

01048



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSOFICAS

RAZON E HISTORIA
EN EL PENSAMIENTO
DE MICHEL FOUCAULT

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
MAESTRO EN FILOSOFIA DE LA CIENCIA
P R E S E N T A:
DENIS DARÍO VELÁZQUEZ SUBIABRE

DIRECTOR DE LA TESIS:
Dr. CARLOS LÓPEZ BELTRÁN



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.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

NOMBRE: DENIS DARIO
VELAZQUEZ SUBIABRE
FECHA: 05/03/04
FIRMA: 

Indice:

Introducción.....	i-viii
1. El legado de Kant.....	p. 1
1.1 La historización de la crítica.....	p. 1
1.2 La Ontología del Presente.....	p. 5
1.2.1 Surgimiento de la actitud crítica.....	p. 7
1.2.2 El entusiasmo por la Revolución y la Ilustración.....	p. 9
1.2.3 Actitud crítica e Ilustración.....	p. 11
1.3 La Historia Crítica de la Razón.....	p. 15
2. La Herencia Francesa.....	p. 19
2.1 La Epistemología Histórica de G. Bachelard.....	p. 19
2.2 La Historia Epistemológica de G. Canguilhem.....	p. 26
3. El Revés de la Razón.....	p. 34
3.1 Categorías de Análisis.....	p. 34
3.2 La locura en la Edad Media y el Renacimiento.....	p. 36
3.3 La locura en la Época Clásica.....	p. 37
3.3.1 El Gran Encierro (segunda mitad del Siglo XVII): conciencia crítica-conciencia práctica, orden económico y orden moral.....	p. 38
3.3.2 El Reconocimiento (primera mitad del Siglo XVIII): conciencia enunciativa-conciencia analítica, filósofos y médicos.....	p. 42
3.3.3 La experiencia clásica de la locura.....	p. 45
3.3.4 Tensiones.....	p. 50
3.4 La locura en la Modernidad.....	p. 51
3.4.1 Reparación de la locura (segunda mitad del Siglo XVIII): conciencia crítica-conciencia práctica, miedo y asilo.....	p. 51
3.4.2 La locura como “enfermedad mental”, nacimiento de la psiquiatría (Siglo XIX): conciencia analítica.....	p. 59
4. Locura e Historia.....	p. 64
4.1 La historia sancionada de la psiquiatría ‘standard’.....	p. 64
4.2 La ‘otra’ historia y sus vínculos con Bachelard y Canguilhem.....	p. 66
4.3 La relación con la anti-psiquiatría.....	p. 70
4.4 El debate con Derrida en torno a un proyecto.....	p. 75
5. La posibilidad de una <i>Historia Crítica de la Racionalidad</i>	p. 79
6. Bibliografía.....	p. 87

Introducción

El 25 de junio de 1984, luego del mediodía, en el Hospital de la Salpêtrière, muere Michel Foucault víctima de SIDA. Casi un año atrás se había percatado del contagio, pero se mantuvo en silencio, quizá negándose a aceptar lo inevitable, quizá debido al enorme rechazo social suscitado por la enfermedad. Por una curiosa jugada del destino Foucault termina sus días en el hospital que tanto había analizado en su primera gran obra, aquél que durante la época clásica capturó a la locura como una figura moderna de la lepra, aquél que ahora contiene una nueva encarnación de esta enfermedad: el SIDA.

Poco antes de morir, Foucault escribe un artículo acerca de sí mismo para el *Dictionnaire des Philosophes*, editado por D. Huisman, bajo el seudónimo de 'Maurice Florence'. Allí, irónicamente para quien se oponía con tenacidad a las ideas de 'autor' y de 'obra', afirma que la totalidad de su trabajo debe ser leída a la luz de la tradición crítica de Kant, como una contribución a la 'Historia Crítica de la Razón'. Según Foucault, con *Was ist Aufklärung?* Kant abre a la filosofía una dimensión histórico-crítica acerca de la Racionalidad Occidental, la interrogación acerca de: "Su naturaleza, sus fundamentos, su alcance y sus derechos, pero también en cuanto a su historia y geografía, en cuanto a su pasado inmediato y su presente actual, en cuanto a su momento y lugar."¹ Es en este sentido que considera que Kant ha inaugurado las dos tradiciones críticas que recorren toda la filosofía moderna: inicialmente, en las obras que forman parte de lo que se conoce como su período crítico,² el estudio formal de las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero (*Analítica de la Verdad*) y tardíamente, en las obras de su etapa post-crítica,³ la investigación histórica de los elementos del presente que limitan nuestras posibilidades de pensamiento y acción (*Ontología del Presente*). Ambas tradiciones se revelan como polos opuestos y Foucault señala que es en el orden de la tradición crítica hacia la actualidad en la cual ha intentado trabajar.

La 'Historia Crítica de la Razón' tuvo destinos diferentes en Alemania y en Francia.⁴ En Alemania, Foucault considera herederos legítimos de esta preocupación kantiana a los pensadores de la Escuela de Frankfurt (entre otros), dice: "La filosofía alemana la ha incorporado sobre todo en una reflexión histórico-política sobre la sociedad (con un momento privilegiado –la Reforma–; y un problema central –la experiencia religiosa con relación a la economía y al Estado–) desde los hegelianos hasta la Escuela de Frankfurt, Lukacs, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Max Weber, todos dieron fé de esta preocupación."⁵ Este intento por analizar la constitución de la racionalidad occidental emparenta, según Foucault, sus propias investigaciones con la Escuela de Frankfurt, cuyos trabajos conoció tardíamente (en 1976)

¹ Foucault, M., "Georges Canguilhem: Filósofo del Error" (p. 202) en Máiz, R. (Comp.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1987, pp. 201-210.

² En particular *Crítica de la Razón Pura*, pero también *Crítica de la Razón Práctica* y *Crítica del Juicio*.

³ Específicamente, *¿Qué es la Ilustración?* y *Antropología con sentido pragmático* aunque podría considerarse además *El conflicto de las facultades* y *Opus Postumum*.

⁴ Foucault, M., "Critical Theory/Intellectual History" Entrevista con G. Raulet (p. 25), en Kritzman, L. D. (Ed.) *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture*, Routledge, New York, 1988, pp. 17-46.

⁵ Foucault, M., "Georges Canguilhem...", p. 203.

gracias al interés despertado en él por el ya clásico estudio de M. Jay sobre esta escuela, titulado *La Imaginación Dialéctica*.⁶

En Francia, Foucault reconoce dos líneas de trabajo bien diferenciadas: la filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto (la fenomenología existencial de Sartre y Merleau-Ponty) y la filosofía del conocimiento, la racionalidad y el concepto (la epistemología histórica de Koyré, Cavaillés, Bachelard, Canguilhem).⁷ Es desde este segundo enfoque que la crítica histórica de la razón se llevó al ámbito de la historia de las ciencias y paradójicamente gracias a la fenomenología, concretamente, a las conferencias que E. Husserl dio en París en 1929 bajo el título de *Meditaciones Cartesianas*.⁸ La fenomenología problematizó la cuestión del significado, indagando cómo éste llegó a constituirse, cómo se derivó el sentido (*sens*) del sinsentido (*nonsens*), de manera similar, los historiadores de las ciencias se preguntaron cómo nació la racionalidad científica actual a partir de algo que es lo completamente otro,⁹ analizando el momento presente para detectar su relación con aquel pasado en una tradición similar a la *Ontología del Presente*. Este enfoque constituye el marco general del trabajo histórico de Foucault, sin embargo es limitado, pues parte de la idea de que la mejor manera de analizar la razón es a través de la reflexión histórica de la naturaleza de la racionalidad *científica*, esta identidad entre razón y razón científica, como veremos, será impugnada por Foucault.

No obstante la coincidencia en el objetivo de la crítica histórica de la razón, la perspectiva de Foucault y la de la Escuela de Frankfurt, presentan no solamente semejanzas sino importantes diferencias.¹⁰

Ambas asumen la crítica kantiana de la razón pero rechazan el intento de captar la estructura de la misma a partir de un enfoque introspectivo que parta del sujeto: "... *no se debe pedir el despliegue de esta historia de la razón en un acto primordial y fundador del sujeto racionalista.*"¹¹ El análisis crítico de la razón debe incluir las relaciones entre los distintos ámbitos en que se despliegan las racionalidades: lo científico, lo técnico y lo político.¹² La crítica de la razón emprendida por ambos aspira entonces a aprehender las estructuras de la razón más allá de la conciencia individual lo que no implica tomar un enfoque trascendental sino socio-histórico. En este sentido se distancian de tradición crítica de la *Analítica de la Verdad* acercándose a la *Ontología del Presente*. Este desplazamiento es producto de la sospecha despertada por la depurada imagen cartesiana de un sujeto racional enfrentado a un mundo de objetos a los cuales busca representar, este sujeto debe ser impugnado porque "*está ligado al individualismo egocéntrico, dominante y posesivo que tanto ha desfigurado al racionalismo*

⁶ McCarthy, T., "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School" en Kelly, M., *Op. Cit.*, pp. 243-282.

⁷ Foucault, M., "Georges Canguilhem...", p. 204.

⁸ Foucault, M., *Ibidem*, p. 202.

⁹ Foucault, M., "What is Critique?", pp. 389-390.

¹⁰ Seguiré en este análisis a McCarthy, T., "Filosofía y Teoría Crítica en los Estados Unidos. Foucault y la Escuela de Frankfurt", *Isegoría*, 1, 1990, pp. 49-84.

¹¹ Foucault, M., "Estructuralismo y Postestructuralismo", entrevista con G. Raullet (p. 313); en Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica, Obras Esenciales. Vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 307-334.

¹² Foucault, M., *Ibidem*, p. 314.

moderno occidental y le ha llevado a excluir, dominar o reprimir todo lo que fuera diferente."¹³ Dado que el análisis de la razón se traslada de la conciencia a lo socio-histórico carece de sentido sostener la primacía de lo teórico sobre lo práctico sino su inversa, concentrado en las prácticas (discursivas o no-discursivas) Foucault muestra su origen a partir de circunstancias históricas contingentes como resultado de múltiples relaciones de fuerza, los análisis socio-históricos de la Escuela de Frankfurt revelan que el significado completo de las ideas sólo puede ser aprehendido a partir de las prácticas sociales en que aparecen.

Ambas posiciones son críticas de las ciencias humanas establecidas considerando que han contribuido a forjar y mantener los barrotes de la "jaula de hierro" en la sociedad disciplinaria, y a la vez aspiran a transformar nuestra auto-comprensión para convertirla en una fuerza social de cambio. Sin embargo, aquí empiezan a surgir las diferencias.

Una diferencia general que Foucault señala respecto de la Escuela de Frankfurt se localiza en la tesis de que la razón, por su propia dialéctica, se bifurca en razón técnica y práctica (moral) pervirtiéndose al reducirse a razón técnica durante la modernidad. Según Foucault en vez de hablar de bifurcación debería hablarse de 'copiosa ramificación', proceso que no se localizaría exclusivamente en la modernidad pues ya desde la antigüedad helenística y romana es posible ver que *"el hombre, la vida humana, el sí mismo, han sido objeto de cierto número de tekhnai que, en su exigente racionalidad, eran perfectamente comparables con una técnica de producción."*¹⁴ Por lo tanto, la auto-limitación de la razón a su aspecto técnico no ha sido un fenómeno único sino una serie de ramificaciones. En este sentido podría decirse que la Escuela de Frankfurt quedaría apresada en lo que Foucault llama el 'modelo marxista-lukacsiano' por el cual habría una única razón a la cual ciertas condiciones sociales, concretamente el paso de una forma de capitalismo a otra, habrían pervertido convirtiendo en razón técnica.

Foucault se aleja de este modelo afirmando que la razón, al ramificarse en algún tipo de racionalidad establece un límite entre ella misma y "lo otro", es decir, se demarca excluyendo; y su trabajo intenta rehabilitar a la razón de esta auto-perversión rescatando en cada racionalidad estudiada a ese 'otro'.¹⁵ Por esta razón sus trabajos están dirigidos a construir historias de racionalidades específicas tanto en el ámbito de las ciencias humanas como en el de ciertas prácticas con bajo estatuto epistemológico (psiquiatría, medicina, criminología, sexualidad): *"Podría ser prudente no tomar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino analizar este proceso en diversos campos, cada uno en referencia a una experiencia fundamental: la locura, la enfermedad, la muerte, el crimen, la sexualidad, etc."*¹⁶ Este análisis ampliado de la razón en sus dominios científico, técnico y político no sólo lo distingue de la Escuela de Frankfurt sino también del enfoque restringido a la racionalidad científica de la tradición de epistemología histórica francesa.

Más allá de esta diferencia, en sus investigaciones históricas, Foucault utilizó el arsenal teórico de la tradición epistemológica e historiográfica francesa. En nuestro trabajo nos

¹³ McCarthy, T., "Filosofía ...", p. 52.

¹⁴ Foucault, M., "Estructuralismo y Postestructuralismo", p. 317.

¹⁵ Foucault, M., *Ibidem*, p. 319.

¹⁶ Foucault, M., "El Sujeto y el Poder" (p. 229); en Dreyfus H. y Rabinow P., *Op. Cit.*

concentramos exclusivamente en sus vínculos con G. Bachelard y G. Canguilhem, sin por ello desconocer las influencias que sobre él han ejercido autores como G. Dumèzil o algunos integrantes de la Escuela de los *Annales*, entre otros.

Foucault retoma la idea bachelardiana de que la razón se ramifica en racionalidades que, a diferencia de la Razón universal kantiana, son *regionales* es decir están inscriptas en dominios espacio-temporales circunscriptos; además estas racionalidades son susceptibles de cambios y estos cambios son concebidos a la manera bachelardiana, como rupturas ubicadas cronológicamente. *La Historia de la Locura en la Época Clásica* es la reseña de las rupturas en la experiencia de la locura entre la visión medieval-renacentista, el clacisismo y la modernidad. Debemos advertir que Foucault hace un uso particular de los términos "Edad Clásica" y "Modernidad": utiliza "Edad Clásica" para referirse al período comprendido entre los siglos XVII y XVIII, y "Modernidad" para designar al siglo XIX.¹⁷

En Foucault está presente la tendencia a mostrar *históricamente* la naturaleza contingente de lo que se presenta a sí mismo como necesario elaborando para ello las implicaciones de una alternativa opuesta. En una conferencia reciente D. Defert señaló que cuando Foucault emprendía el análisis de una determinada problemática escribía todas sus ideas al respecto, ellas ya constituían un libro, pero una vez hecho esto empezaba a desafiarlas haciendo realidad la posibilidad de "*pensar distinto*".¹⁸ Si nos preguntamos a quiénes está desafiando Foucault con la versión de la historia de la psiquiatría en *Historia de la Locura en la Época Clásica*, deberíamos responder que tiene en mente lo que podríamos llamar la *historia sancionada* de la psiquiatría 'standard', es decir, un tipo de historia que podríamos denominar *whig* poniendo en evidencia que son narraciones presentistas, internalistas, y tenazmente progresivas: presentan una imagen de la psiquiatría como un corpus teórico que evoluciona a través de teorías cada vez mejores, donde el pasado es un prelude inevitable del presente, no hay rupturas evidentes, y generalmente los éxitos se agrupan en torno de un 'fundador' del campo, en algunos casos, Pinel en otros S. Freud. En este contexto, la narrativa tradicional de la psiquiatría la presenta como un progreso ininterrumpido hacia una mayor científicidad y humanidad en el tratamiento del loco; en *La Historia de la Locura en la Época Clásica* Foucault pretende mostrar que hubo distintas concepciones de la locura, y que la que adopta la psiquiatría moderna no fue la única ni la mejor.

Pero se hace necesario a la vez distinguir el proyecto historiográfico foucaultiano del proyecto anti-psiquiátrico que lo reclama como su gestor,¹⁹ si bien adhiere al reclamo de la anti-psiquiatría y algunas denuncias de la *Historia de la Locura en la Época Clásica* concuerdan con las posiciones anti-psiquiátricas Foucault no acuerda en inscribir su trabajo dentro de su proyecto. En una entrevista afirmó: "*¿Porqué una arqueología de la psiquiatría funciona como 'anti-psiquiatría', mientras que una arqueología de la biología no funciona como una anti-*

¹⁷ Ver Díaz, E., *La Filosofía de Michel Foucault*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1995, p. 23, Nota 2.

¹⁸ Foucault, M. *Historia de la Sexualidad, Tomo II: El Uso de los Placeres*, Siglo XXI, México, 1986, p. 12.

¹⁹ "La antipsiquiatría en Francia ha sido inaugurada por Foucault. La fuente está en su tesis sobre la historia de la locura en la época clásica.", Baruk, H., "Réflexions sur l'antipsychiatrie" (p. 29, traducción personal: "L'antipsychiatrie actuelle en France a été inaugurée par Foucault. La source en est dans sa these sur l'histoire de la folie à l'âge classique."), *Revue Internationale de Philosophie*, "Philosophie, Psychiatrie et Antipsychiatrie", XXXII, N° 123, 1978, pp. 26-45.

*biología?*²⁰ En primer lugar, porque el proyecto anti-psiquiátrico se sostiene en una concepción puramente represiva del poder que Foucault considera insuficiente y ante la cual esgrime su teoría del poder como esencialmente productivo; en segundo lugar porque el objetivo del movimiento anti-psiquiátrico es reformista y libertario más cercano a la Escuela de Frankfurt en la idea de que una crítica de la ideología psiquiátrica reducirá los efectos de poder reemplazándolos por acuerdos sociales, mientras Foucault no considera que sus análisis de la psiquiatría conduzcan a una institución sin ejercicio del poder, pues no hay escapatoria a las relaciones y efectos de poder; finalmente, creemos que la diferencia de fondo entre ambas críticas radicaría en los distintos linajes en los cuales es posible inscribir cada una, el proyecto anti-psiquiátrico hunde sus raíces en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, en Marx y en J. P. Sartre, en cambio, como estamos señalando, el trabajo de Foucault se apoya en la epistemología histórica de Bachelard y Canguilhem.

Siguiendo con el análisis, Foucault asume también el concepto de *obstáculo epistemológico* pero su conceptualización del mismo es más cercana al pensamiento de Canguilhem quien matiza su connotación bachelardiana enteramente negativa afirmando que lo que en un sentido constituye un impedimento, en otro puede convertirse en una valiosa fuente de progreso científico. Así podríamos decir que si bien el internamiento clásico fue producto de la acción del pensamiento utilitario (obstáculo pragmatista) que buscó excluir una población heterogénea, cumplió una función positiva al ofrecerla en un espacio circunscrito gracias al cual se pudo distinguir y tomar posesión de la locura como objeto de percepción. También siguiendo a Canguilhem, Foucault descrea del efecto radical de la *ruptura* señalando la existencia de continuidades parciales, por ejemplo, la inscripción clásica de la locura en el plano de la sinrazón animal continúa en la modernidad en tanto se considera al loco como un animal biológicamente determinado a padecer la enfermedad. Otra semejanza con su maestro de la Escuela Normal Superior, radica en que el tratamiento foucaultiano de la “enfermedad mental” como análogo al de “patología orgánica” de Canguilhem: así como cada organismo establece normas a partir de las cuales ciertas condiciones físicas son consideradas patológicas, así también las sociedades definen normas en términos de las cuales ciertos rasgos de personalidad se vuelven patológicos. Al postularse la razón como canon de normalidad, la locura no es sino una desviación de las normas de la razón, y la psiquiatría es un intento de la sociedad para controlar, excluir y silenciar lo heteróclito a la razón.

De todas maneras, si bien el pensamiento de Foucault se irá acercando progresivamente al de Canguilhem en lo que respecta a la escritura de una *historia conceptual* (como se plasmará en *El nacimiento de la clínica*), debemos aclarar que en *Historia de la locura en la Época* el trabajo a nivel de los conceptos teóricos no es posible pues no había teorización aún, lo cual conduce a Foucault a nivel de la experiencia, algo mucho más primario que el concepto, y que identifica con su *a priori* histórico. ¿En qué consiste este aparentemente paradójico concepto de *a priori* histórico?

En la *Critica de la Razón Pura* Kant caracterizó el conocimiento *a priori* como independiente de la experiencia pero a la vez universal y necesario, vinculando la cuestión crítica de la posibilidad del conocimiento verdadero a la separación estricta entre lo empírico y lo

²⁰ Foucault, M., “Entretien avec Lucette Finas”, *La Quinzaine Littéraire*, N° 247, 1977; citado en Zoila, A. F., “Michel foucault, anti-psychiatrie?”, p. 60, en *Revue Internationale de Philosophie*, “Philosophie, Psychiatrie et Antipsychiatrie”, XXXII, N° 123, 1978, pp. 59-74.

trascendental. Sin embargo, Foucault sostiene que en la *Antropología con sentido pragmático* Kant lleva el *a priori* hacia “lo fundamental”, éste último nos permite pensar lo empírico pero no desde el punto de vista trascendental (lo que ya había hecho la *Crítica*) sino bajo sus formas concretas tomando los contenidos empíricos como su punto de partida y mostrando que están marcados por trascendencias irreductibles que revelan la imposibilidad de que lo empírico sea su propia fundación, conduciendo por tanto a lo que las funda. El pasaje de un plano a otro estaría asegurado por la *Antropología*: el hombre en su comportamiento empírico mediaría entre el Yo trascendental de la *Crítica* y el ciudadano del mundo del *Opus Postumun*. Así, la consideración de la *Antropología* como mediación reinscribe la *Antropología* en la línea de la *Crítica* reafirmando la primacía del *a priori* sobre lo empírico, y produciendo así, por medio del concepto de “lo fundamental”, el modelo de la única relación que puede ser establecida legítimamente desde lo empírico a lo trascendental.

En este sentido, en sus estudios arqueológicos Foucault recurrirá a “lo fundamental” históricamente estructurado. El carácter mediador de la Antropología reveló al hombre como ciudadano del mundo (*Weltbürger*) no por su pertenencia a instituciones sociales sino simplemente porque habla. El hombre reside en el mundo debido a su estancia en el lenguaje,²¹ como por lenguaje Foucault entiende el que se realiza en discursos concretos, por ende históricos, las condiciones de constitución de la experiencia son a la vez históricas. Es en este espacio que se despliega la arqueología intentando sacar a la luz lo trascendental-fundamental, el *a priori* histórico a partir de los discursos efectivamente dichos.

Foucault concebirá un *a priori* completamente dado en la historia, que se transforma a sí mismo con ella, y que no obstante de alguna manera se encuentra más allá de ella al definir las condiciones de posibilidad, variables ellas mismas, desde las cuales el conocimiento de una época puede y debe formarse a sí mismo. Podríamos llamar a esta la formulación arqueológica del *a priori*, que no obstante no tiene un significado unívoco en las distintas obras del período arqueológico (*Historia de la locura en la Época Clásica*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber*). Debido a que en la *Historia de la locura en la Época Clásica* si bien prefigurado no se encuentra convenientemente desarrollado, como si ocurre por primera vez en *El nacimiento de la clínica*, analizaremos el concepto de *a priori* histórico a partir de ésta por considerar que mantiene cercanía no sólo temporal sino conceptual con aquélla. Allí señala que la cuestión crítica debe partir del hecho revelado por la *Antropología* del hombre inserto en el lenguaje, retomando la idea de un *a priori* histórico inserto en los discursos. El *a priori* es definido como aquello que estructura la relación entre lo visible y lo enunciable condicionando la experiencia previo a la formulación de cualquier conocimiento.

Historia de la locura en la Época Clásica señala tres formas diferentes de experimentar la locura: durante la Edad Media y el Renacimiento la pintura (Bosch, Goya, Brueghel, Bouts, Durero) experimenta lo indómito de la locura ante la razón como expresión de una ‘conciencia trágica’ mientras la literatura (Erasmus) experimenta la locura bajo las estructuras de la razón como reflejo de una ‘conciencia crítica’ que la condena sin el gesto concreto del encierro; en el Clasicismo, hay una tensión entre dos experiencias completamente opuestas, por un lado, la experiencia presente en el gesto concreto del encierro producto de la ‘conciencia crítica’ y la

²¹ Foucault, M., *Op. Cit.*, p. 101.

‘conciencia práctica’ que denuncian y encierran a la locura y por otro, la experiencia de médicos y filósofos resultado de la ‘conciencia enunciativa’ y la ‘conciencia analítica’ que buscan reconocerla y designarla sin error, procurando esta última aislarla como objeto singular con alguna racionalidad que es necesario desentrañar; en la modernidad, el predominio de la ‘conciencia analítica’ permitirá la experiencia médica de la locura, el *a priori* de la experiencia psiquiátrica actual, por la cual la locura será entendida como enfermedad “mental” y la figura del asilo, como lugar de recuperación de la salud mental, concentrando a su alrededor el saber médico pero también la práctica institucional del encierro y el objetivo moral.

La conclusión de este estudio histórico de Foucault es que hasta el momento, se ha intentado, a través de la psiquiatría, *hablar de* la locura desde el lenguaje de la razón condenándola así al silencio. En el Prefacio (1961) original declara que el objetivo de la obra es alcanzar el “...grado cero de la historia de la locura, en el que es una experiencia indiferenciada, experiencia aún no compartida de la partición misma”.²² Derrida cuestionó tal intención y Foucault al comprender que el acceso al ‘grado cero’ de la locura, previo a su captura por el discurso es imposible pues la experiencia siempre es producto de prácticas discursivas, en la reedición de la obra, decide eliminar este Prefacio y reemplazarlo por otro en el cual la idea original no aparece.

Para finalizar, unas palabras más acerca del proyecto general de Foucault de escribir una ‘Historia crítica de la razón’. En *El Discurso Filosófico de la Modernidad*²³ por una parte Habermas cuestiona la pretensión de Foucault de emprender una *crítica total* de la racionalidad. La objeción se basa en un malentendido que sirve más a los propósitos de Habermas de ubicar a Foucault dentro del discurso filosófico de la modernidad que a la intención del mismo Foucault quien rechaza por un lado las historias totalizantes y por otro considera la razón en dominios disciplinares circunscritos. Por otra parte, Habermas lo acusa de caer en una contradicción performativa en su pretensión de mantenerse valorativamente neutral mientras su trabajo está plagado de términos normativos. Sin embargo, antes que desacreditar la crítica de Habermas, o asumir el ‘criptonormativismo’ admitiendo una contradicción performativa, el trabajo de Foucault permite elaborar aún algunas estrategias para sortear tal acusación.

Al asumirse como continuador de la tradición kantiana, Foucault no tiene en mente al Kant de la subjetividad trascendental sino a aquel que se interroga sobre nosotros mismos en el espacio y en el tiempo. Es el Kant que al interrogarse por su propio presente, se cuestiona por el ser ilustrado y su relación con el acontecimiento concreto de la modernidad que lo ha determinado históricamente. En este sentido, que Foucault se inscribe en la tradición filosófica kantiana, como heredero de una preocupación que a partir de un análisis arqueológico nos revele porqué decimos, pensamos y actuamos como lo hacemos, y a la vez, “... en vez de legitimar lo que ya se sabe, emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto...”²⁴

La presente tesis se desarrolla a través de cinco capítulos. El *primer capítulo* de la tesis se centra en la reinterpretación foucaultiana de dos conceptos claves de la filosofía de Kant, el concepto de *crítica* y el de *a priori*, y despliega la posibilidad de inserción del proyecto de una

²²Foucault, M., *Op. Cit.*, pp. 121.

²³ Habermas, J., *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 285-386.

²⁴ Foucault, M. *Historia de la Sexualidad, Tomo II : El Uso de los Placeres*, Siglo XXI, México, 1986, p. 12.

'Historia Crítica de la Razón' en una tradición de tipo kantiano. El *segundo capítulo* expone los conceptos centrales del pensamiento de Bachelard y Canguilhem a fin de tenerlos en cuenta en el análisis de la obra foucaultiana. El *tercer capítulo* se concentra en el análisis detallado de *Historia de la locura en la Época Clásica* con el fin de tener presente su contenido para posteriores reflexiones en torno a ella. La información se organizó alrededor de categorías de análisis propuestas por el propio autor que constituyen cuatro formas de conciencia entre las cuales se ha debatido desde siempre la locura. En el *capítulo cuarto* se analizan los vínculos que el trabajo de Foucault sobre la locura mantiene con las propuestas epistemológicas e historiográficas de G. Bachelard y G. Canguilhem, procurando identificar los conceptos apuntados en el capítulo segundo y evaluar si éstos han sido sometidos por Foucault a alguna violencia o reformulación. Previo a ello se identificará un modo de historiar la práctica psiquiátrica al cual Foucault pretende desafiar y se distinguirá la propuesta foucaultiana de la crítica llevada adelante por el movimiento anti-psiquiátrico. Por último, se evaluará la posibilidad del objetivo de *Historia de la locura en la Época Clásica*, tal como aparece en el Prefacio original de 1961 intentando una defensa frente a la crítica interpuesta por J. Derrida a poco tiempo de la aparición de la obra, procurando clarificar algunos malentendidos en que incurre este último. Finalmente, en el *capítulo cinco* se evaluará la posibilidad del proyecto general de Foucault de escribir una 'Historia Crítica de la Razón' frente a la objeción de J. Habermas acerca de que una crítica tan radical carecería de bases normativas, señalando alternativas posibles del pensamiento foucaultiano frente las acusaciones de criptonormativismo y contradicción preformativa.

Agradezco a todos mis profesores en la Maestría en Filosofía de la Ciencia del Instituto de Investigaciones Filosóficas, al Dr. Carlos López Beltrán por su atenta dirección, la lectura fecunda y veloz de quienes han sido sus evaluadores, la Dra. Frida Gorbach, el Dr. Óscar Martiarena, el Dr. Ambrosio Velasco y el Dr. Efraín Lazos; a la Mtra. María Luján Christiansen, la Mtra. Graciela Brunet y a la traductora Duvravka Suznjevic por los útiles intercambios en las discusiones de puntos específicos y por su aliento permanente; todos ellos, de una manera o de otra, contribuyeron a la redacción de esta tesis. Por último, a mi familia y amigos por su permanente confianza y afecto.

1. El legado de Kant

Michel Foucault, al final de su vida se reconoce como continuador de la tradición crítica de Kant, y considera su propio trabajo como una contribución a la Historia Crítica del Pensamiento,¹ explicaré más adelante cómo concibe a la misma.

Su adscripción a la tradición kantiana parte de la concepción de la filosofía como el uso crítico de la razón en pos de alcanzar la autonomía y la libertad del sujeto. Foucault se considera continuador de esta tradición crítica pero su visión de la razón no es tan optimista: la razón occidental puede tiranizar más que liberar. Al enfrentarse con experiencias límites (el mundo oriental, la experiencia onírica, la tragedia, los excesos sexuales, la locura) la razón conjuró sus peligros excluyéndolas de los juegos de verdad a partir de los cuales determinados enunciados se consideran no verdaderos, sino candidatos a verdad y falsedad.

Foucault retoma la concepción kantiana de filosofía pero, consciente de los riesgos de la misma razón, pretende contribuir a que la razón supere sus tendencias autodestructivas.

Foucault considera que Kant ha inaugurado las dos tradiciones críticas que recorren toda la filosofía moderna: inicialmente, en las obras que forman parte de lo que se conoce como su período crítico,² el estudio formal de las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero (Analítica de la Verdad) y tardíamente, en las obras de su etapa post-crítica,³ la investigación histórica de los elementos del presente que limitan nuestras posibilidades de pensamiento y acción (Ontología del Presente). Ambas tradiciones se revelan como polos opuestos y Foucault señala que es en el orden de la tradición crítica hacia la actualidad en la cual ha intentado trabajar.

Su historia crítica de la razón, por un lado, investigará empíricamente (es decir, a través de la historia) las condiciones de posibilidad o “*a priori* históricos” bajo los cuales algunos conocimientos, considerados verdaderos, fueron posibles intentando hacer ver que los mismos limitan nuestras posibilidades actuales de experiencia con el fin de proponer su trasgresión.

En este primer capítulo se expondrán los caminos que condujeron a Foucault a una lectura especial de Kant, reformulando dos conceptos claves para el filósofo alemán: el concepto de “*a priori*” y el de crítica.

1.1 La historización de la crítica.

En 1960 como condición para obtener el título de Doctor en Letras, Foucault presenta como *thèse complémentaire* una traducción de la obra de Kant *Antropología con Sentido*

¹ Huisman, D. (Ed.), *Dictionnaire des Philosophes*, Presses Universitaires de France, París, 1993, pp. 1021-1024. Foucault firma este artículo bajo el seudónimo de Maurice Florence.

² En particular *Crítica de la Razón Pura*, pero también *Crítica de la Razón Práctica* y *Crítica del Juicio*.

³ Específicamente, *¿Qué es la Ilustración?* y *Antropología con sentido pragmático* aunque podría considerarse además *El conflicto de las facultades* y *Opus Postumun*.

Pragmático,⁴ precedida de una larga introducción⁵ en la que expone los fundamentos de lo que considera la historización del *a priori*.⁶ Anteriormente, en *La Recherche Scientifique et la Psychologie* (1957) Foucault había utilizado la noción de *a priori*, pero sin explicitar su uso.⁷

La distinción filosófica entre lo *a priori* y lo *a posteriori* tradicionalmente había sido usada para distinguir entre dos modos de demostración lógica, aquel que va de las causas a los efectos (*a priori*) de aquel que va de los efectos a las causas (*a posteriori*). En la *Crítica de la Razón Pura* Kant extiende su uso a los juicios producto de tales demostraciones y más significativamente a los elementos mismos del conocimiento, es decir, las formas puras de la intuición sensible (espacio y tiempo) y los conceptos puros del entendimiento (categorías) que hacen posible la experiencia.

Como considera insuficiente el criterio de distinción tradicional, Kant desarrolla un nuevo criterio para caracterizar el conocimiento *a priori*: es puro pero a la vez universal y necesario. La pureza de lo *a priori* radica en que es independiente de la experiencia, es decir que no contiene ninguna mezcla de sensibilidad ni puede ser derivado de ella, antes bien, es condición misma de toda experiencia. La universalidad y necesidad de lo *a priori* radican en su aplicación general e ineludible en la constitución de la experiencia.⁸

En la misma obra Kant vincula la cuestión crítica al análisis de la posibilidad del conocimiento verdadero resolviéndola mediante la distinción entre lo empírico y lo trascendental. La concordancia entre la experiencia y las condiciones definidas *a priori* por el sujeto trascendental excluye desde el inicio la hipótesis de una inscripción de lo trascendental dentro de lo empírico.

Al analizar la relación entre la *Crítica* y la *Antropología con sentido pragmático*⁹ Foucault por un lado, considera a la *Antropología* como una repetición de la *Crítica*, en cuyo caso sería solo una continuación del tema trascendental. Pero esta hipótesis de la subordinación

⁴ Kant, M., *Antropología con Sentido Pragmático*, Revista de Occidente, Madrid, 1935.

⁵ Foucault, M., *Introduction à l'Antropologie de Kant*, Tesis Complementaria para el Doctorado en Letras, Departamento de Tesis, Sorbonne, 1961.

⁶ Incluso Hacking señala que *Las Palabras y las Cosas* surge a partir de esta introducción. Hacking, I., "Mejora de uno mismo", en Couzens Hoy, D. (Comp.), *Foucault*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1988, pp. 257-262. También Gordon afirma que en el cap. 9 de *Las Palabras y las Cosas*, el significado especial atribuido a la filosofía de Kant se encuentra en la coordinación entre crítica y antropología. Gordon, C., "Question, ethos, event", en Gane, M. & Johnson, T. (Eds.), *Foucault's New Domains*, Routledge, London, 1993, pp. 19-35.

⁷ En este artículo aparece por primera vez la noción de *a priori* referido a las condiciones de posibilidad de la psicología. En Martiarena, O., "Lenguaje y conciencia en Michel Foucault", *Diánoia*, XLIII, 1997, pp. 47-57.

⁸ Caygill, H., *A Kant Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1995, pp. 35-38.

⁹ La *Antropología con sentido pragmático* fue publicada en 1798. En su introducción Kant define la Antropología como una doctrina sistemática que contiene nuestro conocimiento del hombre el cual puede ser expresado en una perspectiva fisiológica o pragmática. Desde un punto de vista fisiológico implica el conocimiento del hombre como objeto natural y en relación con el medio; desde el enfoque pragmático brinda un conocimiento del hombre como un ser que actúa libremente o como un ciudadano del mundo. Escrita en este último sentido, la obra se divide en "Antropología Didáctica" que consiste en el arte de conocer tanto el interior como el exterior del hombre (su facultad cognitiva, su sentimiento de placer y displacer, su facultad de desear) y "Caracterización Antropológica" dedicada a conocer el interior del hombre desde su exterior (reflexiones sobre características de la especie humana como personalidad, sexo, nacionalidad y raza).

de la *Antropología* a la *Crítica* no es la única posibilidad, si hay una cierta imagen del hombre que orienta el pensamiento kantiano, la segunda opción radica en considerar a la *Antropología* como el gran presupuesto de la *Crítica*;¹⁰ sin embargo, esta alternativa al buscar dentro de la finitud humana los elementos de una determinación trascendental se encierra en un callejón sin salida producto de la confusión antropológica entre lo empírico y lo trascendental.

Pero es viable la consideración de la relación entre la *Antropología con sentido pragmático* y la *Crítica de la razón pura* como una de relación repetición en primer lugar porque sus contenidos rememoran los de la *Crítica* (a la Teoría Trascendental de los Elementos correspondería la Didáctica Antropológica, la Metodología Antropológica doblaría la Teoría Trascendental del Método) y además continúa el cuestionamiento por las condiciones de posibilidad del conocimiento (§7 - §11 analiza cuestión de la relación entre sensibilidad y entendimiento). Por otra parte, el proyecto antropológico requiere como su fundamento más oculto el edificio de la *Crítica* pues es la única desde la perspectiva trascendental y no desde la evidencia empírica, en la que el campo de la experiencia (y el dominio antropológico mismo) puede ser entendido en su totalidad. En este sentido, partiendo del análisis de las facultades realizado por la *Crítica*, la *Antropología* realiza el inventario del uso ilegítimo de las mismas porque no es a priori sino empírico y conduce al error.

