmensa tarea moral que debe realizarse en el asilo y que en verdad esta considerada como la única que puede garantizar la curación del insensato.

La reforma del internamiento no introdujo nunca el conocimiento médico, no se abrieron sus puertas a una ciencia, sino a un personaje cuyos poderes no tomaban del saber sino el disfraz y la justificación.

Si el personaje del médico puede aislar a la locura, no es porque la conozca, sino porque la domina. Sus prácticas medicinales son simples interpretaciones de los viejos ritos del Orden, de la Autoridad y del Castigo.

Es poniéndose la máscara del padre o del juez como el médico se convierte en el operador casi mágico de la enfermedad. Su sola presencia y su palabra restauran de golpe el orden de la moral.

“La vida del asilo, tal y como se ha constituido, ha permitido el nacimiento de esta firme estructura...que forma como un microcosmos donde están simbolizadas las grandes estructuras de la sociedad burguesa y de sus valores: relaciones Familia-Hijos, alrededor de la doctrina de la autoridad paternal; relaciones Falta-Castigo, en torno a la doctrina de la justicia inmediata; relaciones Locura-Desorden, alrededor de la doctrina del orden social y moral. Es de ahí de donde extrae el médico su poder de curación; y es en la medida en que, por tantos viejos medios, el enfermo se encuentra ya alienado en el médico, en el interior de la pareja médico-enfermo, como el médico tendrá el poder casi milagroso de curarlo.”⁶¹

Y en una época en que por primera vez en la historia de la ciencia occidental, la medicina del espíritu va a adquirir una autonomía casi completa, en la misma medida en que el positivismo se impone a la medicina y a la psiquiatría en particular, la práctica psiquiátrica se va tornando más oscura y misteriosa, inclusive para quienes la ejercen, pues no recordarán la naturaleza del poder que han heredado, de tal forma que el enfermo aceptará abandonarse a las manos del médico, sometiéndose desde el principio a una voluntad que siente como mágica, consecuencia de los poderes que proyecta sobre el primero.

“Si quisieran analizarse las estructuras profundas de la objetividad en el conocimiento y en la práctica psiquiátrica del siglo XIX de Pinel a Freud, sería preciso mostrar que esa objetividad es desde el principio una cosificación de orden mágico...Lo que

⁶¹ Ibidem, pp. 257.

se llama la práctica psiquiátrica es una cierta técnica moral, contemporánea de los últimos años del siglo XVIII, conservada dentro de los ritos de la vida del asilo y recubierta por los mitos del positivismo.”⁶²

Y como el médico no puede permitirse el lujo de aceptar esta complicidad del enfermo, ni reconocer el origen de los poderes que lo invisten, y puesto que no hay nada en el conocimiento positivo que justifique semejante transferencia de voluntad, llegará el momento en que la propia locura será tenida por responsable de estas anomalías.

Estaremos llegando así finalmente, nos dice Foucault, a otra asimilación que no se había dado tampoco en el pensamiento occidental desde la medicina griega: la asimilación del concepto analítico y el concepto crítico de la locura.

Toda la psiquiatría del siglo XIX va a converger realmente en Freud, porque es el primero y el único que ha puesto en claro todas las estructuras del asilo y ha explotado la estructura que envuelve al personaje del médico, ampliando sus poderes y sus virtudes con un estatuto casi divino. “[Freud] ha creado la situación psicoanalítica, donde, por un corto circuito genial, la alienación llega a ser desalienación, porque, dentro del médico, ella llega a ser sujeto.”⁶³

La figura alienante del médico, es la clave pues del psicoanálisis y es por esto, que Foucault, considera que no le será posible entender ni escuchar las voces ni el extraño trabajo de la sinrazón, que ha quedado de nuevo casi totalmente ocultada.

“Desde el siglo XVIII, la vida de la sinrazón no se manifiesta ya sino en el fulgor de obras como las de Holderlin, las de Nerval, de Nietzsche o de Artaud, indefinidamente irreductibles a esas alienaciones que se curan y resisten por su propia fuerza a ese gigantesco aprisionamiento moral [que fue la institución asilar].”⁶⁴

En las dos formas en que Foucault ha investigado como el trabajo de esas estructuras operacionales ha permitido la metamorfosis del internado en asilo, se puede observar también como se esta posibilitando también la emergencia de una nueva figura.

⁶² Ibidem, pp. 259-60.

⁶³ Ibidem, pp. 262.

⁶⁴ Ibidem, pp. 263.

Se trata de toda una reconfiguración de la noción misma de libertad.

Foucault habla de reestructuración en la medida en que para él, la libertad ya estaba ahí presente en el internamiento, sin dejarse captar del todo, circulando en las prácticas y en los conceptos de la época clásica.

Con la diferencia de que al liberar al individuo de las consecuencias de su responsabilidad en el espacio del internamiento, no se colocaba en una especie de medio neutralizado por un único determinismo, sino que se le situaba en un mundo de sombras bajo las que rondaba la libertad.

Los mismos médicos la van ahora a experimentar, cuando al tomar contacto con el insensato, descubrirán, participando en múltiples mecanismos, la sorda presencia de la falta y los juegos peligrosos de la libertad, en los que la razón se arriesga, como por sí misma, en la locura.

Percibida así, difusamente, en las regiones extremas en donde la locura parece hablar de sí misma, la libertad del loco, existe sólo en ese punto virtual en donde ha elegido la locura, para inmediatamente convertirse en sólo un mecanismo del cuerpo, en un encadenamiento de fantasmas y de necesidades del delirio.

La libertad que hace posible la locura en la época clásica, se extingue en esta misma locura y se derrumba en lo que más dramáticamente expresa su contradicción. Esta libertad que le ha hecho renunciar a la verdad, le impide ser prisionero de su verdad.

Por eso, en la experiencia clásica, la locura puede ser y no ser al mismo tiempo y esta libertad ambigua que se ocultaba a sí misma, va a convertirse ahora, con el colapso de esa experiencia, en el objeto de captación de una estructura objetiva.

“En este fin del siglo XVIII no se trata de una liberación de los locos sino de una objetivación del concepto de libertad, objetivación que tiene una consecuencia triple...En la reflexión sobre la locura y hasta en el análisis médico que de ella se hace, no se tratará del error y del no ser, sino de la libertad en sus determinaciones reales: el deseo y el desear, el determinismo y la responsabilidad, lo automático y lo espontáneo. De Esquirol a Janet, como de Reil a Freud o de Tuke a Jackson, la locura del siglo XIX relatará incansablemente las peripecias de la libertad.”⁶⁵

⁶⁵ Ibidem, pp. 268.

No se trata ya de la libertad de las falsas imágenes del delirio, se trata de aquella que tiene deseos imposibles y del salvajismo mismo de un desear, al menos libre de la naturaleza.

Sin embargo, superando una concepción ambigua sobre la relación entre la responsabilidad y la locura, heredada del pensamiento clásico, el pensamiento psiquiátrico del siglo XIX tratará de definir con precisión el punto de inserción de la culpabilidad, al mismo tiempo que buscará determinar totalmente ese punto.

“La locura, en adelante, ya no indica cierta relación del hombre con la verdad,...relación que implica siempre la libertad; la locura sólo indica una relación del hombre con su verdad.”⁶⁶

La locura no se va a referir al no ser de la realidad, sino al ser del hombre y si entonces era ajeno por relación al ser, ahora es ajeno por relación a él mismo, es decir, se encuentra ya alienado.

La locura, subraya Foucault en este pasaje, nos habla ahora un lenguaje antropológico. Pero, oigamos que es lo que nos dice:

“En un solo y mismo movimiento, el loco se entrega como objeto de conocimiento, abierto en sus determinaciones más exteriores, y como tema de reconocimiento, invistiendo a su vez a quién lo aprehende, con todas las familiaridades...de su verdad común.”⁶⁷

Durante todo la época clásica, en la literatura que hacía referencia a la locura, esta aparecía siempre en una dimensión negativa, como una prueba en sentido contrario, de lo que en su naturaleza positiva es la razón. En la época clásica nunca se dio el lirismo de la sinrazón. Aunque se reconocía el lenguaje secreto del delirio, la verdad de la locura, su verdad, sólo podía darse en un discurso exterior a ella.

⁶⁶ Ibidem, pp. 269.

⁶⁷ Ibidem, pp. 274.

A finales del siglo XVIII, toda una moda literaria, va a señalar la reaparición de la locura en el dominio del lenguaje y Foucault encontrará finalmente en éste lirismo, el lenguaje propio de la locura, en el que se nos revelará la esencia misma del hombre.

Pero este tema, será materia del siguiente capítulo, debe bastarnos el constatar que este acontecimiento, nunca será reconocido por la psiquiatría de la época.

En efecto, este reconocimiento que tan espontáneamente se produce en el espacio del discurso poético, va a ser (yo diría traicionado) refractado, desviado por la coraza defensiva de la objetividad fría y serena del discurso médico de la locura.

Y esta difracción del reconocimiento, de la relación del hombre con el loco, de ese extraño rostro que comienza ahora a tomar la forma de espejo, va a dispersarse en una extraña multitud de antinomias, de las cuales Foucault nos va a entregar el siguiente cuadro.

Primera antinomia.

Por un lado, el loco revela la verdad elemental del hombre. Ahora bien, esta verdad lo reduce a sus deseos más primitivos, a sus mecanismos más simples y a las determinaciones más urgentes de su cuerpo. La locura aparece como una especie de infancia.

Por otro lado, el loco muestra la verdad terminal del hombre, señala hasta donde han podido empujarlo las pasiones y la sociedad, es decir, todo aquello que lo aparta de una naturaleza primitiva que no conoce la locura. La locura empieza con la vejez del mundo.

Entonces cada rostro que la locura adopta en el curso del tiempo, habla de la forma y la verdad de esta corrupción del mundo.

Segunda antinomia.

Por una parte, la locura efectúa en el hombre una especie de corte intemporal, no desciende ni remonta el curso de la libertad humana en su incesante movimiento, sino que señala su interrupción en el determinismo del cuerpo, en el espacio de lo orgánico, única verdad del hombre que puede ser objetivada científicamente: la locura es el trastorno de las funciones cerebrales.

Por la otra, la locura se distingue de las enfermedades del cuerpo porque manifiesta una verdad que no aparece en estas, esta verdad tiene que ver más bien con un mundo interior de malos instintos y de perversión, sufrimiento y violencia, es la maldad en estado salvaje y aquí se muestra todo el sentido que tiene la libertad del hombre.

Tercera antinomia.

Por un lado, tenemos que el loco es inocente. Arrastrado por sus pasiones, encadenado por sus deseos, el loco se vuelve irresponsable. Entonces la locura de un acto, se mide por el número de razones que lo han determinado.

Por otro, la locura de un acto se juzga por el hecho de que ninguna razón lo agota nunca. La verdad de la locura esta en un automatismo sin encadenamiento, sin posible determinación.

Cuarta antinomia.

Por un lado, vamos a recordar a Hegel: así como la enfermedad no es la pérdida completa de la salud, así la locura no es la pérdida abstracta de la razón, sino contradicción en la razón que aún existe.

El tratamiento correcto parte del supuesto que el enfermo es razonable. Es decir, es a partir del interior de la locura desde donde es posible la curación, puesto que en la locura el hombre descubre su verdad.

Por otro, la verdad humana que la locura descubre es la contradicción inmediata de lo que es la verdad moral y social del hombre. El momento inicial de todo tratamiento será la represión de esta verdad inadmisibile y al contrario, se sostendrá que la curación del loco esta en la razón del otro, el lugar de la verdad de la locura.

Así entonces, lo que en el reconocimiento lírico tiene la forma integrada de una verdad reconciliada consigo misma: dualidad del mundo y del deseo, del sentido y del sin sentido.

Pero en el horizonte abstracto de la reflexión objetivante, esas antinomias se expresarán bajo la forma extrema de la disociación.

“Lo que era el equívoco de una experiencia fundamental y constitutiva de la locura se perderá pronto en la red de los conflictos teóricos sobre la interpretación que deba darse a los fenómenos de la locura.”⁶⁸

Estos conflictos son los siguientes:

- 1) Conflicto entre una concepción histórica de la locura y un análisis de tipo estructural

⁶⁸ Ibidem, pp. 278.

- 2) Conflicto entre una teoría espiritualista de la locura y un esfuerzo materialista por situar a la locura en un espacio orgánico.
- 3) Conflicto entre la exigencia de un juicio médico que diagnostique la irresponsabilidad del loco y la apreciación inmediata de su locura.
- 4) Conflicto entre una concepción humanitaria de la terapéutica y el empleo de tratamientos morales que hacen del internamiento el principal medio de sumisión y represión.

Si se pudieran analizar con detalle todas estas antinomias, dicho estudio revelaría un impresionante desplazamiento en las estructuras epocales que se están estudiando. Un movimiento de incesante transformación que finalmente ha permitido la emergencia de la figura objetiva del hombre.

“...tal análisis mostraría sin dificultad que ese sistema de contradicciones se refiere a una coherencia oculta; que esta coherencia es la de un pensamiento antropológico que corre y se mantiene bajo la diversidad de las formulaciones científicas, que es ella el fondo constitutivo pero históricamente móvil, que ha hecho posible el desarrollo de los conceptos desde Esquirol y Braussais hasta Janet, Bleuler y Freud; y que esta estructura antropológica de tres términos –el hombre, su locura y su verdad- ha sustituido a la estructura binaria de la sinrazón clásica (verdad y error, mundo y fantasma, ser y no ser, día y noche).”⁶⁹

Vamos a dejar por el momento estas cumbres de la reflexión alcanzadas por Foucault en donde sin duda se anuncian ya las formulaciones que desde una mirada renovada desplazarán su pensamiento por horizontes insospechados por el momento.