Finalmente, podría plantearse que la filosofía trascendental como proyecto irrealizable en la *Crítica* encontraría su realización en obras posteriores (*Lógica y Opus Postumun*) por la vía de la *Antropología*. La *Antropología* está por lo tanto doblemente vinculada a la perspectiva crítica: primero y retrospectivamente en que la presupone y, segundo y prospectivamente en que precipita su realización. En las secciones del *Opus Postumun* que tienen que ver con la filosofía trascendental, Kant retorna a la cuestión de la relación entre Dios, el mundo y el hombre; pero mientras los dos primeros son dados con estatus idéntico a la Dialéctica Trascendental como ideas de la razón pura, el tercero ahora se revela a sí mismo como la mediación a través de la cual las dos ideas pueden ser unidas. El hombre es el término medio entre Dios y el mundo, es el agente concreto de unificación de la personalidad de Dios y de la objetividad del mundo.¹¹ No obstante si el hombre puede alcanzar esta síntesis entre el mundo y Dios, es sólo en su naturaleza “doble” como ser empíricamente limitado y sujeto trascendentalmente determinado, en otras palabras en su dimensión propiamente *antropológica*.

Si la *Antropología* es importante es porque lleva el *a priori* hacia “lo fundamental”, éste último nos permite pensar lo empírico pero no desde el punto de vista trascendental (lo que ya había hecho la *Crítica*) sino bajo sus formas concretas tomando los contenidos empíricos como su punto de partida y mostrando que están marcados por trascendencias irreductibles que revelan la imposibilidad de que lo empírico sea su propia fundación, conduciendo por tanto a lo que las funda. El pasaje de un plano a otro estaría asegurado por la *Antropología*: el hombre en su comportamiento empírico mediaría entre el Yo trascendental de la *Crítica* y el ciudadano del mundo del *Opus Postumun*. Así, la consideración de la *Antropología* como mediación reinscribe la *Antropología* en la línea de la *Crítica* reafirmando la primacía del *a priori* sobre lo empírico, y

¹⁰ “Hubo, antes de 1773, una cierta imagen concreta del hombre que ninguna elaboración filosófica ha alterado esencialmente, que quizás subsiste en el corazón de la *Crítica* y es formulada, sin grandes modificaciones, en los últimos textos publicados de Kant.” Foucault, M., *Introducción...*, p. 14.

¹¹ Foucault, M., *Op. Cit.*, p. 71.

produciendo así, por medio del concepto de “lo fundamental”, el modelo de la única relación que puede ser establecida legítimamente desde lo empírico a lo trascendental.

Es en este sentido trascendental-fundamental¹² que Foucault desarrolla sus estudios arqueológicos pero “*en lugar de recurrir al fundamental de una estructura originaria de finitud Foucault optará por un fundamental de una estructura histórica determinada como momento.*”¹³ El carácter mediador de la Antropología reveló al hombre como ciudadano del mundo (Weltbürger) no por su pertenencia a instituciones sociales sino simplemente porque habla. El hombre reside en el mundo debido a su estancia en el lenguaje,¹⁴ como por lenguaje Foucault entiende el que se realiza en discursos concretos, por ende históricos, las condiciones de constitución de la experiencia son a la vez históricas. Es en este espacio que se despliega la arqueología intentando sacar a la luz lo trascendental-fundamental, el *a priori* histórico a partir de los discursos efectivamente dichos.

Foucault concebirá un *a priori* completamente dado en la historia, que se transforma a sí mismo con ella, y que no obstante de alguna manera se encuentra más allá de ella al definir las condiciones de posibilidad, variables ellas mismas, desde las cuales el conocimiento de una época puede y debe formarse a sí mismo. Podríamos llamar a esta la formulación arqueológica del *a priori*. En su libro Han¹⁵ ha mostrado otras varias versiones del *a priori* en la obra de Foucault, debido a que nuestro análisis se concentra en las primeras obras de Foucault consideraremos solamente la versión arqueológica.

Es de señalar que incluso en las obras que componen su período arqueológico (*Historia de locura en la Época Clásica, El nacimiento de la clínica, Las palabras y las cosas, La arqueología del saber*) Foucault no otorga un significado unívoco al *a priori* histórico. Debido a que en la *Historia de la locura en la Época Clásica* si bien prefigurado no se encuentra convenientemente desarrollado, como si ocurre por primera vez en *El nacimiento de la clínica*, analizaremos el concepto de *a priori* histórico a partir de ésta por considerar que mantiene cercanía no sólo temporal sino conceptual con aquélla.

En *El nacimiento de la clínica* señala nuevamente que la cuestión crítica debe partir del hecho revelado por la *Antropología* del hombre inserto en el lenguaje, retomando la idea de un *a priori* histórico inserto en los discursos: “*Estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya se ha dicho.*”¹⁶ El *a priori* es definido como una clase de estructura articulada entre el ver y el decir que condiciona la experiencia preexistiendo a la formulación de cualquier conocimiento, en sus palabras, la “*distribución originaria de lo visible y lo invisible en tanto que ligada a la división*

¹² Tomo esta denominación de Gros-Dávila, en Gros, F. y Dávila, J., *Michel Foucault, lector de Kant*, Biblioteca Digital Andina, Venezuela, 1996, p. 22.

¹³ Gros, F. y Dávila, J., *Op. Cit.*, 22-23.

¹⁴ Foucault, M., *Op. Cit.*, p. 101.

¹⁵ Han, B., *Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical*, Stanford University Press, California, 2002, pp. 38-69.

¹⁶ Foucault, M., *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, México, 1997, p. 10.

entre lo que puede ser afirmado y lo que permanece no dicho.”¹⁷ Y en esos discursos intenta determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia médica: en la medicina clasificatoria hay un predominio de lo decible sobre lo visible de modo que es posible definir las enfermedades como clases *a priori* y abandonar a la mirada médica la tarea de redescubrir en lo visible (que tiende a ocultar) aquello ya dicho por la enfermedad; el *a priori* histórico de la medicina clínica transforma lo visible en lo decible, “...*todo lo visible es expresable y que es completamente visible porque es completamente expresable...*”¹⁸, el síntoma es la manifestación inmediata de la enfermedad en el orden de lo visible y el signo que nos permite identificarla y hablar de ella; finalmente, el *a priori* de la medicina anátomo-patológica descansa en la primacía de lo invisible sobre lo decible a partir del descubrimiento de la opacidad del cuerpo enfermo rebelde a la mirada médica. Resumiendo, en este enfoque arqueológico las condiciones de posibilidad de la experiencia médica son analizadas a nivel del discurso, de lo efectivamente dicho, como lo dicho tiene una historia puede afirmarse que el *a priori* es histórico.¹⁹

En atención a esto, la cuestión crítica para Foucault consistirá en un intento por sacar a la luz mediante una investigación empírica los “*a priori* históricos” de la experiencia posible, munido de las herramientas epistemológicas e historiográficas desarrolladas previamente por G. Bachelard y G. Canguilhem²⁰ intentando una reconstrucción histórica de las condiciones de posibilidad de ciertos dominios que hicieron su aparición en el campo del saber (*savoir*) en la modernidad dirigiendo su mirada hacia el sujeto: en el terreno de los conocimientos (*connaissance*) con carácter científico, ésta se enfocará en las ciencias humanas y en el ámbito de prácticas con estatuto cognoscitivo dudoso, en la psiquiatría y la medicina.

1.2 La Ontología del Presente

Foucault considera que Kant ha fundado las dos grandes tradiciones críticas en las cuales se divide la filosofía moderna: “*Se puede optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad*”.²¹ En este último sentido inscribe Foucault el artículo periodístico de Kant, *Was ist Aufklärung?*²² y los propios esfuerzos hacia el final de su vida.

En su reflexión sobre el artículo kantiano, Foucault²³ reconoce que aquí por primera vez

¹⁷ Foucault, M., *Op. Cit.*, p. xi.

¹⁸ Foucault, M., *Op. Cit.*, p. 115.

¹⁹ Martiarena, O., *Op. Cit.*, p. 51.

²⁰ Eribon ha puntualizado además los aportes de G. Dumézil en Eribon, D. *Foucault y sus Contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, pp. 101-176. Influencia que el mismo Foucault ha reconocido en su conferencia *El Orden del Discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1992, pp. 57-58.

²¹ Foucault, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”, en Foucault, M. *Dits et Ecrits*, Tomo IV, Gallimard, París, 1994, pp. 679-688 (v.e.: Alción Editora, Córdoba, 1996, pp. 67-82), p. 687.

²² Kant, M., “¿Qué es la Ilustración?”, en Kant, M. *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 25-38.

²³ Foucault, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” (arriba citado); Foucault, M. “What is Enlightenment?”, en Rabinow, P. (Ed.) *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984, pp. 32-50 (v. e.: Alción Editora, Córdoba, 1996, pp. 83-111).

un filósofo se plantea la cuestión del presente como su tarea enfrentando la cuestión de la determinación de los elementos del mismo que imponen límites a nuestras posibilidades de experiencia. Esta función, propia de una Ontología del Presente, despejará el camino hacia la libertad que, según Foucault, consiste en la capacidad de transgredir tales límites.

La Ontología del Presente de Kant remite a la Ilustración (*Aufklärung*). Esta, para él, “*es la liberación del hombre de su culpable incapacidad*”;²⁴ es decir, consiste en la emergencia del hombre de un estado en el cual, por falta de decisión y de valor, se priva a sí mismo de utilizar su propia razón descansando en cambio, en la tutela ajena; por ello, en este breve artículo Kant nos compele a tener el valor de servirnos de nuestra razón: ¡*Sapere Aude!*

Pero la razón tiene un uso público y uno privado que se deben distinguir. Al respecto pareciera que hay un imperativo contrario a la libertad de conciencia: la razón debe ser libre en su uso público y sumisa en su uso privado. Sin embargo, al hablar de ‘uso privado’, Kant se refiere a cuando el hombre formando parte de un sistema mayor (como soldado, tributario, párroco, funcionario), hace uso de la razón en la aplicación de reglas para obtener ciertos fines preestablecidos del mismo. Cuando uno realiza funciones de interés común, el uso de la razón debe ser limitado pues se necesita que el individuo desempeñe un rol pasivo y se limite a obedecer. Cuando el hombre utiliza su razón en tanto que ser razonable encontramos el ‘uso público’ de la razón, éste es el único que puede conducir a los hombres a la Ilustración y para ello no se requiere más que libertad para utilizar la inteligencia personal bajo la forma de una crítica que pone todo en cuestión.

Si el uso público de la razón es el único que puede conducir a los hombres a la Ilustración, ante condiciones extremas de exceso de autoridad, surge el problema político de cómo garantizar este uso público. Para esto Kant plantea un contrato a Federico II, el contrato del despotismo racional con la razón libre: que el soberano garantice el uso público de la razón y a cambio de ello ganará obediencia en el uso privado. La única condición para tal obediencia es que los principios políticos del soberano estén en conformidad con la razón universal. Desde esta perspectiva, Kant elogió la actitud de Federico II sintetizada en la expresión “¡Razonad todo lo que queráis, pero obedeced!”,²⁵ y se vuelve concebible que la crítica, que otorga al sujeto el poder de gobernarse a sí mismo, no se oponga a la obediencia al soberano. La libertad en el uso público garantiza la obediencia en el uso privado.

Para Kant su propio momento histórico es una época en la cual están dadas las condiciones de posibilidad de la Ilustración, sólo que debido a la pereza y a la cobardía de sus contemporáneos, aún no se puede decir que se está en una época “ilustrada”. El mandato ¡*Sapere Aude!* nos permitirá corregir y ampliar nuestros conocimientos, conduciéndonos al destino primordial de nuestra naturaleza humana: ser ilustrados.

1.2.1 Surgimiento de la actitud crítica

²⁴ Kant, M., *Op. Cit.*, p. 25.

²⁵ Kant, M., *Op. Cit.*, p. 37.

El 27 de mayo de 1978, frente a la Sociedad Francesa de Filosofía,²⁶ Foucault reflexiona sobre el artículo de Kant arriba citado. En el ensayo “What is Critique?”,²⁷ Foucault se propone construir una historia posible del surgimiento de la actitud crítica en Occidente hacia el siglo XV como resistencia a los procesos de gubernamentalidad, actitud que culmina en la empresa kantiana.

Para Foucault la actitud crítica se constituye teniendo como antecedente la preocupación de la pastoral cristiana por el cuidado constante e individualizado de cada uno de los miembros de su orden, reflejando “[la] *idea -única y completamente extraña a la cultura antigua- de que cada individuo cualquiera sea su edad y su status, desde el comienzo al fin de su vida y hasta en los ínfimos detalles de sus acciones, debieran ser gobernados y debieran permitirse a sí mismos ser gobernados, es decir, ser dirigidos hacia su salvación, por alguien a quien se está ligado en una total, y al mismo tiempo meticulosa y detallada, relación de obediencia.*”²⁸

Esta dirección de la conciencia es un arte que la iglesia griega denominó *techné technôn* y la iglesia romana *ars artium*, y que luego de estar atado durante siglos a la existencia monástica, hacia el siglo XVI y justo antes de la Reforma se desplazó del ámbito de la religión a la sociedad civil originando el surgimiento de un sistema de poder llamado “gubernabilidad”; este momento de expansión corrió paralelo a una contracción, pues el poder se concentró en varios dominios como el gobierno de los niños, los pobres, la familia, los ejércitos, las ciudades, el cuerpo, la mente. Como conclusión de este movimiento, el orden político alcanza la prerrogativa, antes exclusivamente religiosa, de moldear y disciplinar individuos. Dado que el poder no tiene sólo consecuencias represivas sino también productivas,²⁹ el poder disciplinario hace surgir formas de resistencia absolutamente nuevas, la crítica es una de ellas.

En “What is Critique?” Foucault afirma que la resistencia bajo la forma de la crítica se planteó inicialmente en tres dominios: en la esfera religiosa ciertas sectas disidentes durante la Reforma cuestionaron los límites de la autoridad eclesiástica y la autenticidad tanto de algunos pasajes como de las Escrituras mismas; en la esfera civil se examinó en la voz de Coke y Lilburne la legitimidad del derecho que confiere autoridad al soberano, al juez, al educador, al padre de familia, culminando en la reconsideración de la ley natural; y por último, en la esfera epistémica, los filósofos hacia el siglo XVIII y XIX analizaron la naturaleza de la certeza, si lo que aceptamos como verdadero es producto de la fuerza de la autoridad (dogmatismo) o de la aceptación con base en buenas razones. En los tres casos la resistencia se focalizó en las relaciones que ligan entre sí al poder, la verdad y el sujeto. Resumiendo, si la gubernamentalidad fue el movimiento preocupado por someter a los individuos mediante mecanismos de poder que apelan a la verdad, la crítica fue:

²⁶ Este dato fue extraído del libro de Miller, quien le dedica varias páginas al análisis de esta conferencia, en Miller, J. *La Pasión de Michel Foucault*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1993.

²⁷ Foucault, M., “What is Critique?”, en Schmidt, J. (Ed.) *What is Enlightenment?*, University of California Press, California, 1996, pp. 382-398 (v.e.: Tecnos, Madrid, 2003, pp. 3-52).

²⁸ Foucault, M., *Ibidem*, p. 383.

²⁹ En la conferencia “Las Redes del Poder” pronunciada ante la Facultad de Filosofía de la Universidad de Brasil en 1976, Foucault plantea la insuficiencia de la concepción del poder como esencialmente represivo, en realidad el poder es esencialmente productivo. Dice: “La función del poder no es esencialmente prohibir sino producir”. Foucault, M., *Las Redes del Poder*, Almagedo, Buenos Aires, 1991, p. 28.

*“El movimiento a través del cual el sujeto se da a sí mismo el derecho a cuestionar la verdad considerando sus efectos de poder y a cuestionar el poder implícito en los discursos de verdad.”*³⁰ En otras palabras, la crítica es el arte de indocilidad reflexiva, cumple una función liberadora en el juego de las políticas de la verdad.³¹

Terry Eagleton propone una explicación alternativa del surgimiento de la crítica en Inglaterra.³² Apoyándose en un trabajo de Habermas³³ afirma que la crítica surge en el contexto de un estado absolutista. En el seno del régimen represivo, durante los siglos XVII y XVIII, la burguesía europea construye un espacio discursivo (la esfera pública burguesa) que engloba a clubes, periódicos, cafés, gacetas, en los cuales los individuos se reúnen con el fin de intercambiar libre e igualitariamente, todo tipo de discursos racionales. En dicho espacio, el derecho a hablar o a juzgar descansa en la capacidad de constituirse en sujetos de discurso en tanto se obedezcan las normas absolutas y universales de la razón.

La crítica se resiste al absolutismo al proponer una reorganización de los sujetos discursivos horizontalmente suspendiendo las gradaciones verticales, los límites entre clases sociales se desvanecen y *“... los autores se codeaban, en un contexto igualitario, con sus mecenas, ya fuesen nobles, hacendados, clérigos, comerciantes o profesionales...”*³⁴ Señala Eagleton que la crítica define un ámbito de libertad: la desigualdad real entre los individuos se transmuta en igualdad abstracta en el ámbito del discurso: *“El mercado verdaderamente libre es el del discurso cultural mismo, dentro, por supuesto de ciertas regulaciones normativas; el papel del crítico es administrar esas normas, en un doble rechazo del absolutismo y de la anarquía.”*³⁵

Paradójicamente esas regulaciones normativas hacen que al definir los límites de lo que está permitido decir y reprimir la trasgresión discursiva siguiendo normas de razón absoluta, la crítica sea conservadora, y es esta característica de la crítica la que provocará, hacia principios del siglo XIX, la constitución de una “contra-esfera pública” que cobija discursos en conflicto con estas normas universales destruyendo el consenso dominante hasta el momento e instituyendo un espacio de enfrentamiento. Con este movimiento, la crítica que inicialmente tenía un carácter cultural dirigida hacia el arte, la ética, la religión, la filosofía y la vida cotidiana, pasa a adquirir un sesgo eminentemente político, en la voz de abogados y economistas donde *“la crítica... ya es más un lugar de enfrentamiento político que terreno de consenso cultural...”*³⁶

Volviendo a Kant, si la función de la crítica consiste en conocer los límites de la razón y del reconocimiento de ellos depende nuestra libertad, se necesitan tanto el valor de conocer como la obediencia al soberano para entender la función de la crítica: reconocer los límites de nuestra conciencia. El valor de conocer nos conducirá al encuentro de las fronteras de la propia razón

³⁰ Foucault, M., “What is Critique?”, p. 386.

³¹ *“La función esencial de la crítica sería de liberación (desubjectification) en el juego de lo que uno podría llamar, en una palabra, las políticas de la verdad.”*, Foucault, M., *Ibidem*, p. 386.

³² Eagleton, T., *La función de la crítica*, Paidós, Barcelona, 1999.

³³ El escrito de Habermas de 1962 se titula *Structural Transformation of the Public Sphere*.

³⁴ Eagleton, T., *Op. Cit.*, p. 16.

³⁵ Eagleton, T., *Op. Cit.*, p. 18.

³⁶ Eagleton, T., *Op. Cit.*, p. 45.

ante el conocimiento de lo real y ante el poder político. El fundamento de este último, una vez racionalizado, lo constituirá no en un obstáculo a nuestra autonomía sino en una condición de posibilidad de ella ya que la verdadera autonomía pertenece al plano público y no se ve menoscabada por el sometimiento de la razón en su uso privado.

Foucault señala un “deslizamiento” (*slippage*) entre la *Aufklärung* y la crítica que abre la posibilidad de que esta última se vuelva sobre sí misma y reexamine su relación con el proyecto ilustrado. Durante el siglo XIX quienes se consideraron herederos de tal actitud crítica desarrollaron por una parte una ciencia positivista cuya confianza descansa sobre la cuidadosa aplicación de la crítica a cada uno de sus resultados, por otra parte un sistema estatal que se presentó a sí mismo como la razón fundamental de la historia y que escogió procedimientos instrumentales para la realización de la economía y la sociedad, y finalmente, desarrollaron una “ciencia del estado” que expresa la perspectiva de esta ciencia positivista sobre el estado naciente.

Con relación a estos tres hechos la crítica tomará la forma de un cuestionamiento acerca de los excesos del poder político (gubernamentalidad) de los que la razón es responsable, ya que parecería que la razón misma ha estado implicada en los excesos que pretende criticar. En Alemania: “... de la Izquierda Hegeliana a la Escuela de Frankfurt hay una amplia crítica al positivismo, al objetivismo, a la racionalización, a la *techné* y a la tecnificación, una crítica total de las relaciones entre el proyecto fundamental de ciencia y de técnica que tiene como objetivo volver aparentes los lazos entre un supuesto ingenuo de ciencia, por un lado, y las formas de dominación propias del carácter de la sociedad contemporánea, por el otro.”³⁷ Además, el pensamiento alemán al intentar reconocer la línea de ascenso más prominente de la razón occidental, como aquella se vinculó a la política, sometió a un cuidadoso examen a esta última.

En Francia, la crítica de la relación entre racionalización y poder provino del pensamiento de derecha, quizás debido a la profunda vinculación entre las *Lumières* y la Revolución que condujo a los filósofos de la Ilustración a disfrutar de un privilegio limitado como pensadores políticos a costa de una desvalorización de sus reflexiones como filósofos.

1.2.2 El entusiasmo por la Revolución y la Ilustración

El 5 de enero de 1983, frente al College de Francia, Foucault retoma el ensayo de Kant en la conferencia “Qu’est-ce les Lumières?”.³⁸ Aquí la pregunta por la Ilustración ocupa el centro de la reflexión y la tesis de Foucault es que con ella Kant introduce al campo filosófico una cuestión absolutamente nueva: la interrogación acerca del presente, en otras palabras, la pregunta por la modernidad.³⁹ El planteo acerca de la modernidad no se realiza en una relación comparativa diacrónica con los antiguos sino en una relación sincrónica con la propia actualidad.

En este ensayo de Foucault, la modernidad es considerada una época que se vuelve

³⁷ Foucault, M., “What is Critique?”, p. 388.

³⁸ Foucault, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”, en Foucault, M. *Dits et Ecrits*, Tomo IV, Gallimard, París, 1994, pp. 679-688 (v.e.: Alción Editora, Córdoba, 1996, pp. 67-82).

³⁹ Foucault, M., *Op. Cit.*, p. 680.

autoconsciente en el acto de nombrarse, de situarse respecto del pasado y el futuro, de designarse un rol a cumplir en el propio presente.

Foucault vincula la interrogación kantiana al presente en *¿Qué es la Ilustración?* con un escrito en el que, catorce años después, Kant reflexiona sobre la Revolución Francesa, *El Conflicto de las Facultades*. Allí, en la segunda disertación, referida al conflicto entre la Facultad de Filosofía y la de Derecho, Kant sostiene que el nudo del mismo radica en la preocupación acerca de si existe un progreso constante para el género humano. En el párrafo V de esta disertación, afirma Kant que para responder a ese interrogante debe determinarse si existe una causa posible de ese progreso, si tal causa actúa efectivamente y si existe un acontecimiento donde esa causa actúe realmente.

Explica Lyotard que el progreso, en tanto que objeto histórico político no tiene realidad fenoménica, el progreso “*hacia un estado mejor se juzga no por intuiciones empíricas sino por signos.*”⁴⁰ Kant entiende por ‘signo de historia’ uno que sea conmemorativo, demostrativo y pronóstico. El signo del progreso es pronóstico porque refiere a una parte de la historia humana que aún no ha llegado, es demostrativo pero no con datos intuitivos sino mediante la presentación de un acontecimiento que no hace más que resaltar que la humanidad es capaz de ser la causa de su propio progreso y finalmente, es conmemorativo porque el acontecimiento no es él mismo la causa del progreso sino sólo su indicación.⁴¹

La Revolución Francesa es ése acontecimiento, se atenderá no a su éxito o fracaso sino al *entusiasmo* manifestado por quienes no la hacen o, en todo caso, no son sus actores principales. En el entusiasmo, la razón en su uso público (es decir, en tanto, razón en libertad) manifiesta una voluntad de revolución desprovista de interés personal (puesto que su exteriorización entrañaba grandes peligros) y a la vez, universalizable, pues es común al género humano. El entusiasmo es un sentimiento ‘sublime’, tal como lo define Kant en la *Crítica del Juicio*, entendiendo por tal “*a la disposición del espíritu suscitada por cierta representación que ocupa la facultad de juzgar reflexiva*”⁴² y si bien no es locura como desarreglo permanente de la imaginación, según Lyotard, es una afección pasajera que está al borde de la demencia “*es un acceso patológico y como tal, no tiene en sí mismo validez ética puesto que la ética exige la liberación de todo pathos motivador; la ética sólo permite ese pathos apático que acompaña a la obligación y que es el respeto...*”⁴³ Aunque condenable éticamente por ser patológico, el entusiasmo conserva una validez estética.

El entusiasmo por la revolución es un signo de una aspiración hacia el progreso de la humanidad; esta aspiración se manifiesta por una parte, en el derecho de todos los pueblos de darse la Constitución política que les convenga, y por otra parte, en el principio conforme al derecho y a la moral de que tal Constitución tenga como horizonte la paz civil. Es la aspiración humana de tal Constitución la que lleva a la Revolución, y tal aspiración está inscrita en el proceso mismo de la *Aufklärung*, es su punto de acabamiento y de realización.

⁴⁰ Lyotard, J-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 56.

⁴¹ Lyotard, J-F., *Op. Cit.*, pp. 62-64.

⁴² Citado por Lyotard, J-F., *Op. Cit.*, p. 68.

⁴³ Lyotard, J-F., *Op. Cit.*, p. 73.

Para Foucault la tarea de la filosofía no es legitimar el derecho de revolución sino saber qué hacer con esa voluntad de revolución, algo muy distinto de la empresa revolucionaria. Kant intentó conocer lo que la *Aufklärung* era, más que proveer justificaciones al esfuerzo de volverse ilustrado. Kant esquivó el lenguaje de la legitimación intentando sólo interpretar el significado de un evento contemporáneo.⁴⁴ ¿Qué es la Ilustración?, ¿Qué hacer con la voluntad de revolución? definen entre ambas el campo de interrogación filosófica que apunta a lo que somos en nuestra actualidad.

1.2.3 Actitud crítica e Ilustración

En su último viaje a Berkeley, en otoño de 1983, Foucault dictó una conferencia donde vuelve a plantearse el tema de la Ilustración, ésta se publicó bajo el título “What is Enlightenment?”.⁴⁵ El trabajo se abre con una recopilación de argumentos planteados en escritos anteriores sobre el artículo de Kant, pero una de sus reflexiones apunta a algo que estaba ausente. Según Foucault, Kant plantea la cuestión de su presente (la *Aufklärung*) en directa referencia a la realidad contemporánea y define su presente (la *Aufklärung*) como una “emergencia” (*Ausgang*) del estado de inmadurez. Esta “emergencia” es tanto un proceso continuo en el cual los hombres participamos colectivamente, como también una tarea y una obligación individual, un cambio que el hombre provoca en sí mismo por propia voluntad prescribiéndose ¡*Sapere Aude!* Por esto último, la *Aufklärung* es también un acto personal de valentía: atreverse a conocer.

Dicho esto, Foucault propone abandonar el texto del artículo kantiano para concentrarse en la relación que mantiene éste con las tres Críticas de Kant. Si la *Aufklärung* es el momento en que la humanidad va a hacer uso de su propia razón, sin someterse a ninguna autoridad, la crítica es necesaria para definir las condiciones en las que el uso de la razón es legítimo respecto de lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que está permitido esperar. El uso legítimo de la razón garantiza la autonomía, en su uso ilegítimo hace nacer el dogmatismo y la heteronomía.

Lyotard expresa esta función de la crítica claramente diciendo que “*examina la validez de las pretensiones de las diversas familias de proposiciones*”.⁴⁶ Ésta crítica *debe* juzgar las pretensiones de validez de cualquier proposición posible, con lo cual se evita el escepticismo y sin una regla pre-establecida que pre-determine el juicio pues el criterio desde el que juzga debe caer bajo examen cada vez, con lo cual se evita el dogmatismo. En palabras de Lyotard, “*Kant aboga por la causa del criticismo ante el tribunal contra dos litigantes, el dogmatismo y el escepticismo*.”⁴⁷ Ese alegato a favor de la crítica es una narración que encuentra su fin en su efecto, la institución misma de la crítica a través de un procedimiento de legitimación que apela a una cierta teleología en el curso de los conflictos metafísicos; ahora bien, uno podría preguntarse

⁴⁴ Foucault hace lo mismo respecto de la Revolución Iraní; Schmidt, J. y T. E. Wartenberg analizan esto en “Foucault’s Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self” en Kelly, M. (Ed.) *Critique and Power. Recasting the Foucault / Habermas Debate*, The MIT Press, Massachusetts, 1994, pp. 283-314.

⁴⁵ Foucault, M. “What is Enlightenment?”, en Rabinow, P. (Ed.) *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984, pp. 32-50 (v. e.: Alción Editora, Córdoba, 1996, pp. 83-111).

⁴⁶ Lyotard, J-F., *Op. Cit.*, p. 11.

⁴⁷ Lyotard, J-F., *Op. Cit.*, p. 31.

¿es necesaria tal legitimación?, Lyotard responde ¿porqué no?. La crítica no podría instituirse sin una evaluación a la vez crítica de su propio proceso de legitimación y frente a otras alternativas (el dogmatismo y el escepticismo) con pretensiones no criticadas de validez.⁴⁸

En el Prefacio a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*⁴⁹ Kant señala que la razón se encuentra agobiada por cuestiones metafísicas que no puede evitar, y que históricamente intentaron resolverse dogmáticamente o disolverse escépticamente; en su momento histórico (la modernidad), la problemática se encuentra en una situación de indiferencia. Sin embargo, esa actitud de indiferencia prepara la hora de la crítica: que exige que la razón “*emprenda su propio conocimiento y establezca un tribunal que al mismo tiempo que asegure sus legítimas aspiraciones, rechace todas las que sean infundadas [...] este tribunal no es otro que la Crítica de la Razón Pura.*”⁵⁰

Por otra parte, el artículo de Kant se relaciona igualmente con sus escritos sobre filosofía de la historia los cuales reflejan un pensamiento teleológico. El texto acerca de la *Aufklärung* propone a ésta como “mayoría de edad de la humanidad” y destino de nuestra naturaleza humana. Por ello, para Foucault, constituye el enlace entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia. Dice Foucault: “*Es la primera vez que un filósofo liga así, de manera estrecha y desde el interior, la significación de su obra con relación al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en que escribe y a causa del cual escribe*”⁵¹.

Es a partir de esta relación que, según Foucault, se origina la actitud de modernidad. Puede hablarse de la modernidad como si fuera una época situada en el calendario y precedida de una premodernidad seguida de una postmodernidad,⁵² y hacia la cual uno debe tomar una posición, ya sea, a favor o en contra. En oposición a esto, Foucault propone considerar a la modernidad como una actitud, un modo de relacionarse con la realidad contemporánea, una manera de pensar y de sentir, elegida voluntariamente, a la cual se pertenece pero que constituye una tarea. Resume todo esto diciendo que propone considerar la modernidad como lo que los griegos llamaban un *ethos*.⁵³ Así, las dimensiones históricas, políticas y sociales de la Ilustración analizadas en los dos escritos anteriores de Foucault se dejan en suspenso, en favor del significado de la Ilustración para el sujeto individual.

⁴⁸ Lyotard, J-F., *Op. Cit.*, p. 33.

⁴⁹ Kant, M., *Crítica de la Razón Pura*, Tomo I, Losada, Buenos Aires, 1979.

⁵⁰ Kant, M., *Op. Cit.*, p. 121.

⁵¹ Foucault, M., “What is Enlightenment”, p. 38.

⁵² Con esto Foucault alude a J. Habermas quien hacia 1980 había dado una conferencia titulada “Modernidad y Postmodernidad” en la cual criticó a los jóvenes conservadores que sobre las bases de actitudes modernas justifican un inadmisibles antimodernismo. La expresión ‘jóvenes conservadores’, como nota N. Fraser, es un alusión a los revolucionarios conservadores de la República de Weimar (Heidegger, Jünger, Schmitt, Freyer) quienes buscaron oponer la razón instrumental a un principio accesible sólo a través de la evocación. Para Habermas, esta línea en Francia se continúa en Bataille, y a través de Foucault pasa a Derrida.

⁵³ Una exposición de las características de este *ethos* foucaultiano y una posible defensa contra las objeciones de N. Fraser, Ch. Taylor y J. Habermas puede leerse en Bernstein, R. J., “Foucault: Critique as a Philosophical Ethos”, editado por Kelly, M. (Ed.), *Op. Cit.*, pp. 211-241.

La Ilustración es un proceso en el cual los hombres participan colectivamente pero también es un acto personal de valentía, un acto personal cargado de significado moral. Esta visión de la Ilustración hace posible acercar a dos pensamientos tan distantes como el de Kant y el de Baudelaire.

En su ensayo *El Pintor de la Vida Moderna*⁵⁴ Baudelaire define a la modernidad como “lo efímero, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable”.⁵⁵ Con ello, Baudelaire hace referencia a una idea muy común de considerar a la “modernidad” como una ruptura con la tradición y el advenimiento de la novedad; pero para Baudelaire esto sólo sería “moda” si no se procurara, mediante un acto voluntario, conquistar el elemento eterno intrínseco al instante presente. Baudelaire postula una teoría racional e histórica que considera a lo bello como compuesto de un elemento relativo y circunstancial, y un elemento eterno e invariable: los trabajos del pintor Constantin Guys representan la vida burguesa y la moda del siglo XVIII, pero de estas costumbres efímeras se busca resaltar la dimensión eterna de la belleza en el presente. La “modernidad”, entonces, se expresa en la adopción de una cierta actitud respecto del presente, una actitud que busca capturar su eternidad intrínseca.

Pero este rescate heroico del presente no lo sacraliza intentando perpetuarlo. En el pincel de Guys, las cualidades de lo real son altamente intensificadas gracias a lo imaginario, en un proceso que lo transforma sin destruirlo; refleja la actitud moderna hacia el presente desplegada en un doble movimiento que en un sentido lo respeta ya que intenta captarlo en lo que es, pero en otro sentido lo viola, porque busca imaginarlo diferente, transfigurarlo. Así como Guys busca descubrir lo eterno en lo efímero, Kant intenta encontrar significado filosófico en las controversias de su época. Esta actitud hacia el presente es la que sostiene el vínculo inicialmente improbable entre Kant y Baudelaire.

Pero además de esta actitud con relación al presente, afirma Baudelaire que la modernidad instaaura un modo de relación con uno mismo. La actitud de modernidad (heroificación del presente) está ligada a una decidida voluntad de tomarse como objeto de una cuidadosa y severa elaboración expresada en la figura del *dandy*. Este personaje se somete a una despótica “doctrina de la elegancia” considerando su propio cuerpo, su propia acción y su existencia toda, como una obra de arte. “*El dandysmo que es una institución al margen de las leyes, tiene sus leyes rigurosas a las cuales están estrictamente sometidos todos sus sujetos...*”⁵⁶, es como una especie de religión con reglas tan despóticas como las del orden monástico, que aparece en aquellos períodos de transición en que la aristocracia está comenzando a tambalearse y la democracia no es todavía todopoderosa, en los cuales un grupo de hombres venidos a menos pretenden fundar una nueva aristocracia como último resplandor de heroísmo en medio de la decadencia. El dandysmo es un sol poniente en la marea creciente de la democracia. En

⁵⁴ Baudelaire, Ch., “Le peintre de la vie moderne”, en *Oeuvres Complètes, Quelques-uns de mes Contemporains, L'Art Romantique*, Louis Conard, Libraire-Éditeur, Paris, 1917, cap. III, pp. 49-110.

⁵⁵ Baudelaire, Ch., *Op. Cit.*, p. 66 (traducción personal: “La modernité, c’est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l’art, dont l’autre moitié est l’éternel et l’immuable”).

⁵⁶ Baudelaire, Ch., *Op. Cit.*, p. 88 (traducción personal: “Le dandysme, qui est une institution en dehors des lois, a des lois rigoureuses auxquelles sont strictement soumis tous ses sujets...”)

consecuencia, a la luz del dandysmo, “la modernidad no libera al hombre en su ser propio; lo constriñe a la tarea de elaborarse a sí mismo”.⁵⁷

Según Foucault, adoptar este *ethos* filosófico tiene varias implicaciones. En primer lugar implica rechazar el “chantaje” de la *Aufklärung*, la obligación de manifestarse a favor o en contra de ella, y hacer la investigación histórica de nuestro presente como determinado en gran parte por ella, orientándonos no hacia su núcleo de racionalidad con el fin de preservarlo sino hacia los límites actuales de lo que se consideró necesario, pero ya no lo es, para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos. En segundo lugar, evitar las confusiones entre Humanismo e Ilustración: el Humanismo es un conjunto de temas ligados a juicios de valor que han reaparecido en diversas ocasiones en las sociedades europeas, la Ilustración es un acontecimiento o conjunto de acontecimientos y de procesos históricos complejos (transformaciones sociales, políticas, epistémicas, tecnológicas) que se situaron en un determinado momento del desarrollo de éstas sociedades. Por otra parte, el Humanismo desde el siglo XVII ha estado determinado por concepciones del hombre tomadas de la religión, la ciencia o la política; dependencia que señala un punto de tensión respecto de la Ilustración y su principio de una crítica y una creación permanente de nosotros mismos a partir de la propia autonomía. En tercer lugar, implica caracterizarlo como una actitud límite, la crítica aplicada al análisis de los límites. Si Kant se propuso conocer los límites infranqueables del conocimiento, la cuestión ahora será indagar en lo que se considera un límite universal, necesario y obligatorio aquel elemento singular, contingente y producto de coacciones arbitrarias. Se trata de transformar la crítica ejercida en la forma de una limitación necesaria en una crítica bajo la forma de una trasgresión posible. La crítica implica atreverse a ser, hacer o pensar de otra manera, en palabras de Foucault: “¿Qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?”.⁵⁸

En atención a esto, la crítica no será trascendental pretendiendo alcanzar estructuras formales con valor universal a partir de las cuales deducir lo que nos es imposible hacer o conocer, será una investigación histórica, arqueológica en su método (tratará a los discursos que articulan lo que pensamos, decimos, hacemos como acontecimientos históricos) y genealógica en su finalidad (deducirá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos, la posibilidad de no ser, hacer o pensar como lo hacemos).

Pero, para evitar la fantasía, esta actitud histórica crítica debe ser a la vez empírica, es decir, someterse al examen de la realidad y del presente, para determinar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, y para determinar la forma precisa que se debe dar a ese cambio. El punto donde los límites pueden ser transgredidos lo proporcionarán nuestras experiencias concretas con fuentes de dominación (asilos, prisiones, hospitales, fábricas, etc.) como consecuencia las transformaciones en la sociedad serán también locales concentrándose en tales sitios.

⁵⁷ Foucault, M., *El discurso del poder*, Folios Editores, Buenos Aires, 1983, p. 42.

⁵⁸ Foucault, M. *Historia de la Sexualidad, Tomo II : El Uso de los Placeres*, Siglo XXI, México, 1986, p. 12.

La Ilustración creyó que el dominio técnico del mundo implicaría mayor libertad individual, pero formas de relaciones de poder se filtraron a través de las tecnologías limitando la autonomía; este trabajo crítico apuesta a desconectar la mutua implicación entre el crecimiento de las capacidades técnicas y la intensificación de las relaciones de poder.

Esta investigación histórica es crítica por que como la crítica kantiana, es un trabajo acerca de los límites, los límites impuestos a nuestras posibilidades de pensamiento y acción por una determinada interrelación entre conocimiento y poder. Estos límites expuestos por la crítica apuntan a la “normalización”, según Foucault, el principal peligro de esta sociedad disciplinaria.

Por ello, además del análisis histórico de los límites la crítica experimentará también con la posibilidad de transgredirlos. Esta trasgresión intentará conjurar el peligro de la normalización abriendo paso a la libertad, pues develará nuevas posibilidades de pensamiento y acción. Estas posibilidades, por supuesto no serán infinitas ya que el punto donde la trasgresión es posible y deseable será definido por la realidad contemporánea.

De esta manera, si la crítica en la propuesta contractualista de Kant a Federico II, procuró controlar los excesos de la racionalidad política, esta función es aquí recuperada bajo la forma de una trasgresión del tipo de individualización desarrollada por el Estado: “*Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos*”⁵⁹. Esto contribuirá también al ideal kantiano de una filosofía que a través de su uso crítico contribuya a la autonomía y a la libertad del sujeto. Si como afirma decepcionado Eagleton, hoy en día la crítica ha quedado reducida a una cuestión de literatura, a “... un puñado de individuos repasando los libros de los demás...”⁶⁰, quizás la propuesta foucaultiana sea su única alternativa de supervivencia.

1.3 La Historia Crítica del Pensamiento

Según Foucault, con *Was ist Aufklärung?* Kant abre a la filosofía una dimensión histórico-crítica acerca de la Racionalidad Occidental, la interrogación acerca de: “*Su naturaleza, sus fundamentos, su alcance y sus derechos, pero también en cuanto a su historia y geografía, en cuanto a su pasado inmediato y su presente actual, en cuanto a su momento y lugar.*”⁶¹

Este cuestionamiento tuvo destinos diferentes en Alemania y en Francia.⁶² En Alemania Foucault considera herederos legítimos de esta preocupación kantiana a los pensadores de la Escuela de Frankfurt, quienes avanzaron en esta dirección ampliando el campo de análisis a las relaciones entre conocimiento y relaciones de poder, transformando el interrogante en “¿cuál es

⁵⁹ Foucault, M., “El Sujeto y el Poder” en Dreyfus, H. L. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988, pp. 234-235.

⁶⁰ Eagleton, T., *Op. Cit.*, p. 121.

⁶¹ Foucault, M., “Georges Canguilhem: Filósofo del Error” (p. 202) en Máiz, R. (Comp.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1987, pp. 201-210.

⁶² Foucault, M., “Critical Theory/Intellectual History” Entrevista con G. Raulet (p. 25), en Kritzman, L. D. (Ed.) *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture*, Routledge, New York, 1988, pp. 17-46.

la historia de las formas racionales en Europa?”. Dice: “*La filosofía alemana la ha incorporado sobre todo en una reflexión histórico-política sobre la sociedad (con un momento privilegiado – la Reforma-; y un problema central –la experiencia religiosa con relación a la economía y al Estado-) desde los hegelianos hasta la Escuela de Frankfurt, Lukacs, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Max Weber, todos dieron fé de esta preocupación.*”⁶³

En Francia, el planteo se llevó inadecuadamente con Comte al ámbito de la historia de la ciencias y el paso de lo precientífico a lo científico, continuándose en los planteos de Duhem, Poincaré y Meyerson. Pero es gracias a la fenomenología, y concretamente, a las conferencias que E. Husserl dio en París en 1929 bajo el título de *Meditaciones Cartesianas*⁶⁴, que la cuestión de la Ilustración regresó con toda su fuerza en los escritos de A. Koyré, J. Cavaillés, G. Bachelard y G. Canguilhem.

La fenomenología problematizó la cuestión del significado, indagando cómo éste llegó a constituirse, cómo se derivó el sentido (*sens*) del sinsentido (*nonsens*). Este cuestionamiento es similar al que se hicieron los historiadores al preguntarse cómo nació la racionalidad actual a partir de algo que es lo completamente otro,⁶⁵ buscando descubrir cuál fue el momento en que Occidente afirmó por primera vez la autonomía y la soberanía de su propia racionalidad (la reforma luterana, la revolución copernicana, la filosofía cartesiana, la matematización galileana, la física newtoniana) y analizando a la vez el momento presente para detectar su relación con aquel pasado. Estos trabajos no poseen la generalidad de las anteriores investigaciones históricas, están dirigidos a construir historias de las ciencias “regionales” y cronológicamente bien determinadas; Foucault adhiere a esta perspectiva que se limita a estudiar racionalidades específicas. Adhiere a Gaston Bachelard y Georges Canguilhem, el primero enfocado a las ciencias de la materia (física y química), el segundo a las ciencias de la vida. Y en esta línea inscribe Foucault su propio trabajo procurando realizar idéntica tarea en las “ciencias del hombre”.⁶⁶ En uno de sus textos sugiere: “*Podría ser prudente no tomar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino analizar este proceso en diversos campos, cada uno en referencia a una experiencia fundamental: la locura, la enfermedad, la muerte, el crimen, la sexualidad, etc.*”⁶⁷

Este intento por analizar la constitución de la racionalidad occidental, sostiene Foucault que lo hermana con la Escuela de Frankfurt, cuyos trabajos conoció tardíamente (en 1976) gracias al interés despertado en él por el ya clásico estudio de M. Jay sobre esta escuela, titulado *La Imaginación Dialéctica*.⁶⁸

⁶³ Foucault, M., “Georges Canguilhem: Filósofo del Error”, p. 203.

⁶⁴ Foucault, M., *Ibidem*, p. 202.

⁶⁵ Foucault, M., “What is Critique?”, pp. 389-390.

⁶⁶ Machado, R., “Arqueología y Epistemología”, en AA.VV. *Michel Foucault, Filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 15-30. La misma idea en Rabinow, P., “Introduction: A Vital Rationalist”, p. 19, en Delaporte, F. (Ed.) *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*, Zone Books, New York, 1994, pp. 11-22.

⁶⁷ Foucault, M., “El Sujeto y el Poder” (p. 229); en Dreyfus H. y Rabinow P., *Op. Cit.*

⁶⁸ Acerca de la relación entre Foucault y la Escuela de Frankfurt véase McCarthy, T., “The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School” en Kelly, M., *Op. Cit.*, pp. 243-282.

Ahora bien, en un artículo escrito poco antes de morir, Foucault se explaya acerca de esta *Historia de la racionalidad* o *Historia crítica del pensamiento*.⁶⁹ Allí aclara que no consiste en una historia de ideas o un recuento de los errores del pasado científico, sino que es un análisis de las condiciones bajo las cuales ciertas relaciones sujeto-objeto, condiciones de posibilidad del conocimiento, toman forma o se modifican. Así, por un lado buscará determinar las condiciones a que está sometido alguien para ser sujeto de un conocimiento (modo de “subjetivación”) y las condiciones bajo las cuales algo puede llegar a ser objeto de conocimiento (modo de “objetivación”). Estos modos son interdependientes y localizados en saberes concretos, y al desarrollarse generan “juegos de verdad”, es decir no enunciados verdaderos, sino un conjunto de reglas por las cuales con respecto a ciertos objetos, lo que un sujeto dice, es candidato a verdad o falsedad. En otras palabras: “*La Historia Crítica del Pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones de la verdad ni una historia de sus ocultaciones; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad.*”⁷⁰

El estudio de la vinculación entre determinados modos de sujeto-objeto con determinados juegos de verdad en el seno de un determinado saber pone al descubierto el *a priori* histórico de una experiencia en ese campo. Concretamente, el estudio arqueológico analiza los juegos de verdad en los que el sujeto se plantea como objeto de un saber posible: la arqueología de la práctica psiquiátrica en *Historia de la locura en la Época Clásica* revela la constitución del sujeto “loco” como objeto de estudio de la psiquiatría.

Según Foucault, este proyecto se inscribe en la tradición crítica en el sentido abierto por Kant como una investigación que apelando a la historia rastree las condiciones de posibilidad (*a priori* históricos) de ciertos conocimientos considerados verdaderos volviendo contingente lo que se consideró necesario contribuyendo con transformaciones locales de las experiencias concretas de dominación existentes en la realidad contemporánea a una mayor libertad de los individuos (Ontología del Presente).

En sus trabajos iniciales: *Historia de la Locura en la Época Clásica*, *El Nacimiento de la Clínica* y *Las Palabras y las Cosas* que integran lo que se ha denominado su “período arqueológico”, Foucault desarrolló mayormente el primer tipo de crítica aplicándola al terreno de los conocimientos con estatuto científico (las ciencias humanas) como en el de las prácticas cuyo estatuto es dudoso (psiquiatría, medicina). Consideraré en esta investigación su primera gran obra, refiriéndome cuando sea pertinente a las otras dos. Las razones de esta restricción se encuentran en la dificultad de asimilar estas tres obras a categorías uniformes ya que el pensamiento de Foucault se va modificando en cada nuevo trabajo, aunque persistan ciertos elementos recurrentes que permiten agruparlos bajo el mismo período. Además, la crítica en cada uno de estos trabajos es específica para la disciplina estudiada y se correría el riesgo de que pierda intensidad o se distorsione al armonizarla con las críticas de sus otras obras.

En su proyecto crítico Foucault recurrirá al arsenal epistemológico e historiográfico de G.

⁶⁹ Huisman, D. (Ed.), *Op. Cit.*, pp. 1021-1024.

⁷⁰ Huisman, D. (Ed.), *Op. Cit.*, p. 1022.

Bachelard y G. Canguilhem,⁷¹ razón por la cual en el siguiente capítulo se expondrá brevemente lo fundamental de sus perspectivas.

⁷¹ No es la única influencia que se puede señalar; conocidos analistas del pensamiento foucaultiano resaltan otras: Morey (1983) y Eribon (1992) lo vinculan a G. Dumèzil; Kusch (1991) a la Escuela de los *Annales*; Dreyfus y Rabinow (1988) a la hermenéutica; Habermas (1989) a F. Nietzsche; Miller (1995) además de F. Nietzsche, a M. Heidegger, M. Blanchot, J. Barraqué, G. Bataille, R. Char y A. Artaud; Privitera (1995) a G. Bachelard y al Romanticismo.

2. La Herencia Francesa

En 1964, habiéndose ya publicado *Historia de la Locura en la Época Clásica y El Nacimiento de la Clínica*, sale a la luz *Para Leer El Capital*, primer libro de L. Althusser; allí el autor evocará a “... los maestros en el arte de leer las obras del saber, que fueron para nosotros Gaston Bachelard y Cavailles, y que son hoy Georges Canguilhem y Michel Foucault”.⁷² Althusser había sido profesor de Foucault y fue a través de aquel que éste se familiarizó con el pensamiento de Bachelard y Canguilhem.⁷³

El mismo Foucault reconoce su filiación con estos dos autores en varios de sus escritos. En una entrevista en 1978 Foucault afirma sobre Bachelard: “Nunca fui alumno suyo pero leí sus libros. Y, si debo ser honesto, fue el filósofo vivo de quien más leí cuando era estudiante”, afirma que aprendió de él “una cantidad enorme de cosas que he elaborado posteriormente”.⁷⁴ En especial, la perspectiva discontinuista de la historia que suspende “el cúmulo indefinido de los conocimientos, quiebran su lenta maduración y los hacen entrar en un tiempo nuevo... prescriben así al análisis histórico, no ya la investigación de los comienzos silenciosos, no ya el remontarse sin término hacia los primeros precursores, sino el señalamiento de un nuevo tipo de racionalidad y de sus efectos múltiples.”⁷⁵

Por otra parte, el 2 de diciembre en su discurso inaugural de la cátedra Historia de los Sistemas de Pensamiento, Foucault rinde homenaje a Canguilhem diciendo: “A él le debo haber comprendido que la historia de la ciencia no está prendida forzosamente en la alternativa: crónica de los descubrimientos, o descripciones de las ideas y opiniones que bordean la ciencia por el lado de su génesis indecisa o por el lado de sus caídas exteriores; sino que se podía, se debía, hacer la historia de la ciencia como un conjunto a la vez coherente y transformable de modelos teóricos e instrumentos conceptuales.”⁷⁶

En lo que sigue se expondrán brevemente las propuestas de Bachelard y Canguilhem, con la intención de analizar sus vínculos con el proyecto crítico foucaultiano, rescatando los conceptos que Foucault ha tomado de ellos y detectar si los ha conservado intactos o los ha sometido a alguna transformación.

2.1 La Epistemología Histórica de G. Bachelard⁷⁷

⁷² Citado por Eribon, D. *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992, p. 90.

⁷³ Miller, J. *Op.cit.*, p. 182.

⁷⁴ Citado por Miller, J. *Op.cit.*, p. 82.

⁷⁵ Foucault, M *La Arqueología del Saber*, Siglo XXI, México, 1991, p. 5.

⁷⁶ Foucault, M. *El Orden del Discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1992, p. 58.

⁷⁷ Las principales obras de Bachelard:

(1934) *Le Nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1971. (v.e., México, 1981, Nueva Imagen).

(1938) *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1960. (v.e., Buenos Aires, 1972, Siglo XXI).

(1940) *Philosophie du non*, Paris, P.U.F., 1949. (v.e., Buenos Aires, 1993, Amorrortu).

(1949) *Le Rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1962.

(1951) *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, P.U.F., 1965. (v.e., Buenos Aires, 1975, Siglo

Para Bachelard se conoce mejor a la razón reflexionando sobre la ciencia y la ciencia es mejor conocida reflexionando sobre su historia. La primera de estas tesis se deriva de su convicción de que las estructuras de la razón no surgen de principios en abstracto sino en el empleo concreto de ésta. Las normas de racionalidad se constituyen en el proceso mismo de aplicación de nuestro pensamiento a problemas particulares, y la ciencia ostenta un carácter privilegiado pues ha sido el primer campo en el que tales aplicaciones han tenido éxito. La segunda tesis se fundamenta en el hecho de que los ideales filosóficos de racionalidad *a priori* fueron refutados por los desarrollos científicos históricos. El ideal cartesiano de fundar la ciencia en intuiciones claras y distintas de las propiedades esenciales de la materia quedó invalidado ya que la materia tal como es descrita por la física y la química del siglo XX no está simplemente disponible a nuestra intuición intelectual y sólo es accesible gracias a procedimientos inferenciales a partir de datos obtenidos con complejos instrumentos. En conclusión, para entender la razón la filosofía debe recurrir a los desarrollos históricos de la razón científica.

En esta búsqueda, la filosofía se enfrentará con una racionalidad que no es universal, monolítica y fija. Bachelard señala rupturas definidas en la historia de la ciencia y en consecuencia, cambios en la forma de la razón. Además, como la historia de la ciencia no es sino la historia de diferentes regiones del trabajo científico, el producto emergente de tales historias consistirá en distintas regiones de racionalidad que no pueden hacerse corresponder con una racionalidad general.⁷⁸ Así, la racionalidad científica misma debe ser entendida como una multiplicidad de racionalidades regionales, revelación histórica de la pluralidad de teorías con que trabaja la ciencia. Caduca el intento filosófico de reducir a unidad esta pluralidad, pues la práctica de la investigación devela⁷⁹ que cada refinamiento del aparato conceptual y de los procedimientos experimentales no conduce a nuevas síntesis sino a una diferenciación progresiva. La ciencia avanza distribuyéndose en regiones de racionalidad, cada una con su propio lenguaje que no puede ser traducido a un metalenguaje común sin artificio.

Como toda teoría depende de su contexto experimental y no puede ser separada de su esfera de aplicación a riesgo de perder su validez científica, cada paso hacia la diferenciación en el dominio de objetos provoca discontinuidad. La constitución de una nueva región científica siempre implica rupturas.⁸⁰

El centro de la epistemología bachelardiana es su modelo de cambio científico. Este modelo está constituido por cuatro categorías epistemológicas: ruptura, obstáculo, perfil y acto.⁸¹

XX).

Para una bibliografía más completa concerniente a Bachelard ver Vadée, M. *Bachelard o el Nuevo Idealismo Epistemológico*, Pre-textos, Valencia, 1977.

⁷⁸ Gutting, G. *Michel Foucault. Archeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 14.

⁷⁹ Sobre el concepto de verdad como develación, Velázquez, D. "El concepto de verdad como des-encubrimiento en M. Heidegger", *Espacios*, V, 16, 1999.

⁸⁰ Privitera, W. *Problems of Style. Michel Foucault's Epistemology*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 13-14.

⁸¹ En esto sigo a Gutting, G., *Op. Cit.*

La categoría de *ruptura epistemológica* es usada en dos sentidos: para caracterizar la manera en que el conocimiento científico se separa e incluso contradice el conocimiento cotidiano (el sentido común) y además para señalar la discontinuidad entre dos conceptualizaciones científicas.

El primer sentido de ruptura es fundamental pues constituye a la ciencia como reino cognoscitivo distintivo. La ciencia rompe con la experiencia cotidiana al colocar a los objetos de experiencia bajo nuevas categorías que revelan propiedades y relaciones no accesibles al sentido ordinario de la percepción. La semejanza entre el vidrio y el sulfuro de zinc nunca podría descubrirse por el sentido común pues no se basa en características perceptibles a simple vista sino en el hecho, revelado por la química, de que ambos poseen idéntica estructura cristalina.

El segundo sentido de ruptura refleja que la ciencia se desarrolla distanciándose no sólo de la experiencia ordinaria sino también de teorías científicas previas. En *El Nuevo Espíritu Científico*, Bachelard procede a registrar tal discontinuidad en la geometría y en la física, oponiéndose al principio de continuidad que gobernaba la filosofía de la ciencia de esa época, representada por *La Deducción Relativista* de E. Meyerson. Estudiando a este último, Bachelard detecta un enlace entre la tesis historiográfica del continuismo y la tesis epistemológica realista que sostiene la homogeneidad de las formas de conocimiento (cotidiano y científico).⁸² Contra esto, él propone los dos sentidos de ruptura que también son profundamente solidarios entre sí.

Por *obstáculo epistemológico* entiende todo presupuesto, consciente o no, que, originado en maneras previas de pensar, impide una ruptura epistemológica, es decir, bloquea el camino de la investigación. En *La Formación del Espíritu Científico*⁸³ Bachelard señala que el sentido común es la principal fuente de obstáculos epistemológicos, pero además éstos pueden surgir de conceptos y leyes de una teoría científica establecida, de los métodos científicos que se han mostrado exitosos y también de la filosofía tradicional con su tendencia a considerar como verdades necesarias los supuestos contingentes de un período histórico de pensamiento.

En esta obra, Bachelard elabora una tipología de los obstáculos,⁸⁴ tal tipología está parcialmente resumida en la clasificación de H. Brühmann.⁸⁵ La “experiencia primaria” (o básica) es un obstáculo porque conduce a tomar el objeto de conocimiento como inmediatamente dado en sí mismo. Dice Bachelard que “*al leer los numerosos libros dedicados a la ciencia eléctrica en el siglo XVIII, el lector moderno advertirá, según nuestro modo de ver, la dificultad que significó abandonar lo pintoresco de la observación básica, decolorar el fenómeno eléctrico y despejar a la experiencia de sus caracteres parásitos, de sus aspectos irregulares.*”⁸⁶

⁸² Lecourt, D., “De Bachelard al materialismo histórico”, en Lecourt, D., *Para una Crítica de la Epistemología*, México, Siglo XXI, 1987, pp. 19-33.

⁸³ Bachelard, G., *La Formación del Espíritu Científico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1997.

⁸⁴ En general hay en Bachelard una descalificación de las imágenes y metáforas, sólo tardíamente en *La actividad racionalista de la física contemporánea* reconoce la necesidad de un uso científico de las imágenes y se propone elaborar una teoría de la utilización correcta de las imágenes. Acerca de este tópico: Lecourt, D., “Epistemología y Poética (Estudio sobre la reducción de las metáforas en G. Bachelard)”, en Lecourt, D., *Op. Cit.*, pp. 35-57.

⁸⁵ Citado por Kusch, M., *Foucault's Strata and Fields*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991, pp. 29-30.

⁸⁶ Bachelard, G., *La Formación del Espíritu Científico*, p. 34.

El obstáculo “sustancialista” superpone el orden del pensamiento a lo real, el esquema sujeto-predicado es impuesto sobre la naturaleza como el esquema sustancia-accidentes. El espíritu pre-científico, dice Bachelard, une a un mismo objeto todas las cualidades que tiene sin discriminar si las mismas son profundas o superficiales. Brinda el ejemplo del medicamento que en la ciencia farmacéutica del siglo XVIII se cubre de adjetivos, por ejemplo, “... *la raíz del cardo santo es vomitiva, purgativa, diurética, sudorífica, expectorante, emenagoga, alexitera, cordial, estomáquica, hepática, antiapoplética, antiepiléptica, antipleurítica, febrífuga, vermífuga, vulneraria y afrodisíaca...*”⁸⁷; en cambio la farmacéutica actual, guiada por un análisis causal, ve en la sustancia una única cualidad: “*El ideal es el remedio monofuncional, el sustantivo provisto de un solo adjetivo. Vale decir que, mediante la sustancia, se tiende a realizar un atributo bien definido. La ciencia farmacéutica moderna fabrica más una cualidad que una sustancia, un adjetivo más que un sustantivo.*”⁸⁸

El “conocimiento general” puede también convertirse en un obstáculo conduciéndonos a desarrollar un sistema de conceptos basados en vagas analogías: “*La búsqueda prematura de lo general conduce, la mayoría de las veces, a generalidades inadecuadas, sin vinculación con las funciones matemáticas esenciales del fenómeno.*”⁸⁹

El “conocimiento pragmático” constituido por los intereses e inclinaciones no-científicas puede transformarse en un obstáculo epistemológico. Bachelard se refiere aquí a ciertos factores presentes en la mente del científico a la hora de realizar su trabajo, su *Weltanschauung*, su deseo de valorizar el tema que ha elegido para investigar, la búsqueda de perfección, unidad y armonía, el grado de realidad que el espíritu pre-científico atribuye a todo lo que es natural y, por último, la inducción utilitaria que lleva a buscar en cada fenómeno la utilidad para el género humano.

El obstáculo “animista” nos tienta a tratar sustancias activas como animadas confundiendo regiones de objetos, es decir, conduciendo a la física conocimientos que son válidos en la esfera biológica. Bachelard recuerda la cita de H. Metzger a propósito de la opinión de Glauber: “*El metal extraído de la tierra de la cual ya no recibe (más) el alimento, puede muy bien ser comparado en ese estado con el hombre viejo, decrepito... la naturaleza mantiene la misma circulación de nacimiento y muerte en los metales, como en los vegetales y en los animales.*”⁹⁰

El obstáculo “cuantitativo” consiste en la sobreestimación de la cuantificación y la medida: “*La magnitud no es objetiva automáticamente... son necesarios largos estudios para que un fenómeno nuevo haga aparecer la variable conveniente.*”⁹¹

Hasta aquí la clasificación propuesta por Brühmann, restaría agregar “la libido” que es responsable de nuestra inclinación a representar procesos naturales en términos de metáforas

⁸⁷ Bachelard, G., *Op. Cit.*, p. 133.

⁸⁸ Bachelard, G., *Op. Cit.*, p.135.

⁸⁹ Bachelard, G., *Op. Cit.*, p. 67.

⁹⁰ Bachelard, G., *Op. Cit.*, pp. 184-5.

⁹¹ Bachelard, G., *Op. Cit.*, p. 248.

sexuales. Así, señala Bachelard, para el alquimista toda sustancia tiene un interior y “*todo interior es un vientre, un vientre que hay que abrir... Ábrele pues las entrañas con una hoja de acero, y sírvete de una lengua suave, insinuante, acariciadora, húmeda y ardiente. Mediante este artificio pondrás en evidencia aquello que está escondido y oculto*”.⁹²

Otro concepto crucial para Bachelard es el de *perfil epistemológico*. Este consiste en el análisis de la comprensión que un determinado individuo tiene de un concepto científico con el fin de revelar el grado en que tal comprensión implica elementos que corresponden a etapas anteriores del desarrollo histórico del concepto. En otras palabras, intenta poner en evidencia los obstáculos epistemológicos que entorpecen el pensamiento científico de un individuo dado.

En *La Filosofía del No* Bachelard provee el perfil de su propio concepto de masa.⁹³ Este se halla dominado por la concepción racionalista clásica (masa como término primitivo de la mecánica del siglo XVIII), con un fuerte componente empirista (masa definida operacionalmente como aquello susceptible de ser medido en una escala), permeado en menor grado de la comprensión ingenua (masa como cantidad de materia) y todo esto mezclado con las altamente abstractas concepciones de la Teoría de la Relatividad y la Mecánica Cuántica. La complejidad de un perfil epistemológico revela que una sola filosofía es insuficiente para dar cuenta de un conocimiento algo preciso: “*cada filosofía no da más que una banda del espectro nocional y es necesario reunir todas las filosofías para obtener el espectro nocional completo de una pieza particular de conocimiento*.”⁹⁴

Así como los obstáculos epistemológicos impiden al científico avanzar en la investigación, sostiene Bachelard en *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* que los *actos epistemológicos* “*corresponden al salto de genio científico que introduce impulso inesperado en el curso del desarrollo científico*”.⁹⁵ Un acto epistemológico no es un simple cambio, es una modificación valorada positivamente puesto que representa un progreso en nuestros asuntos científicos. El historiador de la ciencia debe conceder valores diferentes a diversos acontecimientos; Bachelard sostiene que en esto la escritura de la historia de la ciencia difiere de la historia política o social⁹⁶. En este último caso se pretende que el historiador se abstenga de juzgar y brinde una narración objetiva de los hechos, de lo contrario, al evaluar el pasado respecto al presente será acusado de estar aceptando el “mito del progreso”. Pero en el caso de las ciencias naturales, afirma Bachelard, el progreso no es un mito; el conocimiento actual representa un avance incuestionable sobre el pasado y es completamente pertinente usar los estándares y valores del presente para juzgar el pasado.

“Para valorar adecuadamente el pasado, el historiador de la ciencia tiene que conocer el

⁹² Bachelard, G., *Op. Cit.*, p. 226.

⁹³ Bachelard, G., *La Filosofía del No*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993, pp. 37-39.

⁹⁴ Bachelard, G., *Op. Cit.*, p.42-43.

⁹⁵ Citado por Gutting, G., *Op. Cit.*, p. 19.

⁹⁶ Idéntico señalamiento efectúa más contemporáneamente E. Mayr al criticar a H. Butterfield por trasladar la expresión “whig” de la historia política a la historia de la ciencia. Señala Mayr que tal trasposición es ilegítima porque una secuencia de cambios teóricos en ciencia no es de la misma naturaleza que una secuencia de cambios políticos. Ver Mayr, E., “When is Historiography Whiggish?”, *Journal of the History of Ideas*, 51, 301-9, 1990.

presente; como mejor puede asegurar su capacidad es estudiando la ciencia cuya historia desea escribir. Y así es como, nos guste o no, la historia de la ciencia tiene una estrecha relación con la ciencia del momento. Cuando el historiador de la ciencia es iniciado en la modernidad de su ciencia es cuando es capaz de descubrir unos matices cada vez más numerosos y sutiles de la historicidad de la ciencia. Resultan entonces estrictamente proporcionales conciencia de modernidad y conciencia de historicidad.”⁹⁷

Pareciera que en esto Bachelard se acerca al enfoque “whig” en historia de la ciencia, es decir, la tendencia algunos historiadores de la ciencia a “...juzgar cada científico con relación a su contribución hacia el establecimiento de las teorías modernas. Tal interpretación considera al pasado en términos de ideas y valores actuales, más que intentando entender el contexto global de problemas y preconcepciones con que los primeros científicos trabajaban”.⁹⁸ Pero la perspectiva “whig” o anacrónica se caracteriza no sólo por ser *presentista* sino también *continuista* y *teleológica*; y en este sentido puede decirse que Bachelard no es un historiador “whig” pues su visión de la historia como historia *recurrente* si bien implica cierto presentismo al evaluar la ciencia del pasado a la luz de la ciencia actual, tal reflexión no es teleológica pues el presente no es visto simplemente como el resultado del pasado, ni tampoco se considera que el presente sea producto del desarrollo lineal continuo a partir de ese pasado. En pocas palabras, la historia recurrente bachelardiana si bien es presentista no es ni continuista ni teleológica, en consecuencia, no es “whig”. Dice Bachelard en *El Nuevo Espíritu Científico*:

“Constituida en los linderos de la geometría euclidiana, la geometría no-euclidiana dibuja, desde afuera, con una precisión luminosa, los límites del antiguo pensamiento. Lo mismo sucederá para todas las formas nuevas del pensamiento científico que, posteriormente, vienen a proyectar una luz recurrente sobre la oscuridad de los conocimientos incompletos.”⁹⁹

Para explicitar el objetivo de esta historia recurrente Bachelard opone dos tipos de historias de las ciencias, la “historia obsoleta” (*histoire perimée*) y la “historia sancionada” (*histoire sanctionnée*). La historia obsoleta o tradicional “es la historia de los pensamientos que ya no pueden pensarse en la racionalidad del presente”, es una historia descriptiva que abarca todo logro científico incluso aquellos que no juegan un rol positivo en la ciencia contemporánea. La historia sancionada o normativa, “es la historia de los pensamientos que siguen siendo actuales si se les evalúa según la ciencia de la actualidad”.¹⁰⁰ Por ejemplo, las teorías cartesianas de óptica no son un objeto de estudio digno para la historiografía recurrente por la sencilla razón de que en la actualidad se las considera incorrectas; en cambio las teorías

⁹⁷ Bachelard, G., *L'actualité de l'histoire des sciences*, Palais de la Découverte, París, 1951, p. 9.

⁹⁸ Brush, S. G., “Should the History of Science Be Rated X?”, *Science*, 183, 1974, p. 1169. Acerca de la polémica entre enfoques whig y anti-whig puede verse: el artículo de Mayr previamente citado; Boido, G., “La polémica sobre el enfoque whig en la Historia de la Ciencia”, *Análisis Filosófico*, Vol. XIII, N° 2, 1993, pp. 123-132; Butterfield, H., *The Whig Interpretation of History*, G. Bell and Sons, London, 1931; Hall, A. R., “On Whiggism”, *History of Science*, 21, 1983, pp.45-49; Hull, D., “In Defense of Presentism”, *History and Theory*, 18, 1979, pp. 1-15; Oldroyd, D., “Why not a Whiggish Social Studies of Science?”, *Social Epistemology*, 3, 1989, pp.355-372; Wilson, A. – Ashplant, T. G., “Whig History and Present-Centred History”, *Historical Journal*, 31, 1988, pp.1-16.

⁹⁹ Bachelard, G., *El Nuevo Espíritu Científico*, Nueva Imagen, México, 1989, p. 15.

¹⁰⁰ Fichant, M. y Pécheux, M., *Om Vetenskapernas Historia*, Bo Cavefors, Estocolmo, 1971, p. 89. Citado por Kragh, H., *Introducción a la Historia de la Ciencia*, Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1989, p. 125.

ondulatorias de Huygens y Fresnel son consideradas como parte de la historia sancionada por su valor permanente para la ciencia contemporánea.¹⁰¹

En la historia sancionada el historiador realiza una reconstrucción de la secuencia lógica de los contenidos de verdad de la ciencia recurriendo a los contenidos de verdad de la ciencia actual, por ello, si los valores de la ciencia actual son los valores de la Historia de la ciencia, esta última no puede ser escrita de una vez y para siempre, la Historia de la ciencia cambiará con la misma ciencia y cada nueva época científica debe escribir su propia Historia de la ciencia. La Historia de la ciencia debe reescribirse constantemente.

Ahora bien, ¿no hay aquí una tensión entre la revisión constante de los resultados científicos y la idea de progreso? Bachelard considera que no porque una ruptura epistemológica no implica sólo el rechazo de la ciencia pasada sino también la preservación de viejas ideas aunque rectificadas a partir de conceptos posteriores superiores. Es decir, se produce un enriquecimiento o expansión del concepto. En *El Nuevo Espíritu Científico* Bachelard analiza la relación entre la geometría euclidiana y la no-euclidiana, y entre la física newtoniana y einsteniana, y concluye:

“se observa que no hay desarrollo de las viejas doctrinas hacia las nuevas, sino, más bien, envolvimiento de los viejos pensamientos por los nuevos, Las generaciones espirituales proceden por encajes sucesivos. Del pensamiento no-newtoniano al pensamiento newtoniano, no hay tampoco, contradicción; existe solamente, contracción. Esta contracción nos permite encontrar al fenómeno restringido en el interior del nómeno que lo envuelve, al caso particular en el caso general, sin que jamás lo particular pueda evocar lo general.”¹⁰²

Los logros del pasado son reemplazados por generalizaciones que los rechazan como incondicionalmente correctos, pero los preservan como válidos bajo ciertas condiciones restringidas. Esta versión del cambio científico permite a Bachelard rechazar la continuidad de la ciencia y a pesar de ello, aceptar el progreso.

La ciencia se desarrolla por una serie de rupturas epistemológicas irreversibles¹⁰³ que hacen imposible considerar la historia de la ciencia como una acumulación de verdades dentro de un único marco conceptual. El marco conceptual de un cierto período histórico será considerado erróneo en períodos subsiguientes, aunque algunos de sus resultados constituyan logros científicos permanentes que serán preservados como casos especiales dentro de los marcos científicos posteriores. Estos últimos representan progreso sobre sus predecesores al brindar una perspectiva más general contra la cual el rango de validez de perspectivas previas puede ser juzgado.

¹⁰¹ Bachelard, G., *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Presses Universitaires de France, París, 1951, p. 27.

¹⁰² Bachelard, G., *El Nuevo Espíritu Científico*, p. 57.

¹⁰³ En esto se distingue de T. Kuhn quien en toda su obra rechaza la irreversibilidad de los acontecimientos científicos. Para las diferencias entre Bachelard y Kuhn ver, Balibar, E., “De Bachelard a Alhusser: el concepto de ‘corte epistemológico’”, en AA.VV., *La Filosofía y las Revoluciones Científicas*, México Grijalbo, 1977, pp. 9-47.

La visión bachelardiana del desarrollo de la ciencia (discontinuo pero progresivo) otorga un rol esencial a dos factores que normalmente están excluidos de la historia de la ciencia: los errores y las normas. Los errores son generalmente pensados como desviaciones desafortunadas y contingentes del camino de la ciencia, producto de factores extraños como el prejuicio, la falta de atención o la ignorancia. La Historia de la ciencia es la historia de la verdad, allí los errores no tienen ningún lugar. Para Bachelard, en cambio, todo logro científico puede ser juzgado como un error (necesitado de rectificación) a la luz de una perspectiva posterior más abarcativa. Los errores son etapas esenciales en el desarrollo de la ciencia y son preservados en forma rectificada por teorías subsiguientes. M. Vadée resume esta tesis diciendo: “*Todo conocimiento científico es la rectificación de un conocimiento primario que después resulta ser sólo un error primario.*”¹⁰⁴

De manera similar, las normas científicas son generalmente consideradas como externas al proceso histórico de desarrollo científico pues son pensadas como principio racionales, atemporales y universalmente válidas. Para Bachelard las normas toman forma en el proceso mismo de desarrollo histórico de la ciencia, son producto de la actividad racional de la ciencia y pueden ser reemplazadas posteriormente por nuevas normas que prueben ser más adecuadas.

2. La Historia Epistemológica de G. Canguilhem¹⁰⁵

Al considerar el trabajo de Bachelard, Canguilhem señala que aunque éste no fue un historiador de las ciencias, “*si la historia de las ciencias consiste en volver sensible –e inteligible a la vez- la construcción difícil, contrariada, corregida y rectificada, del saber, entonces la epistemología de Bachelard es una historia de las ciencias siempre en acto*”.¹⁰⁶

Asimismo, podría decirse que Canguilhem no hizo epistemología en el sentido de haberse dedicado a la descripción de métodos o resultados de “la” ciencia, pero si la epistemología consiste en descubrir y analizar los problemas tal como son planteados o evitados en la práctica efectiva de los historiadores, entonces nunca dejó de hacerla.¹⁰⁷

El reconocimiento de la historicidad del objeto de la Epistemología, que Canguilhem acepta haber tomado de Bachelard, impone una nueva concepción de la historia de las ciencias.

¹⁰⁴ Vadée, M., *Op. Cit.*, p. 51. En esta obra Vadée realiza una lectura idealista de Bachelard oponiéndose explícitamente al giro materialista que Lecourt intenta dar al pensamiento del epistemólogo francés en su obra *Bachelard o el Día y la Noche. Un Ensayo a la Luz del Materialismo Dialéctico*, Anagrama, Barcelona, 1975.

¹⁰⁵ Las principales obras de Canguilhem:

(1943) *Le Normal et le Pathologique* (publicada primero en Clermont-Ferrand, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1943, fue luego publicada en Paris, P.U.F., 1966) (v.e.: Buenos Aires, Siglo XXI, 1971).

(1955) *La Formation du Concept de reflex aux XVII et XVIII siècles*, 2ª Edición, Paris, Vrin, 1977. (v.e.: Barcelona, 1975, Juan Lliteras).

(1965) *La Connaissance de la Vie*, 2ª Edición, Paris, Vrin, 1975. (v.e.: Barcelona, 1976, Anagrama).

(1968) *Etudes d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, Vrin, Paris, 1979.

(1977) *Idéologie et Rationalité dans l'Histoire des Sciences de la Vie*, Vrin, Paris, 1977.

¹⁰⁶ Canguilhem, G., “L'histoire des Sciences dans l'oeuvre epistemologique de Gaston Bachelard”, p. 178, en Canguilhem, G., *Etudes d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, Vrin, Paris, 1979, pp. 173-186.

¹⁰⁷ Lecourt, D., “La Historia Epistemológica de Georges Canguilhem”, p. 64, en Lecourt, D., *Op. Cit.*, pp. 59-87.

Por la unidad que tanto Bachelard como Canguilhem establecen entre epistemología e historia de las ciencias, si la epistemología del primero es histórica, la historia de la ciencia del segundo es epistemológica.