Se tratará ahora, de una intervención más modesta, pero que no por ello deja de tener significación en la estructuración de su trabajo.

Es el caso de exponer el estudio de tres enfermedades en cuya comprensión se modificaron considerablemente los horizontes de la experiencia psiquiátrica en la primera mitad del siglo XIX.

⁶⁹ Ibidem, pp. 279.

Esta extensión del campo psiquiátrico va a reorganizar el espacio nosográfico y va a permitir a Foucault, distinguir nítidamente la presencia y el funcionamiento de una nueva estructura de experiencia.

Con este movimiento, el loco ya no será el insensato separado en el espacio de la sinrazón clásica, ahora será el alienado en la forma moderna de la enfermedad

Toda esta situación será ya desde ahora considerada por Foucault como un a priori de la percepción médica. Un “a priori” en donde el conocimiento y el reconocimiento del loco se llevará a cabo sobre el fondo de una estructura antropológica silente.

Pero empecemos con el estudio de la primera de estas tres enfermedades paradigmáticas. Se va a tratar de una forma de locura muy popular en aquellos tiempos conocida como la parálisis general.

Lo relevante aquí para Foucault, es entender que la gran estructura que gobierna toda percepción de la locura se encuentra representada exactamente en el análisis de los síntomas psiquiátricos que la sífilis nerviosa causa, porque ahí, la culpabilidad derivada de la falta, en este caso, de la falta sexual, queda inscrita en el propio cuerpo, en una objetividad orgánica. Este ejemplo, que nos recuerda lo que pasa ahora con el sida, representaba perfectamente lo que se quería entender por una concepción objetiva de la locura.

La segunda de estas formas de la locura, era la denominada locura moral y ya el nombre mismo nos sugiere una extraña ambigüedad en su estructura. Se trataba de una locura que estaba totalmente oculta, que no se podía distinguir y que sólo se manifestaba cuando, hacía explosión en la objetividad. Representaba la posibilidad de existir, al menos, en un instante, en una total ausencia de interioridad. Tenía un valor ejemplar y en ese sentido era como un modelo para toda psicología posible, porque mostraba al nivel de los cuerpos y de las conductas, el momento inaccesible de la subjetividad.

Si lo subjetivo no puede tener existencia concreta más que en la objetividad, la objetividad a su vez, sólo tiene sentido por lo que expresa del sujeto. Esto significa, ni más ni menos, que es en la locura en donde se da el momento esencial de la objetivación del hombre.

“La locura es la forma más pura, la forma principal y primera del movimiento por el que la verdad del hombre pasa al lado del objeto y se vuelve accesible a una percepción

*científica. El hombre sólo se vuelve naturaleza para sí mismo en la medida en que es capaz de locura. Esta, como paso espontáneo a la objetividad, es momento constitutivo en el devenir objeto del hombre.”*⁷⁰

Habría que recordar, justo en estos momentos de la reflexión de Foucault, que en la época clásica, no era posible tener una visión objetiva de la locura en tanto que para formularla en su estructura última, no se contaba más que con el lenguaje mismo de la razón, desplegado en la lógica impecable del delirio.

Maravillosa lógica de los locos que parecía burlarse de la de los lógicos, porque era exactamente la misma. En el delirio de los locos, las figuras más comunes de la lógica se encontraban correctamente aplicadas.

Silogismo en uno que dejaba morir de hambre: “los muertos no comen, ahora bien, yo estoy muerto, por lo tanto, no debo comer.”

Inducción, en otro que estaba constantemente perseguido: “tal y tal son mis enemigos, ahora bien, todos ellos son hombres, por lo tanto, todos los hombres son mis enemigos.”

Esa lógica que si bien hacía accesible a la locura, también irremediabilmente la esquivaba. En cambio ahora, a través de la locura, el hombre podrá devenir verdad objetiva.

Pero pasemos al resultado del análisis de la tercera forma de locura.

Aunque la idea de una locura que sólo desarrolla su delirio con respecto a un solo tema, estaba ya presente en el análisis clásico de la melancolía, la idea de la monomanía, va a ser construida en torno a la posibilidad del escándalo que representa un individuo que está loco sólo con respecto a un punto, pero que sigue siendo razonable con respecto a todos los demás.

¿Cómo era posible esto?

Interrogaciones como ésta fueron planteadas en los grandes procesos penales y tuvieron profunda repercusión en la conciencia jurídica y médica de la época.

Así el loco aparece más centrado que nunca en una dialéctica que se despliega incesantemente entre las polaridades del Mismo y del Otro, remitido a sí mismo por el juego de sus opuestos.

⁷⁰ Ibidem, pp. 284.

“La paradoja de la psicología positiva en el siglo XIX es que no fuera posible más que a partir del momento de la negatividad: psicología de la personalidad por un análisis del desdoblamiento, psicología de la memoria por las amnesias, del lenguaje por las afasias, de la inteligencia por la debilidad mental. La verdad del hombre sólo se dice en el momento de su desaparición; sólo se manifiesta devenida en otra que ya no es ella misma.”⁷¹

La idea de *monomanía*, de la cual Foucault presentará después todo un informe (nota al pie), esta construida en torno al escándalo que representa la existencia de un individuo que está loco respecto a un punto, pero que sigue siendo razonable respecto a todos los demás.

Estamos ante la presencia de un gran problema, es el caso de sí podemos admitir o no que un individuo se convierta súbitamente en *otro*, y por un instante se enajene de sí mismo.

Pero en su expresión jurídica, la famosa monomanía homicida, el problema se agrava aún más puesto que si se decide que el sujeto es culpable, entonces se necesita admitir que siempre fue él mismo; en cambio, si se le ve inocente, entonces el crimen es un elemento por completo ajeno al sujeto. De cualquier forma el loco aparece inmerso en la dialéctica del *Mismo* y del *Otro*. El loco ya no es el *insensato* en el espacio separado de la sinrazón clásica, ahora es el *alienado* en la forma moderna de la enfermedad.

Recapitulando sobre todo esto, Foucault nos advierte que estamos ante la emergencia de una nueva estructura de la experiencia, en donde toda la forma institucional del asilo, es decir, con la presencia y la eficacia de todos los elementos que la configuran, se va a convertir en un *a priori* de la percepción médica, en el conjunto de condiciones que van a hacer posible la elaboración del concepto de enfermedad mental, y a lo largo de todo el siglo XIX el loco será reconocido y conocido sobre la base de esta estructura antropológica que ha desplazado casi totalmente a la estructura de la sinrazón.

Encontramos así al loco inmerso en la problematización de la verdad del hombre, reconocido por una antropología implícita que lo liga al hombre con el vínculo impalpable de una verdad recíproca.

La institución del asilo ha encadenado al loco, al hombre y su verdad. Desde entonces el hombre tendrá acceso a sí mismo como ser verdadero, pero este ser verdadero le será dado en la forma de la alienación.

⁷¹ Ibidem, pp. 285.

Esta es pues para Foucault, la historia de lo que ha hecho posible la aparición misma de la ciencia de la psicología, la historia de la constitución de lo que después llamará su “a priori histórico”. Y no es entonces, la historia de una crónica de los descubrimientos, ni de una historia de las ideas, sino más bien la historia de un seguimiento que nos ha permitido deducir el encadenamiento de las estructuras fundamentales de la experiencia sobre lo que se ha fundado el surgimiento de esa ciencia.

Una ciencia que sólo puede hablar en el lenguaje de la alienación y por lo tanto, sólo puede ser posible, si se despliega en la crítica del hombre o en la crítica de sí misma. Y en ese sentido se puede decir que está fundada en una encrucijada. En el entronque de dos caminos: el del camino que la lleva a profundizar la negatividad del hombre y “terminar filosofando a martillazos” o en el camino que le permite ejercitarse en el juego de las repeticiones innecesarias, de las adecuaciones del sujeto y el objeto, del interior y el exterior. Pero ante todo y sin importarnos relativamente cual será su destino, por este origen mismo, la psicología forma parte de la dialéctica del hombre moderno en lucha con su verdad.

“...el ser humano no se caracteriza por cierta relación con la verdad; sino que guarda como si le perteneciera por derecho propio, a la vez manifiesta y oculta, una verdad.” ⁷²

⁷² Ibidem, pp. 290.

TERCER CAPÍTULO

3.- LA RESISTENCIA DE LO IMAGINARIO

3.1.-LAS FORMAS DE LA CONCIENCIA DE LA LOCURA.

En la exposición de sus hallazgos, Foucault esta describiendo un seguimiento sistemático de los movimientos y desplazamientos de las estructuras profundas del devenir histórico de la experiencia de la locura.

Toca ahora presentar, como se fue articulando a través de las distintas épocas consideradas en la investigación, la expresión y el ocultamiento del lado oscuro, de la parte maldita, cósmica y trágica de la locura, pero antes, se hace necesaria una reconsideración estratégica y global para presentar el sistema general de las categorías y conceptos con los que Foucault edificó la arquitectura de su obra.

A medio camino de la misma, en el espacio que la divide en dos partes, Foucault se detiene para esbozar magistralmente, en unos cuantos trazos, el diseño general de su proyecto. Vamos entonces a proceder al examen de la Introducción a la Segunda Parte, por cuanto que en ella encontramos un primer momento de reflexión explícita en donde Foucault, presenta una a una las categorías y los conceptos con los que esta configurando el sentido de su historia. Este momento de reflexión sintética nos permite también advertir la perspectiva general en que se orienta su trabajo

Sin embargo, este primer acercamiento general no nos deja conocer las estrategias y los métodos de investigación que ha puesto en juego a lo largo de su estudio, ni lo que es muy significativo, la posición que sostiene y de la que parte, que es lo que esta en juego y frente a quién se esta debatiendo.

Es sólo a partir de un análisis del orden de la exposición en que se van presentando los resultados de su estudio que se pueden precisar y ubicar estas últimas cuestiones. Por lo que, vamos entonces a partir de la percepción general de la red conceptual que articula la materia prima de su investigación. Foucault parte pues de las siguientes consideraciones:

I.- La conciencia de la locura, nunca ha sido un hecho que forme un conjunto homogéneo, sino que surge simultáneamente en múltiples puntos formando así una especie de constelación que se desplaza transformando poco a poco su diseño.

II.- En este caso, no se diferencia de nada, de ninguna otra forma del saber que no procede a configurarse en una formulación única, ni de ningún tipo de conocimiento que parta a su vez de un sólo tipo de aprehensión, ni de ninguna figura de la ciencia que no se encuentre entrelazada con formas de la conciencia práctica o moral o mitológica. La misma verdad se encuentra en un orden disperso que se reconoce solamente por sus perfiles.

III.- Esta dispersión o si se quiere esta falta de coherencia, no debe verse como un inconveniente sino que resulta más pertinente en este caso, porque esta haciendo referencia a los datos originarios de la experiencia de la locura y se ajusta más para su tratamiento que la elaboración de un posible esquema evolutivo.

IV.- Si de manera general, se puede establecer como una tendencia de carácter dominante el que, en otras formas del saber, una posible convergencia se anuncie ya o se dibuje parcialmente en el diseño de cada perfil; en el caso de la conciencia de la locura encontramos una divergencia que está ya inscrita en el nivel mismo de las estructuras que sostienen esta experiencia fragmentada.

V.- Hay pues, explica Foucault, una conciencia de la locura incompleta, parcial o desgarrada cuya escisión se está efectuando ya al nivel mismo de las condiciones que la posibilitan. Se hace consecuentemente imposible tratar de ocultar esta primera dispersión bajo los términos “serenos y objetivos” de la enfermedad mental.

VI.- No es posible tampoco de acuerdo con estas planteamientos, borrar o desaparecer los valores dramáticos de la experiencia de la locura ni aún proyectándola sobre un supuesto plano de aséptica objetividad.

Es en esta medida y bajo la óptica de estas apreciaciones y de estos cuestionamientos, que el autor sostiene la necesidad de reconocer que desde el principio se está llevando a cabo un debate que todavía no está concluido.

No es posible alcanzar el sentido de la locura en una época dada apostando por un proyecto unitario o un esquema evolutivo u otros modos similares de elaboración del conocimiento.

Para Foucault, este debate que con el curso del tiempo, retorna con obstinación, puede poner en juego, de maneras distintas, las mismas formas de conciencia, que permanecen

siempre irreductibles. En este sentido se despliega la serie de las distintas formas de conciencia que se implican simultáneamente en cada una de las configuraciones históricas de la locura:

- 1) Una conciencia crítica de la locura
- 2) Una conciencia práctica de la locura.
- 3) Una conciencia enunciativa de la locura.
- 4) Una conciencia analítica de la locura.

Para Foucault, es imposible pensar en la existencia de un saber de la locura, por más fundado que se pretenda, sobre las solas formas del conocimiento científico, que no este sostenido, a pesar de todo, en el movimiento anterior de un debate crítico, que presuponga también una separación práctica.

De manera semejante, no puede haber conciencia crítica de la locura que no trate de fundarse en un conocimiento analítico.

Cada una de las cuatro formas de conciencia de la locura esta irremediabilmente relacionada con una o varias otras que le sirven de referencia constante

Pero ninguna puede ser hegemónica totalmente con respecto a otra, por estrecha que sea su relación, ya que por su naturaleza, por su significación y su fundamento, cada una conserva su autonomía.

La forma crítica de la conciencia abarca instantáneamente toda una región del idioma en donde se encuentran y a la vez se confrontan el sentido y el no-sentido, los límites del juicio y el deseo.

La forma práctica de la conciencia, hereda los viejos ritos mudos que purifican y vigorizan las conciencias oscuras de la comunidad y permanece más cerca de las ceremonias que de la labor incesante del idioma.

La forma enunciativa de la conciencia no es del orden del conocimiento sino del reconocimiento, pero lo que pone a distancia en su enunciación inmediata, en este conocimiento totalmente perceptivo, es su secreto más próximo, reconoce sin saberlo, su dolor.