El proyecto historiográfico de Canguilhem se opone a la concepción de la historia de las ciencias como una crónica. Esta última supone que las verdades científicas y los problemas no resueltos se transmiten, atravesando científicos y épocas, siguiendo un curso lineal de desarrollo a partir de un germen en el que se encontraría preformada la figura de la ciencia actual. Este tipo de historias pretende hallar “precursores” para todos los grandes descubrimientos científicos. El “virus del precursor” llevado al límite impide a las ciencias tener historia: todos los descubrimientos científicos se suponen ocurridos en alguna edad de oro primordial. Afirma irónicamente Canguilhem que un predecesor es alguien de quien se sabe después que ha venido antes,

“En realidad si existieran verdaderos precursores, la historia de las ciencias perdería todo su sentido, ya que la ciencia misma tendría una dimensión histórica sólo en apariencia. [...] Un precursor sería un pensador, un investigador que en una época alejada habría recorrido una parte del camino acabado por otro. [...] Un precursor sería un pensador de varios tiempos, del propio y de los que se conciben como sus continuadores; como ejecutantes de su empresa inconclusa. El precursor es por lo tanto un pensador que el historiador cree poder extraer de su marco cultural para colocarlo en otro, lo que equivale a considerar conceptos, discursos y gestos especulativos o experimentales como plausibles de ser desplazados o vueltos a colocar en un espacio intelectual, en el que la reversibilidad de las relaciones ha sido obtenida por el olvido del aspecto histórico del objeto del cual se está hablando.”¹⁰⁸

El descubrimiento de un precursor está usualmente basado en la incapacidad para reconocer diferencias conceptuales fundamentales subyacentes a las formulaciones aparentemente similares; sólo si se ha mostrado que dos autores tienen idénticas preguntas y estrategias de investigación, y que los conceptos principales de sus respectivos sistemas conceptuales son los mismos podemos asumir la relación de influencia entre ellos.

Frente a la concepción de la historia como una crónica, Canguilhem retoma la visión bachelardiana de la historia: cada ciencia tiene su propio ritmo, su propia temporalidad, y su historia procede por reorganizaciones y rupturas.

Es necesario aclarar que Canguilhem ofrece una visión de la ruptura epistemológica más moderada que la de Bachelard. Considerando el primer sentido, ruptura como discontinuidad entre dos conceptualizaciones científicas, enfatiza la necesidad de reconocer continuidades: “*A menudo [...] el efecto de una ruptura es presentado como global, afectando la totalidad del trabajo científico. Pero necesitamos conocer cómo descubrir, incluso en el trabajo de una única figura histórica, rupturas sucesivas y rupturas parciales. En una trama teórica ciertos hilos pueden ser enteramente nuevos, mientras otros son tomados de entramados anteriores. Las*

¹⁰⁸ Canguilhem, G., “Introduction. L’objet de l’histoire des Sciences”, p. 21, en Canguilhem, G., *Op. Cit.*, pp. 9-23. (v.e.: Canguilhem, G., “El objeto de la historia de las ciencias”, p. 227-228, en Saldaña, J. J. (comp.), *Introducción a la Teoría de la Historia de las Ciencias*, U.N.A.M., México, 1989, pp. 215-229).

revoluciones copernicana y galileana también implican la preservación de una herencia.”¹⁰⁹

Respecto del otro sentido que da Bachelard a la ruptura epistemológica (ruptura con el sentido común) Canguilhem sostiene que hay casos, como por ejemplo en la historia del reflejo, en que la distinción científico – no científico no es aplicable, y otros casos donde la misma se relativiza, como en fisiología el trabajo de Legallois parece ser más científico que el de Whytt, pero si lo comparamos con el de Pflüger o Sherrington, el trabajo de Legallois parece basado en el sentido común.¹¹⁰

Por otra parte, la propuesta historiográfica de Canguilhem se opone a la visión de la historia de las ciencias como el relato de una sucesión de azares. En el artículo *Pathologie de la Thyroïde au XIX Siècle*¹¹¹ combate la idea de que la historia de la patología de la tiroides se ordene en torno a un doble azar: el azar del descubrimiento del yodo y el azar de su introducción en la terapéutica. Para Canguilhem ninguna de esas ocurrencias es accidental. El descubrimiento del yodo en 1812 es producto del encuentro entre el salitrero parisino Courtois -cuyos aparatos metálicos fueron corroídos por una sustancia suplementaria producida en su intento de obtener soda en grandes cantidades a partir de cenizas de algas- y los químicos, Clément y Desormes, a los cuales fue a pedir consejo. Visto así, parecería tratarse de un caso de reorganización teórica a partir de un fracaso técnico completamente fortuito. Pero si se considera, como lo hace Canguilhem, que en esa época la química estaba orientada, por necesidades de la industria, a buscar e identificar sustancias activas presentes en los compuestos orgánicos, puede decirse que el descubrimiento del yodo no es accidental en un contexto teórico-técnico que de todas maneras, por otras vías, lo hubiera realizado como hizo con la morfina, la estricnina, la quinina y la codeína. La introducción del yodo en la terapéutica tampoco es casual; fue posible gracias a una transformación en la historia de la clínica, de la medicina hipocrática especulativa a la medicina empírica: la enfermedad ya no es vista como una esencia sino como el objeto de prácticas destinadas a restablecer la salud. En este contexto, se introduce en la farmacología la idea de producir reacciones químicas racionalmente controladas y es por ello que el médico ginebrino Coindet puede, hacia 1821, concebir el tratamiento del hipotiroidismo mediante el yodo.

Canguilhem se abstiene de utilizar la categoría bachelardiana de “acto epistemológico”, pues la confianza en la chispa del genio fácilmente puede hacernos caer en la visión de la historia como una serie de accidentes. Por otra parte, el trabajo de todo científico está siempre condicionado por la educación (explícita e implícita) que recibió, por lo que, en definitiva, cada logro científico es una mezcla de lo viejo y lo nuevo. Por ello, el científico individual es normalmente prescindible, y en consecuencia, reniega de los “actos epistemológicos” y los “perfiles epistemológicos”. Afirma Canguilhem que si Darwin hubiese muerto durante su viaje por el canal de Beagle, sus descubrimientos habrían sido realizados por A. R. Wallace.¹¹²

Para superar estas dos formas de hacer historia, la historia como crónica y como una

¹⁰⁹ Canguilhem, G., *Op. Cit.*, p. 25.

¹¹⁰ Canguilhem, G., *La Formation du Concept de reflex aux XVII et XVIII Siècles*, Vrin, París, 1977, p. 161.

¹¹¹ Citado en Lecourt, D., *Op. Cit.*, pp. 67-68.

¹¹² Canguilhem, G., “Les concepts de “lutte pour l’existence” et de “selection naturelle” en 1858 : Charles Darwin et Alfred Russel Wallace”, en *Etudes d’Histoire et de Philosophie des Sciences*, pp. 99-110.

sucesión de azares, el proyecto historiográfico de Canguilhem consistirá en una *historia de los conceptos*. Su unidad de análisis no serán los términos, ni los fenómenos, ni las teorías.

Una historia de los *términos* nos conduciría a conclusiones erróneas, en primer lugar porque de la presencia de la palabra no se deduce inmediatamente la presencia del concepto ya que una misma palabra puede recubrir dos concepciones diferentes. A la inversa, la ausencia de una palabra no es necesariamente un indicador de la ausencia del concepto; puede suceder que la formulación del problema se haya efectuado antes de que la palabra fuese inventada o importada de otro dominio teórico.

Una historia de los *fenómenos* se interesaría por quiénes observaron o describieron por primera vez un proceso natural determinado, sin tomar en cuenta que el factor crucial no es lo que fue observado sino la interpretación implicada en tal observación. Para Canguilhem un concepto es más que una descripción. La historia de la biología atribuye el concepto de reflejo a Descartes, pero Canguilhem sostiene que éste describió e intentó explicar el fenómeno del movimiento reflejo pero no formuló su concepto. Esto en primer lugar por que Descartes no concibe la posibilidad de movimientos “excéntricos” (centros para él son el corazón y el cerebro) y el movimiento reflejo no procede directamente de tales sedes. También por que, en el caso del movimiento reflejo, su concepto debe incluir la idea de que el movimiento que va de los órganos de los sentidos al centro de respuesta y el movimiento inverso, son iguales. Pero Descartes concibe al primer movimiento como un tirón de las fibras nerviosas que conectan la superficie del cuerpo con el cerebro y al segundo como un empujón de los espíritus animales a través de tubos contenidos en los nervios. En ambos casos Descartes emplea una explicación mecánica del movimiento reflejo, pero los dos mecanismos son diferentes, en primer caso es análogo al jalón de la cuerda que hace sonar la campana mientras que en el segundo es semejante al bombeo de aire a través de los tubos del órgano para producir música. Para Canguilhem el concepto de reflejo se origina fuera de la biología mecanicista, en el marco de la fisiología vitalista de T. Willis, un físico inglés del siglo XVII. Él distinguió entre el cerebelo como centro del movimiento involuntario y el cerebro como centro de acción voluntaria, efectuando el descentramiento del movimiento reflejo. Además, en analogía con la “reflexión” de la luz empleó explícitamente el término *motus reflexus* para designar la simetría de los dos movimientos implicados. Así, concluye Canguilhem: “*respecto del reflejo, encontramos en Willis el objeto, la palabra y la noción*”.¹¹³

Parecería que el fundamento aquí no es nada diferente de la tesis de la carga teórica de la observación, es decir, el supuesto de que toda observación está mediada por un proceso interpretativo derivado de compromisos teóricos. Pero Canguilhem distingue entre los conceptos que interpretan datos y las teorías que los explican, rechazando la idea de que los conceptos por los cuales los datos son interpretados derivan las de teorías por las cuales los datos son explicados. Debido a ello tampoco es viable una historia de *teorías*.

Un concepto nos provee de una comprensión inicial de un fenómeno que permite formular científicamente un problema, en otras palabras “... *la formulación de un problema*”

¹¹³ Canguilhem, G., *La Formation du Concept de Reflex aux XVII et XVIII Siècles*, p. 68.

requiere de la presencia simultánea de otros conceptos que no son, necesariamente, los que habrán de figurar en la teoría que aportará la solución.”¹¹⁴ Se comprende así que Canguilhem se concentre en las condiciones de aparición de los conceptos, en otras palabras, las condiciones de que hacen formulable el problema y no sobre las teorías que intentan resolverlo. Galileo introdujo una nueva concepción de la caída de los cuerpos y para explicar este movimiento, tanto él, como luego Descartes y Newton, introdujeron una serie de teorías diferentes. A partir de esto Canguilhem puede afirmar que los conceptos son teóricamente polivalentes y situarse en un nivel de análisis histórico más fundamental que el de las teorías, rechazando toda historia de las ciencias centrada en las teorías para enfocarse en los conceptos, o lo que es lo mismo, la historia de los planteos y resoluciones de los problemas de las ciencias.

Respecto de la relación entre Epistemología e Historia de las Ciencias su visión coincide con al de Bachelard. La Historia de las Ciencias es normativa, funciona como una corte legal que juzga el pasado científico a partir de los resultados de la ciencia actual. “*Es a la epistemología a quien se llama para proveer a la historia el principio de un juicio, enseñándole el último lenguaje hablado por una ciencia determinada...*”¹¹⁵

Por estas razones, el objeto de la Historia de las Ciencias tiene un carácter histórico, forma parte de un proceso de desarrollo histórico que no ha acabado y que hace que esté parcialmente dado en su realidad. Como resultado, el valor del pasado de las ciencias puede cambiar con el progreso de éstas.

Con respecto al concepto bachelardiano de “obstáculo epistemológico”, Canguilhem lo libera de la connotación enteramente negativa afirmando que lo que en un sentido constituye un impedimento, en otro puede convertirse en una valiosa fuente de progreso científico. Pone como ejemplo el rol del vitalismo en la biología, éste en su rechazo de la aplicación de las leyes de la física y la química a los organismos constituyó un obstáculo para el progreso de la disciplina, pero en otro sentido, su permanente reclamo de la especificidad del fenómeno vital fue un aporte positivo frente a los intentos de reducción del mismo a los sistemas inanimados.

Esta ambivalencia de los obstáculos epistemológicos se ve reflejada en la función de la *ideología*. Existen diversos sentidos de éste término¹¹⁶ pero Canguilhem tiene en mente la formulación marxista, es decir, ideología como sistema de ideas producto de una situación que, desde el principio (y para siempre), falsea la verdadera conexión con la realidad.¹¹⁷

Marx trazó una definida línea entre la ciencia (conocimiento objetivo) y la ideología;

¹¹⁴ Alvarez, C. et al, *El silencio del saber*, Nueva Visión, México, 1979, p. 61.

¹¹⁵ Canguilhem, G., “L’objet de l’histoire des Sciences”, p. 13 (v.e.: Canguilhem, G., “El objeto de la historia de las ciencias”, p. 219).

¹¹⁶ Acerca de ellos puede leerse Vargas Machuca, R., “Ideología”, en Quintanilla, M. A. (Ed.) *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 216-219.

¹¹⁷ Afirma Gutting (*Op. Cit.*, p. 43) que Canguilhem reconoce en este tema su deuda con sus discípulos Althusser y Foucault, aunque la influencia parecería más althusseriana ya que Foucault criticó el concepto marxista de “ideología” y previno acerca de su uso en “Verdad y Poder” (pp. 181-182), editado en *Microfísica del Poder*, Planeta Agostini, Barcelona, 1995, pp. 175-189. Una exposición de esta crítica en Poster, M., *Foucault, el Marxismo y la Historia*, Paidós, México, 1991, pp. 120-125.

división que Canguilhem objeta, afirmando que hay tanto ciencias ideológicas como ideologías científicas. La mecánica newtoniana, que para Marx era un conocimiento objetivo, tiene una deuda innegable con la empresa capitalista tal como lo ha mostrado B. Hessen;¹¹⁸ en este sentido sería una ciencia ideológica. Por otra parte, hay ideologías científicas, o sea, conocimiento no objetivo que toma alguna ciencia como modelo y pretende con ello alcanzar status científico, por ejemplo R. Gomez muestra las alianzas del modelo económico liberal con la metodología popperiana en pos de una pretendida científicidad.¹¹⁹ Una ideología científica constituye una formación que busca ocupar el lugar de la ciencia en un sector de la experiencia desconociendo las exigencias metodológicas científicas.

Así, las ideologías científicas realizan afirmaciones sobre la realidad que superan la capacidad explicativa de la ciencia contemporánea, en vistas de una ciencia futura que sustituya el carácter presunto de tales afirmaciones con resultados genuinos. Esto en razón de que las ideologías científicas están invadidas por el deseo de ser ciencia, coexistiendo con otra ciencia, a la cual pretenden imitar siguiendo sus procedimientos de trabajo. Por otro lado, una ideología científica precede siempre a una ciencia, su calificación de tal sólo es posible porque expresan una desviación respecto de una norma establecida “posteriormente” por la ciencia instituida en relación con su objeto de estudio. Por ello las ideologías científicas pueden, en un sentido, representar un obstáculo para el progreso de la ciencia pero en otro sentido, aportan el elemento imaginativo que es condición de posibilidad de la formulación de nuevas hipótesis científicas. Para Canguilhem, la teoría de la evolución de H. Spencer es un caso de ideología científica, ya que, es una generalización de los principios de la embriología de Baer y el exceso spenceriano da pie a la teoría científica de la evolución por selección natural de Ch. Darwin.

La Historia de las Ciencias es una red en la que se entrelazan ciencia genuina e ideología científica, y una adecuada comprensión del progreso científico requiere la distinción entre ambas. Señala Canguilhem: “*La historia de la ciencia no trata solamente de un grupo de ciencias sin relaciones internas entre sí, sino que se ocupa también de la no-ciencia, de la ideología y la práctica política y social.*”¹²⁰

Finalmente, una acotación sobre los conceptos de *normal* y *patológico* que más adelante veremos cómo es recuperada por Foucault. La formación médica en Francia por mucho tiempo privilegió lo normal, la enfermedad era entendida como desviación a una norma fijada, que era tomada como constante. La práctica médica estaba dirigida a establecer científicamente esas normas y a retornar al paciente a la salud, es decir, a restablecer la norma de la que el paciente se ha salido.

Pero esta concepción de la enfermedad no ha sido uniforme. Antes del siglo XIX la enfermedad era concebida como un atributo no de la totalidad del cuerpo sino de los órganos individuales. La patología no era el estudio de los individuos enfermos sino de los órganos enfermos: lo “normal” era aquello que no estaba asociado a ningún órgano patológico. De esta

¹¹⁸ Hessen, B., “Las Raíces Socioeconómicas de la Mecánica de Newton”, en Saldaña, J. J. (Comp.) *Introducción a la Teoría de la Historia de las Ciencias*, U.N.A.M., México, 1989, pp. 79-145.

¹¹⁹ Gomez, R., *Neoliberalismo y Pseudociencia*, Lugar Editorial, Buenos Aires, 1995.

¹²⁰ Citado por Kusch, M., *Op. Cit.*, p. 34.

manera, lo “normal” era una noción secundaria definida a partir de otra noción más primaria, lo “patológico”. Durante el siglo XIX esa relación entre lo “normal” y lo “patológico” se invierte. A partir del principio de Broussais se postula la continuidad cualitativa entre lo “normal” y lo “patológico”, entre ambas nociones sólo hay diferencias cuantitativas debidas al funcionamiento, excesivo o defectuoso, de un órgano. Dice Canguilhem: “...*Broussais explica que todas las enfermedades consisten fundamentalmente ‘en el exceso o defecto de la excitación de los diversos tejidos por encima y por debajo del grado que constituye el estado normal’.*”¹²¹ En esta nueva perspectiva, lo “normal” es lo típico, mientras lo “patológico” es una desviación ocasional.

En su trabajo sobre los conceptos de “normalidad” y “patología” Canguilhem ataca la visión normalizadora de la medicina positivista. Sostiene que tanto la “salud” como la “enfermedad” han sido definidas en términos de normas inmutables, pero esto es un error. Los organismos no se encuentran en una armonía preestablecida con su medio, antes bien, los organismos tienden a adaptarse a las circunstancias cambiantes del medio y en este sentido la “normalidad” constituye una actividad y no un estado fijo. Cada organismo (y así, cada paciente) es un caso diferente que busca afanosamente lograr su equilibrio con el medio, en esta tarea el organismo propone sus propias normas con el fin de lograr su adaptación y no perecer. Estas normas nunca se estabilizan, cito: “*Estar sano no sólo es ser normal en una situación dada, sino también ser normativo en esa situación y en otras situaciones eventuales. Lo característico de la salud es la posibilidad de superar la norma que define lo momentáneamente normal, la posibilidad de tolerar infracciones a la norma habitual e instituir normas nuevas en situaciones nuevas.*”¹²²

Luego de esta presentación de lo fundamental de las propuestas de Bachelard y Canguilhem, en el capítulo que sigue nos concentraremos en Foucault, se pretende allí hacer una presentación de *Historia de la Locura en la Época Clásica* organizando la información alrededor de cuatro categorías de análisis propuestas por el propio autor, con el fin de tener presente el contenido de la obra para posteriores reflexiones acerca de ella.

¹²¹ Canguilhem, G., *Lo Normal y lo Patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 25.

¹²² Canguilhem, G., *Op. Cit.*, p. 149-150.

3. El revés de la razón

El objetivo explícito de *Historia de la locura en la Época Clásica* era describir el nacimiento a partir del Clasicismo de un nuevo objeto que se ofrece a la experiencia humana para su conocimiento y reconocimiento: la locura como enfermedad mental. Debemos advertir que Foucault hace un uso particular de los términos "Edad Clásica" y "Modernidad": "Edad Clásica" tradicionalmente remite a la Antigüedad, pero Foucault lo utiliza para referirse al período comprendido entre los siglos XVII y XVIII, es decir, lo que se conoce como "Edad Neoclásica"; por otra parte, "Modernidad" usualmente designa la corriente histórico-cultural que comienza aproximadamente a finales del siglo XVI y se extiende hasta mediados del siglo XX, sin embargo Foucault restringe el uso de este término al siglo XIX.¹²³

El Prefacio de 1961 se propone dejar en suspenso las verdades transmitidas por la psiquiatría y tratar de reconstruir la experiencia originaria de la locura, la cual no debe entenderse como experiencia de la locura misma sino del momento en que locura y razón están vinculadas por lo que las mantiene en oposición y que constituye el *a priori* histórico de la psiquiatría.

También, como confesó posteriormente Foucault, la investigación se inscribe en un intento de analizar la relación entre poder y saber partiendo de una práctica con un estatuto epistemológico "dudoso" (la psiquiatría) evidentemente vinculada a estructuras sociales (instituciones, exigencias económico-políticas, regulaciones sociales) con la intención de aportar al debate de su época sobre el estatuto político de la ciencia y las funciones ideológicas que ésta podría vehicular.¹²⁴

3.1. Categorías de análisis.

Según Foucault tras la experiencia de la locura, al menos en la cultura occidental (que él identifica con la cultura europea), no se esconde una forma única de conciencia. En este sentido, no difiere de cualquier otro objeto de saber alrededor del cual gravitan varias formas de conciencia que hacen posibles diversas formulaciones y puntos de aparición. Sin embargo, en la experiencia de la locura, más que en ninguna otra, esta dispersión se relaciona no tanto con la existencia de perspectivas diferentes sino con la estructura misma del fenómeno. Desde un principio, la experiencia de la locura se ha debatido entre cuatro formas de conciencia específicas e irreductibles. Ellas son la conciencia crítica, la conciencia práctica, la conciencia enunciativa y la conciencia analítica. Hasta el Renacimiento existió también la conciencia trágica, pero luego sucumbió en favor de la conciencia crítica y no volvió a emerger excepto en apariciones esporádicas.

La *conciencia crítica* es la razón que mediante su propia reflexión obtiene la certeza de no estar loca y denuncia a la locura como su opuesto, sin embargo, al descubrir que la locura tiene

¹²³ Ver Díaz, E., *La Filosofía de Michel Foucault*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1995, p. 23, Nota 2.

¹²⁴ Foucault, M., "Verdad y poder", pp.175-176, en Foucault, M., *Microfísica del Poder*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1995, pp. 175-189.

algo de razón, duda de su propia racionalidad. Esta dialéctica que transforma la locura en su contrario vuelve reversible la oposición razón-locura, y es allí donde está el peligro: “... *bien puede ser que la locura sea razón, y que la conciencia de la locura sea presencia secreta, estratagema de la locura misma.*”¹²⁵

La *conciencia práctica* proviene de la misma sociedad, como portadora de las normas de la razón y poseedora de poderes de exclusión, que señala a los locos como trasgresores de las normas establecidas. Esta conciencia está completamente segura de la clara diferencia entre razón y locura y, tomando partido por la razón, establece límites y ubicaciones espaciales (“dentro” del grupo están quienes han optado por seguir sus normas, “fuera” de él quienes han elegido transgredirlas) que conducen a la ruptura del diálogo entre locura y razón, antes permitido por la conciencia crítica, así como también a la exclusión y el silenciamiento de la locura. En este caso la separación no es producto del virtuosismo de la dialéctica sino que constituye una realidad concreta y es el resultado final de una infracción voluntaria a las normas del grupo, o lo que es lo mismo, en contra de la razón. Al evitar la confrontación el orden racional conjura el peligro que amenaza en la profundidad de la locura: el poder de transgredir.

La *conciencia enunciativa* es el sujeto razonable que denuncia la presencia sensible de un loco, opera cuando alguien por un acto inmediato es señalado como loco. No excluye, simplemente indica, sin calificar ni descalificar, la existencia de la locura; es el simple reconocimiento de la locura que no llega a constituir un diagnóstico sin embargo supone una certeza de que quien señala no está loco.

La *conciencia analítica* considera la locura como un objeto de conocimiento, intentando apresar sus distintos mecanismos y especies, sin temor a sus peligros. Aunque el conjunto de esas formas y fenómenos permanecerá oculto por largo tiempo, afirma Foucault que “... *esta forma de conciencia es la que funda la posibilidad de un saber objetivo de la locura*”¹²⁶.

Es idea de Foucault que la distinción entre las conciencias crítica y práctica, por un lado, y las conciencias enunciativa y analítica, por el otro, no obedece a la separación entre lo práctico y lo teórico, ya que, las dos primeras arraigan en conceptos teóricos y las dos últimas, reciben su forma de las prácticas sociales relacionadas con el loco.

En síntesis, la locura puede ser juzgada, rechazada, reconocida o analizada y si se adoptara una cronología larga se descubriría en Occidente un movimiento que va de la forma crítica de conciencia a la analítica. El Renacimiento del siglo XVI privilegió la conciencia crítica, los siglos XIX y XX la conciencia analítica, en la Época Clásica (siglos XVII y XVIII) la conciencia crítica y la práctica se unen y se manifiestan en un conjunto de prácticas y de juicios por los cuales la locura es denunciada y excluida en un único movimiento, y la conciencia enunciativa junto con la analítica generan un espacio en el que la locura puede salir de su mutismo y volver a hablar. A partir de estos presupuestos, Foucault va a intentar reconstruir algunas experiencias de la locura en Occidente.¹²⁷

¹²⁵ Foucault, M., *Historia de la locura en la Época Clásica*, Tomo I, p. 259.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 263.

¹²⁷ Foucault pretende referirse a Occidente pero su estudio, fuera de escasas referencias a lo que sucede en Inglaterra

3.2. La locura en la Edad Media y el Renacimiento.

“Del siglo XIV al XVII, van a esperar y a solicitar por medio de extraños encantamientos una nueva encarnación del mal.”¹²⁸

Los leprosarios proliferaron por Europa desde la Alta Edad Media, pero en el s. XIV la lepra desaparece de Occidente, no como resultado de la práctica médica sino por la ruptura de los contactos con Oriente (foco de infección de la enfermedad) al finalizar las Cruzadas, y por la segregación de los enfermos (aislamiento de la enfermedad). Sin embargo, los valores e imágenes asociados al leproso (el “otro”) permanecerán, a la vez que perdurará el sentido de la segregación: obtener la salvación mediante la exclusión.¹²⁹

Durante el siglo XV, el vacío dejado por la lepra fue brevemente ocupado por las enfermedades venéreas, pero éstas pronto se integraron al cuadro de objetos médicos ocupando un lugar entre las demás enfermedades y dejaron nuevamente vacío aquel espacio.

El Renacimiento gesta la figura del *Narrenschiff* (la Nave de los Locos), icono que estuvo presente tanto en creaciones literarias¹³⁰ como pictóricas¹³¹. Foucault asegura que este “*extraño barco ebrio que navega por los ríos tranquilos de Renania y los canales flamencos*”¹³² no fue sólo una construcción artística sino que tuvo una existencia real.¹³³ Para él, este navío cargado de insensatos cumplía una función social (deshacerse del loco) y a la vez una función simbólica (el medio acuático con su potencia purificadora conducía al loco hacia el “otro” mundo, lo extraño y externo a la vez, fuera de la ciudad hacia el lugar más abierto - pues navegaba sin rumbo - y a la

y Alemania, se refiere en particular a lo ocurrido en Francia. En esto, Foucault recurre a la sinécdoque designando a Occidente como Europa (y ni siquiera toda Europa), y a Europa como Francia. Ver Goldstein, J., “‘The Lively Sensibility of the Frenchman’: Some Reflections on the Place of France in Foucault’s *Histoire de la Folie*”, en Still, A. y Velody, I. (Eds.), *Rewriting the History of Madness. Studies in Foucault’s ‘Histoire de la Folie’*, Londres, Routledge, 1992, pp. 69-77.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹²⁹ Foucault desatiende la experiencia teológica de la locura, la cual abriría una puerta hacia las prácticas de exorcismo y la posesión mediante las cuales se determinaba si la persona estaba espiritualmente infectada o físicamente enferma. Sobre este tema ver Szasz, T., *La fabricación de la locura*, Barcelona, Kairós, 1974, pp. 15-145.

¹³⁰ Como las del historiador francés S. Champier (1472-1539), el poeta alemán S. Brandt (1458-1521), el catedrático belga J. Bade (1462-1537), el escritor holandés D. Erasmo (¿1469?-1536).

¹³¹ Como las del artista holandés J. Bosch (¿1450?-1516), el pintor flamenco P. Brueghel el Joven (¿1564-1638?), el pintor holandés T. Bouts (¿1415?-1475) y el alemán A. Durero (1471-1528).

¹³² *Ibidem*, p. 21.

¹³³ Respecto de la existencia real del *Narrenschiff* E. Midelfort señala acertadamente que ninguna de las notas al pie de página que Foucault coloca contribuyen a sostener esta creencia. Las notas hablan de que el loco era enviado fuera con la esperanza de que se recuperara, pero tanto en Bavaria como en Franconia (Francia) tales locos no eran vagabundos, sino peregrinos que contrataban la peregrinación para ser llevados al santo sepulcro; además esta práctica no fue sólo medieval ya que en los siglos XVIII y XIX también existió. Ver Midelfort, E., “Reading and Believing. On the Reappraisal of Michel Foucault”, en Still, A. y Velody, I. (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 104-109.

vez más cerrado - pues de allí jamás podría escapar y regresar -).

En el universo de lo visible, la pintura del siglo XV evidenció una conciencia trágica que desnudó la despiadada verdad del infierno, "... *la locura tiene allí una fuerza primitiva de revelación...*"¹³⁴; en el universo de lo enunciable, la literatura del humanismo estructuró un discurso irónico sobre la locura que es reflejo de una conciencia crítica: "... *la locura mostrará su mediocre verdad a la mirada del sabio [...] será un objeto, [...] el objeto de su risa*"¹³⁵.

A medida que avanza el siglo XVI, la conciencia trágica comienza a desaparecer y la locura se repliega al campo de una conciencia crítica: "...*la conciencia crítica se ha encontrado cada vez más en relieve, mientras sus figuras trágicas entraban progresivamente en la sombra.*"¹³⁶ La conciencia trágica no volverá a aparecer, pero algunas páginas de Sade o ciertas pinturas de Goya testimoniarán tiempo después que su ausencia no implicó destrucción sino sólo ocultamiento. Este encubrimiento preanuncia el acto concreto por el cual el Clasicismo va a quitar de la vista a la Sinrazón (lo "otro"): el Gran Encierro.

3.3. La locura en la Época Clásica.

"La locura, cuya voz el Renacimiento ha liberado, y cuya violencia domina, va a ser reducida al silencio por la época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza."¹³⁷

Según Foucault, durante el Clasicismo la experiencia de la locura se inscribe en el horizonte de la Sinrazón, vale decir, lo contrario absoluto de la razón. Dicha experiencia se abre en dos dominios autónomos que encierran formas de conciencia diferentes: por un lado, conciencia crítica y práctica, por el otro, conciencia analítica y enunciativa.¹³⁸

En el primer dominio la locura no hablaba, es a través de la voz de la razón que accedió al dominio de lo discursivo. La conciencia crítica le concedió algo de veracidad pero conjuró su peligro por la vía de la ironía; la conciencia práctica evitó su riesgo excluyéndola, capturándola y enmudeciéndola tras los muros de los antiguos leprosarios. En este dominio la locura era negatividad pura.

¹³⁴ Foucault, M., *Historia de la locura en la Época Clásica*, Tomo I, p. 49.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 50.

¹³⁶ *Ibidem*, p.50-51.

¹³⁷ Foucault, M. *Historia de la locura en la Época Clásica*, Tomo I, p. 75.

¹³⁸ "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. En la otra región, por el contrario, la locura se manifiesta: trata de decir su verdad, de denunciarse allí donde está, y de desplegarse en el conjunto de sus fenómenos; intenta adquirir una naturaleza y un modo de presencia positiva en el mundo", *Ibidem*, p. 268.

En el segundo dominio, la locura hace oír por primera vez su voz: habla de sí en la figura del delirio y su resistencia al afán taxonómico de los médicos del siglo XVIII, en la persistencia de ciertas clases generales dentro del árbol nosológico, y a través de la palabra y los síntomas del enfermo en su encuentro con el médico. Es a partir de estos elementos, accesibles a la conciencia analítica y enunciativa, que la locura obtendrá una presencia positiva dentro del mundo.

En resumen, la experiencia de la locura en la Época Clásica se constituye “... como *contrariedad para una conciencia crítica, segregación para una conciencia práctica (primera parte de la tesis) y como diferencia para una conciencia enunciativa y obstáculo para una conciencia analítica (segunda parte de la tesis).*”¹³⁹

3.3.1 El Gran Encierro (segunda mitad del siglo XVII): conciencia crítica-conciencia práctica, orden económico y orden moral.

“*Hacemos muy expresamente inhibición y prohibición a toda persona de todo sexo, lugar y edad, de cualquier cualidad y nacimiento, y en cualquier estado que puedan tener, válidos e inválidos, enfermos o convalescientes, curables o incurables, de mendigar en la villa y en los alrededores de París ni en las iglesias, ni en las puertas de aquéllas, a las puertas de las casas ni en las calles, ni en otros lugares públicos ni en secreto, de día o de noche, sin ninguna excepción ...*”¹⁴⁰

Esta interdicción está contenida en el edicto de fundación del Hospital General de París, el 27 de abril de 1656, acontecimiento que para Foucault inicia la captura institucional de la locura.¹⁴¹

Este acontecimiento se relaciona, en parte, con la aparición de un nuevo concepto de razón. En los *Ensayos*¹⁴², al relatar su encuentro con Tasso, Montaigne se mostraba inquieto ante la posibilidad de que el pensamiento albergara la locura. La razón del siglo XVI vacilaba ante la posibilidad del sueño o de la locura, pero las *Meditaciones Metafísicas*¹⁴³ señalan el advenimiento de una nueva *ratio*: Descartes ubica la locura al lado del sueño y de todas las formas de error. El *ego cogito* si bien admitirá la posibilidad de soñar, no reconocerá la posibilidad de la locura, ya que ésta constituye la imposibilidad del pensamiento. Con esto, Descartes conjura el peligro de la locura, excluyéndola de la razón y convirtiéndola en su opuesto (lo “otro”), abriendo paso al siguiente razonamiento: si la locura es la imposibilidad del pensamiento entonces el loco no piensa y, por lo tanto, no existe.

Por otra parte, emerge un orden económico que obliga a ser productivo. El siglo XV había

¹³⁹ Gros, F., *Foucault y la locura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, p. 47.

¹⁴⁰ En “Anexos”, pp. 311-312, en Foucault, M. *Historia de la locura en la Época Clásica*, Tomo II, pp. 305-372.

¹⁴¹ Swain, G. y Gauchet, M. niegan la hipótesis del Gran Confinamiento ya que en Francia un número no mayor a 5000 locos fueron capturados a fines del siglo XVIII, la Edad del Confinamiento parece en realidad ser el siglo XIX, pues en vísperas de la Primera Guerra Mundial se encarcelaron cerca de 100.000 locos en todo el país gallo. Ver Midelfort, E., *Op. Cit.*, en Still, A. y Velody, I. (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 104-109.

¹⁴² Montaigne, M. de, *Ensayos*, Tomo I, Libro Primero, Cap. XXVI – XXVII, Cátedra, Madrid, 1985, pp. 197-240.

¹⁴³ Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, en *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Charcas, 1980, pp. 199-289.

sido un período de expansión económica que se extendió hasta el siglo XVII, pero hacia 1640 este período llegó a su fin y comenzó, especialmente en Francia, una etapa de recesión. Entre los factores que contribuyeron a la compleja crisis económica que afectó a toda la Europa en este siglo, Foucault menciona la reducción de los salarios, el desempleo y la escasez de la moneda. A esto puede añadirse el costo de conflictos militares como la Guerra de los Treinta Años, el hambre generalizado y la peste que en conjunto condujeron a los estados a establecer niveles de impuestos sin precedente y provocaron una contracción demográfica contrastante con el incremento sostenido de la población en los períodos previos de expansión¹⁴⁴. En este trasfondo económico, el loco es identificado con lo improductivo ocupando un lugar junto al ocioso, al pobre, al mendigo; convirtiéndose, como ellos, en un problema social.¹⁴⁵

Este nuevo orden económico acompañado de la influencia creciente de una nueva sensibilidad religiosa hacia la miseria expresada en una ética protestante del trabajo, conduce a la identificación del deber civil con el deber moral: ¡Trabajar!¹⁴⁶ En este contexto, el internamiento es al mismo tiempo un beneficio y un castigo dependiendo del valor moral de aquéllos a quienes se impone: “*Los pobres buenos hacen de él un gesto de asistencia y una obra de reconfortamiento; los malos - por el solo hecho de serlo - lo transforman en una empresa de represión.*”¹⁴⁷ En este sentido, el destino de la locura se encuentra ligado al de la miseria confundándose indigencia y pereza, desocupación y holgazanería, problema económico y problema moral.

El advenimiento de una nueva *ratio* que excluye la locura y la emergencia de un nuevo orden económico que confiere gran valor social al trabajo, son las dos puntas de una misma cuerda que enlazó al loco y lo confinó en las *work houses*. Este movimiento señala el nacimiento de una nueva experiencia de la locura gracias a la cual se llena el espacio vacío dejado por la lepra tanto a nivel institucional (los antiguos leprosarios) como a nivel simbólico (la encarnación del mal).

Desde su creación en la segunda mitad del siglo XVII, el internado concentró una población heterogénea; no sólo albergó la pobreza y la locura, sino también a los “asociales”, es decir, a aquellos que contrariaban el orden moral que el grupo social racionalmente se había formulado.

Tres campos de conductas fueron excluidos: los desvíos de la sexualidad que desafiaban el orden familiar burgués, las prácticas profanas contrarias a la religión cristiana y finalmente, el pensamiento libertino cuya especulación va más allá de lo permitido por el pensar correcto. De

¹⁴⁴ Datos tomados de Boyne, R., *Foucault y Derrida. The Other Side of Reason*, Unwin Hyman, London, 1990, p. 7.

¹⁴⁵ “... la locura es percibida en el horizonte social de la pobreza, de la incapacidad de trabajar, de la imposibilidad de integrarse al grupo; el momento en que comienza a asimilarse a los problemas de la ciudad”, en Foucault, M., *Historia de la locura en la Época Clásica*, Tomo I, p. 124.