La forma analítica de la conciencia no puede encontrar su equilibrio más que en el modo del conocimiento.

Ahora bien, cada figura histórica de la locura, implica la existencia simultánea de esas cuatro formas de conciencia, una simultaneidad que puede implicar un conflicto o una unidad. Una especie de permanente equilibrio en tensión que proviene de una conciencia dialéctica, de una separación ritual, de un reconocimiento lírico o de un saber del orden del conocimiento objetivo.

Pero si bien, como habíamos acotado, ninguna de estas formas pueden dominar totalmente, si es posible que lleguemos a encontrar ciertos modos de agruparse, constituyendo así grandes sectores de experiencia con su autonomía y su estructura propias, y todos esos movimientos estarán designando los rasgos propios de un devenir histórico.

En este sentido es posible advertir un movimiento de larga duración a través del cual se diera un desplazamiento de la experiencia de la locura desde las formas críticas de su conciencia hasta las formas analíticas de la misma.

Tal puede ser el caso, del movimiento que va desde el siglo XVI en donde se ha privilegiado la experiencia dialéctica de la locura a tal grado que ni siquiera la experiencia médica deja de ordenar sus conceptos en relación al movimiento de esta conciencia crítica.

Y sin embargo, los siglos XIX y XX han orientado todo el esfuerzo de su cuestionamiento sobre la conciencia analítica de la locura, al grado de suponer que había que buscar allí la verdad total y definitiva de la misma.

Aún así, la crítica de Nietzsche a todos los valores involucrados en el levantamiento de la institución del internado o la gran investigación de Artaud sobre sí mismo, son testimonios suficientes de que todas las otras formas de conciencia de la locura aún viven en el mismo centro de nuestra cultura.

Y el hecho de que no puedan expresarse de otra manera más que en la lírica, no demuestra que estén desapareciendo, sino que, al mantenerlas en las sombras, se vivifican en las formas más libres y más originales del idioma.

En medio de estos dos períodos cronológicos, está el clasicismo, ahí encontramos una separación que define dos dominios autónomos de la experiencia de la locura: por un lado, tenemos una unidad formada por la experiencia crítica y la experiencia práctica de la locura, y por el otro, observamos un bloque armado por las formas del conocimiento y del reconocimiento.

“La importancia del internamiento no está en que sea una nueva forma institucional, sino en que resume y manifiesta una de las dos mitades de la experiencia clásica de la locura: aquella en que se organizan en la coherencia de una práctica la inquietud dialéctica de la conciencia y la repetición del ritual de la separación.”⁷³

En este punto de la obra, Foucault confiesa haber intentado analizar el dominio del internamiento y las formas de la conciencia que están involucradas en esta práctica, esto es, la conciencia crítica y la conciencia práctica de la locura.

En adelante, nos informa que también intentará restituir, dice él, el dominio del reconocimiento y del conocimiento de la locura, esa otra región en donde la locura trata de decir su verdad y desplegarse en el conjunto de sus fenómenos.

Pero antes de adentrarse en este asunto, que va a constituir la segunda parte de su libro, Foucault se permite hacer unas postreras observaciones sobre la separación de estos dos dominios de experiencia.

Se reconoce que es un hecho bastante común en la experiencia occidental el que las prácticas de exclusión y de protección no coincidan con la experiencia más teórica que se tiene de la locura, pero es también un hecho evidente el que en nuestra propia época se exprese el malestar que se siente por esta inadecuación.

Esta separación, que ni siquiera pasa a ser objeto de reflexión, que ni siquiera abre la posibilidad del debate, hace de la época clásica, nos dice Foucault, una época de entendimiento.

“Las formas de conocimiento se han desarrollado por sí mismas, una en una práctica sin comentario, la otra en un discurso sin contradicción. Totalmente excluida por una parte, totalmente objetivada, por la otra, la locura nunca se ha manifestado por sí misma en un lenguaje que le fuera propio. No es la contradicción la que esta viva en ella, sino que es ella la que vive separada entre los términos de la contradicción. En tanto que el mundo occidental estuvo consagrado a la época de la razón, la locura ha permanecido sumisa a la división del entendimiento.”⁷⁴

⁷³ Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1976, Tomo 1, pp. 268

⁷⁴ Idem, pp.270.

Y sin embargo esta época tan insensible a la condición de la locura, es también la de su más brutal desgarramiento y es por este mismo hecho que fue imposible hacerle las preguntas que el hombre se plantea a propósito de sí mismo.

Ahora bien, parece que, a pesar de todo esto, esos dos dominios en que Foucault ve dividida la experiencia de la locura en la época clásica, no dejan de manifestar muy estrictas analogías de estructura.

“Lo que hemos descrito como un acontecimiento, por un lado, lo encontraremos en el otro lado como forma de desarrollo conceptual. Por separados que estén estos dominios, no hay nada importante en el primero que no esté equilibrado en el segundo, lo que hace que esa separación no pueda ser concebible más que en relación con las formas de unidad que su aparición autoriza.”⁷⁵

Foucault señala que, si bien, inicialmente se puede pensar en la unidad de la teoría y la práctica, realmente la separación que él ha tratado no corresponde a esta distinción entre lo teórico y lo práctico, ya que la conciencia analítica está aunque impedida para curar, virtualmente comprometida con esa práctica y la conciencia práctica está necesariamente vinculada a una concepción política y jurídica del individuo.

Luego entonces lo que encontramos a ambos lados de la separación, son dos momentos tanto teóricos como prácticos.

Se tratará entonces de aislar la experiencia única que sirve de fundamento tanto a las formas dramáticas de la separación, esto es, la constitución de un ser a partir de la supresión violenta de su existencia, como a las formas serenas de la constitución de un saber sobre este no-ser de la locura.

“Esta experiencia única(...), que sostiene, explica y justifica la práctica del internamiento y el ciclo del conocimiento, es, ella, la que constituye la experiencia clásica de la locura; es ella la que se puede designar con el término mismo de sinrazón.”⁷⁶

⁷⁵ *idem*, pp. 271-72

⁷⁶ *ibidem*, pp. 273

Así pues tenemos que el objeto de este tratamiento o de esta intervención que Foucault aún no designa bajo el nombre de arqueología o de genealogía, es una experiencia única que involucra tanto al devenir conceptual como al movimiento real de la historia. Una experiencia singular en donde todas las líneas de investigación, abiertas en un campo heterogéneo vienen a ocupar su lugar exacto.

“Esta experiencia no es ni teórica ni práctica. Se remite a esas experiencias fundamentales en las que una cultura arriesga los valores que le son propios; es decir, los compromete en la contradicción, pero al mismo tiempo los previene contra ella.”⁷⁷

A partir de la época que el maestro llama Renacimiento, el siglo XVI, vamos ha encontramos con un extraño privilegio por la experiencia crítica o dialéctica de la locura, que decide finalmente su dominio, pero también, observaremos como se desarrolla el esquema de una oposición entre una experiencia cósmica de la locura y esta experiencia crítica dominante de la misma.

Ahora bien, parece ser que en su vida real, esta oposición no fue fácilmente constatable, por toda la red de intercambios que se fue formando entre ambas experiencias, pero aún así, Foucault va a encontrar un terreno propicio para dibujar con rasgos nítidos esta oposición. Es a través de un impresionante análisis de la aparente coherencia y unidad que se observa entre las formas plásticas y las formas literarias en que se expresa esta experiencia renacentista de la locura, que Foucault va a presentar el surgimiento de una eventual separación que poco a poco se tomará más profunda. Aquí retomamos lo planteado al principio de este capítulo.

Pero avancemos por partes, en este trabajo, Foucault comienza preguntándose por la procedencia de la psicopatología que irrumpe a principios del siglo pasado y que establece la separación, digamos natural para nosotros entre locos y cuerdos. La búsqueda de Foucault se va remontar hasta la Edad Media. Al parecer, a fines del siglo XV, la presencia del loco en la vida cotidiana de esta sociedad es vista con una gran naturalidad. Observa

⁷⁷ Ibidem, pp. 274

que, por ejemplo, la locura es un tema reiterado en el ámbito literario. Tal es el caso de “La nave de los locos”. Este asunto consistía básicamente en lo siguiente:

“...componer estas naves, cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad.” ⁷⁸

Esta presencia del loco, se encuentra también en cuentos, fábulas y comedias donde el personaje del loco tiene una importancia significativa: es aquél que dice la verdad a los hombres.

Por otra parte, destacados pensadores como Erasmo, le conceden una privilegiada importancia en sus reflexiones y finalmente los artistas plásticos como Jerónimo Bosco o Brueghel incorporan la imagen del loco en sus tratamientos temáticos.

Foucault advierte así, como decíamos anteriormente, lo que pareciera ser una cierta unidad entre las imágenes de los textos y las de la plástica, unidad que eventualmente tiende a disociarse, constituyendo así la base de una separación radical que ha venido a configurarse desde el Renacimiento.

“La palabra y la imagen ilustran aún la misma fábula de la locura en el mismo mundo moral; pero siguen ya dos direcciones diferentes, que indican en una hendidura apenas perceptible, lo que se convertirá en la gran línea de separación en la experiencia occidental de la locura.” ⁷⁹

Con relación al caso de “La nave de los locos”, una de las principales formas literarias en donde se expresa la locura, se trata ahí de la expresión de una experiencia cósmica en la que la locura, inmersa en su propia verdad, surca el agua con su cargamento de insensatos, las imágenes expresan el cosmos poblado de la insensatez de los hombres. La verdad de la locura es ella misma. Los hombres que navegan en ese barco, manifiestan las amenazas oscuras y los secretos del mundo, son locos que sin dirección alguna recorren el universo.

⁷⁸ Ibidem, pp. 19

⁷⁹ Ibidem, pp. 34

Por otra parte, la locura expresada en las imágenes del Bosco es también la revelación de una experiencia a la vez trágica y sobrecogedora.

Pero frente a esta locura que habita las imágenes, la expresada en el texto de Erasmo, marca nítidamente una distancia, aquí, la locura es observada desde lo alto como si fuera un gran espectáculo. La mirada del sabio la contempla desde lejos, fuera del alcance del peligro inminente que representan las imágenes de los pintores. En Erasmo, la locura queda atrapada en el universo del discurso, nos dice Foucault, en tanto que en el Bosco, permanece en el interior del cosmos.

Profundicemos aún un poco más en este estudio: se plantea aquí que, lo que se engendra en lo más profundo del delirio, esta de alguna manera ya escondido como un terrible secreto en las entrañas del mundo, el animal que acecha en las pesadillas más inquietantes del hombre no es sino su propia naturaleza.

“En muchas imágenes el Renacimiento ha expresado lo que presentía de las amenazas y de los secretos del mundo, y es esto sin duda lo que les da esa gravedad, lo que dota a su fantasía de [una] coherencia tan grande.”⁸⁰

Sin embargo, más o menos por la misma época, el tratamiento temático que dan a la locura los textos literarios y filosóficos es distinto. Ya desde la Edad Media, la locura figuraba en la escala jerárquica de los vicios en un alto sitio.

Aparentemente, la locura reina privilegiadamente sobre todo aquello que hay de malo en el hombre y en consecuencia también domina sobre todo el bien que este mal, paradójicamente nos puede hacer, reina por ejemplo sobre la ambición que hace a los políticos más hábiles o sobre la avaricia que aumenta las riquezas. Pero este nuevo dominio tiene muy poco que ver con el reino oscuro que vinculaba a la locura con las terribles potencias trágicas del mundo.

También se despliega como evidente una cierta relación de la locura con el saber, una cierta relación muy importante. Pero si el saber es tan importante en el reino de la locura, no lo es porque esta última aún conserve esos terribles secretos del universo trágico, es importante porque la locura es el castigo merecido al desorden de una ciencia inútil que en lugar de

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 41

aventurarse en el gran libro de la experiencia verdadera se pierde en el poivo de los libros y de las discusiones ociosas.

“Es que, de una manera general, la locura no se encuentra unida al mundo y a sus fuerzas subterráneas, sino más bien al hombre, a sus debilidades, a sus sueños y a sus ilusiones.”⁸¹

Todo lo que tenía de oscura manifestación cósmica desaparece para dar paso a una sutil relación del hombre consigo mismo y en realidad, así como no existen más que hombres, no existen pues más que locuras, formas humanas de la locura. Y sin embargo aparece una forma privilegiada de la misma. El apego a sí mismo es la primera señal de la locura. Este tortuoso apego que permite que el hombre acepte como verdad el error, como realidad la mentira, como belleza la fealdad y como justicia la violencia.

De esta manera, nos dice pues Foucault, la locura deviene enteramente en la estructura de un universo moral, en donde es posible mostrar todo lo que el hombre ha podido inventar como irregularidades de su propia conducta.

Se instauran así dos experiencias diferentes: la experiencia trágica del Bosco o de Brueghel y la experiencia crítica de Erasmo. Con el paso del tiempo, esta última se alzaría dominante. Sin embargo aún durante largo tiempo, los intercambios fueron incesantes.

“Pese a tantas inferencias aún visibles, la separación ya está hecha; entre las dos formas de experiencia de la locura no dejará de aumentar la distancia. Las figuras de la visión cósmica y los movimientos de la reflexión moral, el elemento trágico y el elemento crítico, en adelante irán separándose cada vez más, abriendo en la unidad profunda de la locura una brecha que nunca volverá a colmarse.”⁸²

De un lado queda pues el abrumador silencio de las imágenes de los artistas plásticos de la época, un espacio de la pura visión, señala Foucault, donde la locura despliega sus poderes, en donde se encuentra poseída de una fuerza primitiva de revelación, revelación de que lo

⁸¹ *Ibidem*, pp. 44

⁸² *Ibidem*, pp. 48

onírico es real; del otro lado, con toda la tradición humanista, la locura nace en el corazón del hombre y desarregla su conducta y aunque gobierna el mundo humano, la quieta verdad de las cosas de la naturaleza la ignora.

Así pues, Foucault nos lleva de la mano para que asistamos al espectáculo del resplandor de la conciencia crítica de la locura mientras que sus figuras trágicas entran progresivamente en el mundo de las sombras.

Pero este acontecimiento tiene para el historiador, si es que es posible considerarlo así, ya que hasta el momento no se define de ninguna otra manera, importantes consecuencias que aún ahora nos conciernen.

“Por ello la experiencia clásica y a través de ella la experiencia moderna_ de la locura, no puede ser considerada como una figura total, que así llegaría finalmente a su verdad positiva; es una figura fragmentaria la que falazmente se presenta como exhaustiva; es un conjunto desequilibrado por todo lo que le falta, es decir, por todo lo que oculta.”⁸³

Es así entonces como aún bajo el dominio de la conciencia crítica de la locura y de las formas científicas o filosóficas, morales o médicas en que se ha expresado, no deja de inquietarnos el sentido que se revela en las últimas palabras de Nietzsche o de Artaud, en las últimas visiones de Van Gogh y que sin duda ha sentido Freud y ha querido en consecuencia, simbolizar en la lucha mitológica entre la libido y el instinto de muerte. Es desde esta perspectiva de la investigación como nos explicamos el por qué Foucault no se cansa de insistir en señalar la importancia de este hecho.

“Son estos descubrimientos extremos, ellos solos, los que nos permiten en nuestra época juzgar finalmente que la experiencia de la locura que se extiende desde el siglo XVI hasta hoy debe su figura particular y el origen de su sentido a esta ausencia, a esta noche y a todo lo que la llena. La bella rectitud que conduce al pensamiento racional hasta el análisis de la locura como enfermedad mental debe ser reinterpretada en una dimensión vertical; parece entonces que bajo cada una de sus formas oculta de manera más completa, y

⁸³ Ibidem, pp. 51

también más peligrosa, esta experiencia trágica, a la que sin embargo no ha logrado reducir del todo.”⁸⁴

No hay por el momento ni una palabra más sobre estas cuidadosas y extraordinarias observaciones, reflexionemos solamente en todo el camino que se avanzará desde la perspectiva que abren los pensadores nombrados por Foucault hasta los inquietantes resultados que sobre la constitución del deseo se articulan en la obra de Lacan.

Mientras tanto, Foucault nos invita a pensar sobre dos cuestiones que tienen que ver con la explicación de cómo la reflexión crítica sobre la locura resultó dominante en la época clásica.

“ La locura se convierte en una forma relativa de la razón, o antes bien locura y razón entran en una relación perpetuamente reversible(...)Cada una es medida de la otra, y en ese movimiento de referencia reciproca ambas se recusán, pero se funden la una por la otra.”⁸⁵

En esta relación de reciprocidad, viejos temas cristianos vienen a instalarse, Foucault invoca a Calvino entre otros menos conocidos para recordarnos que subir por el espíritu hacia Dios y sondear el abismo insensato en donde hemos caído no es más que una y la misma cosa, o que el espíritu del hombre en su finitud, no es tanto un chispazo de la gran luz sino un fragmento de la inconmensurable sombra.

Todos estos viejos temas también tan apreciados por el misticismo en donde la locura era esta búsqueda de la cual se desconoce el fin o este abandono total a la voluntad oscura de Dios, voluntad sombría porque a pesar de su sabiduría resplandeciente, no es una razón velada largo tiempo, sino una profundidad sin medida. Así pues, en marcha hacia Dios, el hombre está más abierto que nunca a la locura, porque ninguna concepción, nos dirá Nicolás de Cusa, puede concebir esta Sabiduría por la cual, en la cual y de la cual proceden todas las cosas.

⁸⁴ Ibidem, pp. 52

⁸⁵ Ibidem, pp. 53

“El gran círculo se ha cerrado. En relación con la Sabiduría [divina], la razón del hombre no es más que locura; en relación con la endeble sabiduría de los hombres, la razón de Dios es arrebatada por el movimiento esencial de la Locura. Medido en la grande escala, todo no es más que Locura; medido en la pequeña escala, el Todo mismo es locura.”⁸⁶

Es efectivamente el pensamiento cristiano el principal elemento que hay que tener en cuenta para explicarnos como se impidió el desarrollo del gran peligro que representaba la forma trágica de la locura, que el siglo XV había visto crecer. La locura no será más una potencia sorda que hace estallar al mundo y revela fantásticos peligros, ya no tendrá más existencia absoluta en la noche del mundo, sólo existirá ahora con relación a la razón.

Esto no nos indica, nos dice Foucault sino la victoria del dominio de la razón, pues se asiste al descubrimiento de una locura inmanente a la razón, que queda muy bien ejemplificada en los términos de la reflexión de Pascal, acerca de que los hombres son tan necesariamente locos que sería estar loco de alguna otra manera el no estar loco.

Esta nueva figura de la razón encuentra en la literatura y el teatro de finales del siglo XVI y principios del XVII, en el despliegue de un arte barroco que en su esfuerzo por dominar esta razón que se busca a sí misma, reconoce la presencia de su locura, pero aquí también, en este espacio peculiar, se realizará todo un trabajo de simulacro que volverá a ocultar, con ciertas impresionantes excepciones, la experiencia trágica de la locura por una conciencia crítica de la misma.

Valoradas en su indiferencia fenoménica, asistimos al desfile de las figuras de la locura que Foucault encuentra en los juegos literarios de esta época barroca. Primero esta la más importante y duradera, a la que denomina “la locura por identificación novelesca”, aparentemente estamos aquí ante una crítica sencilla de las novelas de imaginación pero hay también una inquietud oculta sobre las relaciones que existen entre la realidad y la imaginación al interior de la obra de arte y posiblemente también entre la invención fantástica y las fascinaciones del delirio.

Está también “la locura de la vana presunción”, en ella encontramos un cierto mensaje: es en el corazón de cada hombre, en donde se da la relación imaginaria que sostiene consigo mismo y es en ella donde se engendran los defectos más comunes, por eso denunciar esta

⁸⁶ Ibidem, pp. 57

identificación del loco consigo mismo es el primero y el último sentido de toda crítica moral.

Y es en este mundo moral donde se inscribe otra de las más conocidas figuras literarias, “la locura por el justo castigo”, esta es la locura que castiga, por medio de trastornos del espíritu, los trastornos del corazón. He aquí el ejemplo del delirio de Lady Macbeth.

El último tipo de locura en donde el amor engañado en exceso, sobre todo por la muerte, no tiene otra salida que la locura. Esta vez el ejemplo es la amarga y dulce demencia del Rey Lear.

Una vez concluido el desfile de estas formas, Foucault nos advierte que en la obra de Shakespeare y Cervantes, la locura ocupa un lugar extremo: nada puede devolverla a la verdad y a la razón. En este sentido se puede observar como ellos son más bien testigos de la locura trágica, nacida en el siglo XV y observar también como por encima de los tiempos, ellos vuelven a encontrar un sentido que se halla a punto de desaparecer.

Sin embargo, muy pronto, la locura abandona estas regiones últimas de las estructuras novelescas y dramáticas para ser considerada sólo en el aspecto irónico de sus ilusiones.

Despojada así de su seriedad dramática, se verá colocada en las dimensiones del error, y así, podrá ocultar bajo la forma del error, el trabajo secreto de la verdad. De esta manera, en el juego de las ilusiones de la locura, el teatro desarrolla su verdad, que es la de ser ilusión.

Pero esto es también, en estricto sentido, la locura.

3.2.- LA VOZ DE LA LOCURA

Vamos ahora a proceder a examinar la configuración que va tomar esta experiencia de la locura, en la zona epocal de la modernidad en donde los siglos XVIII y XIX, dejaron caer todo el peso de su preferencia sobre la conciencia analítica de la locura, hasta suponer que había que buscar allí la verdad total y final de la locura.

Y sin embargo, vamos a encontrarnos también con los testimonios suficientes para percatarnos de que todas las otras formas de conciencia de la locura, aún viven en el núcleo

de nuestra cultura, y que aún mantenidas en la sombra, vigorizan constantemente su poder de contestación, restaurando un debate inmemorial.

Demos pues comienzo a estos estudios sobre el texto de Diderot “El sobrino de Rameau”, donde Foucault adelanta una serie de observaciones y comentarios con los que constituye una segunda o más bien tercera intervención introductoria.

Nos muestra aquí que, a diferencia de Descartes quien ha tomado conciencia de no estar loco, el personaje designado como el sobrino de Rameau, sabe muy bien que está loco.

Por muy frágil aún que se encuentre esta conciencia de estar loco, es sin embargo abierta y transparente a la mirada de los demás.

Que puede significar para nosotros, se pregunta Foucault, desde una mirada retrospectiva el ejemplo de este singular personaje, de esta existencia irrazonable.

Es una existencia, nos relata, que se hunde muy profundamente en el tiempo, que ha ido recogiendo figuras muy antiguas, como la bufonería en la Edad Media o anunciando también anticipadamente, las formas más modernas de la sinrazón (contemporáneas de Nerval, Nietzsche y Artaud).

Interrogar esta existencia peculiar es de algún modo, permitir que se perciban las grandes estructuras de la sinrazón y lo que ha habido de más esencial en los trastornos que han renovado la experiencia de la sinrazón en la época clásica, aquellos que permanecen dormidos por debajo del tiempo de los historiadores. Es posible descifrar en ella el hilo conductor que va de la Nave de los locos a las últimas palabras de Nietzsche y de Artaud.

Que es pues lo que aparece en el texto de Diderot que Foucault interpreta como un enfrentamiento entre la razón, la locura y la sinrazón o más bien como la posibilidad de observar que nuevos vínculos se han desarrollado entre ellas.

Pues bien, lo que se aprende en el espacio abierto por la palabra del sobrino de Rameau, es el escenario del último personaje en quién todavía se encuentran unidas la locura y la sinrazón, pero también aquél en el que el momento de la separación está igualmente prefigurado.

Se abre así entonces para la investigación de Foucault, el seguimiento minucioso de este complejo movimiento de separación. Dice el maestro, en sus primeros fenómenos antropológicos y en sus últimos significados filosóficos y trágicos.

El texto de Diderot describe al personaje del loco, viviendo en medio de las formas de la razón; se trata de alguien que no “es” como los otros, pero que está ahí como una cosa a disposición, como un objeto para poseer. Es objeto de apropiación porque es objeto de necesidad, necesidad que toca el sentido mismo de la existencia de la razón, comenta enigmáticamente Foucault.

Pero si esto es así, si la razón sólo es ella misma en la posesión de la locura, entonces se encuentra totalmente enajenada en esta pertenencia y esta imposibilitada para definirse por la identidad inmediata consigo misma, “la sinrazón se convierte en razón de la razón, en la medida misma en que la razón sólo la reconoce en el modo de tenerla” ⁸⁷

Surge entonces un grave problema, puesto que para instaurar una pura relación de conocimiento, la razón ha comenzado por establecer un nexo de posesión y pertenencia, y entonces la sinrazón remonta lo que la condena. “La sinrazón no está fuera de la razón, sino justamente en ella, investida, poseída por ella y cosificada; es para la razón lo que hay de más transparente, de más abierto.” ⁸⁸

Nos encontramos entonces con un retorno o un reflujo de la sinrazón hacia la razón, el regreso a una experiencia en que una y otra se implican indefinidamente. Sólo que este retorno es muy distinto de aquél que amenazaba a la razón occidental a fines de la Edad Media y a todo lo largo del Renacimiento. Ya no va tomar la forma de lo imaginario y de lo fantástico, sino la fragilidad de las relaciones de pertenencia, “la razón se enajena en el movimiento mismo en que toma posesión de la sinrazón.”

Si el sobrino de Rameau tiene hambre, lo dice, pues su secreto es justamente no poder ser hipócrita; expresa la presión inmediata del ser sin ninguna mediación posible, pero también el no ser de la ilusión. Es pues simultáneamente necesidad inmediata y reflejo indefinido del espejo.

La sinrazón expresa una voluntad sistemática de delirio que la lleva a convertirse en experiencia total del mundo, es el vacío absoluto de esta absoluta plenitud. Sin que siquiera lleguemos a saber cual es su nombre, esta especie de sombra de una sombra.

Si en el proyecto de Descartes, el papel de la duda era esencial para la captación de lo verdadero en la realidad de la idea evidente, en el texto de Diderot, en esa existencia que él

⁸⁷ Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1976, Tomo 2, pp. 12

⁸⁸ Idem, pp. 12

designa, lo que ahí se encuentra en duda, es aquello que del no ser de la existencia puede efectuarse en la vana plenitud de la apariencia por una conciencia delirante. Se hace inútil ya la gesta de Descartes por sobreponerse a todas las incertidumbres del delirio, del sueño y de las ilusiones, pues al cuestionarse por la razón desde el fondo de la sinrazón, se introducen otras perspectivas.

“En el corazón de la locura, el delirio toma un nuevo sentido. Hasta entonces se definía completamente en el espacio del error: ilusión, creencia falsa, opinión mal fundada...ahora el delirio es el lugar de un enfrentamiento perpetuo e instantáneo, el de la necesidad y la fascinación,..de la plenitud inmediata y del no ser de la ilusión” ⁸⁹

El delirio del sobrino de Rameau es como la repetición irónica de la realidad sobre el gran teatro de la ilusión. Sueño y delirio se comunican ahí donde se enfrentan el ser y la apariencia. Confrontación trágica de la necesidad y la ilusión en el espacio y el modo de lo onírico que anuncia desde ese momento a Freud y a Nietzsche.