¹⁴⁶ “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”, *Ibidem*, p. 97.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 98.

este modo no sólo indigentes, vagabundos y mendigos, sino enfermos venéreos, homosexuales, blasfemos, suicidas, adivinos, astrólogos, alquimistas y libertinos eruditos como el Marqués de Sade, pasaron a habitar un mismo escenario como parte de un mismo mundo. La locura se confunde con la Sinrazón, por ello hasta fines del siglo XVIII las conductas interdichas señaladas arriba fueron consideradas como signos de locura; será recién a principios del siglo XIX que la locura reencontrará su singularidad en el intento de expulsión de Sade del hospital de Charenton considerando que aquél no necesitaba tratamiento (pues no estaba enfermo) sino represión de su vicio y esto solo podía lograrse en la cárcel. A través de este acto, Roger-Collard trató de proteger la locura de la presencia de la Sinrazón, revelando que aquella enigmática unidad de la Sinrazón que agrupaba tantos rostros diversos se había perdido definitivamente.

De todas maneras, para la época clásica, el internado cumplió una función positiva al organizar esta población completamente diversa. Mediante la captura, la Sinrazón se halló localizada, circunscrita a los límites del internado, y con esto se tuvo la perspectiva necesaria para luego tomar posesión de ella como objeto de percepción. El horizonte desde el cual se percibió la Sinrazón fue el de la realidad social: “... *la Sinrazón empieza a medirse según cierto apartamiento de la norma social.*”¹⁴⁸ Así, poco a poco la locura se separa de la trasgresión al orden económico para identificarse con la trasgresión al orden moral.

En la práctica social del internamiento tal como fue elaborada en la Época Clásica, la persona no es considerada un sujeto de derecho como en la teoría jurídica, sino un ser social, el loco es visto como aquél que se ha apartado de la norma aceptada por el grupo (el a-normal), y de tal alejamiento es personalmente responsable debido a que la opción por la razón (o por la Sinrazón) es una elección individual.

Hubo además en el fondo, una conciencia moral de la locura que la percibió como un caso extremo del defecto, producto de un orden moral perturbado. La locura se encontró ligada al Mal por las vías de la elección individual y la mala voluntad. Dicha conciencia moral fue el extremo opuesto de la experiencia jurídica según la cual la locura liberaba de responsabilidad; para el internamiento la locura no excusaba, ya que se admitía que uno se volvía loco por un acto voluntario.

En este marco, la locura no fue vista como enfermedad sino como signo de la falta de una “voluntad buena”, pasible por ello de una condena ética; la locura era causal de escándalo y con la intención de evitar el deshonor se procedía al internamiento: “*La interdicción, en efecto, no comporta ningún peritaje médico; es un asunto que debe arreglarse por completo entre las familias y la autoridad jurídica.*”¹⁴⁹

Mientras que para el ámbito jurídico la locura era experimentada como una enfermedad que admitía formas, grados y límites, para la experiencia social por el contrario, la locura era dicotómica ya que uno tenía una “voluntad buena” o la había perdido, estaba loco o no. La experiencia social no realiza distinciones cualitativas dentro de la Sinrazón en general (o la

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 163.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 201.

locura en particular) sólo la reprime. En esta perspectiva, el loco es convertido en extranjero, en extraño al pacto que los hombres han firmado entre sí, en “otro”.

Según Foucault, la fusión de estas dos formas de experimentar la locura, como sujeto de derecho y como violador de la norma pactada, que en el Clasicismo se mantuvieron siempre separadas, constituyó lentamente el objeto de la psiquiatría (la enfermedad mental) y la inquietud de tratar al loco como un ser humano; fueron su *a priori histórico*: “La ciencia ‘positiva’ de las enfermedades mentales y esos sentimientos humanitarios 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 psicopatología con pretensiones científicas.”¹⁵⁰

Unas palabras más acerca de la práctica social del encierro. El internamiento no tiene ningún valor médico, si en el Hospital General hay médicos, es para atender a los internados que caían enfermos y prevenir el contagio a los demás internados (y eventualmente a la población externa); pareciera que se pensaba que todos los que estaban allí encerrados estaban sanos y en consecuencia, la locura todavía no era vista como una enfermedad. El Hôtel-Dieu en París y el hospital Bedlam en Londres, que brindaban tratamiento pueden hacer pensar que los locos habían alcanzado el estatuto de enfermos y que se les brindaba una terapia hospitalaria similar al que el siglo XIX proporcionaría a los enfermos mentales, pero no es así. Éstos son vestigios de una captación médica antigua de la locura sumada a una vieja conciencia jurídica de la locura transmitida por el derecho romano y canónico que exigía el diagnóstico médico. Además debemos repetir que para el Clasicismo la razón es una elección en contra de la Sinrazón, elección por la cual nos volvemos seres humanos. Si el hombre es un animal racional, es decir, un animal cuya determinación esencial es el pensamiento, y Descartes dejó sentado que la locura es imposibilidad de pensar, entonces el loco es sólo un animal. En este contexto, la locura es lo más lejano de la enfermedad; muy por el contrario, el loco es un ser liberado de todo lo enfermizo del hombre, un ser sólido capaz de resistir el hambre, el frío y el dolor. Los locos se vuelven casi invulnerables por ello se consideraba que no había necesidad de cubrirlos o alimentarlos.

Por todo esto, los lugares de internamiento no eran establecimientos médicos, sino estructuras semijurídicas creadas por el rey y encomendadas a un director, el cual fuera de los tribunales, decidía, juzgaba y ejecutaba. Según Foucault, aquellos constituían el tercer orden de la represión precedido por la policía y el aparato judicial. Por encima de su función negativa de excluir, los internados pretendían cumplir una función económica: que en las épocas de crisis, absorbieran el desempleo y evitasen posibles focos de motines, y en las épocas normales, utilizaran a los internos como mano de obra barata con el fin de controlar el alza de las tarifas. Sólo que nada de esto ocurrió: al absorber el desempleo efectivamente se evitaron los motines, pero al colocar a los internos en talleres obligatorios de trabajo creció el desempleo en las regiones aledañas al internado incrementando la crisis; por otra parte, recurrir a los internos como un medio para abaratar el costo del producto fue una medida artificial, ya que el precio de mercado de las mercancías producidas en el internado no guardaba proporción con el precio real

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 208.

de costo si se tomaban en cuenta los gastos de internamiento. Debido al fracaso en el cumplimiento de esta función, los internados a principios del siglo XIX comenzaron a desaparecer.

En resumen, en el dominio del internamiento la figura del médico no ha contribuido para nada a la medicalización de la locura ya que allí no se la ve como enfermedad a curar sino como infracción a corregir; en el dominio jurídico es donde poco a poco, el médico irá estructurando una nueva forma de experimentar la locura como un tipo de enfermedad. Pero durante toda la época clásica, estas dos formas de experimentar la locura definieron dos formas de alienación completamente distintas: para la experiencia social el loco ha roto voluntariamente el pacto social convirtiéndose en extranjero (el otro) y haciéndose pasible de una culpabilidad moral, para la experiencia jurídica el loco se encuentra en un estado de minoría que le hace caer bajo el poder de otro (el médico) quien será el dueño de su destino.

3.3.2 El Reconocimiento (primera mitad del siglo XVIII): conciencia enunciativa-conciencia analítica, filósofos y médicos.

La primera mitad del siglo XVIII inaugura una nueva relación de la locura con la razón, ya no la denuncia (conciencia crítica), ni la separación (conciencia práctica), sino el reconocimiento (conciencia enunciativa) y la objetividad (conciencia analítica).¹⁵¹ Médicos y filósofos se plantearon la naturaleza de la locura, la forma de reconocerla y designarla sin error. Ambos coincidieron en que la locura no era directamente perceptible, pero existió una conciencia enunciativa que sin saber exactamente qué era la locura pudo reconocer a quién está loco: este reconocimiento de la locura no se apoyó en ninguna reflexión objetiva sobre ella, sino en la incapacidad de actuar o pensar como los "sanos".¹⁵² En este sentido, no hay percepción de la locura más que por referencia al orden de la razón (como desvío de las normas racionales), en consecuencia, una conciencia enteramente negativa de la locura: la locura es vista en el horizonte de la Sinrazón (lo contrario a la razón).

Si bien para la conciencia enunciativa la locura existe *por relación* a la razón, como diferencia inmediatamente evidente, como negatividad pura (no-razón, a-normalidad) ante las *estructuras de lo razonable*; para la conciencia analítica la locura existe *para* la razón, como un objeto singular con alguna racionalidad que es menester desentrañar, la locura es entonces tomada sobre las *estructuras de lo racional*. En este último caso, estamos frente a una conciencia positiva de la locura sólo que "...a partir de una analítica abstracta de la enfermedad, sin que entre en consideración el loco como figura concreta."¹⁵³ Frente a la razón como norma, la locura es lo a-normal, la no-razón, y frente a la razón como sujeto de conocimiento, la locura es objeto a conocer.

El siglo XVIII atestigua el deslizamiento de las estructuras de lo razonable en las estructuras

¹⁵¹ Como afirma Boyne: "El conocimiento de la locura del s. XVII al XIX surge de una cierta prioridad dada al reconocimiento, a la lectura de los signos" en Boyne, R., *Op. Cit.*, p. 29 (Traducción personal).

¹⁵² B. de Sauvages señaló que podemos percibir la salud en un hombre racional por la coherencia que hay entre sus acciones y el fin al que tienden, y tomar de allí una norma de conducta racional que nos permita indicar la locura cuando la conducta de la persona sea discordante con ella; Voltaire consideró que la locura impedía a un hombre pensar y actuar como los demás.

¹⁵³ Gros, F., *Op. Cit.*, p. 56.

de lo racional, la locura se opone a lo razonable ya que es ausencia de razón, pero posee alguna racionalidad que es perseguida en tanto se la ha convertido en un objeto de conocimiento. Dice Foucault que se le reconoce la *racionalidad* del contenido al mismo tiempo que se denuncia lo que hay de *irrazonable* en su manifestación.

En tanto la conciencia enunciativa no se apoyó sobre ningún dominio teórico de lo que es locura, la conciencia analítica explicó la naturaleza de la locura pero no a partir del loco mismo, sino a partir de un sistema general de la enfermedad. Foucault resume esta situación diciendo: "*El siglo XVIII percibe al loco, pero deduce la locura*".¹⁵⁴

A lo largo del siglo XVII la enfermedad en general, a semejanza del mal, tendió a definirse por la privación, pero durante el siglo siguiente se abandona esta concepción completamente negativa¹⁵⁵: para conocer la enfermedad se debía realizar un inventario de los fenómenos positivos (síntomas) que regularmente la acompañaban.

Debido a la influencia de los trabajos de historia natural, los médicos del siglo XVIII transferían los desórdenes de la enfermedad al orden de la vegetación y así se dieron a la tarea de organizar la enfermedad en detalladas taxonomías. En el capítulo "El loco en el jardín de las especies"¹⁵⁶, Foucault expuso diversas sistematizaciones de la enfermedad mental¹⁵⁷ sacando a la luz los criterios que han guiado la labor taxonómica. Son clasificaciones elaboradas a partir de las causas distinguiendo las causas próximas (anatomía cerebral) y las causas lejanas (que engloban todas las influencias, desde la historia personal del individuo hasta los ínfimos movimientos del cosmos) unificadas al nivel de la "pasión" como punto de confusión irreductible del alma y el cuerpo. Pero toda esta paciente labor clasificatoria no alcanzará resultados positivos y en el siglo siguiente caerá en el olvido, así como también se abandonarán los criterios organizativos mencionados.¹⁵⁸

El fracaso de este intento de "naturalización" de la locura tuvo que ver con la incapacidad de vencer tres tipos de obstáculos. En primer lugar, la consigna positivista de clasificar según las señales visibles era constantemente desafiada en las taxonomías, como si entre la locura y su manifestación no hubiera vínculos de verdad, y la locura por sí sola no pudiera dar cuenta de sus manifestaciones haciéndose necesario recurrir a un sistema causal para explicarla en términos de relaciones causa-efecto. Las clasificaciones acababan hundiéndose en el mundo de las causas corporales¹⁵⁹: la taxonomía de B. de Sauvages comienza teniendo en cuenta los signos manifiestos

¹⁵⁴ Foucault, M., *La Historia de la locura en le Época Clásica*, Tomo I, p. 291.

¹⁵⁵ "La definición de una enfermedad es la enumeración de los síntomas que sirven para conocer su género y su especie, y para distinguirla de todas las demás" B. de Sauvages, *Nosologie Méthodique*, citado por Foucault, M., *Op. Cit.*, p. 293.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 276-324.

¹⁵⁷ Las clasificaciones de Paracelso (1493-1541), Sauvages, B. de, Plater, F. (1536-1614), Jonston, J. (1603-1675), Linneo, K. (1707-1778), Weickhard, M. A.

¹⁵⁸ El siglo XIX clasificará según afinidad de síntomas, identidad de causas, sucesión temporal y evolución progresiva de un tipo hacia otro.

¹⁵⁹ Señala Foucault que también era frecuente que hubiera un deslizamiento hacia caracterizaciones morales, como sucede en las taxonomías del médico escocés T. Arnold (1742-1816), del político francés L. Vitet (1802-1873) y de A. Weickhard. En ellas aparecen categorías como locura amorosa, misantrópica, arrogante, irascible, desconfiada, tímida, vergonzosa, triste, desesperada, supersticiosa, nostálgica, aversiva, entusiasta, etc. Pero en realidad allí lo que está

pero al avanzar en el análisis las características adquieren valor causal¹⁶⁰ invocando causas físicas para justificar la distinción entre las clases (o subclases). La conciencia enunciativa con su percepción inmediata del loco y la conciencia analítica con su concepción de la locura hacen contacto en la superficie de la imaginación, pero sea en la apelación a una teoría general de la pasión donde la perturbación de lo imaginario es un error y una falta a la vez, o sea en la teoría general del delirio donde la perturbación del cuerpo está determinada por la mecánica de los espíritus animales o los nervios, la locura es eludida y no puede prestar testimonio de su propia verdad.

En segundo lugar, mientras en la superficie cambiaban los nombres de las enfermedades, en la penumbra conceptual persistían algunas clases pre-clásicas de gran extensión (frenesí, delirio, manía, melancolía) que mantuvieron su vigencia hasta principios del siglo XIX por estar muy arraigadas en la experiencia de la práctica médica y alejadas de la actividad conceptual de la medicina teórica; la persistencia de estas clases impidió el surgimiento de nuevos conceptos patológicos.¹⁶¹

Finalmente, el afán teórico de los médicos clasificadores siguió una ruta independiente de la práctica médica;¹⁶² esta última se vinculó a una serie de procedimientos arcaicos y cargados de significado mágico. A fines del siglo XVII, la práctica médica refuerza su autonomía definiendo cierto tipo de trastornos llamados *vapores* o posteriormente *enfermedades de los nervios*, cuyos conceptos abren un nuevo espacio patológico que trastorna el antiguo espacio nosográfico. Estos conceptos se distinguen de los taxonómicos por estar directamente ligados a la práctica y a ciertas imágenes utilizadas por el enfermo para comunicar al médico el carácter de su sufrimiento.¹⁶³ Es a partir de la apertura de este diálogo que se organizará, a partir del siglo XVIII, el mundo de la medicina en general y de la locura en particular.¹⁶⁴

Pero la razón principal del fracaso es que la locura, como se ha señalado más arriba, ante la conciencia enunciativa (preeminente en la Época Clásica) tenía un carácter absolutamente negativo

operando no es una conciencia de la locura sino la experiencia moral de la Sinrazón.

¹⁶⁰ Por ejemplo en el Orden I se encuentran las alucinaciones, enfermedades cuyo síntoma principal es una imaginación depravada y errónea (Especies: vértigo, encandilamiento, errores, desasosiego, hipocondría, sonambulismo), en el Orden II las extravagancias cuya sintomatología abarca la depravación del gusto o de la voluntad (Especies: apetito depravado, hambre canina, sed excesiva, antipatía, enfermedad del país, terror pánico, satiriasis, furor uterino, tarentismo, hidrofobia) y en el Orden III los delirios que se manifiestan como una depravación de la capacidad de juzgar (Especies: transporte, demencia, melancolía, demonomanía, manía); pero luego los caracteres pierden su sentido de síntomas y toman significación causal, en especial, cuando se busca justificar la distinción entre las clases (las alucinaciones eran errores del alma ocasionados por los órganos situados fuera del cerebro, en cambio el delirio es producto de una alteración exclusivamente cerebral) o las subclases (los delirios esenciales se deben a una depravación de los elementos sólidos y los delirios pasajeros a una alteración momentánea de los fluidos).

¹⁶¹ En 1672, T. Willis problematizó el interior de estas clases pero no las clases mismas, un siglo después J. Colombier y F. Doublet hicieron lo mismo, así las clases subsistieron casi idénticas hasta el siglo XIX. Según Foucault, "... el cuadro nosológico ha conservado una notable estabilidad a través de todas las tentativas que por modificarlo haya podido hacer el siglo XIX", *Historia de la locura en la Época Clásica*, Tomo I, p. 315.

¹⁶² Desde la Antigüedad, teoría y práctica médicas se encontraban disociadas.

¹⁶³ El desarrollo de esta teoría se halla presente en los trabajos de Y. Viridet, E. P. Beauchesne, J. B. Pressavin.

¹⁶⁴ Foucault estudiará detalladamente esta mutación en la historia de la medicina en su siguiente libro. Ver Foucault, M., *El Nacimiento de la Clínica. Una Arqueología de la Mirada Médica*, México, Siglo XXI, 1997.

(como a-normalidad) constituyendo un obstáculo epistemológico a los intentos de lograr un concimiento positivo de ella.

Ante una conciencia enunciativa que pretende reconocer al loco sin la mediación de un conocimiento discursivo, y una conciencia analítica que despliega todas las posibles formas de locura, hay un vacío; entre la concreta realidad del loco y la virtual posibilidad de la locura no hay nexos, el concepto de enfermedad mental no existe durante la Época Clásica.¹⁶⁵

Pero la tesis de Foucault es que si bien ambos tipos de conciencia (evaluativa y analítica) estaban separadas, comparten una estructura común que determina la experiencia de la locura en la Época Clásica, estructura que ha sido el *a priori histórico* del concepto moderno de "enfermedad mental".

3.3.3 La experiencia clásica de la locura.

Hubo una polémica en la Época Clásica acerca del origen de la locura, mientras los filósofos la consideraban producto de un alma perturbada, los médicos experimentaron a la locura como la afección total de la persona, del cuerpo y el alma en conjunto. Tal experiencia médica de la locura revela ciertas estructuras intrínsecas: una concepción de la relación causal, del juego entre pasión e imagen, y una visión del delirio como núcleo de la locura.

Respecto de la *causalidad* se distinguían causas próximas y lejanas. Hacia la segunda mitad del siglo XVIII la causa próxima consistirá en una alteración *visible* del órgano más cercano al alma: el sistema de los nervios y, en última instancia, el cerebro;¹⁶⁶ por su parte, las causas lejanas se multiplicaron incluyendo los estados del alma, del cuerpo y el mundo exterior (natural y social).¹⁶⁷ Si bien dentro de las causas lejanas figuraron factores tan extraños como las úlceras secadas demasiado pronto, la fidelidad a la secta de los metodistas o la insolación, hubo un elemento organizador de toda esta variedad de causas: el cuerpo se convierte en una unidad sensible a todas las influencias del mundo exterior.¹⁶⁸ De acuerdo con esto, la experiencia médica de la locura, se desdobra, por un lado, en un fenómeno del alma provocado por una alteración del cuerpo,

¹⁶⁵ Como afirma Boyne: "Lo que cuenta es que mientras hubo clasificaciones de locura en el época clásica, y mientras hubo concepciones médicas de desórdenes corporales produciendo aberraciones de la mente, no hubo una concepción de enfermedad mental durante esta época.", Boyne, R., *Op. Cit.*, p. 29 (Traducción personal).

¹⁶⁶ "La causa se encontrará cuando se haya podido asignar, situar y percibir la perturbación anatómica y fisiológica - poco importa su naturaleza, poco importa su forma o la manera en que afecta al sistema nervioso - que sea más próxima de la unión del alma y el cuerpo", Foucault, M., *Historia de la locura en la Época Clásica*, Tomo I, p. 339. Según Foucault esta última modificación dará pie, en el siglo XIX, al materialismo, al organicismo y estará vinculada con el esfuerzo por determinar las localizaciones cerebrales.

¹⁶⁷ "... Casi nada escapa del círculo cada vez mayor de las causas lejanas; el mundo del alma, el del cuerpo, el de la naturaleza y el de la sociedad constituyen una inmensa reserva de causas, en que diríase que los autores del siglo XVIII gustan de abreviar continuamente, sin gran afán de observación ni de organización, tan solo siguiendo sus preferencias teóricas o ciertas opciones morales", *Ibidem*, p. 345-346.

¹⁶⁸ Según Foucault: "... el sistema de las causas ha sufrido una doble evolución en el curso del siglo XVIII; las causas próximas no han dejado de acercarse, instituyendo entre el alma y el cuerpo una relación lineal, que borraba el antiguo ciclo de trasposición de las cualidades. Al mismo tiempo, las causas lejanas no dejaban, al menos en apariencia, de aumentar, de multiplicarse y de dispersarse; pero de hecho, bajo este ensanchamiento se designaba una unidad nueva, una nueva forma de vínculo entre el cuerpo y el mundo exterior." *Ibidem*, p. 350.

y por el otro, en un fenómeno del ser humano entero (alma y cuerpo) determinado por una variación de las influencias que sobre él ejerce el medio. Al mismo tiempo que se busca la causa próxima en la cercanía con el cerebro, se busca la causa lejana en el mundo exterior.

En esta dicotomía entre causas lejanas y próximas la medicina clásica ubicó a la pasión, que ejerce ambos tipos de causalidad. La *pasión* figuraba entre las causas lejanas: la "medicina de los humores" del siglo XVII consideraba que la pasión era el punto de unión entre el cuerpo y el alma, las pasiones causan movimientos en los humores los cuales trastornan el funcionamiento del cuerpo¹⁶⁹; para la "medicina de los espíritus" bajo el efecto de la pasión, los espíritus se disponen alrededor del objeto de la pasión, fijándose y experimentando la pasión; finalmente, la "medicina de los sólidos y los fluidos" que domina la terapéutica del siglo XVIII, consume la unidad de cuerpo y alma pues la tensión o el relajamiento, la dureza o la flojedad, la humedad o la sequedad, son estados cualitativos tanto del alma como del cuerpo que remiten a una situación pasional indistinta impuesta sobre ambos. La pasión indica que hay una relación metamórfica entre cuerpo y alma, en la cual las cualidades son comunes y las manifestaciones no necesitan adquirir valor causal ya que ambos son expresión inmediata uno del otro. La pasión no es ya el lugar de encuentro entre el cuerpo y el alma, ocupa un lugar en el que ambos se hallan fundidos sin oposición y Foucault considera que constituye la "condición de posibilidad" de la locura: la locura consiste en una afección del cuerpo (cerebro) y el alma, las alteraciones de uno y otro son de la misma calidad, origen y naturaleza.

El delirio: Pero la locura que la pasión hace surgir, pone en riesgo la unidad alma-cuerpo en que se funda la pasión misma: la locura puede conducir a un movimiento de nervios y músculos con una intensidad tal que provoque inmovilidad o incluso la muerte, o bien, en el reposo del cuerpo generar y mantener una agitación en el alma que acabe estallando en convulsión. En ambos casos hay una disociación entre actividad mental y movimiento corporales que ponen en riesgo, e incluso eliminan, la unidad cuerpo-alma. De ser un movimiento *irrazonable* en la unidad del alma y el cuerpo, la locura se vuelve un movimiento *irracional* que destruye ese vínculo. Además, en profundidad hay una disociación entre las experiencias del loco y sus órganos sensoriales que hace surgir alucinaciones. En el centro de la experiencia de la locura está la experiencia de lo irreal, de la ilusión, el error, el no-ser: la experiencia del *delirio*.

El núcleo de la experiencia de la locura es el *delirio*. La irrealidad de la locura no reside en el ejercicio de la imaginación, sino en el acto de considerar verdaderos a los productos de esta última. Hay dos niveles de delirio, el manifiesto en el que lo imaginario es tomado como real, y el profundo en el que la razón apela a razonamientos lógicamente impecables para justificar su creencia. Este último nivel clarifica la tesis de que la locura es fundamentalmente *Sinrazón*: es el empleo de la razón para extraer conclusiones de premisas ilusorias, en este sentido, no es más que la negación de la razón. El uso del *lenguaje de la razón* al servicio de una ilusión, da origen al *lenguaje del delirio*; por ello la locura no designaba sólo una alteración alma-cuerpo, éstas eran manifestaciones de la existencia de un discurso delirante¹⁷⁰ que es condición de posibilidad de la locura. Así, la locura tiene la estructura de un lenguaje que podía ser leído tanto en el discurso

¹⁶⁹ La cólera agita la bilis, pero la bilis dispone a pensar en quienes se odia, es decir dispone a la cólera.

¹⁷⁰ *Delirio* deriva de la palabra *lira*: surco, por lo cual *delirar* es apartarse del surco, del recto camino de la razón.

silencioso del espíritu como en el lenguaje corporal. En resumen, la locura es una experiencia altamente estructurada y su estructura primera y última es el lenguaje.

¿Qué es lo que convierte a un lenguaje en delirante? En la locura, las imágenes son sólo fantasmas que, al estar separados de la realidad sensible, no representan nada; y el juicio es un juicio *erróneo* que sólo juzga en apariencia ya que al no afirmar nada real, no afirma en absoluto. En síntesis, mientras la razón es verdad y claridad, la locura (como Sinrazón) es un sinsentido oscuro, un deslumbramiento, frente al sol del lenguaje. Así, ante la razón, la locura se vuelve una "nada", manifestación del no-ser que el internamiento restituye en su verdad convirtiéndola en lo que es: *nada*.¹⁷¹ Así queda claramente enunciada la estructura de la experiencia clásica de la locura y Foucault aporta nuevos elementos a favor de esta tesis al analizar las taxonomías señalando que esta intuición de la locura como "nada" se encuentra explícitamente en la categoría de *demencia*, cercana a la negatividad de la Sinrazón.

La positividad de la dupla *manía-melancolía* es rescatada por Foucault en un estilo similar al de Bachelard utilizando imágenes. El siglo XVII utilizó una explicación analógica: la melancolía poseía cualidades similares a la de los vapores ácidos, donde las partículas son móviles pero manifiestan poca actividad; la manía era cualitativamente similar a los vapores sulfurosos que poseen un movimiento continuo y violento. En cambio, durante el siglo XVIII la diferencia entre ese par de enfermedades se explica por la tensión de las fibras nerviosas: el melancólico, debido a que sus nervios están demasiado distendidos o bien absolutamente tensos, es incapaz de vibrar ante el mundo exterior; el maniaco vibra ante cualquier excitante. En este nuevo contexto, la imagen asociada a la manía es la de un paisaje desértico (seco y caluroso), por ello, el cuerpo maniaco no solo soporta grandes fríos sino que es posible curarlo sometiéndolo al agua helada; la imagen correspondiente a la melancolía es la de un mundo húmedo, en el cual el hombre está ciego, sordo y adormecido para todo aquello que no sea su terror. En el mundo de la imaginación se identifican con el humo y la llama, pero esta unidad entre ellos no conduce, como afirma la historia sancionada, a T. Willis a considerarlo una misma enfermedad (el ciclo maniaco-depresivo).

El par *histeria-hipocondría* obtuvo mayor positividad. Durante casi toda la Época Clásica fueron dos enfermedades completamente diferentes (en Linneo, Plater, Willis, Sauvages) sin embargo, en la primera mitad del siglo XVIII, Blackmore y Whytt consuman la asimilación de estas dos enfermedades, las cuales comienzan a ser definidas como dos variedades de la misma afección. Este movimiento fue paralelo a la filiación definitiva de las mismas al campo de las enfermedades del espíritu (sin compromiso orgánico).¹⁷²

¹⁷¹ "Ese gesto que hacía desaparecer a la locura en un mundo neutro y uniforme de exclusión no marcaba un compás de espera en la evolución de las técnicas médicas, ni en el progreso de las ideas humanitarias. Tomaba su sentido exacto en este hecho: que la locura en la época clásica ha dejado de ser el signo de otro mundo, y que se ha convertido en la paradójica manifestación del no-ser. En el fondo, el internamiento no pretende tanto suprimir la locura, arrojar del orden social una figura que no encuentra ahí su lugar; su esencia no es la conjuración de un peligro. Manifiesta solamente lo que es, en su esencia la locura: es decir, una revelación del no-ser; y al manifestar esa manifestación, la suprime por ello mismo, puesto que la restituye a su verdad de nada. El internamiento es la práctica que corresponde con mayor justeza a la locura experimentada como Sinrazón, es decir como negatividad vacía de la razón; allí la locura se reconoce como "nada", Foucault, M., *Op. Cit.*, pp. 388-389.

¹⁷² Según Foucault: "Hay, pues, dos líneas evolutivas en la época clásica, respecto a la histeria y a la hipocondría. Una

Por otra parte, durante el siglo XVII la cualidad de la histeria permaneció oculta, esto se debió a que el conocimiento de la histeria (y el de la hipocondría) no se forjó en el seno de la reflexión médica sino "... en el espacio del cuerpo y en la coherencia de los valores orgánicos y los valores morales",¹⁷³ como una aplicación de lo que Foucault llama la *tesis del trastorno dinámico del espacio corporal* que localiza el mal (la histeria y la hipocondría) en las vísceras.

Foucault reconstruye la manera en que evolucionó este tema. Primeramente se consideró que la histeria y la hipocondría provenían de la penetración de los espíritus animales en la materia sólida del cuerpo que conducían a los distintos órganos a simular la propia enfermedad. Cuanto más penetrable (débil, no denso, no sólido) sea el espacio interior, más frecuente será la histeria; por su constitución, producto de una vida más blanda y acostumbrada a la comodidad, las mujeres eran consideradas más propensas a la histeria. Como la densidad corporal es también densidad moral, el cuerpo penetrable debe ser un cuerpo espacialmente continuo ya que el mal puede propagarse de un órgano a otro hasta afectarlos a todos. La teoría fisiológica del sistema nervioso garantizó esta continuidad ya que los nervios transmiten las impresiones más diversas haciendo posible la comunicación entre los órganos más alejados entre sí. Pero si bien los fisiólogos del siglo XVIII se esforzaron por conocer las funciones del sistema nervioso (sensibilidad e irritabilidad, es decir, sensación y movimiento), los médicos utilizaron confusamente esas nociones en la percepción de la patología, articulándolas con un esquema de diferente naturaleza del propuesto por la fisiología. Para la medicina no hay distinción entre sensación y movimiento, ambas están confundidas: las enfermedades nerviosas son estados de irritación (no de irritabilidad) es decir, estados patológicos de los órganos producidos por una excitación prolongada, unidos a la movilidad excesiva de la fibra. En este concepto ambiguo de la noción de irritación se muestra la continuidad entre la disposición (irritabilidad) y la patología (irritación), a la vez que permite la distinción de una sensibilidad que no es sensación: aunque los enfermos nerviosos son los más irritables (sensibles), el exceso de irritación termina por extinguir las sensaciones del alma como sucede en la inconsciencia del histérico. En la víspera del siglo XVIII la irritabilidad de la fibra ha permitido la asimilación total de la histeria y la hipocondría a las enfermedades mentales: al distinguirse entre sensibilidad y sensación las convulsiones y vahídos entran en el dominio de la Sinrazón, el mundo del error y el sueño. Por otra parte, esta perspectiva carga a la locura de un contenido de culpabilidad, de sanción moral, de justo castigo, que no era propio de la experiencia clásica. La histeria y la hipocondría son efecto psicológico de una falta moral: "... *Lo que era obcecación va a convertirse en inconsciencia, lo que era error va a transformarse en falta; y todo lo que dentro de la locura era paradójica afirmación del no-ser, llegará a ser un castigo natural de un mal moral...*".¹⁷⁴ Brevemente, toda la estructura jerárquica de la locura en la Época Clásica va a deslizarse hacia un dominio que ocuparán y se disputarán la psicología y la moral. Es en estos

que las acerca hasta que se forma el concepto común de "enfermedad de los nervios"; otra que modifica su significado y la estructura tradicional de su patología - suficientemente indicada por su nombre - y que tiende a integrarlas poco a poco en el reino de las enfermedades del espíritu, al lado de la manía y la melancolía", *Ibidem*, p. 436. La alusión a la etimología apunta a recordarnos que 'histeria' remite al término griego *hystéra*: matriz, e 'hipocondría' proviene del latín *hypochondria* (*hypó*: debajo, *chóndrion*: cartilago) que designa la región epigástrica situada debajo de las costillas falsas; el significado inicial de tales enfermedades estaba relacionado con la matriz y las vísceras.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 442.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 461.

males de los nervios donde la psiquiatría científica del siglo XIX encontrará su origen.

Forma parte de esta experiencia clásica el ideario terapéutico, el cual no estaba integrado al saber taxonómico como en la actualidad. El universo de las prácticas permaneció más estable y aferrado a sus estructuras, por ello revela más de las prácticas terapéuticas medievales y renacentistas que de las prácticas clásicas; y esto es obvio ya que la exclusión clásica era inconsistente con el tratamiento. Aún estaba vigente la idea del remedio universal (*panacea*) y esta idea obstaculizó "... la búsqueda del medicamento específico, del efecto localizado en relación directa con el síntoma particular o la causa singular."¹⁷⁵ Sin embargo es durante el clasicismo que la idea de *panacea* comienza a perder terreno adquiriendo sentido pleno la noción de *cura*. Aquella pretendía suprimir *toda enfermedad* (todos los efectos de todas las enfermedades posibles), en cambio ésta suprime *toda la enfermedad* (todo lo que en la enfermedad es determinante y determinado).

Foucault plantea que durante la Época Clásica, coexistieron dos idearios terapéuticos, uno que tuvo como eje la concepción de la locura como pasión y otro como error-delirio. La terapéutica de la locura (como desorden del alma y el cuerpo producto de la pasión) se organizó en torno a las siguientes ideas: la consolidación, la purificación, la inmersión y la regulación del movimiento. Si la locura es producto de la debilidad se debe proporcionar solidez (*consolidación*) a los espíritus y a las fibras; si la locura se relaciona con la corrupción nada mejor que una *purificación*; si la locura es desequilibrio fisiológico, la *inmersión* restaura; si la locura es el movimiento desordenado de los espíritus se debe restituir a éstos un orden que obedezca a las leyes de la dinámica.

La terapéutica de la locura (como error-delirio) buscó sacar de su error al delirio a partir de un movimiento discursivo. Debido al valor concedido al diálogo entre el médico y el paciente podría pensarse que en la práctica el elemento psicológico tuvo algún valor, sin embargo, esto no fue así ya que el lenguaje intentaba impactar en el cuerpo en la idea que "... la aceptación o el rechazo de un principio ético puede modificar directamente el curso de los procesos orgánicos."¹⁷⁶ Considerando que en este último ideario terapéutico, la locura es vista como delirio, y en consecuencia, como parte de la Sinrazón, los métodos de supresión de la enfermedad del primer ideario convivieron con los de ataque a la Sinrazón pergeñados por el segundo: el despertar, la teatralización y el retorno a lo inmediato: puesto que el delirio es similar al sueño, la medicina como representante de la vigilia (segura de que está despierta) interviene autoritariamente en el *despertar*, otra técnica empleada fue la *teatralización*, en ésta se realiza la fantasía del enfermo, a la vez que se continúa con su discurso delirante, en su confrontación con la irracionalidad de su ilusión, el enfermo abandona el territorio del error e ingresa en el campo de la verdad,¹⁷⁷ finalmente, podía suprimirse la locura abandonándola a su *inmediatez* al suprimirse todos los

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 467.

¹⁷⁶ Aquí Foucault sigue lo expresado por Bienville, en *De la Nymphomanie*; citado en *Historia de la locura en la Época Clásica*, T. I, pp. 508-509.

¹⁷⁷ Foucault cita varios casos. Un enfermo que se creía muerto agonizaba por no comer, por tanto, se vistió a varias personas como muertos quienes lo persuadieron de que los muertos comen tanto como los vivos. Otro que imaginaba no tener cabeza y en el lugar de sentía un vacío, recibió de parte de su médico una gran bola de plomo con el fin de tapar el agujero; muy pronto, el peso se hace sentir convirtiéndose en algo doloroso que convence al enfermo de que tenía cabeza.

cuidados pues la naturaleza actúa volviendo a situar al hombre en el sendero de las pasiones más sanas y naturales.

Estos dos idearios persistirán sin confundirse ni homologarse, y la tesis de Foucault es que el primer ideario en el cual la locura era remitida a lo orgánico constituye la condición de posibilidad de la psiquiatría moderna, en cambio, el segundo ideario atento a los poderes del lenguaje será condición de posibilidad de la psicología (o en todo caso, del psicoanálisis freudiano).

3.3.4 Tensiones.

En la experiencia clásica de la locura se hacen evidentes una serie de desequilibrios internos que, según Foucault, constituyeron la condición de posibilidad de la experiencia moderna de la locura como enfermedad mental.

En primer lugar, la tensión entre dos experiencias completamente opuestas: por un lado, la del mundo del internado producto de las conciencias crítica y práctica y por otro, la experiencia médica resultado de las conciencias enunciativa y analítica.

En segundo lugar, la propia experiencia médica manifiesta incongruencias: una disociación entre lo teórico (las taxonomías) y lo práctico (la terapéutica), una práctica guiada por una doble experiencia de la locura como pasión o como Sinrazón (delirio), la tensión entre corrientes organicistas y mentalistas más que evidente en el caso de la demencia.

La medicalización del encierro permitirá resolver estas tensiones en una experiencia coherente en el que la locura será entendida como enfermedad y la figura del asilo (lugar de recuperación de la salud mental) concentrará el objetivo moral, el saber médico, la práctica institucional del encierro, el ideario terapéutico y todos los viejos fantasmas.

Además de este desajuste estructural hay otras condiciones de posibilidad que operaron a nivel de lo coyuntural: en el plano infraestructural, nuevas epidemias; en el nivel institucional, un movimiento de reforma de la beneficencia y de los hospitales; en la superficie del discurso, una ideología política pre-revolucionaria y un saber médico armado (higiene, epidemiología); en el dominio de lo imaginario, una percepción del Mal como relacionado con el medio (con el aire viciado) y la reaparición del antiguo miedo al leproso. Todos estos elementos desencadenan lo que Foucault considera el primer desplazamiento de una gran mutación en la experiencia de la locura: la exigencia de un control médico del encierro.