Es claro que la sinrazón no se da ya en el campo de la percepción donde se alojaba la posibilidad del genio maligno de Descartes, sino en la trascendencia de todo acto de expresión.

Hay en el texto de Diderot, una prefiguración del sentido que tomará lo que Foucault llama la reflexión antropológica en el siglo XIX.

Es posible advertir una consideración muy interesante para el delirio de la sinrazón; ese delirio que se empeña en restituir la ebriedad sensible del mundo, es ahora contemplado como una potencia enteramente negativa, como una fuerza subversiva.

Aún será necesario, para Foucault, efectuar una operación más profunda para detectar el sentido preciso de este campo de la alienación, que forma el espacio en el que se concreta la experiencia de la sinrazón, para advertir claramente las nociones de corte patológico que lo han encubierto.

Cuestiones como el retorno a lo inmediato o la sacralización de lo sensible que ofrecen sólo un sentido alterado y superficial desde la comprensión que posibilita la concepción positivista de la locura, tienen necesariamente que ser reubicadas e interpretadas desde el

⁸⁹ Ibidem, pp. 17

centro mismo de esta experiencia de la sinrazón pues sólo desde ella se concreta la posibilidad de comprender no sólo la evolución psicológica sino también la conversión poética.

Hay entonces, reitera Foucault, la necesidad de retomar o reabordar ese campo de experiencia alienante desde otra perspectiva, con otro enfoque; de esa experiencia de la sinrazón que esta nutriéndose al mismo tiempo de la embriaguez dionisiaca de lo sensible, de la fascinación por lo inmediato y de la dolorosa soledad del delirio.

Si ha sido posible que esta naturaleza esencial de la sinrazón pase inadvertida tan dramáticamente, es porque ha sido olvidada y abolida en el marco de una rigurosa exclusión que es probablemente uno de los rasgos fundamentales de nuestra cultura.

Foucault se pregunta por cada una de las existencias, dice él, que se han arriesgado ahí, en ese mundo de la sinrazón, desgarrado por la frontera abstracta de lo patológico, hasta la tragedia, que han pasado ya por el umbral de la enajenación, pero que al mismo tiempo formulan terribles cuestiones que conciernen a la esencia misma del mundo moderno.

Para Foucault el siglo XVIII entero, está representado por el yo que le sirve de interlocutor al sobrino de Rameau, es esta cultura la que funciona aquí como el interlocutor de este nuevo personaje social del loco. Pero existen también otros tantos personajes, que son como especies de máscaras o de dobles de la razón.

Vuelve entonces el trabajo de lo imaginario a dotar de poderes terribles a todas las formas de la sinrazón y estos temas y mitos fantásticos, van a ser considerados por el maestro en el primer agente de síntesis que se da entre el mundo de la sinrazón y el universo médico.

Aunque le será importante subrayar que, en principio, el médico no fue convocado como árbitro para separar el crimen de la locura o el mal de la enfermedad, sino más bien como guardián para proteger a los otros del peligro que existía dentro de los muros del confinamiento.

Utilizando una sugerente alquimia metafórica, el maestro describe a partir de las imágenes de la fermentación o de la corrupción de las carnes expuestas o de las exhalaciones viciadas, como esta reactivación imaginaria del simbolismo de lo impuro va a servir como especie de puente en donde la sinrazón va a ser confrontada con el pensamiento médico.

Se va a tratar entonces, por el momento, no de suprimir las instituciones del encierro, sino de prepararlas por medio de la purificación.

“Paradójicamente, en el retorno a esa vida fantástica que se mezcla con las imágenes contemporáneas de la enfermedad, el positivismo va a valorar la sinrazón, o más bien va a descubrir una nueva razón para defenderse de ella.”⁹⁰

Estamos pues, en esta parte del trabajo de Foucault, reconociendo los primeros orígenes del gran movimiento de reforma de las instituciones del internamiento que se desarrollará en la segunda mitad del siglo XVIII.

Son momentos en se sueña con un asilo que contenga por completo a la sinrazón y la ofrezca como espectáculo, es decir, comenta el maestro, un asilo restituído a su realidad de jaula.

Sueños y proyectos a partir de los que la moral en complicidad con la medicina trata de defenderse de los peligros del confinamiento que tanto fascinan a la imaginación y a los deseos, a esa parte del hombre que lo impulsa a vivirlos. Vemos al horror investirse de un irresistible atractivo.

Y todas estas visiones que se desplazaran insistentemente en los últimos días del siglo XVIII, serán por un instante iluminadas por la luz despiadada de la obra de Sade y colocadas por ella en la rigurosa geometría del deseo.

Y he aquí que finalmente descubrimos que lo que la época clásica había encerrado no era solamente una sinrazón abstracta, sino también una prodigiosa reserva de fantasía, una potencia imaginaria que se creía haber exorcizado, figuras prohibidas que se han transmitido intactas del siglo XVI al XIX. Nos encontramos, nos dice Foucault, con una resistencia de lo imaginario. Por el momento solo señalaremos que, hay en esta idea de Foucault, una riqueza tal de contenido, que sólo será explorada y restituída en trabajos muy posteriores.

Pero estas figuras prohibidas, estas imágenes fascinantes no tienen mucha similitud con las de aquél mundo de donde las extrajo el Renacimiento, ahora más bien se han colocado en el deseo, el corazón y la imaginación de los hombres dejando que surja la extraña contradicción de los apetitos humanos: la complicidad del deseo y de la muerte, de la crueldad y la sed de sufrir, de la soberanía y la esclavitud.

⁹⁰ Ibidem, pp. 32

“El sadismo no es el nombre que se da finalmente a una práctica tan vieja como el eros, es un hecho cultural de masas, que ha aparecido precisamente a finales del siglo XVIII y que constituye una de las más grandes transformaciones de la imaginación occidental.”⁹¹

En el espacio ilimitado del apetito, encontramos a una sinrazón convertida o transformada en locura del deseo, en delirio del corazón o en diálogo insensato entre el amor y la muerte. No es casualidad, no tiene nada de azaroso, que este fenómeno individual que, por cierto, lleva el nombre de un hombre, haya nacido o se haya inventado en el confinamiento y que toda la obra de Sade, este dominada por las imágenes de la fortaleza, de la celda, del subterráneo y del convento que son precisamente los lugares naturales de la sinrazón.

“La aparición del sadismo se sitúa en el momento en que la sinrazón, encerrada desde hace un siglo y reducida al silencio, reaparece no ya como figura del mundo, ni tampoco como imagen, sino como discurso y deseo.”⁹²

Toda la literatura fantástica de la locura y del horror, contemporánea de la obra de Sade, participa de la posibilidad de volver a encontrar, dotadas de nuevo sentido a las familiares y viejas imágenes de fines de la Edad Media.

Y todo esto no ha sido posible más que por el mantenimiento y la vigilia de lo fantástico que sobrevivió también en los espacios en que la sinrazón fue condenada al silencio.

En el movimiento de esta gran inquietud, se despliegan paralelas dos formas de la obsesión: el miedo a la locura y el terror a la sinrazón, pero ambas se apoyan mutuamente y no cesan de cobrar fuerza.

Junto a la liberación de los poderes imaginarios de la sinrazón, se escuchan incontenibles las quejas por los estragos que causa la locura.

Se desarrolla entonces una inquietud inverosímil por las llamadas en ésa época “enfermedades de los nervios”, una especie de conciencia angustiada por la fragilidad del

⁹¹ Ibidem, pp. 36

⁹² Ibidem, pp. 37

hombre, por lo precario de una razón que ha cada instante puede ser conquistada de manera definitiva por la locura.

Así que entonces, la amenaza de la locura vuelve a tomar su sitio entre los problemas del mundo, pero ahora de otra manera distinta.

Tenemos que distinguir entre una obsesión a la sinrazón originada por una sensación afectiva y del movimiento de la resurrección de una memoria imaginaria, por un lado, y una obsesión a la locura, más libre en relación con esa herencia y acompañada de cierto análisis de la modernidad que la coloca definitivamente en otra perspectiva.

Y en esta disparidad entre la conciencia de la sinrazón y la conciencia de la locura de finales del siglo XVIII, encontramos el punto de arranque de un movimiento decisivo.

Pero la adquisición de esta conciencia de la locura no fue una cuestión simple e inmediata, ha precisado de la elaboración de toda una serie de nuevos conceptos y a menudo de la reinterpretación de temas muy antiguos que serán precisados más adelante.

Por el momento nos basta con entender que para Foucault, la locura he entrado en un nuevo ciclo, en tanto que la sinrazón, de la cual se ha despegado, va a permanecer durante mucho tiempo bajo la forma de una estricta experiencia poética y filosófica, de Sade a Holderlin y de Nerval a Nietzsche, en un lenguaje que suprime la historia y que hace intuir en la superficie de lo sensible, la inminencia de una verdad inmemorial.

A finales del siglo XVIII, toda una moda literaria, va a señalar la reaparición de la locura en el dominio del lenguaje, pero va a reaparecer en una modalidad peculiar, en la que la locura se expresa en primera persona y va a enunciar cuestiones que tienen una relación esencial con la verdad.

Para el pensamiento y la poesía que esta aflorando a principios del siglo XIX, esa relación se ha desarrollado y ahora lo que la locura dice de sí misma, es también lo que dice el sueño en el desorden de sus imágenes: una verdad del hombre muy arcaica y muy próxima, la más cercana al nacimiento de la subjetividad. Una verdad, en fin, en donde el sueño, es la revelación de la esencia misma del hombre.

“Así, en el discurso común al delirio y al sueño, se encuentran unidas la posibilidad de un lirismo del deseo y la posibilidad de una poesía del mundo;...no hay contradicción: la

poesía del corazón, en la soledad final, exasperada de su lirismo, resulta ser, por un giro inmediato, el canto originario de las cosas.”⁹³

Es así como Foucault encuentra finalmente este lenguaje propio de la locura, en donde habla de sí misma. Este espacio abierto por el discurso de la poesía romántica que va expresar un sentido muy distinto al lenguaje del Renacimiento.

Este lenguaje de la locura, bajo la forma de una explosión lírica, es la forma en la que enuncia su secreto más profundo a la vez que su mayor hallazgo: que el extremo más íntimo de la subjetividad se identifica con la fascinación inmediata del objeto; que en el hombre, el interior es también y al mismo tiempo el exterior.

Y entonces, independientemente de todas las formulaciones posibles en el contenido objetivo de los conocimientos científicos, el saber de la locura, toma un significado profundamente nuevo y radical.

La mirada dirigida al loco, ya no puede ser la misma. Esa mirada ya no ve sin verse.

“En un solo y mismo movimiento, el loco se entrega como objeto de conocimiento, abierto en sus determinaciones más exteriores, y como tema de reconocimiento, invistiendo a su vez a quién lo aprehende, con todas las familiaridades...de su verdad común.”⁹⁴

Sin embargo, este reconocimiento que tan espontáneamente se produce en el espacio del discurso poético, va a ser refractado, desviado por la coraza defensiva de la objetividad fría y serena del discurso médico de la locura, como vimos en el capítulo anterior.

Pero también a lo largo de esta historia, hemos asistido a una profunda transfiguración de la experiencia de la sinrazón, una transformación que Foucault va una vez más a presentir en la interpretación de las obras plásticas y literarias de esta época.

Y así como percibió la aparición de la locura en el horizonte del Renacimiento, entre las ruinas del simbolismo gótico, en cuya tupida red de significaciones, las imágenes comenzaron a gravitar alrededor de su propia locura, en una liberación propiciada por la misma abundancia de significaciones que bajo las formas góticas impulsó entre las cosas relaciones igualmente numerosas y ricas.

⁹³ *Ibidem*, pp. 272

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 274

misma abundancia de significaciones que bajo las formas góticas impulsó entre las cosas relaciones igualmente numerosas y ricas.

Así también, exploró en el estallido del lirismo romántico, los mundos igualmente impredecibles de las imágenes oníricas que eran también el canto de las cosas, para encontrarse finalmente con el silente saber de la locura.

Y así también, después de analizar los cuadros de Goya, Foucault se plantea si esta locura ahí expresada, esta locura tan extraña a la experiencia que le es contemporánea, no esta transmitiéndonos, -no sólo en Goya, sino en todos aquellos que han sido capaces de expresarla, como Nietzsche, Artaud y Sade- las palabras apenas audibles de la sinrazón clásica pero ampliándolas hasta las dimensiones del grito y el furor.

He aquí lo que nos dicen:

Goya: en “El patio de los locos” y los “Caprichos”, las figuras ahí plasmadas de esos cuerpos nuevos, renovados de vigor, cuyos gestos cantan su sombría libertad, nos hablan con un lenguaje, próximo al mundo del internado.

El Goya de “Los disparates” y “La casa del sordo”, no se dirige a los locos arrojados en prisión, sino a la locura del hombre arrojado en su noche insondable. Goya renueva los viejos mundos de los encantamientos de las brujas encaramadas sobre las ramas de los árboles muertos y en ellos está redescubriendo más allá de la memoria, las grandes y olvidadas imágenes de la locura de Bosch y Brueghel, pero ahora su fascinación deriva de otra fuerza. Si bien en bien en ambos, esas formas nacían del propio mundo, deslizándose de entre las piedras, las plantas y los animales; las formas de Goya nacen de la nada, no tienen fondo, y nada permite adivinar su origen o su naturaleza.

Se trata sin duda, de la noche de la sinrazón clásica, pero en esta noche, ahora el hombre se comunica con lo que tiene de más profundo y solitario.

Ahí en esas obras esta expresada la más salvaje de las fuerzas, máscaras más verdaderas que la verdad de las figuras, una locura que muerde los rostros, que roe los rasgos de la cara: ya no hay sino miradas que vienen de la nada y se fijan en la nada. La locura como posibilidad total de abolir al hombre y al mundo.

Sade: el paciente lenguaje de Sade, también recoge las últimas palabras de la sinrazón y también les da un sentido más lejano.

Hay un cierto movimiento que recortando el curso del lirismo contemporáneo, redescubre el secreto de la nada de la sinrazón.

En el castillo que encierra al héroe de Sade, el hombre vuelve a encontrar una verdad que había olvidado: la locura del deseo, los crímenes insensatos, las más irrazonables pasiones, son prudencia y razón, puesto que pertenecen al orden de la naturaleza.

Todo lo que la moral y la religión han podido ahogar en el hombre, vuelve a cobrar vida en el castillo de los asesinatos. El hombre está allí finalmente en armonía con su naturaleza. No se encuentra nada en todo aquello que inventa la locura que no sea naturaleza restaurada.

Y este es sólo el primer momento de un pensamiento que se aventura en otras tantas rupturas; la abolición del lazo entre el hombre y su ser natural, el establecimiento del rigor soberano de la subjetividad y el ejercicio de esta soberanía por encima y en contra de la naturaleza, y que no parece concluir sino en la posibilidad de llevar al deseo al redescubrimiento de la naturaleza.

La locura solitaria del deseo, que todavía para Hegel, hunde finalmente al hombre en un mundo natural, es para Sade, la posibilidad de situar al hombre en un vacío que domina de lejos a la naturaleza, en una falta total de proporciones y de límites.

Es en la muerte de Justine, que Foucault encuentra el momento en que la naturaleza enloquece y recupera, sólo por un instante, su total potencia.

En la tormenta y el rayo que matan a Justine, contemplamos a la naturaleza convertida en subjetividad natural.

Henos aquí ante la nada de la sinrazón, donde se había callado para siempre el lenguaje, transfigurada en violencia de la naturaleza.

“A través de Goya y Sade, el mundo occidental ha adquirido la posibilidad de ir más allá de la razón con la violencia, y de volver a encontrar la experiencia trágica por encima de las promesas de la dialéctica.”⁹⁵

Después de Sade y Goya, en el mundo moderno, la sinrazón se expresa en toda obra. Si bien la obra y la locura estaban, en la experiencia clásica, más profundamente ligadas a la

⁹⁵ Ibidem, pp. 299

vez que se limitaban mutuamente, existía una región donde el lenguaje no pertenecía a la obra sino al delirio; e inversamente el delirio era presentado como obra.

En esta confrontación se devela ya la incertidumbre central de la que nace la obra: ¿es obra o locura?

La locura del escritor, era, para los otros, la oportunidad de ver nacer y renacer incesantemente, en los desajustes de la repetición y de la enfermedad, la verdad de la obra. Pero en verdad, las obras donde se exhibe la locura en el mundo moderno, no prueban nada sobre la razón de ese mundo, sobre el sentido de las obras mismas, ni aún sobre las relaciones entre el mundo real y los artistas que han producido las obras.

El número de pintores, escritores y músicos que han “naufragado” en la locura, se ha multiplicado últimamente; pero entre la locura y la obra no ha habido un intercambio constante, más bien, cuando se enfrentan, no perdonan; su juego es de vida y muerte.

En ese sentido, la locura de Nietzsche, Van Gogh o de Artaud, pertenece a su obra, tan profundamente como otros elementos, pero de una forma diferente.

La locura de Artaud no se desliza entre los intersticios de su obra: ella está precisamente en la *falta de obra*, en la presencia repetida de esta ausencia, en su vacío central, que no tiene final.

La locura de Nietzsche, no es, en los confines de la razón y de la sinrazón o en la línea de fuga de la obra, el sueño común a ambas, es más bien, el aniquilamiento de la obra, a partir de la cual se vuelve imposible. Van Gogh, sabía bien que su obra y su locura eran incompatibles.

La locura es absoluta ruptura de la obra, forma el momento constitutivo de una abolición que funda en el tiempo la trascendencia de la obra.

La locura no es ya el espacio de indecisión donde se coloca la verdad originaria de la obra, sino la decisión irrevocable a partir de la cual cesa y con ello, trasciende para siempre la historia.

“La locura de Nietzsche, es decir, el derrumbe de su pensamiento, es el elemento que hace que su pensamiento se abra hacia el mundo moderno. Lo que le hacía imposible, lo hace contemporáneo; lo que le quitaba a Nietzsche, es lo que nos ofrece.”⁹⁶

⁹⁶ Ibidem, pp. 302

Por la locura que la interrumpe, una obra abre un vacío, un tiempo de silencio, una pregunta sin respuesta, y provoca un desgarramiento tal, que obliga al mundo a interrogarse.

He aquí también al mundo, interrogado por la obra, obligado por ella a realizar una labor de reconocimiento: a la tarea de dar razón *de esta* sinrazón y *a esta* sinrazón.

No hay locura sino en el último instante de la obra, *allí donde hay obra, no hay locura* y sin embargo, la locura es contemporánea de la obra porque inaugura el tiempo de su verdad.

El mundo que creía medir a la locura por medio de la psicología, debe justificarse ahora ante ella, puesto que esta siendo medido también en obras como las de Nietzsche, Van Gogh y Artaud y no hay nada en este mundo que le dé la seguridad de que estas obras de locura lo van a justificar.

En la respuesta que dará a Derrida, algún tiempo después, Foucault se permite ahondar su reflexión sobre este tema de la ausencia de obra, pero para ello comienza con un pequeño rodeo, en donde nos explica que llegará el día en que la locura desaparezca para siempre, como la lepra y la tuberculosis, ya sea por el control farmacológico de los síntomas psíquicos o la rigurosa prevención de las desviaciones del comportamiento, no permitiendo ya descifrar los rastros que haya dejado, rastros y marcas que serán indispensables para aprender a nosotros mismos, y vendrá entonces quizás una época en que las neurosis pertenezcan a las formas constitutivas y no a las desviaciones de la sociedad y la locura ya no será más que un rito complejo cuyos significados habrán quedado reducidos a cenizas, como las ceremonias de intercambio de las sociedades arcaicas o los ambiguos mensajes de los oráculos griegos y las prácticas y procesos de la brujería en el siglo XIV cristiano.

Los progresos de la medicina bien podrán hacer desaparecer la enfermedad mental pero no la relación del hombre con sus fantasmas, ni la irrupción en nuestro idioma de la palabra de los excluidos, pues hay un vínculo inalterable entre una cultura y aquello mismo que ella excluye.

En este punto del tiempo, en que cierto control técnico de la enfermedad recubre más que designa el movimiento que cierra sobre sí mismo la experiencia de la locura, está también el momento que permite desplegar lo que durante siglos ha estado implicado: la enfermedad mental y la locura. Dos configuraciones diferentes que hoy se desanudan.

“Decir entonces que hoy desaparece la locura, quiere decir que se deshace esta implicación que la tomaba al mismo tiempo, en el saber psiquiátrico y en una reflexión de tipo antropológico. Pero no significa decir que desaparece por tanto, la forma general de transgresión, cuyo rostro visible ha sido la locura, durante siglos. Ni tampoco que esta transgresión, en el momento mismo en que nos preguntamos que es la locura, no este dando pábulo a una experiencia nueva.”⁹⁷

3.3.- LOS EJES EXISTENCIALES DE LA EXPRESIÓN ARTÍSTICA

Es en esta medida por ejemplo, desde 1954, en el prólogo a la obra de Binswanger, Foucault estaba convencido de que era posible fundar una antropología del arte, que no se presente como una reducción psicológica, en donde se trate de remitir las estructuras de la expresión al determinismo de las motivaciones inconscientes, sino de poder restituirlas a lo largo de la dirección en la cual se mueve la libertad humana.

Ahí encontraremos un movimiento que se extiende en tres direcciones en las que se configuran también tres formas específicas de la expresión o bien, si se quiere, tres estructuras fundamentales del acto expresivo.⁹⁸

- 1) La expresión épica, que se mueve sobre el eje horizontal de la existencia.
- 2) La expresión lírica, que permanece estática.
- 3) La expresión trágica, que se despliega sobre el eje vertical de la existencia.

La expresión épica que se sitúa sobre una dirección horizontal que va del espacio próximo al espacio lejano y que se recorre a lo largo de toda esta Odisea de la existencia.

La expresión lírica que, por el contrario, no es posible, más que en esa alternancia de luz y de oscuridad en la que se juega la existencia, es decir que se da en una dimensión estacional.

Y finalmente la expresión trágica que se sitúa sobre el eje vertical de la existencia, en donde el movimiento trágico siempre será del orden de la ascensión y la caída.

⁹⁷ Ibidem, pp. 332

⁹⁸ Foucault, Michel. “Introducción” a *El sueño y la existencia*, de Binswanger, L. En *Entre filosofía y literatura*, Volumen 1 de las Obras Esenciales, Paidós, España, 1999.

Hay pues un fundamento antropológico de las estructuras propias de la expresión trágica, épica o lírica, pero queda por realizar un análisis en este sentido, para mostrar a la vez lo que es el acto expresivo en sí mismo y por cuales necesidades antropológicas está dominado y es dirigido.

Lo que si va a intentar Foucault es responder a la siguiente cuestión fundamental: ¿Cómo se constituyen estas direcciones esenciales de la existencia que forman la estructura antropológica de toda su historia?

Las tres polaridades que Foucault nos ha descrito no tiene todas la misma universalidad ni la misma profundidad antropológica, hay una que parece ser la más fundamental.

Es la que tiene en su seno la oposición entre la ascensión y la caída, es decir, la dimensión vertical de la existencia trágica, y lo es en primer lugar, porque saca a la luz, casi al desnudo, las estructuras de la temporalidad.

En cambio, la oposición horizontal entre lo próximo y lo lejano, no presenta el tiempo más que en una cronología de la progresión espacial, en esta dirección existencial, el tiempo es *por esencia nostálgico* y busca cerrarse sobre sí mismo, retomando su propio origen; es pues un tiempo circular.

Finalmente en la oposición de lo claro y de lo oscuro, el tiempo no es tampoco la temporalidad auténtica, se trata de un tiempo estacional.

Así pues, en verdad, sólo con el movimiento de la ascensión y la caída puede captarse la temporalidad en su sentido primitivo.

Es sobre esta dimensión vertical de la existencia y según las estructuras de la temporalidad como pueden separarse mejor las formas auténticas e inauténticas de la existencia.

Esa trascendencia que designa el eje vertical de lo imaginario puede ser vivida como un arrancarse de los fundamentos de la existencia misma, o puede ser vivida, por el contrario, como "trans-descendencia", como caída inminente a partir de la cima peligrosa del presente y entonces lo imaginario se desplegará en un mundo fantástico de desastre. Es el movimiento constitutivo de las experiencias delirantes.

O puede suceder que el eje vertical se reabsorba enteramente en la trayectoria horizontal de la existencia y el porvenir se coloque en la lejanía del espacio y entonces contra la amenaza de muerte que lleva con él, la existencia se defiende mediante todos los ritos obsesivos que siembran de obstáculos mágicos los libres caminos del mundo.

Podría describirse también la trascendencia que se asume únicamente en la discontinuidad del instante y que no se anuncia más que en la ruptura de uno consigo mismo.

Así entonces, con estas diferentes estructuras de lo auténtico y lo inauténtico llegamos a las formas de la historicidad de la existencia.

Cuando la existencia es vivida bajo el modo de la inautenticidad, no transcurre a la manera de la historia, se deja más bien absorber en la historia interior de su delirio, se abandona en ese determinismo objetivo en el que se aliena totalmente su libertad originaria.

Y tanto en un caso como en otro, la existencia, por sí misma y por su propio movimiento, viene a inscribirse en ese determinismo de la enfermedad, en el que el psiquiatra ve la verificación de su diagnóstico, y por el cual se cree justificado para considerar a la enfermedad como un “proceso objetivo”, y al enfermo como la cosa inerte donde se desarrolla este proceso según su determinismo interno.

El psiquiatra ignora que es la existencia misma la que constituye esa historia natural de la enfermedad como forma inauténtica de su historicidad.

Es por eso necesario, conceder un privilegio absoluto, entre todas las dimensiones significativas de la existencia, a la de la ascensión y la caída, porque en ella y sólo en ella pueden descifrarse la temporalidad, la autenticidad y la historicidad de la existencia.

Hay pues que llegar a la dimensión vertical para captar la existencia haciéndose en esa forma de presencia absolutamente originaria en la que se define el “ser ahí”

De este modo, se abandona el nivel antropológico de la reflexión que analiza al hombre en tanto que hombre y en el interior de su mundo humano, para acceder a una reflexión ontológica que concierne al modo de ser de la existencia en tanto que presencia en el mundo. Así se efectúa finalmente el paso de la antropología a la ontología. Es la existencia misma la que, en la dirección fundamental de la imaginación, indica su propio fundamento ontológico, ya que la desgracia de la existencia se inscribe siempre en la alienación, y la felicidad, en el orden empírico, no puede ser sino felicidad de la expresión.

Pero estamos aquí ya en el registro de la historia, en donde la expresión es lenguaje, obra de arte, ética: todos son problemas de estilo, todos los momentos históricos cuyo devenir objetivo es constitutivo de este mundo, de los que el sueño nos muestra el momento originario y las significaciones rectoras para nuestra existencia y no porque el sueño sea la verdad de la historia, sino porque muestra mejor el sentido que puede tomar para una

CONCLUSIONES

UNO

Es posible quizás y en principio, reconocer este trabajo como una modesta exploración sobre la superficie entera de la primera de las obras realmente significativas de Foucault, y en esa medida, comprender que estaría pendiente una intervención en profundidad sobre todo su espesor, hasta llegar a esas experiencias salvajes y ese orden desnudo que son como su última referencia en este primer momento de un pensamiento en el que Foucault todavía no es Foucault y sin embargo, ya está todo él ahí presente.