3.4. La locura en la modernidad.

“...la locura queda abierta al conocimiento en una estructura que de entrada es alienante. [...] Ese doble movimiento de liberación y de servidumbre constituye las bases secretas sobre las que reposa la experiencia moderna

La modernidad experimenta a la locura como “enfermedad mental”. Tal experiencia presupone la resolución de las tensiones que obstaculizaban la reflexión médica de la locura y, en particular, su distinción y separación del mundo de la miseria y de la Sinrazón. La liberación de la locura de lo “que no es” se articula con la apertura, a fines del siglo XVIII, de asilos destinados exclusivamente a los locos; además, la constitución de la locura como objeto médico supone un acto de alineación bajo la forma de la objetividad.

3.4.1 Reparición de la locura (segunda mitad del siglo XVIII): conciencia crítica-conciencia práctica, miedo y asilo.

A mediados del siglo XVIII, en *El Sobrino de Rameau* de Diderot, el loco vuelve a convertirse en un tipo social; allí, el personaje principal sabe bien que está loco a diferencia de Descartes quien tenía la certeza de no estarlo. Esta conciencia de la propia locura es frágil todavía y emerge de la designación y el tratamiento que le brindan los demás, la locura está al nivel de la Sinrazón y este personaje representa la última figura que las reunirá a ambas, a partir de aquí se irán separando paulatinamente. La reaparición de la locura se produce bajo la forma de una bufonería que recuerda la Edad Media: el loco convive con los razonables pero marginado ya que se lo considera diferente, a la vez que está integrado porque se lo ve como una cosa que está allí a disposición de los "sanos"; a su vez, la palabra del loco que en la Edad Media revelaba irónicamente verdades esenciales, pierde su potencial de verdad.¹⁷⁹ Además, el loco denuncia el contrasentido de la razón: si él constituye objeto de apropiación es porque para la razón es objeto de necesidad. Sin la locura (como Sinrazón) la razón no tendría realidad, sería pura identidad, por ello, la Sinrazón es el fundamento de la razón. Con esto último se pone de manifiesto el poder de la Sinrazón: la capacidad de invertir irónicamente el juicio clásico que la denuncia y la condena como exterior a la razón. Como la razón no puede señalar a la locura sin comprometerse en las relaciones del posesión¹⁸⁰, la locura no está *fuera* de la razón sino *en* ella, poseída y cosificada por ella.

Esta reaparición de la Sinrazón viene acompañada de un *miedo*, formulado en términos médicos (fiebre de las prisiones, escorbuto) pero originado en un mito moral: se creía que el Mal excluido en el internado fermentaba tras sus muros y, con la misma propiedad que la química de la época atribuía a los ácidos, corroía tanto las costumbres como la carne produciendo vapores nocivos que se transmitían por medio del aire (aire considerado "viciado", no sólo porque está alejado de la pureza natural, sino también porque constituye el elemento de transmisión del vicio).¹⁸¹ El movimiento de reforma de la segunda mitad del siglo XVIII se origina en este miedo al

¹⁷⁸ Foucault, M., *Op. Cit.* pp. 184-185.

¹⁷⁹ El vínculo con la verdad es la casualidad, y esto afecta tanto a locos como a filósofos: "Si decimos alguna cosa bien, es como los locos o filósofos, por azar" (Diderot); citado por Foucault, M. *Historia de la locura en la Época Clásica*, T. II, p. 14.

¹⁸⁰ La razón pretendía revelar lo que es la locura en sí, pero sólo logró establecer con ella un vínculo de posesión y pertenencia: reconoció y conoció la locura a partir de la razón misma.

¹⁸¹ Comenta Foucault que en 1780 una epidemia asolaba París y se atribuía su origen al Hospital General, para calmar la furia popular contra Bicetre se realiza una investigación reconociendo que reina allí una "fiebre pútrida" relacionada con la mala calidad del aire. En *Historia de la locura*, Tomo II, Cap. I.

mal y a sus posibilidades de propagación, en tal contexto los reformadores recomiendan reducir la contaminación mediante la ventilación y prevenir el contagio mediante el aislamiento.¹⁸²

Este mito moral refleja la comprensión de la locura como *falta moral*, pero desde una perspectiva completamente novedosa. Para la Época Clásica, la locura era una falta porque implicaba una elección por la Sinrazón, elección por la cual el loco renunciaba a su condición de humano colocándose fuera de la historia y la sociedad, cuyas normas racionales rechazaba, y transformándose en un animal. Para la Modernidad, la locura se humaniza adquiriendo dos dimensiones cruciales: como un desvío voluntario del deseo y la imaginación que es necesario corregir y como desencadenada por factores externos consistentes no en fuerzas cósmicas sino en el emergente concepto de *medio*. Lo que resurge es el paisaje de la Sinrazón, pero sus imágenes no son idénticas a las del Renacimiento, se han transformado en imágenes que reflejan la contradicción del deseo. Por esta época aparece el sadismo pero no como práctica (pues éste es tan antiguo como el deseo mismo) sino como objeto de discurso en los escritos de Sade y en toda una literatura fantástica que tuvo como escenario el internado.

Pero, mientras la conciencia de la Sinrazón retrocedió en la línea del tiempo hacia el Renacimiento apoyándose en un retorno imaginario de la lepra, la conciencia de la locura buscó situarla en el sentido de la naturaleza y de la historia ocupando su lugar dentro de un cierto análisis de la modernidad.

En la Época Clásica el *medio* aludía al mundo natural, el cual constituía una causa lejana, para la Modernidad el *medio* está constituido por lo no-natural: la situación económica y política inglesa (la riqueza, la vida de ocio, la libertad de conciencia, la libertad de mercado) constituye un medio propicio para el desarrollo de la melancolía; la exagerada devoción religiosa es un medio favorable para las alucinaciones, el exceso de rigor moral y la excesiva preocupación por la salvación pueden ser causales de melancolía; finalmente, la civilización con su gusto excesivo por el estudio puede provocar manía e incluso llegar hasta la demencia, el apego riguroso a los hábitos y exigencias de la vida social (acostarse y levantarse tarde, afición al teatro y a la lectura de novelas) pervierten la sensibilidad. Resumiendo, hacia la segunda mitad del siglo XVIII la locura se sitúa en la distancia que existe entre el hombre y la naturaleza: el medio no-natural, es decir, la cultura. Todo lo que se ha construido alrededor del hombre aumenta el riesgo de la locura, ésta última es la otra cara del progreso. Despegada de la Sinrazón, la locura se ha aproximado a la historia y es esa historia la que determina las formas que adquiere la locura de acuerdo a las distintas épocas. Así la locura es: "*Relativa al tiempo y esencial a la temporalidad del hombre...*"¹⁸³

Hacia el fin del siglo XVIII y siguiendo a este temor se perfila una nueva manera de tratar al loco (conciencia práctica), se realiza una separación en el espacio de la Sinrazón y la locura reaparece. Paralelamente al abandono de la percepción de la locura como una de las formas de la Sinrazón, se abandona la práctica de confinarla junto a las demás formas de la Sinrazón.

Se afirma que la locura va en aumento pero si se compara el crecimiento demográfico con

¹⁸² De un edicto del Consejo de Estado fechado en 1776 en el cual se ordena el mejoramiento de los hospitales franceses, se desprende la reconstrucción de Viel de las celdas de *Salpêtrière*.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 61.

las cifras del internamiento se detecta un aumento bastante lento de los internados; sin embargo, esta aparente contradicción puede explicarse por la apertura, a mediados de siglo y a todo lo largo de Europa, de casas destinadas exclusivamente a albergar insensatos.¹⁸⁴ Si bien el requisito indispensable para entrar a ellas era estar loco, las condiciones jurídicas son semejantes a las del internamiento: los nuevos hospitales no dejan lugar para la medicina. Las personas son "tratadas" durante un año, tiempo en el cual se restablecen las evacuaciones y se mantiene libre el vientre, pero en esta terapéutica no hay intervención del médico excepto en caso de alguna enfermedad ocasional.

Lo esencial del movimiento de la segunda mitad del siglo XVIII reside en que la locura es desplazada del terreno de la Sinrazón hacia un espacio propio de exclusión. Esta nueva separación hace posible que mientras la Sinrazón se comenzó a confundir con el "libertinaje", la locura acotada a su propio terreno tendió a especificarse volviéndose objeto de percepción. Surge una *percepción asilar* de la locura que a partir de dos categorías iniciales (imbecilidad y furor) provoca una ruptura con las taxonomías de la teoría médica: el insensato se distingue del alienado¹⁸⁵, y de éstos se derivan el rabioso (alienado furioso), el obcecado (insensato furioso), el espíritu perturbado (alienado imbecil).

Esta percepción asilar es extraña a la conciencia analítica "naturalizadora" de los taxonomistas, antes bien se relaciona con una conciencia enunciativa que, de alguna manera, dejó hablar a la locura de sí misma: la razón abandonó una posición exterior que sólo le permitía denunciar introduciéndose en la locura para descubrir los rostros diferentes que podía asumir y encontrar racionalidad donde antaño sólo hallaba diferencia absoluta.¹⁸⁶

Pero, ¿cuál es el sentido de este nuevo aislamiento de los locos? A principios del siglo XIX surgirá en toda Europa una indignación por el encierro de los locos junto a los delincuentes y su tratamiento como si fueran tales,¹⁸⁷ pero la segunda mitad del siglo XVIII también levantó su voz en varias ocasiones,¹⁸⁸ la diferencia radica en este último caso se consideró que los internos no merecían ser confundidos con locos. Esta protesta surgirá desde el interior del confuso mundo del internado a través de los mismos internos quienes protestan violentamente por estar confundidos

¹⁸⁴ Durante el siglo XVIII se abre la casa de los hermanos Picpus en Fontaine, de los Observantes en Manosque, de las Hijas de la Providencia en Saumur, y la pensión Belhomme, la casa Bouquelon, la Santa Colomba, la Laignel, la Douai y la du Guerrois, todas en París. En Alemania se reacondiciona la antigua Dollhaus de Frankfurt, se abre otra casa en Rockwinckel, se funda la Irrenhaus y el Irrenanstalt de San Jorge en Bayreuth. En Inglaterra nacen sucesivamente el hospital de Manchester, el Liverpool Lunatic Hospital, la Lunatic Ward of Guy's Hospital, el hospital de York y el St. Luke Hospital.

¹⁸⁵ El alienado ha perdido completamente la verdad, vive una ilusión, un error, se ha vuelto un extraño para los otros y para sí mismo, simboliza la ruptura con la razón; el insensato no es completamente extraño al mundo de la razón, la sinrazón corre subterráneamente, es el lugar de peligroso intercambio entre razón y sin-razón. Con relación al sentido, dice Foucault: "El alienado está totalmente del lado del no-sentido; el insensato, en la inter-versión del sentido", *Ibidem*, p. 82.

¹⁸⁶ Según Foucault, la experiencia psiquiátrica clásica (de Pinel a Bleuler) abrevará alternativamente de estos dos dominios: el campo abstracto de la teoría médica y el espacio concreto de la percepción asilar.

¹⁸⁷ Esquirol en Francia, S. y D. H. Tuke en Inglaterra, Wagnitz y Reil en Alemania.

¹⁸⁸ En Francia por Malesherbes, La Rochefoucauld y Tenon, en Alemania por Franck; también por personajes anónimos - directores, ecónomos, vigilantes - que trabajaban en el internado.

con los locos.

También por la misma época, el internamiento es sujeto de otra crítica, esta vez económica y social motivada por una reconsideración de la pobreza y los deberes de asistencia. Desde la segunda mitad del siglo y debido a un cambio en las estructuras agrícolas¹⁸⁹, la indigencia y el desempleo se desplazan de las ciudades hacia el medio rural; todo esto en el contexto de tres grandes crisis, tanto en Francia como en Inglaterra: la crisis de 1750¹⁹⁰ y la de 1765¹⁹¹ fueron afrontadas con un agravamiento de las prácticas de internamiento, pero al período de recesión que comienza en 1770 ya no se respondió con el internamiento sino con medidas que tendieron a limitarlo. Tanto en la letra de Turgot como en lo expresado en la Gilbert's Act se cuestionó la función económico-social del internamiento: ni podía resolver una crisis de desempleo, ni podía actuar sobre los precios. En el marco de una gran recesión económica se produce una rehabilitación moral del pobre y una reconceptualización de la pobreza. La miseria se liberó de su carga moral convirtiéndose en un fenómeno económico que ya no debía ser confundido con la pereza. La teoría económica no podía concebir un Estado sin pobres, la pobreza era un hecho inalienable; pero a la vez, la pobreza era un elemento necesario porque hacía posible la riqueza del Estado, ya que los pobres son quienes más trabajan y menos consumen hacían posible la formación de excedente.¹⁹² Es evidente la rehabilitación moral del pobre: un industrialismo que precisa sus brazos lo recupera social y económicamente de la exclusión a la que el mercantilismo lo había sometido por no ser productivo. Sobre esta base se realizó una crítica económica y social del internamiento. Internar con el fin de suprimir la miseria, excluyendo y manteniendo por caridad a una *población pobre*, fue una medida artificial que sólo ocultó la *pobreza* y suprimió a una parte de la *población*, que en sí misma, era una riqueza. Se sugería reintegrar la población internada al circuito de producción, ampliando el mercado de mano de obra, contribuyendo con esto a reducir el valor del producto al disponer de mano de obra más barata.

Pero no todos los pobres deberían ser liberados. Se distinguió entre pobres "válidos" e "enfermos": los primeros podían y debían trabajar libremente, sujetos a la sola presión de las fuerzas económicas, los segundos, sólo podían intervenir como consumidores, constituían un elemento negativo. El pobre "enfermo" necesitaba una asistencia total, y brindársela es un deber social primario; hubo una polémica acerca de si el deber social comprendía a la sociedad en su conjunto (y al Estado, en definitiva) haciéndose necesarias políticas asistenciales masivas, o bien,

¹⁸⁹ Tanto en Francia como en Inglaterra se produce la desaparición de las tierras comunales, hecho que obliga a la población rural a abandonar sus tierras y a seguir una vida de obreros agrícolas expuestos a las crisis de producción y desempleo. Los salarios disminuyen: las buenas cosechas hacen bajar los precios de venta, las malas hacen bajar el ingreso.

¹⁹⁰ Luego del Tratado de Aquisgrán, la competencia de las manufacturas inglesas, la gran cantidad de soldados ociosos y de internos que esperaban ser enviados a América, generaron un movimiento de desempleo que se intentó contener decretando la detención de todos los mendigos. Como la medida resultó impopular y vana, los mendigos fueron liberados luego de su arresto.

¹⁹¹ Hacia esta fecha las exportaciones francesas se habían reducido a menos de la mitad, ya que debido a la guerra se había interrumpido el comercio con las colonias; en Inglaterra, en cambio, una serie de malas cosechas y la interrupción del intercambio con los países agrícolas de Europa, sumados a la creciente demanda de la colonia provocaron un considerable aumento en el precio de los bienes.

¹⁹² "... Los pobres son el fundamento y la gloria de las naciones. Y su miseria, que no puede suprimirse, debe ser exaltada y se le deben rendir homenajes...", Foucault, M., *Ibidem*, p. 106.

correspondía a los sentimientos de compasión y solidaridad de los particulares. Por la influencia del pensamiento liberal, la polémica se resolvió en favor de la filantropía. El siglo XVIII no concibió mejor asistencia que la que se brinda en el seno de la propia familia, con ella se evitaba el gasto innecesario del internamiento y el contagio de posibles enfermedades propias del internado.¹⁹³

Resumiendo, a fines del siglo XVIII la locura se libera de dos ocultamientos a los que la había sometido la razón: por un movimiento desarrollado en el interior del internamiento se separó locura y Sinrazón, por el otro, nacido fuera del internamiento, en el espacio de la reflexión económica y social sobre la pobreza y la enfermedad se desligan definitivamente locura y pobreza.

Foucault concluye diciendo: "*En suma, se aparta todo lo que antes envolvía a la locura: el círculo de la miseria, y el de la Sinrazón se deshacen, uno y otro. [...] Y lo que reaparece, en este final del siglo XVIII, es la locura misma, aún condenada a la vieja tierra de exclusión, como el crimen, o también confronta todos los problemas nuevos que presenta la asistencia a los enfermos*"¹⁹⁴

Debemos agregar que, la locura se convirtió en un problema legal respecto del espacio social en el cual situarla: la prisión, el hospital o la asistencia familiar. En un principio (1784) se decidió mantener a los locos junto a los delincuentes liberando todas las restantes formas de la Sinrazón, en una segunda etapa (luego de la Declaración Universal de los Derechos Humanos) se consideró que los locos envilecían a los demás presos y por ello debía reservárseles un internamiento especial con asistencia piadosa, finalmente, en los decretos de marzo de 1790, el internamiento queda reservado a delincuentes y locos, pero los locos deberán ser declarados como tales con intervención del médico y cuidados en hospitales. Pero se enfrentó una limitación concreta: no existían hospitales exclusivamente para locos, por ello y mientras se construyen, los locos estarán en poder de la familia y sujetos a leyes aplicables a los animales dañinos¹⁹⁵, o bien serán reclusos en Bicêtre, que pasa a convertirse en un gran centro de contención. En síntesis, la sociedad conjura el peligro de la locura a largo plazo, proyectando la creación de asilos y a corto plazo, con medidas regresivas que buscan dominar la locura mediante la fuerza.

Pero por debajo de las medidas jurídicas se han formado estructuras que determinaron el conocimiento objetivo y médico de la locura. Tres estructuras han sido determinantes: en una se fundieron el espacio ahora limitado del internamiento con el espacio médico, en otra se estableció una nueva relación entre la locura y quien la supervisa y, por último, en otra el loco es confrontado con el criminal.

En la primer estructura la práctica del internamiento con la teoría médica, tradicionalmente alejadas, se acercaron. Este acercamiento no fue producto de una toma de conciencia de la locura como enfermedad, el vínculo entre el internamiento y la terapia fue muy débil: el loco era tratado un corto tiempo y en caso de no obtener resultados el internamiento recuperaba su función absoluta

¹⁹³ Se consideraba que: "... el internamiento, finalmente, es creador de pobreza, el hospital es creador de enfermedad.", *Ibidem*, p. 120.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 122.

¹⁹⁵ Foucault cita una ley del 16-24 de agosto de 1790 que coloca en un plano de igualdad a los insensatos y furiosos liberados con los animales nocivos y feroces. *Ibidem*, p. 128. El loco recupera su estatuto animal.

de exclusión, lo novedoso fue que ambas cosas se llevarán a cabo, no como antaño, en espacios separados, sino en un mismo escenario: el *correccional*. A pesar de este acercamiento, Foucault considera, en contra de la historia sancionada, que este no ha sido el inicio del asilo moderno; según él, el asilo moderno se volverá posible cuando la internación misma adquiera valor terapéutico y esto recién sucederá con Tenon y Cabanis.¹⁹⁶

En la segunda estructura, con el cambio en la figura del internamiento, la locura en pleno goce de una semi-libertad también cambia y establece relaciones nuevas con la mirada de quienes la vigilan. Bajo la mirada objetiva de los guardianes todo posible engaño será develado: la mirada que se posa sobre ella no es la mirada del internamiento clásico fascinada por el espectáculo de la animalidad, sino una mirada por la cual la locura se convierte en objeto para el hombre razonable. Además, Cabanis idea un *diario de asilo*, en el cual se llevaba un registro del comportamiento de cada individuo, y gracias al cual la locura emergió del silencio de la Sinrazón y comenzó a dejar constancia de sí, insertándose en el tiempo de la historia.

Finalmente, con la reorganización de la policía a principios de la Revolución Francesa el ciudadano fue el encargado de ejercer el poder de policía¹⁹⁷; a partir de esto la separación entre razón y locura se hacía a partir de las formas más ingenuas de la conciencia ciudadana. El ciudadano encontró su lugar institucional dentro de la estructura de poder en los "tribunales de familia" en los que la propia familia se erigió en instancia jurídica para determinar el internamiento de un sujeto, más tarde será exigida una encuesta policial más amplia con el fin de verificar el fallo familiar. En este mismo plano, se produjo una inversión en los valores relativos a la naturaleza del castigo: la Época Clásica consideraba que el escándalo de la locura debía permanecer oculto, la Modernidad en cambio lo volvió público convirtiendo esa misma exposición en un castigo. La vergüenza será la pena ideal para cualquier falta, siempre guardará proporcionalidad con ella, a la vez que el temor al escándalo contribuirá a evitar el crimen.¹⁹⁸ Las formas más ingenuas de la conciencia pública adquirieron finalmente forma institucional luego de la gran reforma de la justicia penal, en la figura del jurado. Paralelamente, y por un movimiento inexplicable el crimen se interiorizó y el sentido (motivos) del mismo se volvió cada vez más privado. A su vez, se volvió irreal, si correspondía al mundo privado era error-delirio, por tanto inexistencia, si correspondía al mundo público era insensatez, inhumanidad, por tanto sin derecho a existir; de todas maneras, por este no-ser que manifestaba, el crimen revelaba su profundo parentesco con la locura. "*La proximidad geográfica en que se les coaccionaba para reducirlos se vuelve vecindad genealógica en el no-ser.*"¹⁹⁹

¹⁹⁶ En la idea de Cabanis la libertad era el estado natural del hombre y su desaparición a consecuencia del internamiento era la traducción, en términos jurídicos, de una desaparición previa a nivel psicológico que fue la causante de su uso ilegítimo. Pero tanto para Cabanis como para Tenon, cuanto más coaccionado esté el hombre más dará rienda suelta a su imaginación, en consecuencia, el correccional deberá ofrecer al loco cierta libertad, en uso de la cual confrontará su imaginación perturbada con lo real produciéndose la curación. De esta manera, el internamiento cobra un valor positivo, ya no es simplemente el espacio de exclusión de la locura sino el lugar de su supresión.

¹⁹⁷ En cada uno de los distritos de París se establecen cinco compañías, una de ellas integrada por la antigua policía y las restantes compuestas por ciudadanos voluntarios. *Ibidem*, p. 162.

¹⁹⁸ "El escándalo se vuelve así el castigo doblemente ideal, como adecuación inmediata a la falta, y como medio de prevenirla antes de haber podido tomar forma criminal." *Ibidem*, p. 168.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 172.

Foucault rescata un desconocido acontecimiento de 1792 como señal de la apertura occidental al mundo psicológico: el primer juicio en el cual se plantearon motivos pasionales ante un jurado.²⁰⁰ Frente a este "crimen pasional" la conciencia pública intentó determinar el límite entre la responsabilidad criminal y la determinación psicológica. Cuando la pasión se enajena se transforma en delirio y cualquier gesto de violencia proveniente de él ya no será considerado criminal. Pero esta disolución y absolución del crimen solo era posible si entre los determinismos psicológicos se escondían valores exigidos por la sociedad burguesa, si no se transparentaban esos valores el crimen no merecía ninguna indulgencia ya que no revelaba más que vicio. La conciencia pública realizó una nueva separación de la locura: distinguió entre una locura "buena", explicable racionalmente a partir de determinismos psicológicos, inocente e inimputable, y una locura "mala" cercana a la Sinrazón (la perversión, la personalidad criminal, el degenerado) opuesta a la razón y merecedora de un rechazo y una condena que nada puede excusar.

Resumiendo, en los años que preceden a la reforma de Pinel, parecería que se ha producido una concientización por la cual la locura comenzó a designar una problemática que le es propia, pero en realidad Foucault afirma que se ha producido una inversión respecto de la antigua conciencia de la locura que no sólo restituyó a ésta última su libertad y su verdad abriéndola al conocimiento, sino que también la ubicó en una estructura que desde el inicio era alienante. Foucault señala dos series de procesos, unos de liberación de la locura y otros de protección contra sus peligros. Foucault los resume de la siguiente manera:

Formas de liberación	Estructuras de protección
Supresión de un internamiento que excluye la locura confundiéndola con las demás formas de Sinrazón	Designación para la locura de un internamiento específico en donde la locura debe revelar su verdad.
Creación del asilo con un objetivo exclusivamente médico.	Captura de la locura por un espacio infranqueable en el que debe manifestarse y curarse.
Adquisición por la locura del derecho a expresarse y a ser escuchado por sí misma.	Constitución alrededor de la locura de un sujeto absoluto que a través de la mirada le confiere un estatuto de objeto.
Internalización de la locura en el sujeto psicológico como verdad de la pasión.	Vinculación de la locura con los juegos de la mala conciencia y a un mundo interior en el que los valores son incoherentes.
Reconocimiento de que la locura ejerce un determinismo irresponsable.	Separación en tipos de locura (buena-mala) según las exigencias dicotómicas del juicio moral.

Con este movimiento de liberación y servidumbre, cambian definitivamente las condiciones de la experiencia clásica de la locura sentándose las bases de la experiencia moderna de la locura.

²⁰⁰ En 1792 el abogado Bellart aduce una causa pasional para defender a su cliente, un obrero de cincuenta y dos años apellidado Gras, condenado a muerte por haber asesinado a su amante, sorprendida en pleno delito de infidelidad.

Esta mutación en la teorización y las prácticas en torno a la locura se relacionó con la liberación de la conciencia de no estar loco, para Foucault, único fenómeno positivo de la Época Moderna. En la Época Clásica la conciencia de no estar loco implicaba el reconocimiento inmediato de la diferencia entre razón y locura, sumado a una práctica (el internamiento) que excluyó a la locura confundiéndola con la Sinrazón; entre la evidencia indubitable de la primera y la criticada arbitrariedad de la segunda existía una gran tensión. En la Época Moderna esta tensión se redujo por la liberación de esta conciencia gracias a la arquitectura de protección diseñada por Colombier, Tenon, Cabanis y Bellart. La Modernidad unió las formas del reconocimiento y las estructuras de protección, la locura pudo ser conocida y gobernada en un mismo acto de conciencia y a fines del siglo XVIII se convirtió en objeto. Todo este desarrollo es producto de cambios en la institución de confinamiento, no de la intervención compasiva del médico.

Dado que las conciencias crítica y analítica condujeron a la localización institucional de la locura en el espacio del asilo moderno, Foucault analiza luego esa institución para descubrir las conciencias enunciativa y analítica de la Época Moderna.

3.4.2 La locura como “enfermedad mental”, nacimiento de la psiquiatría (Siglo XIX): conciencia analítica.

En el segundo momento de la mutación surge la psiquiatría como práctica científica, cuyas condiciones de posibilidad la historia sancionada encuentra en el gesto liberador de F. Pinel y de S. Tuke. La reforma de estos últimos es generalmente vista como expresión de una humanización de la experiencia de la locura, sin embargo Foucault considera que la misma simboliza el surgimiento de un saber médico que objetiva al hombre reduciéndolo al estatuto de cosa y, a la vez, del encierro médico como mecanismo de control de la población.

En un contexto de reforma legal de la asistencia, S. Tuke²⁰¹ permite deambular libremente a los locos dentro del *Retiro*. En Inglaterra, a fines del siglo XVIII, la medida del *Removal* expresada en la *Settlement Act* establecía que cada ciudad debía enviar a su lugar de origen a quien enfermara dentro de sus límites o bien, si su transporte fuera peligroso o demasiado oneroso, podía recluirlo en cualquier sitio, prohibiendo a toda organización de caridad intervenir en ayuda del enfermo. Así, un pobre que enferma lejos de su tierra natal se expone a un internamiento completamente arbitrario, y contra esto reaccionan las sociedades de beneficencia logrando que en el corto lapso de cinco años la *Settlement Act* sea abolida y la legislación tienda a favorecer la iniciativa privada en el ámbito asistencial. La ley para “el fomento y el sostén para las sociedades amistosas” (1793) traspasa a la beneficencia privada la tarea asistencial e inmediatamente la Sociedad de los Cuáqueros comienza la construcción del *Retiro*, que comenzó a funcionar en 1796 en las inmediaciones de la ciudad de York.

El hecho que provoca la liberación de los locos en Bicêtre es de otra naturaleza. La ley de

²⁰¹ A. Scull critica la presentación que Foucault hace de Tuke. Citado por Goldstein, J., “The lively ...”, *Op. Cit.*, pp. 73-76.

1790 previó la construcción de grandes hospitales para insensatos, pero tres años después aún no existía ninguno y en Bicêtre se concentraba a toda la población que tradicionalmente poblaba el internado (pobres, condenados, locos) añadiéndose ahora una población nueva ingresada a raíz de la Revolución (detenidos políticos, sospechosos que se ocultan). En esta pluralidad de funciones, Bicêtre heredó la función médica que el Hôtel-Dieu mantuvo durante la Época Clásica transformándose en un hospital en el que los locos reciben cuidados tendientes a su curación. El reconocimiento de esta función es también patente en el nombramiento de un director con cierta reputación en el conocimiento de las enfermedades del espíritu: F. Pinel. A pesar de que estos indicios revelan que en Bicêtre la locura se había convertido en un problema médico, es indudable que también constituía un problema político: ¿cómo deslindar en esa confusa población, los locos y los que allí se ocultan de la Revolución tras una falsa alienación? En consideración a esto, el gesto de liberación de Pinel tiene un sentido ambiguo: puede verse como una puesta en práctica de las ideas de Cabanis acordes con los propósitos de la Revolución, o bien, puede considerarse como una operación política que al mezclar a los locos con la población total, vuelve más confusa a ésta última, impidiendo la separación esperada por las autoridades políticas. Según Foucault: “*El gesto que la libera [...] la oculta...*”²⁰²

Las leyendas de S. Tuke y F. Pinel, transmitieron ciertos valores míticos que se naturalizarán en la psiquiatría del siglo XIX. El *Retiro* reflejaba la imagen de una vida en contacto con la naturaleza (aire sano, cultivo de la tierra, paisaje agradable, reposo) en la idea de que ésta curaría la locura, enfermedad no de la naturaleza sino de la sociedad. En el acto liberador de Pinel, la imagen dominante²⁰³ es la del cruel convencional Couthon quien, en visita a Bicêtre para determinar si aquéllos que Pinel pretende liberar no son sospechosos, se espanta de la animalidad manifestada violentamente en los locos decidiendo abandonar el lugar entregando a la locura a su propia bestialidad. Sin embargo, al caer las cadenas el loco recobra la razón, esta recuperación se expresa en la obediencia a ciertas virtudes sociales esenciales (honor, fidelidad, valor, sacrificio) que establecen, dentro del asilo, la ciudad ideal, opuesta a la república de violencia posterior al Terror. La liberación en el asilo es una medida que intenta curar a partir de el adoctrinamiento en las virtudes esenciales. La imagen mítica del *Retiro* y la de Bicêtre en el momento de la liberación, se oponen término a término. La primera transmite los valores de lo natural, la segunda las virtudes sociales; aquélla buscó la verdad y la cura en el distanciamiento de la naturaleza, ésta en el perfeccionamiento de las relaciones humanas. Sin embargo, entre ambas existen una serie de operaciones que han organizado la experiencia concreta de la locura y su cura.

El ademán liberador de S. Tuke es, en realidad, un gesto de separación. Con el *Retiro* se intenta evitar que miembros de la Sociedad de Cuáqueros sean confiados a gente que no respete sus principios religiosos, por consiguiente, el *Retiro* constituirá un entorno religioso en el cual el loco estará constantemente amenazado o exhortado por la ley y la falta. El miedo vuelve a hacer su aparición como producto de una extraña inversión: “*Ahora la locura ya no podrá ni deberá provocar temor: tendrá miedo...*”²⁰⁴

²⁰² Foucault, M., *Historia de la locura en la Época Clásica*, Tomo II, p. 202.

²⁰³ Aunque difícilmente cierta. Ver Foucault, M. *Op. Cit.*, p. 209.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 221.

Si bien el loco recupera su libertad, en el *Retiro* se utilizan dos mecanismos para limitarla. Por una parte, el *Trabajo*, que estará despojado de todo su valor de producción y se impondrá sólo por su fuerza de coerción: exige atención, necesidad de alcanzar un resultado, regularidad. Por otra parte, la *Observación*: en reuniones preparadas ante los directores y vigilantes, los locos debían comportarse acorde a las exigencias formales de la vida social. Con ambos mecanismos se buscaba la constitución de una autolimitación complementaria a la liberación parcial realizada. El loco fue tratado objetivamente (como objeto e escrutinio) y el efecto primario de ello no fue el conocimiento científico de los observadores, sino la internalización del miedo y la culpabilidad en los observados. En cierta manera, el asilo fue más humano que el brutal internamiento, pero en otro respecto, fue más manipulador ya que buscó el control de los sentimientos de responsabilidad y culpa de los propios locos. En este contexto, se juzga por lo visible, sea intencional o no, a una mirada que vigila cada movimiento buscando detectar cualquier torpeza que denuncie la locura. Es a partir de aquí que la Modernidad constituirá la Psiquiatría como ciencia de la observación, y no será sino hasta el advenimiento del Psicoanálisis que se sustituya el imperio de la mirada por el del lenguaje.

En el interior del asilo, surge un nuevo personaje: el intendente, alguien que no reprime, pues actúa sin armas con el único poder de su mirada y su lenguaje, un personaje que ejerce autoridad, la autoridad del “otro lado” que representa el poder que encierra y la razón que juzga. Frente a esta razón que reina en el asilo, la locura representa una *memoria*; si bien desde el punto de vista del derecho la tradicional memoria jurídica del loco tenía como objetivo su protección, la memoria del siglo XIX lo abandona por completo a la soberanía del hombre de razón, del adulto. Dice Foucault: “*El loco seguirá siendo menor y durante mucho tiempo la razón tendrá para él los rasgos del padre.*”²⁰⁵

A primera vista, el gesto de Pinel puede ser considerado como inverso al de Tuke: en el asilo eran recibidos todos excepto los fanáticos religiosos, y éstos en razón de que su imaginaria religiosa podía ser causal locura. Pero a un nivel más profundo, Pinel si bien se opone a la iconografía, rescata el contenido moral de la religión: el asilo censurará todo lo que se oponga a las virtudes esenciales de la sociedad (el celibato, la depravación, la inmoralidad, la perversión, la pereza, la ebriedad, la lascivia, el desorden, la apatía). En síntesis: “*El asilo señala por fin el reino homogéneo de la moral y su extensión rigurosa sobre todos aquellos que pretenden esquivarla.*”²⁰⁶ Por otra parte, Pinel considera que la fuente de todos estos desarreglos se encuentra en su situación social: la pertenencia a una clase inferior es la fuente más fecunda de la locura que se debe tratar en los asilos. Así, “*Con un solo y mismo movimiento, el asilo, entre las manos de Pinel, llega a ser un instrumento de uniformidad moral y de denuncia social.*”²⁰⁷

Son medios para lograr estos objetivos: el *silencio* (entre razón y locura se extiende un silencio absoluto: “*...al lenguaje del delirio no puede responder sino una falta de lenguaje, pues el delirio no es fragmento del diálogo con la razón, ya que absolutamente no es un lenguaje...*”²⁰⁸), el *reconocimiento* (primero se reafirma al loco en su creencia para

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 233.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 238.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 238-239.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 242.

posteriormente desengaño de ella, “...se contempla a sí mismo despiadadamente. Y... se reconoce como objetivamente loco.”²⁰⁹) y el *juicio perpetuo* (en los dos casos anteriores la locura es llamada a juzgarse a sí misma, pero este último caso, reclama además que sea juzgada y castigada por los otros). A quienes se resistan a estos métodos les espera una segunda reclusión en la parte más oculta del asilo, reservada a aquella población que no puede ser controlada ni siquiera por la justicia; y los que cometan desobediencia por fanatismo religioso, resistencia al trabajo o robo, atentando contra los valores esenciales de la sociedad burguesa, serán considerados delincuentes simples para los cuales no se admite la excusa de la locura y haciéndose merecedores de la prisión.

Hay además un elemento adicional: la exaltación del médico. En la experiencia clásica el médico no cumplía ningún papel relevante dentro del internado ahora es una figura esencial que determinará no sólo nuevas prácticas sino también nuevas teorizaciones y el surgimiento de la “enfermedad mental” tal como hoy la conocemos. El médico determina quién entra al asilo, quién permanece y quién sale; a la vez todo el asilo es convertido por él en un espacio médico. Pero la intervención del médico no se sustenta en un saber objetivo sino en su autoridad moral, con el poder de la cual influirá en sus pacientes. El poder del médico emergía de la menoría del loco, en vista de la cual, aquél oficiaba como padre y juez, familia y ley.²¹⁰ Según Foucault, resulta muy curioso que mientras que la enfermedad mental trataba de adquirir un carácter positivo, la práctica médica se hundía en lo milagroso invistiendo al médico de un “... *poder de desalienación, que de un golpe descubre la falta y restaura el orden de la moral.*”²¹¹

Tanto Tuke como Pinel aceptan la eficacia del poder moral del médico, pero con el advenimiento del positivismo y su noción de objetividad como neutralidad valorativa, los médicos no pudieron ya invocar tal autoridad moral para justificar su poder sobre los locos y, en consecuencia, se consolida la creencia en que los doctores dentro del asilo curaban al loco en virtud de su conocimiento científico de la enfermedad mental. La psiquiatría moderna utilizó esta creencia como un disfraz para la dominación moral del loco por los médicos en nombre de la sociedad burguesa y sus valores, eso en razón de que las técnicas que la práctica psiquiátrica utiliza tienden a obligar al loco a entrar en el juego de tales valores. Por ello, afirma Foucault que en un nivel profundo las conciencias enunciativa y analítica modernas se subordinan a las conciencias crítica y práctica de la locura, pues el análisis arqueológico ha revelado que bajo nuestro conocimiento psiquiátrico se encuentra una estructura definida por un proyecto de dominación moral.²¹²

Entonces, ¿cómo interpretar el gesto de Tuke y el de Pinel, que la historia sancionada considera liberador?, ¿que libertad es alcanzada en él? Para Foucault “*en este fin del siglo XVIII no se trata de una liberación de los locos sino de una objetivación del concepto de su*

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 245.

²¹⁰ “*El personaje del médico, según Pinel, debía actuar no a partir de una definición objetiva de la enfermedad o de un cierto diagnóstico clasificador, sino apoyándose en esas fascinaciones que guardan los secretos de la familia, de la autoridad, del castigo y del amor...*”; Foucault, M., *Op. Cit.*, p. 256.

²¹¹ *Ibidem*, p. 257.

²¹² Gutting, G., *Op. Cit.*, pp. 94-95.

libertad.”²¹³ Previo a Pinel y Tuke, el loco disfrutaba de una suerte de libertad que permitía al sujeto constituirse como loco a través de un lenguaje y unas prácticas características pero inaccesibles al conocimiento objetivo, con éstos personajes se va a intentar captarla en una estructura objetiva que recogerá sus múltiples contradicciones: se despliega la libertad pero en un ámbito menos libre que el del internamiento, se libera la locura de su parentesco con el crimen y el mal para encerrarla en un mecanismo determinista (no-libertad), se quitan las cadenas que impedían el uso de la libre voluntad para alienarla en la voluntad del médico. En resumen: “*El loco está a la vez completamente libre y completamente excluido de la libertad.*”²¹⁴

Resumiendo la intención general del trabajo, Foucault señala que no se intentó hacer la historia del loco como una crónica de descubrimientos, ni como una historia de las ideas, sino como el encadenamiento de las estructuras fundamentales de la experiencia, de los *a priori históricos* que han posibilitado el surgimiento de la psiquiatría.