Había desde luego que tomar en cuenta y no pasar por alto ningún detalle de todo el registro anterior de lo planteado ya sobre ella, pero también en esa misma medida, pendía una inquieta curiosidad por intentar un acercamiento más preciso y minucioso a todo ese material, no sólo para replantearse por la pertinencia o no de las interpretaciones que sobre el mismo ya se habían elaborado, sino sobre todo para tratar de indagar de nuevo por las preguntas fundamentales que lo hicieron surgir, por observar con detenimiento y paciencia el entrelazamiento de las categorías y el momento de su emergencia en el despliegue de esta visión inédita e indefinible.

Sé bien que esta propia manera de expresarme, está situada todavía en la orilla del pensamiento de la que Foucault partió hace mucho tiempo, que se sostiene en una tradición dominada por la modalidad pedagógica o escolar de la filosofía, contra la cual, él mismo, que no tenía el menor empacho en reconocerse como profesor antes que filósofo⁹⁹, libró batallas demoledoras.

Piénsese si no en la respuesta que le da a la pregunta por un supuesto desbordamiento de las posibilidades del hombre común y corriente, el hombre de la calle, para entender el trabajo de los especialistas.

⁹⁹ Cf. Foucault, Michel. "Verdad, individuo y poder" en *Tecnologías del yo y otros escritos*, Editorial Paidós, España, 1990.

“Lo que se ha visto condenado no es el hombre corriente sino nuestra enseñanza secundaria, gobernada por el humanismo...nuestro sistema de educación [que] data del siglo XIX y en el que vemos reinar aún la psicología más desabrida, el humanismo más anticuado, las categorías de gusto, de corazón humano...Si existe el sentimiento de que no se comprende nada la culpa no la tienen ni los hechos, ni el hombre de la calle sino la organización de la enseñanza.”¹⁰⁰

Es claro que esta lectura de Foucault, no puede abstraerse de mi experiencia particular en la docencia y que en primera instancia tenía la intención de centrarse en las partes de la obra de Foucault que estuvieran más claramente relacionadas con la problemática de la educación, como el tema del surgimiento de la sociedad disciplinaria y los dispositivos de normalización, como formas específicas de la estrategia global de poder y sus efectos particulares sobre la transformación de la institución escolar.

O bien, la manera en que concibe a todo el sistema educativo como una de las formas políticas de control y adecuación del discurso con los saberes y poderes que lo delimitan:

“Digamos en una palabra que éstos son los grandes procesos de sumisión del discurso. ¿Qué es después de todo un sistema de enseñanza sino una ritualización del habla; sino una cualificación y una fijación de las funciones para los sujetos que hablan, sino la constitución de un grupo doctrinal cuando menos difuso; sino una distribución y una adecuación del discurso con sus poderes y saberes?”¹⁰¹

Todo este asunto, sin embargo, no forma parte de la estructura central de la obra de este pensador y en todo caso, antes de proceder a aplicar o utilizar a Foucault, se hace imprescindible tratar de navegar en el vasto océano de su experiencia teórica para reconocer y familiarizarse con la superficie de las playas por él descubiertas.

Comenzaremos entonces por la cuestión de preguntarnos porque Foucault está interesado en el problema de la locura. O más bien, porque de tantos otros campos e intereses

¹⁰⁰ Foucault, Michel. “A propósito de ‘Las palabras y las cosas’” en *Saber y Verdad*, Ediciones La Piqueta, España, 1991, pp. 36

¹⁰¹ Foucault, Michel. *El orden del discurso*, Cuadernos Populares del Grupo de Publicaciones de La Facultad de Filosofía y Letras, México, mayo de 1982, pp. 17

filosóficos y teóricos, es precisamente esta necesidad de incrementar su conocimiento sobre las ciencias de la psicología y la psiquiatría y su historia, la que se desarrolló con tanta fuerza en este primer momento de su vida intelectual.

Es posible quizás, reconstruir el peso específico de las influencias que más decisivamente forjaron y enriquecieron su trabajo, aunque el mismo término de influencias pertenece a esa vieja tradición de la cual Foucault continuamente se deslinda.

Podríamos referirnos no a la historia de la influencia que varios autores ejercen sobre otro, sino a la pluralidad de los efectos que ciertas obras abren sobre el horizonte de la búsqueda de Foucault, pero también aquí la palabra autor, o más bien su uso, es señalado por él, como la expresión, en el plano del discurso, de una estructura o de una función, que rebasa la existencia concreta misma del individuo que se pone a escribir un libro.

Y no digamos de la noción de obra o de su concreción material en los libros, esa inmensa población de huellas verbales que, nos dice Foucault, refiriéndose a la obra, un individuo deja al morir.

Todas estas nociones que utilizamos cotidianamente en nuestro trabajo, son puestas en suspenso, para poder escapar de sus efectos.

Pero ellas mismas no son sino el resultado de otras sujeciones más profundas, frente a las cuales, Foucault desplegará una inventiva prodigiosa, refundará continuamente sus instrumentos y sus armas y cercará al poder que no nos deja hablar, pensar y ser más que en las formas que nos impone.

A lo largo de toda esta lectura, he creído encontrar en Foucault un extraordinario enriquecimiento del uso filosófico del lenguaje, efecto de una mirada penetrante sobre los problemas del mundo de la experiencia humana.

Es un pensamiento que se orienta ya desde el principio sobre la crítica rigurosa de una concepción del hombre que nos impide, más que permitirnos acceder, a una visión auténtica o moderna de nosotros mismos.

Pero ese impulso y esa intención soberbia de pensarnos a nosotros mismos, para dejar de ser lo que no somos, que se levanta en el inicio de esa manera de cuestionar todas las cosas en la Francia de los años sesentas, tiene a mi modo de ver, una intuición fundada en la pregunta por el ser de la locura, porque en ella se sintetiza, a la luz de este primer enfoque, la posibilidad de formular objetivamente la verdad del hombre.

Se abre así, con la pérdida más radical de la posibilidad de formar la subjetividad, el camino que nos conduce a plantearnos la necesidad de abandonar las formas de la existencia individual condicionadas por el presente histórico, para inventarnos otras formas nuevas y distintas de la experiencia de la subjetividad.

Este trabajo no pretendió ir más allá de enfocar con un cierto detenimiento una pequeña parte de la obra de Foucault, esa parte de la misma en donde todo está por comenzar.

No hubo aquí pues otra intención, más que la de tratar de reconocer bajo qué óptica o qué enfoque inauguró sus trabajos, descubrir cuáles eran los problemas que trataba de resolver, de qué principios y nociones se servía, cómo los utilizaba.

En el desarrollo de este intento, he creído necesario efectuar una breve reconsideración de la historia de sus investigaciones sobre la locura, poniendo especial atención en los momentos de reflexión digamos específicamente metodológica, no para reiterar lo que muchos otros ya han comentado sobre estos temas, en trabajos de una factura excepcional, sino más bien para poder entender con más claridad el diseño de la trama conceptual con la que aborda, en principio, la locura y cómo después intentará un abordaje desde una perspectiva muy distinta, dejando de lado conceptos y herramientas muy significativos e importantes para el primer tratamiento.

Este aspecto del estudio, me parece interesante por cuanto que incide sobre la cuestión de cómo se ha pensado a Foucault, esto es, de como se ha interpretado el desarrollo de la obra de alguien que aparentemente no estaba preocupado por los resultados de este procedimiento intelectual. Y mucho menos se angustiaba por sucumbir a la tentación de establecer la monarquía del autor fijando claramente el sentido y los límites de su empresa para reducir el juego libre de las interpretaciones. Así lo muestra a propósito de la redacción de un nuevo prólogo para un viejo libro:

“No tratemos de justificar este viejo libro, ni de reinscribirlo en el presente; la serie de acontecimientos a los cuales concierne y que son su verdadera ley está lejos de haberse cerrado.”¹⁰²

¹⁰² Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1976, Tomo 1, pp. 9

Quién si no él, que se da cuenta de todo lo que está implicado en la injerencia del personaje, de la persona que escribe, de sus intereses particulares, de todo lo que no tiene nada que ver con el funcionamiento del “autor” en el campo del discurso y al que sólo le reconoce una cierta función expresiva; quién sino él, que descubre bajo las intenciones de quienes lo combaten esa necesidad, esa tierna certeza de poder cambiar, si no al mundo, al menos su “sentido” por el simple frescor de una palabra que no procedería más que de ellos mismos.

“[Sé] lo que hay de insoportable, en fin, dado lo que cada uno quiere meter o piensa meter de sí mismo en su propio discurso cuando trata de hablar..., tantas palabras acumuladas, tantas marcas depositadas sobre tanto papel y ofrecidas a innumerables miradas, un celo tan grande para mantenerlas más allá del gesto que las articula, una piedad tan profunda dedicada a conservarlas y a inscribirlas en la memoria de los hombres, ¿todo esto para que no quede nada de aquella pobre mano que las ha trazado, de aquella inquietud que trataba de apaciguarse en ellas, y de esta vida acabada que no tiene más que a ellas para sobrevivirse.”¹⁰³

Y he aquí sin embargo que nos encontramos al mismísimo Foucault sucumbiendo finalmente a la seducción de la inmortalidad, cuando sale a la luz pública el gesto dramático a partir del que ese mismo autor, que como dice M. Morey, había defendido a lo largo de toda su vida el derecho a no tener rostro, terminará redactando, bajo un pseudónimo, un informe crítico sobre la evolución de su trabajo justo en el mismo año de su muerte.

Pero en verdad si tiene o no caso preguntarnos qué fue de la mano de Foucault o de sus inquietudes y angustias personales, es algo que todavía no está decidido finalmente, aún cuando después de todo, no es ya para nosotros más que la marca de una extraordinaria reflexión sobre la naturaleza de nosotros mismos.

Me resulta más digerible imaginar a un Foucault corriendo apresuradamente, pasando por entre las manos y las cabezas de un auditorio repleto hasta el tope de estudiantes, para llegar a tiempo a su cátedra libre de “Historia de los sistemas de pensamiento” en el Colegio de Francia, que durante todos los miércoles desde principios de enero a fines de marzo y desde que tenía 43 años hasta su muerte estuvo impartiendo.

¹⁰³ Foucault, Michel. “Respuesta a Esprit” en *El discurso del poder*, Editorial Folios, México, 1983, pp 86

Es preferible imaginario en medio de extraños y antiguos manuscritos, rodeado de libros polvorientos o como él mismo parece describirse en los siguientes párrafos:

“En efecto, una vez realizado el trabajo que he presentado, había considerado que este proceso fragmentario en su conjunto, repetitivo y discontinuo, correspondía a algo que podría llamarse una pereza febril que es propia caracterialmente de los amantes de las bibliotecas, de los documentos, de las referencias, de la escritura polvorienta, de los textos difícilmente localizables, de los libros que apenas impresos se cierran y duermen a continuación en las estanterías de las bibliotecas, algunos de los cuales no se consultan hasta siglos más tarde...”¹⁰⁴

Pero volviendo a la cuestión de las influencias, sabemos en principio que a su manera, él reconoce implícitamente varias, hay por lo menos una célebre cita al final de una entrevista:

“Yo, las gentes que amo, las utilizo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir, si es o no fiel, cosa que no tiene ningún interés.”¹⁰⁵

Nietzsche, Kant, Hegel, Husserl, Heideger, Marx, pero también están junto a estos gigantes los modestos profesores que contribuyeron a su formación desde el bachillerato, como el padre de Montsabert, extraño profesor de Historia, monje benedictino que hacía gala de un conocimiento sorprendente de los acontecimientos y de los hombres, quien con sus pintorescas imágenes provocaba continuamente verdaderas explosiones de carcajadas, haciendo de su clase una sesión inolvidable.

O bien el padre Dom Pierrot, comedido profesor de Filosofía que disfruta de conversar con sus alumnos fuera de las horas de clase y a quien Foucault seguirá visitando en su abadía, ya terminado el curso, para conversar sobre Platón, Descartes, Pascal y Bergson.

¹⁰⁴ Foucault, Michel. “Curso del 7 de enero de 1976” en *Microfísica del Poder*, Ediciones La Piqueta, España, 1976, pp. 126

¹⁰⁵ Foucault, Michel. “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método” en *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, España, 1978, pp. 101

O la biblioteca del padre Aigrain, catedrático de la Universidad Católica de Angers que vive en Poitiers y recibe en su casa a estudiantes y colegiales a los que recomienda y presta libros principalmente de historia y de filosofía.

En esta perspectiva de incorporar los datos del discurso biográfico sobre Foucault para enriquecer este trabajo, a continuación expondremos una breve síntesis de sus primeros contactos con la experiencia de la locura.

Como ya es de todos conocido, Foucault no sólo terminó la carrera de filósofo, sino también la de psicólogo o por lo menos obtuvo un Diploma en el Instituto de Psicología de París con Daniel Lagache, uno de los principales psicoanalistas de Francia.

Siendo alumno de Louis Althusser, visitó frecuentemente el Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne, donde tomó lecciones con otros grandes psiquiatras.

En La Sorbona, siguió las enseñanzas de Lagache con cierto fervor, e inclusive llegó a tomar en cuenta la posibilidad de estudiar medicina para especializarse en psiquiatría, llegó incluso a consultar a este eminente psiquiatra respecto de sus propios trastornos psíquicos, pero Lagache se negó a mezclar ambas cosas, no quiso ser al la vez el profesor y el psicoterapeuta de un estudiante.

Hay que mencionar que la intensa amistad que sostuvo con Althusser no sólo se fincó en el mutuo reconocimiento de su capacidad intelectual sino también en el hecho de compartir una experiencia de lucha y resistencia contra la locura, a la que puede agregarse otro malogrado filósofo, Jaques Maritain, amigo también de ambos que se suicida en 1963. Justamente *Pour Marx*, libro que Althusser publicó en 1965, fue dedicado a este “doloroso pero cálido amigo”.

Pero ahí están los datos que Didier Eribon registra en su trabajo biográfico, sobre los difíciles años que vivió Foucault en la Escuela de la calle del Olmo, datos que confirman el enfrentamiento de un joven solitario y provinciano, viviendo en la clandestinidad su situación homosexual, con toda la carga de culpa y de vergüenza que noche a noche lo dejan postrado y anonadado en una soledad intolerable.

Al primer intento de suicidio en 1948, le seguirán otras tentativas o escenificaciones posteriores; alguien que le conoció muy bien desde aquella época piensa que “estuvo durante toda su vida al borde de la locura”.

Dos años después de su entrada en la Escuela Normal Superior, institución que en sí misma constituye un medio propicio para la eclosión de todo tipo de comportamientos insólitos, excéntricos y patológicos; institución que permite un cierto clima de competencia individualista en donde muchos de los jóvenes estudiantes tuvieron que mentir y que mentirse a sí mismos para seguir adelante, Foucault se encuentra en el Hospital Sainte-Anne, en el despacho del profesor Delay, eminente psiquiatra, a instancias de su padre que es quién le lleva. Es su primer contacto con la institución psiquiátrica

Muchos de sus compañeros de estudio que sólo sospecharon su condición homosexual o que la descubrieron por casualidad y al tanto o no de sus trastornos, conservan el recuerdo de un Foucault en equilibrio inestable y todos han comprendido de este modo su interés obsesivo por la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría.

Así entonces parece ser que sus primeros textos sobre el sueño y la locura, tuvieron mucho que ver, o estuvieron secretamente motivados con y por su historia personal.

Es evidente que no se está tratando de decir que toda la obra de Foucault puede ser explicada a través de su homosexualidad o que por ello mismo hay que descalificarla.

Con el paso del tiempo, Foucault no sólo trabajó como psicólogo en un Hospital Psiquiátrico, sino también en un Centro Penitenciario, justamente en el Laboratorio de Electroencefalografía de la Cárcel de Fresnes.

Nos encontramos pues, con un Foucault totalmente sumergido en el ambiente de la institucionalidad psiquiátrica, fuera ya del horizonte estrictamente académico y como una especie de etnólogo enfrentando directamente la realidad de la enfermedad mental y la presencia de los enfermos y sobre todo de los médicos.

Se encuentra en el interior de dos formas del internamiento: la de los “locos” y la de los “delincuentes”. Con el paso del tiempo florecerán los resultados de este encuentro.

DOS

“Historia de la locura” o mejor dicho “Locura y sinrazón”, ya que es con este título como se publica la obra en mayo de 1961, tuvo una primera edición de tres mil ejemplares y una reedición de mil doscientos en febrero de 1964. Tuvo como primer destino el de un trabajo

académico que planteaba cuestiones académicas. A mediados de los años sesentas se podía leer como una tesis universitaria en la línea de los trabajos que sobre la historia de las ciencias habían desarrollado Koyré, Bachelard y Canguilhem, tal y como lo reconoce Althusser en su investigación “Prefacio: de *El Capital* a la filosofía de Marx” publicada en 1965:

“Así se nos impone la obligación de renunciar a toda teleología de la razón y concebir la relación histórica de un resultado [teórico] con sus condiciones como una relación de producción y no de expresión...debemos penetrar en la lógica de las condiciones de la producción de los conocimientos...como las que debemos a M. Foucault, que estudia la evolución desconcertante de esa formación cultural compleja que agrupa alrededor del término sobredeterminado de “Locura”, en los siglos XVII y XVIII, toda una serie de prácticas e ideologías médicas, jurídicas, morales y políticas, en una combinación cuyas disposiciones internas y sentido varían en función del cambio de lugar y de papel de estos términos, en el contexto más general de las estructuras económicas, políticas, jurídicas e ideológicas de su tiempo.”¹⁰⁶

Es posible advertir en este texto una de las primeras interpretaciones, necesariamente parcial y enfocada desde la perspectiva de una crítica que Althusser está formulando a una cierta tradición positivista de la historia de las ciencias que realiza sus investigaciones apropiándose de toda la materia prima de los “hechos” y datos “empíricos” ya recogidos y por recoger, y de los primeros resultados teóricos adquiridos en los dominios de una determinada disciplina científica para después ofrecerlos bajo la forma de simples secuencias o crónicas, que no es para él sino la forma de una concepción ideológica de la historia, porque está fundada en el a priori de una filosofía de la historia profundamente impregnada de la ideología del iluminismo que concibe la historia de la razón como una historia lineal de desarrollo continuo, como una historia de la manifestación o de la toma de conciencia progresiva de una Razón, presente por entero en el germen de sus orígenes y cuya historia no haría sino ponerla al descubierto.

¹⁰⁶ Althusser, Louis. “Prefacio: De *El Capital* a la filosofía de Marx” en *Para leer El Capital*, Siglo XXI editores, sexta edición, México, 1973, pp. 51

Para Althusser, este tipo de historia no es sino el efecto de la ilusión retrospectiva de un resultado histórico dado que concibe su origen como la anticipación de su fin.

Es claro que Hegel puede considerarse como el ejemplo más notable de esta concepción tanto de la razón como de su historia.

Es por eso que para Althusser, la historia real del desarrollo del conocimiento se encuentra sometida más bien a un conjunto de discontinuidades radicales y de profundas modificaciones y rupturas, como “cuando una ciencia nueva se destaca sobre el fondo de las formaciones ideológicas anteriores”.

El mismo Foucault va a referirse a Althusser¹⁰⁷, unos años después, cuando comenta como en las disciplinas que se conocen genéricamente como historia de las ciencias, la acción se ha desplazado, de las vastas unidades que se describían como “épocas” o “siglos”, hacia fenómenos de ruptura, donde los problemas planteados no son ya los de la tradición o del pasado, sino los del recorte o del límite.

Problemas en los que esta nueva forma de historia está tratando de elaborar su propia teoría en torno a cuestiones como la de especificar los diferentes conceptos que permiten la discontinuidad, conceptos como umbral, ruptura, corte, mutación, transformación, etc.

Problemas que forman parte ya del campo metodológico de la historia y que van a permitir observar hasta que punto se ha liberado de lo que lo constituía: la filosofía de la historia y la racionalidad de la teleología del devenir, para “prestar una atención cada vez mayor a los juegos de la diferencia”.

Sin embargo, toda esta mutación epistemológica de la historia, que puede hacer remontar su primer momento a Marx, todavía no ha sido registrada ni se ha podido reflexionar seriamente sobre ella, como si fuera particularmente difícil formular una teoría general de la discontinuidad, como si se experimentara una repugnancia singular en pensar la diferencia, “como si tuviéramos miedo de pensar el *Otro* en el tiempo de nuestro propio pensamiento”.

Para Foucault existe una poderosa razón: si la historia del pensamiento pudiese seguir siendo el lugar de las continuidades ininterrumpidas, esa historia sería para la soberanía de

¹⁰⁷ Cf. Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI editores, segunda edición, México, 1972, pp. 7. Foucault nos ofrece una cita textual de Althusser cuando habla de que las separaciones más radicales son los cortes efectuados por un trabajo de transformación teórica cuando “funda una ciencia desprendiéndola de la ideología de su pasado y revelando ese pasado como ideológico”.

a conciencia un abrigo privilegiado. “La historia continua, es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto”.¹⁰⁸

Se teme pues a la desaparición de esa forma de historia que estaba referida en secreto pero por entero a la actividad sintética del sujeto y por ello es preciso negar todo el juego de las diferencias.

Es por eso que Foucault se esta acercando ya a este programa metodológico desde los años en que redacta su trabajo sobre la historia de la locura cuando plantea que no se trata de reconocer que en el devenir de su realidad histórica, la locura hace posible en un momento dado de esta historia, un cierto conocimiento de la alienación en un estado de positividad que la va a determinar como enfermedad mental, porque no es este conocimiento el que forma la verdad de esta historia y la articula en secreto desde su origen. Y si esto ha ocurrido así, es que el enfoque positivista de su historia no ha podido comprender que la locura, como dominio de experiencia, nunca se ha agotado en el conocimiento médico que ha podido tenerse de ella.

“...como si toda la historia del conocimiento no actuara más que por la erosión de una objetividad que se descubre poco a poco en sus estructuras fundamentales, y como si no fuera justamente un postulado, admitir de entrada, que la forma de objetividad médica puede definir la esencia y la verdad secreta de la locura.”¹⁰⁹

No es pues la historia de una crónica de los descubrimientos, ni de una historia de las ideas. Es la historia de un seguimiento que permite deducir el encadenamiento de las estructuras fundamentales de la experiencia sobre la que se ha fundado el surgimiento de una ciencia. Pero también es una historia estructural del conjunto histórico que abarca una serie heterogénea de elementos tales como nociones, instituciones médicas, jurídicas y policiales, conceptos científicos, etc., que mantienen cautiva a una locura que según Foucault no puede ser ya captada en estado salvaje y por eso mismo, este estudio estructural debe de llegar a ese enfrentamiento original que funda tanto la unidad como la oposición del sentido y del sinsentido, de la razón y la locura. Lo constitutivo es entonces ese gesto que efectúa la

¹⁰⁸ Idem, pp. 21

¹⁰⁹ Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1976. Tomo 1, pp.248

partición y no la ciencia que se establece en la calma recobrada, ese gesto que establece la distancia entre razón y sinrazón es prioritario con relación a la captura, la posesión y el control de la locura.

No se trata de hacer la historia del lenguaje de la psiquiatría, simple monólogo de la razón sobre la locura que no ha podido establecerse sino sobre un silencio, se trataría de hacer la arqueología de ese silencio

El enfrentamiento entre la razón y la sinrazón constituye una dimensión original de la cultura occidental, este enfrentamiento que la confronta con lo que no es ella misma sólo puede ser ventilado en esa región en donde una cultura rechaza lo que será para ella el exterior, lo otro, a lo largo de toda su historia.

Pero preguntar a una cultura por sus experiencias límites es interrogarla acerca de un desgarramiento que es como el nacimiento mismo de su historia.

Y en este preguntar se van a confrontar en una tensión siempre a punto de romperse, la continuidad de un análisis dialéctico y la aparición, en las puertas del tiempo, de la estructura inmóvil de lo trágico.

En el prefacio a “Las palabras y las cosas” publicado cinco años después de la aparición de su historia de la locura, Foucault escribirá el siguiente comentario:

“Puede verse que esta investigación responde un poco, como un eco, al proyecto de escribir una historia de la locura en la época clásica...En tanto que la historia de la locura se preguntaba de qué manera podía una cultura plantear en forma maciza y general la diferencia que la limita, aquí se trata de observar la manera en que experimenta la proximidad de las cosas...Se trata, en suma, de una historia de la semejanza...La historia de la locura sería la historia de lo Otro, de lo que para una cultura es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad).”¹¹⁰

¹¹⁰ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI editores, primera edición, México, 1968, pp 9.

BIBLIOGRAFÍA

- 1) Althusser, Louis, *Para leer El Capital*, Siglo XXI editores, sexta edición. México, 1973.
- 2) Deleuze, Giles, Foucault, Editorial Paidos, primera edición. México, 1987.
- 3) Derrida, Jaques, “Cogito e historia de la locura” en *La escritura y la diferencia*, Editorial Anthropos, primera edición. Barcelona, España, 1989.
- 4) Derrida, Jaques, “La escritura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” en *Dos ensayos*, Editorial Anagrama. Barcelona, España, 1967.
- 5) Derrida, Jaques, “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel” en *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI editores, segunda edición. México, 1975
- 6) Foucault, Michel, “Prefacio” a *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI editores, primera edición. México, 1968.
- 7) Florence, Maurice, “Foucault” en *Estética, ética y hermenéutica*, tercer volumen de las *Obras Esenciales*. Editorial Paidos, España, 1999.
- 8) Foucault, Michel, “Introducción” a *La arqueología del saber*, Siglo XXI editores. México, 1970
- 9) Foucault, Michel, *Modificaciones*, primera parte de la “Introducción” a *El uso de los placeres*, segundo volumen de *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI editores. México, 1986
- 10) Foucault, Michel, *Enfermedad Mental y personalidad*, Editorial Paidos, primera edición. Barcelona, España, 1986
- 11) Foucault, Michel, “Introducción” a *El sueño y la existencia* de L. Binswanger, en *Entre filosofía y literatura*, primer volumen de las *Obras Esenciales*, Editorial Paidos. España, 1999.
- 12) Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, F.C.E., Dos tomos, primera edición. México, 1967
- 13) Foucault, Michel, “Prefacio” a *Locura y sinrazón: Historia de la locura en la época clásica*, en *Entre filosofía y literatura*, primer volumen de las *Obras esenciales*, Editorial Paidos. España, 1999.

- 14) Gabilondo, Ángel, “La creación de modos de vida” en *Estética, ética y hermenéutica*, tercer volumen de las Obras Esenciales. Editorial Paidós, España, 1999.
- 15) Hegel, *La Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 1973.
- 16) Heidegger, Martín, “El concepto de experiencia de Hegel” en *Caminos del bosque*, Alianza editorial. Madrid, España, 1996
- 17) Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Editorial Península. Barcelona, España, 1974.
- 18) Lyotard, Jean Francois, *La Fenomenología*, Editorial Paidós, primera edición. Barcelona, España, 1989.
- 19) Morey, Miguel, “Introducción; La cuestión del método” en *Tecnologías del yo*, Editorial Paidós. España, 1990.
- 20) Morey, Miguel, “Introducción” a *Entre filosofía y literatura*, primer volumen de las Obras Esenciales, Editorial Paidós. España, 1999.
- 21) Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia*, Ediciones Península. Barcelona, España, 1986.