“*La forma institucional que Pinel y Tuke han esbozado, esta constitución alrededor del loco, de un volumen asilar en que debe reconocer su culpabilidad y librarse de ella, dejar aparecer la verdad de su enfermedad y suprimirla, reanudar su relación con su libertad alienándola en la voluntad del médico, todo esto se vuelve ahora un a priori de la percepción médica. A lo largo del siglo XIX el loco sólo será conocido y reconocido sobre el fondo de una antropología implícita que habla de la misma culpabilidad, de la misma verdad, de la misma alienación.*”²¹⁵

El propósito general de *Historia de la locura en la Época Clásica* es impugnar la imagen proyectada por la historia “sancionada” de la psiquiatría. Las reconstrucciones históricas “standard” mantienen que la locura es una enfermedad que afecta la mente y sostienen su creencia en una supuesta realidad objetiva que la locura ha tenido desde siempre. Además afirman que los tratamientos pre-modernos constituyeron formas crueles de afrontar la enfermedad mental y que a partir de una comprensión adecuada de la naturaleza de la locura en la Modernidad, la psicología y la psiquiatría contribuyeron a liberar al loco de la crueldad proveyendo las herramientas para una cura efectiva científicamente fundada. En el siguiente capítulo analizaremos la historia sancionada de la psiquiatría ‘standard’ en contraste con la ‘otra’ historia propuesta por Foucault a partir del arsenal epistemológico e historiográfico de Bachelard y Canguilhem. El desarrollo de sus vínculos con la epistemología histórica francesa permitirá al mismo tiempo distinguir la crítica historiográfica foucaultiana de la crítica anti-psiquiátrica por su adscripción a linajes distintos. Finalmente, analizaremos la posibilidad de *La Historia de la Locura en la Época Clásica* a la luz de la crítica realizada por J. Derrida.

²¹³ Foucault, M., *Op. Cit.*, p. 268.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 268.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 288-289.

4. Locura e Historia

Señalamos, al inicio del trabajo, que Foucault se alinea en una tradición crítica de origen kantiano, considerándose continuador de un proyecto de *Historia de la Racionalidad Occidental*, procurando en sus primeras obras investigar empíricamente las condiciones de posibilidad bajo las cuales ciertos conocimientos, que se consideran verdaderos han sido posibles.

Esta línea de trabajo recurre al arsenal epistemológico e historiográfico de G. Bachelard y G. Canguilhem, utilizándolo como una "Caja de Herramientas". Siguiendo una idea de G. Deleuze, en la entrevista "Los Intelectuales y el Poder",²¹⁶ Foucault señala que las teorías se asemejan a cajas conteniendo herramientas (enunciados, conceptos,...) que pueden ser utilizadas a voluntad para cualquier propósito útil; éste es el sentido con el que Foucault recupera algunas ideas de los epistemólogos e historiadores franceses anteriormente mencionados y es la intención con la cual desea que sea leída *Historia de la Locura en la Época Clásica*, como un destornillador para dismantelar un sistema de poder.²¹⁷

El objetivo de este capítulo es exponer los vínculos que Foucault mantiene con Bachelard y Canguilhem en la obra analizada, pero para ello se hace necesario identificar previamente qué está intentando dismantelar Foucault a fin de reconocer lo certero de su crítica así como también desvincular a ésta última de ciertas apropiaciones que el propio Foucault considera incorrectas. A tal fin, desarrollaremos la historia sancionada de la psiquiatría 'standard', los desafíos foucaultianos a la misma en el horizonte de Bachelard y Canguilhem, distinguiremos su crítica de la realizada por la corriente anti-psiquiátrica y finalmente, analizaremos sus condiciones de posibilidad a la luz de la objeción de J. Derrida.

4.1. La historia sancionada de la psiquiatría 'standard'.

Si nos preguntamos a quiénes está desafiando Foucault con esta versión de la historia de la psiquiatría responderíamos que se tiene en mente lo que podríamos llamar la *historia sancionada* de la psiquiatría 'standard'.

Denominamos psiquiatría 'standard' a aquella concepción de dicha práctica que toma como modelo epistemológico, tanto en lo teórico como en lo práctico, al ejercicio de la medicina, considerándose a sí misma como una rama del campo médico y asumiendo que existen cosas tales como las 'enfermedades mentales'. La psiquiatría 'standard' asume, entre otras, las siguientes tesis epistemológicas que abarcan el ámbito teórico y práctico:²¹⁸ que las enfermedades (entre ellas las "enfermedades mentales") son procesos causados por disfunciones

²¹⁶Deleuze, G. y Foucault M., "Los Intelectuales y el Poder", en Foucault, M., *Microfísica del Poder*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1995, p. 79.

²¹⁷Foucault M., "Des Suppliques aux Cellules", *Le Monde*, 21 de Febrero de 1975, Entrevista con R. Pol Droit, p. 16.

²¹⁸Reznek, L. *The Philosophical Defence of Psychiatry*, Londres, Routledge, 1991.

biológicas,²¹⁹ que las “enfermedades mentales” son procesos que interfieren con alguna facultad mental importante y que el estudio, la prevención y el tratamiento de las mismas es el objeto de la psiquiatría, que las enfermedades (entre ellas las “enfermedades mentales”) no son entidades que estén restringidas ni temporal ni culturalmente; asume también que si la psiquiatría implica algún tipo de valor es sólo en el sentido restringido de consagrarse al valor de estar libre de enfermedad que puede decirse que la psiquiatría está valorativamente cargada, por lo demás es neutral frente a cualquier posición ética o política; finalmente, considera que la persona que padece una “enfermedad mental” queda excusada de responsabilidad por acciones realizadas como resultado de la misma, pero justamente por esta incapacidad el psiquiatra está autorizado para actuar en contra de la voluntad del paciente.

La escritura de las historias disciplinares cumple una clara función dentro de un campo, no sólo instruyen, informan y entretienen; se utilizan también para argumentar en favor del status epistemológico de una disciplina trazando una línea evolutiva que va desde los ‘padres fundadores’ a los trabajadores contemporáneos; a su vez, esto permite la socialización de los nuevos científicos introduciéndolos en el campo de investigación pergeñado por las grandes mentes del pasado. Contribuyen a resolver las controversias apelando a figuras, textos e ideas reconocidas, con el fin de legitimar ciertas teorías e ilegitimar otras, salvando así el conflicto paradigmático. Finalmente, presentan una imagen favorable del campo no sólo internamente sino para el público instruido y las fuentes institucionales de apoyo financiero.²²⁰

La construcción de una memoria colectiva de la profesión psiquiátrica no ha sido una tarea fácil.²²¹ Desde sus tempranos días la psiquiatría ha estado marcada por la persistencia de escuelas en competencia, por un debate entre corrientes biologicistas y mentalistas, y los efectos historiográficos de esta división han sido importantes. De generación en generación al cambiar el contenido cognitivo de la disciplina cambió el pasado disciplinario. Así, obedeciendo a propósitos profesionales, cada generación de practicantes ha escrito una historia que resalta aquellas ideas y prácticas del pasado que anticipan su propia formación asignando un status marginal a ideas divergentes con lo cual figuras y textos -cuando no cuerpos de conocimiento y períodos históricos completos- han sido ocasionalmente omitidos del registro histórico.

A pesar de estos inconvenientes, durante el siglo XX, los practicantes de la psiquiatría estuvieron lo suficientemente autoconscientes de su especialidad como para producir las primeras historias a gran escala del campo. Los primeros intentos de los miembros de la profesión para representarse a sí mismos históricamente asumieron la forma de lo que hoy denominamos historias “whig”²²² poniendo en evidencia que son narraciones presentistas, internalistas, y

²¹⁹ Reznek, L. (1987) *The Nature of Disease*, New York, Routledge & Kegan Paul Inc, 1987.

²²⁰ Graham, L., Lepenies, W. y P. Weingart (eds.) *Functions and Uses of Disciplinary Histories*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1983, ix-xx.

²²¹ Micale, M. S. y R. Porter (eds.) *Discovering the History of Psychiatry*, New York, Oxford University Press, 1994.

²²² Como ejemplo de estas narrativas puede verse el trabajo de G. Zilboorg, *Historia de la Psicología Médica*, Buenos Aires, Hachette, 1945, como así también el de F. Alexander y S. Selesnick, *Historia de la psiquiatría: una evaluación del pensamiento y de la práctica psiquiátrica desde la época prehistórica a nuestros días*, Barcelona, Espaxs, 1970; los cuales según un estudio realizado por D. Werman fueron los textos más usados en las escuelas de

tenazmente progresivas.²²³

La aceptación acrítica de los supuestos epistemológicos arriba señalados condujo a la construcción de una historia de la psiquiatría desde una perspectiva ingenua, en parte debido a que la escriben psiquiatras y no historiadores, emulando las historias tradicionales de la medicina y las ciencias naturales en general. Se presenta una imagen de la psiquiatría como un corpus teórico que evoluciona a través de teorías cada vez mejores, sin rupturas evidentes (continuismo) y con un manifiesto sabor a triunfalismo: el presente se sostiene a expensas del pasado (dicho inversamente, el pasado es un prelude inevitable del presente), mostrando la excelencia de los pioneros en una historia de éxitos que culmina en el excepcional trabajo del “fundador”, en algunos casos, Pinel en otros S. Freud.

4.2. La ‘otra’ historia y sus vínculos con Bachelard y Canguilhem.

En *La Historia de la Locura en la Época Clásica* puede apreciarse claramente que la perspectiva epistemológica que guía el pensamiento de Foucault tiene su origen en Bachelard. El proyecto de des-encubrimiento de la racionalidad científica apelando a su historia encuentra allí su punto de apoyo, y conduce (como en Bachelard) a develar una racionalidad que, a diferencia de la Razón universal kantiana, es *regional*, ya que en esta obra Foucault intenta describir la constitución de la racionalidad dentro de un dominio disciplinar particular: la psiquiatría. Por otra parte, desde esta perspectiva dicha razón no está fija sino que es susceptible de cambios, estos cambios son concebidos a la manera bachelardiana, como rupturas ubicadas cronológicamente: *La Historia de la Locura en la Época Clásica* es la reseña de la escisión en la experiencia de la locura que significó la Época Clásica respecto de la visión medieval-renacentista y la posterior ruptura de la experiencia de la locura del siglo XIX con relación al pensamiento clásico. En una conferencia impartida en Kyoto en 1970²²⁴ Foucault señala:

“En la Edad Media y el Renacimiento, se permitía que los locos existieran en el seno de la sociedad. [...] En el siglo XVII, la sociedad europea se volvió intolerante con los locos. La causa es, como ya he dicho, que la sociedad industrial comenzaba a formarse. [...] La sociedad industrial capitalista no podía tolerar la existencia de grupos de vagabundos. [...] En estos establecimientos no había ninguna intención terapéutica, estaban todos sujetos a trabajos forzados. [...] Ahora bien, ¿por qué cambió la situación de los locos entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX? Se dice que Pinel liberó a los locos en 1793, pero los que liberó no eran más que enfermos, ancianos, ociosos, prostitutas; dejó a los locos en los establecimientos. Si se produjo esto en esa época es porque, a partir de principios del siglo XIX, la velocidad del desarrollo industrial se

medicina de Estados Unidos para la enseñanza de la historia psiquiátrica durante toda la década del '60, en Werman, D. S. “The Teaching of the History of Psychiatry”, *Archives of General Psychiatry*, XXVI, pp. 287-289, 1972.

²²³ Sobre este tema: Velázquez, D. D. “El saber de la locura y la escritura ‘standard’ de su historia”, *Espacios*, IX, 24, 2003, pp. 3-6; Velázquez, D. D. “La controversia psiquiatría/anti-psiquiatría: aspectos epistemológicos e historiográficos”, *Actas del XII Congreso Nacional de Filosofía*, Neuquén, Asociación Filosófica Argentina – Universidad Nacional del Comahue (en prensa); Velázquez, D. D. “Crisis en el campo psiquiátrico: psiquiatría/anti-psiquiatría”, en Pérez Ransanz, A. R., *Perspectivas y horizontes de la filosofía de la ciencia a la vuelta del tercer milenio*, México, Facultad de Filosofía y Letras, U.N.A.M. (en prensa).

²²⁴ Foucault, “La Locura y la Sociedad”, en Foucault, M., *Entre Filosofía y Literatura*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 361-368.

aceleró, y que, en tanto que primer principio del capitalismo, las hordas de parados proletarios eran considerados como un ejército de reserva de la fuerza de trabajo. Por esa razón, a los que no trabajaban, pero eran capaces de trabajar, se les hizo salir de los establecimientos. Pero también aquí, se operó un segundo proceso de selección: no quienes no querían trabajar, sino quienes no tenían la facultad de trabajar, es decir los locos, permanecieron en los establecimientos y se les consideró como pacientes cuyos trastornos tenían causas caracteriales o psicológicas. De este modo, lo que hasta entonces era un establecimiento de internamiento se convirtió en hospital psiquiátrico, un organismo de tratamiento. [...] Desde entonces, los trastornos mentales se convirtieron en el objeto de la medicina y nació una categoría social denominada psiquiatría."²²⁵

En Foucault está presente la tendencia a mostrar *históricamente* la naturaleza contingente de lo que se presenta a sí mismo como necesario, alejándose de la idea kantiana de que existen límites esenciales para nuestro pensamiento que son determinables *a priori*. En *La Historia de la Locura en la Época Clásica* se puede apreciar que ciertos conceptos que parecen *naturales* han tenido su origen en un juego de sinrazones al cual se le introdujo racionalidad retrospectivamente. En la extensa cita anterior puede apreciarse cómo el gesto liberador de Pinel no fue un gesto humanitario ni tampoco liberador como la historia sancionada de la psiquiatría lo presenta, cómo los orígenes del asilo y de la psiquiatría no fueron tan "puros" como se creía. Tanto Tuke como Pinel estaban interesados en instituir reformas basadas en los ideales de la moral burguesa a través de técnicas específicas con el fin de mantener las "enfermedades morales" contenidas, su gesto no fue sino adoctrinamiento moral. En este sentido Foucault recupera la preocupación fenomenológica acerca de cómo se genera el sentido del sinsentido. Aquí, sería oportuno recordar una cita de Nietzsche, otro pensador que ha ejercido gran influencia sobre Foucault, cuando en el Aforismo I de *Aurora* afirma: "*Todas las cosas que duran largo tiempo se embeben progresivamente y hasta tal punto de razón que parece increíble que hayan tenido su origen en la sinrazón.*"²²⁶

La estrategia de Foucault para develar el carácter contingente de lo que se supone necesario es elaborar las implicaciones de una alternativa opuesta. La narrativa tradicional de la psiquiatría, la presenta como un progreso ininterrumpido hacia una mayor científicidad y humanidad en el tratamiento del loco; en *La Historia de la Locura en la Época Clásica* Foucault pretende mostrar que hubo distintas concepciones de la locura, y que la que adopta la psiquiatría moderna no fue la única ni la mejor.

Foucault asume también el concepto bachelardiano de *obstáculo epistemológico*. Señala que dentro del ideario terapéutico la idea de un remedio universal (panacea) obstaculizó la búsqueda de un medicamento específico relacionado directamente con el síntoma, también en este ámbito opera el obstáculo animista atribuyéndole poderes a los productos de la tierra (gemas, plata, oro), a vegetales (opio) o animales (víbora), e incluso al mismo cuerpo humano (cabello quemado, orina, sangre, polvo de huesos, leche materna). Pero, a la vez, Foucault rechaza la idea de que los obstáculos tengan una función exclusivamente negativa en el devenir de una ciencia. Podríamos decir que si bien el internamiento clásico fue producto de la acción del pensamiento utilitario

²²⁵ Foucault, M., *op. cit.*, pp. 366-368.

²²⁶ Citado por Morey, M., "Erase una vez ... : Michel Foucault y el Problema del Sentido de la Historia", en Máiz, R., (Comp.), *Discurso, Poder y Sujeto. Lecturas Sobre Michel Foucault*", Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, p. 45.

(obstáculo pragmatista) con la intención negativa de excluir, de todas maneras, cumplió una función positiva al organizar una población completamente heterogénea dentro de los límites del internado, con lo cual se tuvo la perspectiva necesaria para tomar luego posesión de la locura como objeto de percepción. También, la concepción de la locura como fenómeno natural se convirtió en un obstáculo para su comprensión, pero si bien el conocimiento adquirido a la luz de la concepción naturalista fue limitado, permitió revelar algunos aspectos hasta entonces desconocidos de la locura.

En este punto el pensamiento de Foucault se acerca al de G. Canguilhem. Recordemos que este último libera el concepto bachelardiano de *obstáculo* de su connotación enteramente negativa afirmando que lo que en un sentido constituye un impedimento, en otro puede convertirse en una valiosa fuente de progreso científico. Debemos recordar que el pensamiento de Foucault se va deslizando progresivamente de Bachelard a Canguilhem. *La Historia de la Locura en la Época Clásica* recibe su mayor influencia de Bachelard, pero en *El Nacimiento de la Clínica*²²⁷ es evidente su apego a una historia *à la Canguilhem*, es decir, historia estrictamente conceptual, dejando de lado el componente no-discursivo (prácticas) que había procurado retener en su primer trabajo. Si bien entre el pensamiento de Bachelard y Canguilhem, como hemos visto en el Capítulo 2, no existen grandes incongruencias hay ciertas diferencias que debemos resaltar.

Respecto del concepto de *ruptura*, la visión de Canguilhem es mucho menos radical que la de Bachelard. Canguilhem reconoce la existencia de rupturas parciales que permiten cierta continuidad dentro de un dominio de estudio, Foucault se hace eco de esta idea que descrea del efecto global de la ruptura señalando continuidades históricas en el campo psiquiátrico. Señala por ejemplo, que hay continuidad entre la experiencia clásica y la del siglo XIX acerca de la locura: en la experiencia clásica la locura estuvo inscrita en una experiencia moral que la confundió con la sinrazón recluida en el internado a la vez que se la ligaba a una sinrazón animal, paradójico signo de su culpabilidad y su inocencia; el positivismo del siglo XIX retoma esta visión del loco como una animal determinado biológicamente a padecer la patología y por lo tanto, inocente, pero en tanto lo mantuvo encerrado en el internado continuó considerándolo parte de la sinrazón y en consecuencia, moralmente culpable. Otro caso, es la persistencia de algunas clases pre-clásicas (frenesí, delirio, manía, melancolía) hasta principios del siglo XIX, clases estas que aunque alejadas de la actividad conceptual de la medicina teórica, estaban muy arraigadas en la práctica médica y fueron uno de los factores determinantes del fracaso del proyecto de naturalización de la locura. A pesar de reconocer ciertas continuidades históricas debemos señalar que esto no conduce a una concepción *teleológica* de la historia de la psiquiatría porque la misma no es considerada desde la óptica del progreso en la comprensión de la verdadera naturaleza de la locura, sino como una conjunción de eventos accidentales algunos de los cuales son internos al campo psiquiátrico mientras otros se vinculan a factores sociales y económicos externos al mismo.

Otra semejanza con su maestro de la Escuela Normal Superior, radica en que el tratamiento foucaultiano de la “enfermedad mental” es análogo al de “patología orgánica” de Canguilhem. Como vimos en el Capítulo 2, en su trabajo sobre los conceptos de “normalidad” y “patología” Canguilhem ataca la visión normalizadora de la medicina positivista que define tanto la “salud” como la “enfermedad” en términos de normas inmutables lo cual constituye un error. Los

²²⁷ Foucault, M., *El Nacimiento de la Clínica. Una Arqueología de la Mirada Médica*, Mexico, Siglo XXI, 1997.

organismos no se encuentran en una armonía preestablecida con su medio, antes bien, los organismos tienden a adaptarse a las circunstancias cambiantes del medio y en este sentido la “normalidad” constituye una actividad y no un estado fijo. Cada organismo (y así, cada paciente) es un caso diferente que busca afanosamente lograr su equilibrio con el medio, en esta tarea el organismo propone sus propias normas con el fin de lograr su adaptación y no perecer. En consecuencia, así como cada organismo define normas a partir de las cuales ciertas condiciones físicas son consideradas patológicas, así también las sociedades definen normas en términos de las cuales ciertos rasgos de personalidad se vuelven patológicos. La Ilustración postuló la razón como canon de normalidad por ello generalmente la historia sancionada de la psiquiatría, o de la locura, no es sino la historia de una desviación de las normas de la razón, una historia de la racionalización de la locura a través de categorías científicas. La historia alternativa de Foucault se sitúa en este sometimiento de la razón a la Sinrazón (involucrando en ella el crimen, la pobreza, la locura) producto del cual surge la locura como objeto producto de prácticas pseudo-científicas, concluyendo que la categoría de “enfermedad mental” es una construcción de la psiquiatría al servicio de los intentos de nuestra sociedad para controlar, excluir y silenciar lo heteróclito a la razón: mientras la razón es normalizadora, la locura descansa en el límite entre lo Mismo y lo Otro.²²⁸

De todas maneras, si bien el pensamiento de Foucault se irá acercando progresivamente al de Canguilhem, en lo que respecta a la propuesta de éste último acerca de una *historia conceptual*, debemos aclarar que en HL una historia centrada en los conceptos no podría descubrir la conciencia cognitiva común que subyace a los desacuerdos en estas ciencias *inmaduras*,²²⁹ ni podría revelar la conciencia evaluativa (el componente moral del concepto) subyacente a la teoría y la prácticas que se presentan como científicamente objetivas.²³⁰ Es por ello que Foucault intenta revelarnos las condiciones de emergencia de la “enfermedad mental” pero no a partir de conceptos teóricos (pues no había teorización aún) sino a partir de la reconstrucción histórica de la experiencia clásica de la locura, algo mucho más primario que el concepto, y que constituye su *a priori histórico*. Foucault aquí no trabaja a nivel del *conocimiento* (teoría) centrado en el concepto sino a nivel del *saber* que da origen a una experiencia. “*El saber excede el espacio del conocimiento en su pálido rostro de positividad organizada [...] es mucho más difuso que el conocimiento que constituye la ciencia. Es aquella instancia que crea los discursos, que posteriormente podrán ser tomados por la ciencia y transformados en discursos científicos.*”²³¹ En este sentido, podría decirse que encontramos en este intento el germen de su método arqueológico que buscará detectar la estructura profunda común a todos los discursos y prácticas de una época (*episteme*), si bien en *Historia de la locura en le Época Clásica* este método no está aún bien elaborado y recién en las siguientes obras se comenzará a estructurar. No obstante, ya está presente la preocupación específicamente arqueológica por el *documento*.

La arqueología conduce a una revalorización del documento. Desde el siglo XIX los historiadores recurrieron al documento como un auxiliar de la memoria, se los interrogaba con el fin de que revelen un pasado oculto; en cambio, en Foucault el documento es analizado en su

²²⁸ O'Farrell, C., *Foucault. Historian or Philosopher?*, New York, St. Martin's Press, 1989, p. 79.

²²⁹ Hacking, I., *op.cit.*, passim.

²³⁰ Gutting, G., *op.cit.*, pp. 102.

²³¹ Micieli, C. *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 18.

materialidad, tratando de definir unidades, conjuntos, series, relaciones, dentro del propio material documental. Esto hace que el documento se convierta en “monumento” y el historiador en arqueólogo. Así, “... ya no se trata de saber si el documento dice la verdad o miente acerca de los llamados hechos pasados, como pretendía la historiografía positivista, ni tampoco se trata de averiguar más o menos fielmente los movimientos del espíritu, como ha pretendido la historiografía de inspiración romántica e idealista.”²³² Se trata de trabajar en el nivel del documento mismo con el fin de reconstruir las condiciones de su emergencia. Esta revalorización del documento permite prescindir de toda referencia al sujeto alejando a la historiografía del humanismo, romper con las historiografías que remitían todos los acontecimientos a un único tiempo continuo y totalizante reconociendo series y distintos tiempos históricos, y finalmente, “... permite acabar con la vieja dicotomía entre el positivismo y el idealismo, entre la historia material (o de los hechos) y la historia espiritual (o de las ideas), ya que los únicos acontecimientos propiamente históricos son los acontecimientos documentales...”²³³, son estos restos materiales producidos por las prácticas sociales el único objeto de la investigación histórica.

Es aquí donde la historia como arqueología se fusiona con la filosofía como actitud crítica. La crítica de Kant partía del hecho de que hay un conocimiento natural, en cambio Foucault partirá de algo previo, del hecho de que hay un lenguaje, pero éste no es sino una heterogeneidad de discursos que se materializan, se entrecruzan, se suceden: la crítica, como análisis de las condiciones de posibilidad de una formación discursiva determinada, se vuelve histórica y con la historia como reconstrucción arqueológica de tales condiciones, éstas últimas dejan de ser condiciones trascendentales (universales y necesarias) para convertirse en un *a priori* histórico que refleja las condiciones singulares y contingentes de una época determinada que permiten la formación de un discurso determinado.

Mientras Canguilhem y Bachelard trabajan sobre dominios de saber constituidos (las ciencias de la vida, la física, la geometría), Foucault trabaja sobre un dominio que todavía no se ha estructurado como tal, sean las ciencias del hombre o prácticas con bajo perfil epistemológico (psiquiatría, medicina). Es por ello que, volviendo al objetivo de su trabajo crítico, podemos afirmar que en lugar de una historia es posible hablar de que su trabajo consiste en una pre-historia de las prácticas, científicas o no, que tienen como objeto al hombre, en el caso de *La Historia de la Locura en la Época Clásica*, la pre-historia de la psiquiatría.

4.3. La relación con la anti-psiquiatría.

‘Anti-psiquiatría’ es un término que acuñó D. Cooper en los años sesenta en Inglaterra y designa un movimiento crítico de la práctica psiquiátrica que se inició por esa época y se mantuvo vigente hasta los setenta.²³⁴ Entre sus defensores más renombrados encontramos en Inglaterra al propio David Cooper (1931-1986) y a Ronald Laing (1927-1989), en Italia, Franco Basaglia (1924-1980), en Estados Unidos, Gregory Bateson (1904-1980) y Thomas Szasz (1920-).

²³² Campillo Meseguer, A. *La invención del sujeto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 26.

²³³ *Ibidem*, p. 27.

²³⁴ Cooper, D., *Psiquiatría y Antipsiquiatría*, Barcelona, Paidós, 1985.

Los anti-psiquiatras reivindican como germen de su proyecto a la *Historia de la Locura en la Época Clásica* sin embargo el propio Foucault ha señalado que si bien comparte el reclamo de la anti-psiquiatría no acuerda en inscribir su trabajo dentro de su proyecto.

El proyecto anti-psiquiátrico considera problemática la afirmación, sostenida desde la modernidad por la psiquiatría ‘standard’ de que la psiquiatría es una especialidad médica dedicada al estudio y tratamiento de la enfermedad mental, planteando la necesidad de preguntarse si “*la enfermedad mental es una enfermedad*” y, en consecuencia, indagar si la psiquiatría es una actividad médica. Una a una, los anti-psiquiatras impugnaron las tesis del modelo médico y, como efecto colateral, impugnaron también la historia laudatoria que lo legitimaba.

Según la anti-psiquiatría los trastornos mentales no deben ser explicados causalmente, es decir por algún proceso físico como la enfermedad, sino mediante una explicación intencional porque los mismos constituyen una conducta intencional producto de deseos y creencias del sujeto con el fin de lograr ayuda o enfrentar una situación familiar insoportable. Además, consideran que las “enfermedades mentales” no existen pues sólo las partes corporales pueden “enfermarse” y la mente no es una parte corporal; además, las enfermedades son producto de anormalidades internas al individuo y los trastornos mentales se deben a factores externos al mismo (situación familiar o social intolerable) que llevan al individuo a actuar de cierta manera. Eso no implica que los anti-psiquiatras nieguen que existan trastornos de conducta; los mismos existen pero no constituyen “enfermedades” en el sentido técnico de la terminología médica, como deterioro de la función fisiológica normal que afecta en todo o en parte a un organismo, producto de algún cambio patológico causado por infección o estrés y que se manifiesta en síntomas específicos²³⁵. Al no existir las “enfermedades mentales” no es necesario demarcarlas de las restantes enfermedades, por tanto el objeto de la psiquiatría no es un objeto médico y en consecuencia, la psiquiatría no forma parte de la medicina sino que se ubica dentro de las ciencias humanas.

La psiquiatría ‘standard’ es considerada un intento disfrazado por la sociedad para imponer ciertos órdenes morales y políticos sobre los individuos desviados. El objetivo de la sociedad capitalista es reducir el disenso y tender hacia la normalización. Dentro de lo que es considerado ‘normal’ en psiquiatría entran ciertas conductas esperadas que encuentran su punto de anclaje en órdenes morales y políticos determinados. La institución ‘familia’ es cuestionada en la anti-psiquiatría por el orden moral y político que representa y por las consecuencias indeseables que provoca en alguno de sus miembros ya que se la considera en gran medida responsable del trastorno que presenta el individuo. Es cuando la situación familiar se vuelve intolerable que el individuo genera el síntoma adoptando una conducta estratégica, en consecuencia, es en el ámbito del seno familiar donde el individuo (y la familia toda) debe encontrar una forma menos perjudicial de enfrentar tales situaciones, por ello es cuestionado también el internamiento como

²³⁵ “*disease*: 1. any impairment of normal physiological function affecting all or part of an organism, esp. a specific pathological change caused by infection, stress, etc., producing characteristic symptoms; illness o sickness in general.”, *Collins English Dictionary*, Harper Collins Publishers, England, 1994, p. 450.

práctica de exclusión. Si bien anti-psiquiatría considera a la familia un anti-valor, porque la familia ‘enloquece’²³⁶ es sólo en ella que puede darse la posibilidad de ‘curación’.

Los anti-psiquiatras consideran que los pacientes con trastornos de conducta son responsables de sus acciones. Un individuo es considerado ‘responsable’ de una acción cuando la misma es ejecutada previa deliberación racional y sin condicionamientos, es decir, libremente; aceptada la tesis sobre la intencionalidad de la acción de quien presenta un trastorno de conducta, no habría razón para considerar ‘incapaces’ o ‘exentos de responsabilidad’ a quienes manifiestan alteraciones de conducta. Es también necesario evitar la tentación esencialista de identificar a un individuo con las alteraciones de conducta que presenta; el trastorno es un episodio en la vida del individuo pero no es el individuo. Al aceptar la responsabilidad de quien manifiesta un trastorno mental se abandona la tesis de tutela en pos de la tesis de autonomía, al elegir libremente manifestar un trastorno de conducta, el sujeto es un agente voluntario, en consecuencia conserva su poder de autodeterminación. Si el individuo racional y libremente elige cierta estrategia (el trastorno) para hacer frente a una situación intolerable, éste no sólo es responsable de su elección sino que conserva su poder de autodeterminación, por tanto deben señalársele otros modos de conducirse menos perjudiciales para sí y dejarlo que elija libremente.

Según la anti-psiquiatría, los trastornos de conducta son cultural e históricamente dependientes, variarán de cultura en cultura y de época en época dependiendo de las necesidades de esa cultura o época de suprimir el disenso. En esta perspectiva, el objetivo de la psiquiatría es controlar la conducta de los desviados sociales, la modernidad ha impuesto varias tecnologías de disciplinamiento de los cuerpos, la psiquiatría es una de ellas. En este punto podemos el distanciamiento del proyecto anti-psiquiátrico del proyecto crítico foucaultiano. El proyecto anti-psiquiátrico se sostiene en una concepción puramente represiva del sistema de poder instaurado en la modernidad, en consecuencia, su objetivo es reformista y libertario. Foucault tiene en mente una teoría del poder que considera insuficiente la concepción represiva planteando que la función del poder no es esencialmente represiva sino productiva; además considera implausible el objetivo libertario de una institución sin ejercicio del poder, pues el poder en su concepción reticular del poder las atraviesa a todas. En un encuentro con D. Cooper, Foucault señala otra diferencia: Cooper afirma que el loco constituye un peligro por ser un disidente político y propone desde la anti-psiquiatría formar una base ideológica para la disidencia en todo el mundo, al respecto, Foucault apunta que no tenemos que proponer pues desde el momento en que se propone, se propone una ideología, que no puede sino tener efectos de dominación. Lo que hay que presentar son instrumentos, constituyendo grupos para hacer los análisis, y llevar a cabo esas luchas con esos instrumentos u otros, es así que se abren nuevas posibilidades. Si el intelectual se coloca en su papel histórico de profeta se prorrogarán los efectos de dominación y tendremos otras ideologías funcionando según el mismo tipo. Es en la lucha misma y a través de ella que las condiciones positivas se dibujan.²³⁷

²³⁶ Mitchell, J., *Psicoanálisis y Feminismo. Freud, Reich, Laing y las mujeres*, Barcelona, Anagrama, 1982.

²³⁷ “Encierro, psiquiatría, prisión” (p. 110) en Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 87-127.

Si analizamos la dimensión historiográfica del proyecto anti-psiquiátrico, se hace necesario aclarar que los anti-psiquiatras no escribieron historias a gran escala; no obstante eso, en los trabajos de T. Szasz se pueden inferir ciertos supuestos historiográficos que nos interesa analizar aquí. Según él, es común creer que a la Edad de la Fe (Medioevo) le sucedió la Edad de la Razón (Modernidad) pero él afirma que a la Edad de la Brujería le sucedió la Edad de la Locura,²³⁸ en la cual abandonando los argumentos teológicos por los argumentos científicos y utilizando la retórica psiquiátrica²³⁹ la Inquisición se volvió psiquiatría reemplazando el Mal por la “enfermedad mental” y la conversión forzada de herejes por la internación compulsiva. “*El fin de una ideología se convierte así en el principio de otra. Donde termina la herejía religiosa, empieza la herejía psiquiátrica. Donde termina la persecución de la bruja, empieza la persecución del loco*”.²⁴⁰ Desde esta perspectiva los valores implícitos en la caza de brujas se trasladan directamente a la psiquiatría y los responsables de esa transferencia fueron (entre otros) Pinel, Charcot, Freud; con esto Szasz pretende poner en evidencia que la empresa psiquiátrica no ha sido ni tan neutral ni tan humanitaria como la historia sancionada pretende hacer ver, en este sentido general, la denuncia es similar a la de Foucault.

Los anti-psiquiatras no tienen un enfoque historiográfico triunfalista, los grandes héroes de la historia de la psiquiatría ven invertidos sus valores. Si bien Szasz le reconoce a Charcot el haber conceptualizado los fenómenos históricos, inmediatamente objeta que los desvirtuó al convertirlos en una “enfermedad” con el propósito espurio de lograr que la Academia Francesa de Ciencias los aceptara como objeto médico.²⁴¹ En esto último, Charcot también utilizó encubiertamente su prestigio como neurólogo para convencer a los médicos de que podía distinguir entre invención e histeria y resolver así el famoso ‘problema del fingimiento’. “*Podríamos resumir la comparación de Charcot con Guillotin diciendo que ambos facilitaron a la gente (sobre todo a los individuos oprimidos por la sociedad) estar enferma y morir.*”²⁴² Asimismo, el gesto liberador de Pinel no fue un logro psiquiátrico pues no consistió en una innovación en el tratamiento médico sino sólo una reforma social. Aquí no hay héroes, ni siquiera Freud quien ha sido cómplice de este engaño y, si los hay, son quienes han sido sus víctimas. En este sentido, puede decirse que la perspectiva historiográfica no es progresista, al contrario, es decadentista. Esta visión negativa del pasado de la psiquiatría está presente en Foucault sin embargo, a diferencia de Szasz, el trabajo de Foucault no se concentra en la impugnación de figuras sino en subvertir los valores dados a ciertos acontecimientos, por ejemplo, no es considerada un avance la medicalización moderna de la locura.

Szasz también critica el presentismo evidente en la historia sancionada; las acusa de falsas e inmorales debido a su excesiva tendenciosidad dirigida a ocultar que el paso de la brujería a la “enfermedad mental” es simplemente una mutación de una relación de opresión y a omitir la responsabilidad de las iglesias católica y protestante en el fenómeno de caza de brujas. En contra de la tradicional lectura descontextualizada del fenómeno de la brujería, propone una explicación

²³⁸ Szasz, T. S., *La fabricación de la locura*, Barcelona, Kairós, 1974.

²³⁹ Vatz, R. E. y L. S. Weinberg, “The Rhetorical Paradigm in Psychiatric History: Thomas Szasz and the Myth of Mental Illness”, en Micale y Porter, *Op. Cit.*, pp. 311-330.

²⁴⁰ Szasz, T. S. *Op Cit.*, p. 117.

²⁴¹ Szasz, T. S., *El mito de la enfermedad mental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 33-47.

²⁴² Szasz, T. S., *Ibidem*, p. 39.

externalista de la misma en términos de víctima propiciatoria,²⁴³ también en sus reflexiones sobre la historia sin perder el análisis conceptual Szasz introduce cierto externalismo incorporando “observaciones sociohistóricas” que se hacen más extensas al describir los cambios en la relación médico-paciente.²⁴⁴ Analizando si su posición es continuista o rupturista, se puede apreciar que si bien en la superficie parece haber mutaciones dentro de la relación opresor-oprimido, al conservarse (aunque desplazados) los valores, los objetivos y la estructura que la sostienen, deberíamos hablar de continuidad. Como el mismo Szasz señala: “... he seguido los pasos al proceso evolutivo de las ideas medievales acerca de las brujas y de su persecución en manos de los clérigos, hasta transformarse en nuestras ideas contemporáneas sobre los locos y su persecución a manos de los médicos.”²⁴⁵ En este punto, debemos señalar que Szasz se distancia de Foucault, quien para nada simplificaría el complejo proceso de constitución de la psiquiatría al paso de la práctica inquisitorial a la práctica psiquiátrica (aunque en trabajos posteriores retome el vínculo entre religión y psiquiatría al analizar los vínculos entre prácticas confesionales y psicoanálisis), menos aún acordaría con la idea de que en ambas prácticas existe una continuidad directa basado en el supuesto de su identidad estructural; quizás debamos señalar que si bien la hipótesis de Szasz parece sugestiva es altamente especulativa y ello en parte debido a las escasas fuentes primarias con las que trabaja, en su mayoría trabaja con manuales de historia de la psiquiatría y no hay un trabajo a nivel documental como el realizado por Foucault.

En parte la diferencia de fondo entre ambas críticas podría encontrarse en los distintos linajes de los que provienen las mismas. Analizando los vínculos intelectuales del proyecto anti-psiquiátrico, éstos se encuentran claramente en el pensamiento de Hegel (del presentado en la década del '30 en Francia por A. Kojève, en especial, el tema de la dialéctica del amo y del esclavo), de Marx y de J. P. Sartre; la vertiente anti-psiquiátrica norteamericana, en particular T. Szasz, adhiere al pensamiento de filósofos liberales, entre otros, de J. S. Mill y K. Popper. Claramente se inscribe dentro del proyecto anti-psiquiátrico la obra de G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia* (1972), surgida a partir de los contactos entre sus autores y D. Cooper, quien para ese entonces se había mudado a París, entrando en relación con ex integrantes del círculo lacaniano como O. y M. Mannoni, J. Mitchell, entre otros; en cambio el libro de Foucault sigue, como hemos visto, una línea marcada por la epistemología francesa de Bachelard y Canguilhem. Debido a ello, tampoco hay coincidencia en los objetivos pues mientras los anti-psiquiatras persiguen un propósito reivindicatorio, la obra de Foucault forma parte de un proyecto crítico cuyo objetivo es describir las condiciones de posibilidad de saberes y prácticas en contextos locales, en este caso, describir las condiciones de posibilidad del saber y la práctica psiquiátricos durante la Época Clásica.

4.4. El debate con Derrida en torno a un proyecto.

Señala Foucault que hasta el momento, se ha intentado, a través de la psiquiatría, *hablar de la locura* condenándola al silencio, por ello en el “Prefacio de 1961”,²⁴⁶ Foucault describe su trabajo

²⁴³ Szasz, T., *La fabricación de la locura*, p. 98-117.

²⁴⁴ Szasz, T. S., *El mito de la enfermedad mental*, pp. 62-81.

²⁴⁵ Szasz, T., *La fabricación de la locura*, p. 304.

²⁴⁶ Foucault, M., “Prefacio de 1961”, en Foucault, M., *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales. Vol I*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 121-130.

en *Historia de la Locura en la Época Clásica* como una *arqueología del silencio*.²⁴⁷ “El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón sobre la locura, no ha podido establecerse sino sobre ese silencio. No he querido hacer la historia de ese lenguaje sino la arqueología de este silencio.”²⁴⁸ Foucault considera la posibilidad de que la locura hable de sí a la sociedad, movimiento que Gutting resume diciendo: “Aquí Foucault se desplaza de la locura como un objeto acerca del cual se formulan verdades a la locura como un sujeto expresando las verdades por sí mismo.”²⁴⁹

El objetivo central de *Historia de la Locura en la Época Clásica* según el prefacio original es alcanzar el “...grado cero de la historia de la locura, en el que es una experiencia indiferenciada, experiencia aún no compartida de la partición misma”.²⁵⁰ Para ello, afirma Foucault que se debe rescatar el dominio en el que locura y razón no están diferenciadas, y a la vez crear un lenguaje neutral para describirlo: “El dominio en el que el hombre de locura y el hombre de razón, separándose, no están separados todavía, y en un lenguaje muy originario, muy borroso, y mucho más matinal que el de la ciencia, entablan el diálogo de su ruptura, que de un modo fúgitivo da fe de que todavía se hablan. Ahí, locura y no-locura, razón y no-razón están confusamente implicadas: inseparables en la medida en que no existen todavía, sólo existen la una para la otra, la una en relación con la otra, en el intercambio que las separa.”²⁵¹

El 4 de marzo de 1963 en el Colegio de Filosofía, J. Derrida, quien había sido alumno de Foucault años atrás, expone “Cogito e Historia de la Locura”,²⁵² en el cual dirige varias críticas al trabajo de Foucault, pero dos objeciones son particularmente importantes. La primera se relaciona con la interpretación que Foucault realiza de Descartes al comienzo del capítulo titulado “El Gran Encierro” y que da inicio a la descripción de la experiencia de la locura en la Época Clásica. Foucault responde a esta objeción en un artículo que anexa a la reedición de *Historia de la Locura en la Época Clásica* en 1972 y que lleva por título “Mi Cuerpo, Ese Papel, Ese Fuego”.²⁵³ La segunda objeción de Derrida, y en la que nos concentraremos, se dirige a la intención que dio origen a la obra según el prefacio original, prefacio que años después fuera reemplazado por uno donde se aboga por la desaparición de las ideas de autor y de obra y que actualmente da inicio al libro, consistente en escribir una historia no de la psiquiatría sino de la locura misma antes de toda captura por el conocimiento, en su grado cero de existencia:

“Al escribir una historia de la locura, Foucault ha querido –y en eso está todo el valor pero también la misma imposibilidad de su libro- escribir una historia de la locura *misma. Ella misma.*

²⁴⁷ Foucault, M., *Ibidem*, p. 122.

²⁴⁸ Foucault, M., “Prefacio de 1961”, *Op. Cit.*, p. 122.

²⁴⁹ Gutting, G., *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, Londres, Cambridge University Press, p. 96 (Traducción personal).

²⁵⁰ Foucault, M., *Op. Cit.*, pp. 121.

²⁵¹ Foucault, M., *Op. Cit.*, pp. 122.

²⁵² Derrida, J., “Cogito e historia de la locura”, en Derrida, J., *La Escritura y la Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 47-89.

²⁵³ Foucault, M., “Mi Cuerpo, Ese Papel, Ese Fuego”, en Foucault, M., *Historia de la Locura en la Época Clásica*, Tomo II, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 340-372. Un desarrollo del debate en torno a esta objeción puede leerse en Campillo Meseguer, A., “Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia”, en Campillo Meseguer, A., *La invención del sujeto*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2001, pp. 109-148.

De la locura misma. Es decir, dándole la palabra. Foucault ha querido que la locura fuese el tema, el 'sujeto' de su libro; el sujeto en todos los sentidos de la palabra: el tema de su libro y el sujeto hablante, el autor de su libro, la locura hablando de sí. Escribir la historia de la locura *misma*, es decir, a partir de su propio instante, de su propia instancia, y no en el lenguaje de la razón, en el lenguaje de la psiquiatría *sobre* la locura...²⁵⁴

Derrida afirma que tal objetivo presenta problemas. En primer lugar, escribir una historia que no se exprese en el lenguaje de la razón sería imposible porque el concepto de 'historia' ha sido siempre un concepto racional, además de que el lenguaje histórico, como todo el lenguaje europeo, participa del proyecto de la razón occidental, proyecto del cual Foucault se quiere alejar porque es el marco en el que se ha objetivado a la locura. En segundo lugar, porque aunque la arqueología pretenda ser un nuevo tipo de historia, también posee una lógica que organiza su lenguaje, y por ello, podría pensarse que no es más que una nueva figura de la razón histórica tradicional.

Pero Foucault fue consciente de estas dificultades (Derrida no ignora este hecho, aunque Gordon²⁵⁵ afirme que sí), allí mismo sostiene: "... *se trata de una tarea doblemente imposible: porque nos obligaría a reconstruir el polvo de estos dolores concretos, de estas palabras insensatas que nada amarra al tiempo; y sobre todo porque estos dolores y estas palabras no existen y no se dan a sí mismas y a los demás sino en el gesto de la partición que las denuncia ya y las domestica. Tan sólo en el acto de la separación y a partir de él es posible pensarlas como polvo todavía no separado. La percepción que intenta captarlas en estado salvaje pertenece a un mundo que ya las ha capturado.*"²⁵⁶

Por ello, hace su aparición un proyecto diferente, que quizás contradiga a la *arqueología del silencio*. Foucault pretende acceder al momento original en que razón y locura se separan, al momento en que Occidente elige la Razón, el momento de la Decisión: "*Hacer la historia de la locura querrá decir así: hacer un estudio estructural del conjunto histórico -nociones, instituciones médicas, jurídicas y policiales, conceptos científicos- que mantienen cautiva a la locura cuyo estado salvaje nunca puede ser restituido en sí mismo; pero a falta de esta inaccesible pureza primitiva, el estudio estructural debe remontarse hacia la decisión que une y separa a la vez razón y locura; debe intentar descubrir el perpetuo intercambio, la oscura raíz común, el enfrentamiento originario que da sentido a la unidad tanto como a la oposición del sentido y de lo insensato. De este modo podrá aparecer la decisión fulgurante, heterogénea al tiempo de la historia, pero inasible fuera de él, que separa el lenguaje de la razón y de las promesas del tiempo a este murmullo de sombríos insectos.*"²⁵⁷

Aquí objeta Derrida que la intención de Foucault de acceder a un *logos* previo a la separación entre razón y locura, debería "...*exhumar el suelo virgen y unitario en el que se enraíza*

²⁵⁴Derrida, J., *Op. Cit.*, p. 51.

²⁵⁵Gordon afirma que Derrida desconoce que el mismo Foucault se percató de tal imposibilidad, en Gordon, C., "*Historie de la Folie: An Unknown Book by Michel Foucault*", Still, A. y Velody, I., *Rewriting the History of Madness, Studies in Foucault's 'Historie de la Folie'*, New York, Routledge, 1992, pp. 19-42.

²⁵⁶Foucault, M., *Op. Cit.*, p. 126.

²⁵⁷Foucault, M., *Op. Cit.*, p. 126-127.

oscuramente el acto de decisión que liga y separa razón y locura”²⁵⁸, en consecuencia, debería remontarse mucho más allá del período medieval hasta llegar a los griegos, pues como el mismo Foucault reconoce, el logos griego “... no tenía contrario”²⁵⁹ y es indiscutible su relación con la razón medieval y la razón clásica.

Las ambigüedades que despierta la preocupación de Foucault por una historia de la locura misma junto al reconocimiento de que la misma es imposible, podrían resolverse aduciendo que el autor está utilizando un patrón retórico usual en él, que se manifiesta en la afirmación de una tesis para posteriormente negarla. Este recurso aparece muchas veces en *Historia de la Locura en la Época Clásica* y no sería errado considerar que éste es uno de esos casos. Quizás debido a los equívocos que generó en este sentido el “Prefacio de 1961” es que decidió, para la reedición de la obra, eliminarlo y reemplazarlo por otro en el cual la idea original no aparece.

Desgraciadamente, la última objeción que apunta a la incompletitud de la reconstrucción histórica de un logos primitivo es mucho más difícil de sortear. Se ignora la razón por la cual Foucault a pesar de haber leído *El Nacimiento de la Tragedia en el Espíritu de la Música* donde Nietzsche analiza la oposición razón-locura en la época griega en términos de lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*, decide comenzar a hablar de la locura a partir del Medioevo.²⁶⁰ No se encuentra en ninguno de sus escritos alguna referencia a esta objeción de Derrida, sólo responde tardíamente (nueve años después) a la crítica que apunta a su interpretación de Descartes. Resulta obvio al leer la obra que tampoco Foucault ha hecho un tratamiento exhaustivo de la concepción de la locura en la Edad Media y el Renacimiento. Podría aducirse, como posible defensa, que Foucault se ha visto en la necesidad de realizar varios procedimientos de recorte, y que no ha estado en su intención escribir la historia de la locura en Occidente sino sólo, como el nombre de la obra indica, la historia de la locura durante la época clásica; utilizando sus propios giros, podríamos decir que la misma es una historia posible y plausible, no la *única* ni la *mejor*.

²⁵⁸ Derrida, J., *Op. Cit.*, p. 57-58.

²⁵⁹ Foucault, M., *Op. Cit.*, p. 122.

²⁶⁰ Sobre el tema de la locura en Grecia, ver Padel, R., *A Quien un Dios Quiere Destruir, Antes lo Enloquece. Elementos de la Locura Griega y Trágica*, Buenos Aires, Manantial, 1997. También Dodds, E. R., *Los Griegos y lo Irracional*, Madrid, Alianza, 1989, Cap. III, pp. 71-102.

5. Posibilidad de una *Historia Crítica de la Racionalidad*.

Como señalamos en un principio el proyecto de Foucault de escribir una Historia Crítica de la Racionalidad se apropia de la concepción de filosofía de Kant en tanto que uso crítico de la razón pero el concepto de crítica es reformulado. Se pretende de la crítica que investigue empíricamente, es decir históricamente, las condiciones de posibilidad o “*a priori* históricos” bajo los cuales algunos conocimientos considerados verdaderos fueron posibles determinando los elementos del presente que limitan nuestras posibilidades actuales de experiencia con el fin de proponer su trasgresión (Ontología del Presente).

En *El Discurso Filosófico de la Modernidad*²⁶¹ el cuestionamiento de Habermas se dirige a la pretensión de Foucault de emprender una *crítica total* de la racionalidad (de la racionalidad moderna) e implica dos objeciones: por una parte, la intención de este tipo de crítica de desafiar la naturaleza de la modernidad y la forma de razón característica de ella, y por otra, la posibilidad de que una crítica tal examine sus propias pretensiones de legitimidad.

En primer lugar, convendría recordar la distinción que Foucault realiza en *La Arqueología del Saber* entre historia *total* e historia *general*: “Una descripción *total* agrupa todos los fenómenos en torno a un centro único –un principio, un significado, un espíritu, una visión de mundo, una forma de conjunto; una historia *general* desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión.”²⁶² Según Foucault la historia totalizante trata de restituir el sentido global de una civilización, el principio (material o espiritual) de una sociedad a través de la construcción de abstracciones ilegítimas (leyes) que dan cuenta de su cohesión; en cambio, la historia general problematiza una pluralidad de series de discursos que no pueden ser reducidas a una simple ley, modelo o unidad porque están sujetos a discontinuidades y dispersiones,²⁶³ es en este nivel que Foucault pretende realizar su crítica a los diversos tipos de racionalidades impuestas por el proyecto moderno.

Sostener que Foucault realiza una *crítica total* de la modernidad o de la razón moderna es un malentendido que sirve más a los propósitos de Habermas de ubicarlo dentro del discurso filosófico de la modernidad que a la intención del propio Foucault ya que, como ya hemos señalado, en todas sus obras sus críticas son *locales* tendientes a poner al descubierto la constitución de la racionalidad dentro de dominios disciplinares circunscritos: la psiquiatría, la medicina, las ciencias humanas, el sistema penitenciario, el discurso acerca de la sexualidad. Como afirma M. Dean: “Sus objetos son formas históricas de racionalidad y su inscripción dentro de los sistemas de prácticas, no la caracterización de un presente único –la sociedad moderna– que es el resultado de procesos de racionalización cultural y social en el Occidente, como en la mezcla de neo-weberianismo, neo-marxismo y neo-funcionalismo de Habermas.”²⁶⁴

²⁶¹ Habermas, J., *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 285-386.

²⁶² Foucault, M., *La Arqueología del Saber*, México, Siglo XXI, 1988, p. 16.

²⁶³ Foucault, M., *Op. Cit.*, pp. 15-16.

²⁶⁴ Dean, M., *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*, New York, Routledge, 1997, p. 53.

En segundo lugar, Habermas realiza una objeción fuerte al proyecto de Foucault de escribir una Historia Crítica de la Razón. El problema ineludible de toda teoría crítica es su propia legitimación, debe mostrar que su perspectiva es la correcta o verdadera o que es mejor que aquella del sistema social que denuncia y que tal distinción no es arbitraria sino que tiene una base racional o empírica. La cuestión es entonces qué clase de fundamentos son posibles para una crítica normativa, ¿adoptamos un universalismo, un relativismo o existe una posición alternativa?

Kant enfrentó heroicamente la pérdida del fundamento metafísico tratando de encontrar una nueva base en la epistemología, la estructura formal del sujeto se convirtió para él en ese punto de apoyo que andaba buscando. La postulación de un fundamento universalmente necesario convierte a la propuesta kantiana en trascendental; en esta línea, Habermas intenta preservar la primacía de la razón proponiendo también un fundamento trascendental para la crítica: los criterios normativos emergen de las condiciones sociales universales y necesarias para el uso correcto del lenguaje sea en las razones esgrimidas para la justificación del contenido proposicional, la veracidad de su expresión intencional o la corrección del acto de hablar.²⁶⁵

Habermas emplea la filosofía para reconstruir los fundamentos epistemológicos de la crítica y defender valores universales evitando el relativismo, e identifica una debilidad clave en el trabajo de Foucault al detectar la contradicción performativa implícita en su apelación a la no normatividad. Un enunciado preformativo no sólo describe una acción de su locutor sino que su enunciación equivale al cumplimiento de tal acción;²⁶⁶ según Habermas una contradicción performativa surge cuando lo que se declara (dimensión locucionaria) está en conflicto con las implicaciones del acto de declararla (dimensión ilocucionaria)²⁶⁷ y en esta falta incurre Foucault al resistirse a la normatividad pero apelar implícitamente a ella en su crítica.

Dado que la crítica foucaultiana está dirigida a los esfuerzos modernos por conocer a los seres humanos, el análisis arqueológico es uno de tales esfuerzos en consecuencia está en el mismo nivel epistémico que el de las disciplinas que critica. Si la arqueología no puede pretender una posición privilegiada sobre las disciplinas que critica ¿por qué deberíamos preferir los límites y constreñimientos que trae consigo por sobre aquellos a los que se opone? En otras palabras, que la arqueología revele la contingencia de una restricción y a partir de esto infiera que *puede* ser eliminada, no implica que *deba* serlo. Para concluir esto debemos aceptar que los constreñimientos que nos proponemos eliminar son peores que aquellos que nuestra acción pondrá en su lugar. En consecuencia, es inevitable que Foucault suponga normas. El problema aquí es dónde encuentra el proyecto filosófico de Foucault la justificación de sus propias normas y cómo muestra que esas normas son preferibles a aquellas que critica.

²⁶⁵ Dreyfus, H. L. y Rabinow, P., “¿Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de ‘¿Qué es el Iluminismo?’”, en Couzens, H., *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp.

²⁶⁶ Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1998.

²⁶⁷ Jay, M., “El debate sobre la contradicción performativa: Habermas *versus* los postestructuralistas”, en Jay, M., *Campos de Fuerza*, Lanús, Paidós, 2003, pp. 57-77.

Según Habermas aunque Foucault pretenda que su trabajo sea valorativamente neutral, está cargado de términos normativos (sociedad disciplinaria, dominación, sometimiento, poder); su posición es aún más partidista si se toma en cuenta que combate todas las formas de conocimiento que devalúen las voces de los grupos oprimidos en la historia, procurando convertir esas voces en discurso audible con el fin de que sus historias puedan ser conocidas y el conocimiento obtenido de ellas contribuya a las luchas actuales contra la dominación. Pero el problema es que la crítica toma partido arbitrariamente pues no da cuenta de sus compromisos normativos; es un “cripto-normativismo” porque recurre a ciertos supuestos normativos básicos no explicitados y con ello cae en una contradicción performativa.

Una alternativa a la crítica de Habermas sería desacreditarla planteando que la misma es producto de una tradición fundacionalista en la que Foucault no está trabajando. Foucault niega que pueda haber fundamentos que no estén socialmente condicionados o localmente limitados para los enunciados descriptivos objetivos de la realidad social o enunciados normativos universales. Las normas, valores, creencias y pretensiones de verdad son relativas a los marcos discursivos en los cuales se originan, por tanto, no hay instancia trascendental, incondicionada, absoluta en la cual fundar lo que es bueno, correcto o verdadero. Rechaza especificar lo que es verdadero porque cree que no hay fundamentos objetivos del conocimiento, rechaza afirmar lo que es bueno o correcto porque piensa que no hay punto de vista universal desde el cual hablar. Los enunciados universales simplemente disfrazan la voluntad de poder de intereses específicos, todo conocimiento es perspectivista.²⁶⁸

Una razón central por la cual Foucault intenta escapar de las posiciones normativas es que desea renunciar al rol de *intelectual universal* como legislador de valores, fuente de propuestas, vocero de los demás, con el fin de permitir la elección y el debate individual y público. La tarea de la crítica es plantear problemas no dar soluciones, destruir los viejos valores no crear nuevos, cualquier rol más prescriptivo puede sólo aumentar las relaciones de poder existentes y reproducir divisiones jerárquicas entre regladores y reglados.²⁶⁹ La efectividad de la crítica radica en su carácter local, y esto significa en primer lugar que debe ser específica, es decir, referida a nuestra época histórica: las soluciones para una problemática no deben ser tomadas del pasado, ya que no se puede encontrar la solución a un problema actual en la solución de otro problema surgido en otro momento a otra gente. En segundo lugar, que la crítica sea local implica que deben apropiársela quienes han sido marginados y sometidos, no son los intelectuales quienes deben proponer soluciones sino sólo plantear correctamente las problemáticas y dejar que los afectados en cuestión, con todos esos elementos a la mano, elaboren la solución. Presentar soluciones sería *peligroso*, ya que si el peligro de la modernidad es la normalización, cualquier solución tendería a volverse ‘standard’ y entonces la tarea de la crítica quedaría anulada por el dogmatismo.

Pero si hablamos de *peligros* enfrentamos el problema de responder: ¿peligroso para quien?, ¿desde qué perspectiva?, ¿por qué constituye un peligro?, ¿qué hace a algún peligro más intolerable que otro? La noción de *peligro* está valorativamente cargada, como así también la idea de que el peligro supremo es la normalización. Otra vez, aquí hay una perspectiva ético-política operando y

²⁶⁸ Best, S., *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, New York, The Guilford Press, 1995, p. 190.

²⁶⁹ Best, S., *Op. Cit.*, p. 191.

es la base misma para hablar de *peligros*. Por otra parte, el problema es que la exclusión la han experimentado las mujeres, los negros, los presos, los homosexuales, pero también los fanáticos, los terroristas, los nazis, etc. Así, nuevamente surge la cuestión evaluativa de a quienes favorecer y por qué, cuestión que según Habermas el criptonormativismo de Foucault no es eficaz para resolver.

Sin embargo, antes que desacreditar la crítica de Habermas, o asumir el criptonormativismo o admitir una contradicción performativa, Foucault tiene aún otras estrategias disponibles.

Foucault podría realizar estudios arqueológicos en ciencias naturales, con el fin de descubrir las bases sociales de las normas que gobiernan la verdad y la objetividad en este dominio. De la vinculación entre conocimiento y poder no se sigue que ninguna forma de conocimiento tenga estatus de verdad u objetividad, Foucault sostiene que las teorías matemáticas y naturales altamente formalizadas pueden ser lo suficientemente distantes de la política como para adquirir una clase válida de objetividad. Esta opción tomaría por garantizada la objetividad y validez de las ciencias naturales encontrando un fundamento “naturalista” a los juicios normativos. Sin embargo, el problema subsiste pues Foucault no provee una explicación de lo que constituye conocimiento objetivo, si bien en *La Arqueología del Saber* distingue umbrales de conocimiento de acuerdo a su grado de coherencia y formalización, las ciencias humanas caen bajo el umbral de cientificidad respecto de otras formas de conocimiento que pueden ser formalizadas de acuerdo a rigurosos criterios y leyes proposicionales abstractas y con esto, irónicamente, Foucault regresaría a posiciones tradicionales reproduciendo el viejo dualismo entre explicación y comprensión.²⁷⁰

Podría adoptar la alternativa nietzscheana de afirmar que la tarea de la crítica es simplemente problematizar lo que es presentado como necesario y eterno sin necesidad de legitimar ninguna visión normativa; y en consecuencia que él sólo está ofreciendo un instrumento de análisis sin concederle ningún privilegio especial y sin cargar al teórico con el peso de la justificación. Ello no implica que los juicios normativos sean elecciones arbitrarias sino que la evaluación estaría en función de las experiencias concretas de sometimiento en instituciones o prácticas opresivas y del objetivo de maximizar la libertad humana. Nuevamente, qué se considera *opresivo* y en qué consistiría esa libertad humana que se maximiza, nos conduce a un horizonte ético-político desde el cual Foucault realiza su planteo, horizonte que nunca explicitó pero que según R. Bernstein²⁷¹ es imperioso elucidar.

Parecería que Foucault se comporta como un escéptico que realiza un cuestionamiento radical acompañado de una suspensión del juicio. Desde este escepticismo, la libertad no debe ser entendida como la liberación de alguna esencia humana reprimida, sino como un tipo de distanciamiento o suspensión del juicio que abre nuevas posibilidades de pensamiento y acción. Esto coincide con la idea de que la ilustración es una *salida* y que una crítica de lo que somos es tanto el análisis histórico de los límites que nos son impuestos como también el experimentador con

²⁷⁰ Best, S., *Op. Cit.*, pp. 192-193.

²⁷¹ Bernstein, R., “Foucault: Critique as a Philosophical Ethos”, en Kelly, M. (ed.), *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, The MIT Press, Massachusetts, 1994, pp. 211-241.

la posibilidad de ir más allá de ellos. El problema es que Foucault no adopta simplemente una posición de *epoché* sino que a la vez nos tienta con sus referencias a nuevas posibilidades de pensar y actuar, a cambios posibles y deseables. La función primaria de la crítica es analizar el presente y revelar las maneras en que nos limitamos apuntando hacia la trasgresión de esos límites, pero debemos ser cuidadosos de deslizarnos de la referencia a nuevas posibilidades de pensar, actuar y ser hacia una evaluación positiva de tales posibilidades. Sin embargo, el problema aquí está en decir que esos cambios son deseables y que la crítica nos permite determinar la forma precisa que esos cambios deben tomar. Una libertad escéptica que se limite a hablar de nuevas posibilidades de pensar y actuar pero rechace heroica o irónicamente proveer cualquier orientación normativa acerca de qué cambios y posibilidades son deseables corre el riesgo de volverse simplemente vacía, o incluso peor, suspender juicios sobre aquellas posibilidades catastróficas que han irrumpido o pueden irrumpir. Este problema no está resuelto por Foucault incluso en sus últimos trabajos en donde se mueve hacia una comprensión estética de la ética (la vida como obra de arte) explorando posibilidades y cambios que podrían ser deseables, él nunca clarifica por qué un modo ascético-estético de vida ética sería deseable.

Finalmente, Foucault puede dar una respuesta pragmatista y afirmar que la verdad de sus análisis es verificada por sus resultados, una teoría es correcta o verdadera si funciona, si facilita la lucha y habilita a los individuos contra la coerción.²⁷² Siguiendo a Rorty²⁷³ podría sostener que el rol de la filosofía no es colocar las bases para una nueva metafísica o epistemología sino simplemente desarrollar nuevas ideas y descubrir nuevas posibilidades sociales sin proveerlas de una justificación metateórica. Al liberarse de preocupaciones epistemológicas abstractas ningún argumento resulta mejor que otro sobre fundamentos lógicos, lo único que el teórico (ironista) puede hacer es contrastar una descripción del mundo con otra y aceptarla porque es nueva, interesante, atractiva o útil pero no porque es verdadera. Según Seidman²⁷⁴ la preocupación por los fundamentos y la justificación metateórica aleja a la crítica del foco de las luchas concretas volviéndola técnica e irrelevante para la función que debe cumplir. La profesionalización del discurso crítico hace emerger una élite de intelectuales que se debaten en batallas analíticas y metateóricas contribuyendo a la decadencia del ciudadano y a la despolitización de la esfera pública. Por estas consecuencias, se debe abandonar la preocupación por los fundamentos y reemplazarla por una actitud pragmatista que busque la intervención estratégica a niveles locales sin preocuparse por la verdad analítica y la justificación última.

Sin embargo, si tales intervenciones estratégicas tienen como resultado nuevas formas de subjetividad y libertad, necesitamos saber qué formas son deseables y las razones por las cuales lo son y con ello nuevamente regresan las cuestiones epistemológicas, metateóricas o fundacionalistas. Esto no constituye un problema, si aceptamos con Best, que la posición postmoderna no es incompatible con la justificación normativa. El pragmatista puede argumentar

²⁷² Best, S., *Op. Cit.*, pp. 225-227.

²⁷³ Rorty, R. "Habermas and Lyotard on Postmodernity" en Richard J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, MA, MIT Press, 1985, pp. 161-175.

²⁷⁴ Seidman, S., "Postmodern Anxiety: The Politics of Epistemology", *Sociological Theory*, Vol. 9, N° 2, 1991, pp. 180-190; Seidman, S., "Postmodern Social Theory as Narrative with a Moral Intent" en Seidman, Steven y Wagner, David G., *Postmodernism and Social Theory: The Debate over General Theory*, Oxford y Cambridge: Blackwell, 1992, pp. 47-81.

que dentro de un contexto sociohistórico específico existen criterios predominantes de correcto e incorrecto, verdad y falsedad, belleza y fealdad, que permiten juicios fácticos, morales y estéticos no-arbitrarios. Tales criterios se fundan en el lenguaje, la convención social, la comunidad de investigadores, y las concepciones históricamente cambiantes de lógica y racionalidad. Dentro de la cultura del capitalismo avanzado los valores liberales predominantes permiten a la gente criticar, por ejemplo, el racismo o el sexismo apelando a los ideales de autonomía, derechos humanos y libertad.

Pero tal apelación a normas inmanentes colapsaría porque presupone una homogeneidad cultural que no existe en las sociedades complejas e impediría la crítica igualando a las tradiciones culturales como si todas fuesen positivas o emancipatorias, por consiguiente, nuevamente surge la necesidad de algunos criterios que trasciendan un contexto meramente local. Este es un punto de vista transcontextual que no debería ser confundido con un trascendentalismo kantiano, ya que reconoce el carácter histórico de todas las normas de legitimación. Según Best podemos apelar a normas históricamente constituidas que, después de una consideración racional, sean aceptadas como criterios válidos de apelación. No obstante, tampoco esta alternativa es elaborada por Foucault.

Si bien Foucault no dio fundamento normativo a la pregunta ¿por qué resistir?, sus análisis proporcionan evidencias históricas de estrategias de resistencia exitosas a pesar de no haber respondido nunca tal pregunta. Se olvida que la práctica revolucionaria obedece a un movimiento de resistencia contra un poder insoportable, resistencia que se produce sin requerir justificación previa. *“La resistencia estalla, sin base normativa que la guíe, ante aquello que resulta insufrible, intolerable, sin olvidar que los umbrales de intolerancia, además de cuestión de sensibilidad, son asunto también de resistencia, de capacidad de rechazo y voluntad de combate. [...] Y es ahí justamente, en el sufrimiento de los hombres, donde reside el único fundamento absoluto contra ese poder; y es ahí también donde reside el criterio para preferir, por su grado de tolerabilidad, un régimen de poder antes que otro.”*²⁷⁵

¿Podemos responsabilizar a Foucault de la pasividad que se ha apoderado de los intelectuales contemporáneos tal como hace Berman?²⁷⁶ Por supuesto que no. En primer lugar, Berman concluye esto porque supone incorrectamente que si todo no es más que un efecto de poder, Foucault ha construido una ‘jaula de hierro’ más hermética que la de Weber, negando la posibilidad de cualquier tipo de libertad y suscitando un sentimiento de impotencia ante la opresión de las sociedades contemporáneas. Sin embargo, como señala Visker²⁷⁷ no existe poder sin la posibilidad de resistencia y dicha resistencia está garantizada por la libertad presente en cada relación de poder. El poder sólo puede ser ejercido sobre sujetos libres y sólo puede ser ejercido en tanto son libres. Si esta libertad desaparece, entonces debemos hablar, más bien, de violencia: un esclavo encadenado no está siendo sometido al poder sino por compulsión física. La violencia reduce al otro a una cosa; esta se aplica sobre algo pasivo. El poder, por el contrario, presupone que la persona sobre la cual es ejercido se reconoce como una persona activa: esto es

²⁷⁵ Hurtado Valero, P. M., *Michel Foucault (Un proyecto de Ontología Histórica)*, Málaga, Ágora, 1994, p. 220.

²⁷⁶ Berman, M., *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire. La Experiencia de la Modernidad*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 24-25.

²⁷⁷ Visker, R., *Michel Foucault. Genealogy as Critique*, New York, Verso, 1995.

‘una acción sobre una acción’. Con este énfasis sobre el carácter intrínsecamente relacional del poder, Foucault rechaza la falsa concepción de que el poder excluye la libertad. La libertad es precisamente la condición de la existencia del poder, ella no desaparece donde el poder se ejerce, pero hace del poder lo que él es y lo distingue de la compulsión de la violencia. Tal libertad puede ser minimizada en relaciones de poder particulares (dominación), pero sin ella el ejercicio de poder es inconcebible.

En segundo lugar, Foucault nunca abandonó su rol de intelectual *específico* ejerciendo la actitud crítica hacia su presente, una época signada por el surgimiento de movimientos sociales anti-autoritarios (estudiantiles, feministas, pacifistas, ecologistas, anti-psiquiátricos, de derechos humanos ...). Ha dejado muestra de ello en diferentes artículos que continúan una tradición de periodismo filosófico inaugurada por Kant en *Was ist Aufklärung?*,²⁷⁸ y desafían la visión narcisista del intelectual liberal (Chomsky) como aquel responsable de “... *decir la verdad y ... denunciar la mentira.*”²⁷⁹ En consecuencia, no sería justo achacarle la escasa capacidad de reacción del intelectual en la actualidad.

Para finalizar, Foucault ha declarado su deseo de que la totalidad de su trabajo sea leída a la luz de la tradición crítica de Kant, como una contribución a la Historia Crítica de la Razón. Para Kant la interrogación crítica de la posibilidad del conocimiento verdadero estaba intrínsecamente conectada a la distinción entre lo empírico y lo trascendental, distinción que le permitió resolver la cuestión en la *Crítica de la Razón Pura*. Foucault niega la relevancia de tal solución.

En su comentario sobre la génesis de lo trascendental en *Antropología desde un punto de vista pragmático* muestra que hay dentro del propio trabajo de Kant dos versiones ambivalentemente relacionadas sobre este tema. La formulación crítica inicial que distinguía cuidadosamente entre el campo empírico y sus condiciones *a priori* experimenta en este escrito tardío una mutación simbolizada por la reducción de los tres interrogantes clásicos de Kant a la pregunta ¿qué es el hombre? materializada filosóficamente por la conversión de lo *a priori* en lo “originario”. Pero tal desplazamiento es problemático, tanto en la forma en que hace trabajar los contenidos de la experiencia empírica como en sus propias condiciones de posibilidad; por otra parte, busca dentro de la finitud humana los elementos de una determinación trascendental en lo sucesivo imposibilitada por la confusión antropológica entre lo empírico y lo *a priori*. Debido a esta ambivalencia Foucault sugiere que si bien Kant fue el iniciador del espacio discursivo en que la modernidad se desplegó a sí misma fue también su límite insuperable por ello al retomar el proyecto crítico kantiano se ve obligado a modificarlo dada la imposibilidad de concreción con el arsenal conceptual original.²⁸⁰

²⁷⁸ Osborne, T., “Critical Spirituality. On Ethics and Politics in the Later Foucault”, en Ashenden, S. & Owen, D. (eds.), *Foucault Contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, Londres, Sage Publications, 1999, pp. 45-59.

²⁷⁹ Chomsky, N., *La responsabilidad de los intelectuales*, Barcelona, Ariel, 1971, p. 35.

²⁸⁰ Han, B., *Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical*, California, Stanford University Press, Stanford, 2002, p. 3-4.

En virtud de esto, reformula dos conceptos claves de la filosofía kantiana, el concepto de *a priori* y el de *crítica*. Por un lado, historiza el *a priori* volviendo contingente aquello que se ha considerado necesario y por el otro dirige la crítica al presente con el fin de identificar las experiencias concretas de dominación y brindar herramientas analíticas para que los afectados puedan proponer transformaciones locales que contribuyan a su mayor libertad.

Según Foucault tales reconceptualizaciones se encuentran en la misma obra de Kant, en la “Introducción” a la *Antropología con Sentido Pragmático* expone los fundamentos de lo que considera la historización del *a priori* y en su relectura de *Was ist Aufklärung?* encuentra el fundamento el ejercicio de una crítica que apunte a la actualidad (Ontología del Presente) y se exprese en un tipo de periodismo filosófico.

Así las cosas, al asumirse como continuador de la tradición kantiana, como también podría decirse de Habermas, Foucault no tiene en mente al Kant de la subjetividad trascendental (como Habermas) sino a aquel que se interroga sobre nosotros mismos en el espacio y en el tiempo. Es el Kant que al interrogarse por su propio presente, se cuestiona por el ser ilustrado y su relación con el acontecimiento concreto de la modernidad que lo ha determinado históricamente. En este sentido, es que Foucault afirma que el ser que somos actualmente no requiere de una fundamentación trascendental y universal sino histórica y contextual.

Bibliografía Consultada

a) Obras de Michel Foucault:

Foucault, M., *Historia de la Locura en la Época Clásica*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

-----, *Historia de la Locura en la Época Clásica*, Tomo II, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

-----, *Enfermedad Mental y Personalidad*, Paidós, Barcelona, 1991.

-----, *¿Qué es la Ilustración?*, Alción Editora, Córdoba, 1996.

-----, *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003.

-----, *El Discurso del Poder*, Folios Ediciones, Buenos Aires, 1983.

-----, *Microfísica del Poder*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.

- , *Un Diálogo Sobre el Poder*, Altaya, Barcelona, 1994.
- , *Las Redes del Poder*, Almagesto, Buenos Aires, 1991.
- , *El Orden del Discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1992.
- , *El Nacimiento de la Clínica*, Siglo XXI, México, 1997.
- , *Las Palabras y las Cosas*, Siglo XXI, México, 1990.
- , *La Arqueología del Saber*, Siglo XXI, México, 1988.
- , *¿Qué es un Autor?*, Universidad Autónoma de Tlaxcala - La Letra Editores, Tlaxcala, 1990.
- , "Introduction à l'Antropologie de Kant", Tesis Complementaria para el Doctorado en Letras, Departamento de Tesis, Sorbonne, 1961.
- , "Contestación al Círculo de Epistemología", en Foucault, M., *El Discurso del Poder*, Folios Ediciones, Buenos Aires, 1983, pp. 88-124.
- , "Critical Theory / Intellectual History", en Kritzman, L. D. (Ed.), *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture*, Routledge, New York, 1988, pp.17-46.
- , "El Poder y la Norma", en Máiz, R. (Comp.), *Op. Cit.*, pp. 211-216.
- , "El Sujeto y el Poder", en Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Op. Cit.*, pp. 227-244.
- , "Foucault Michel, 1926-1984", en Huisman, D. (Ed.), *Dictionnaire des Philosophes*, Presses Universitaires de France, París, 1993, pp. 1021-1024 (v.e.: Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 363-368).
- , "Georges Canguilhem: Filósofo del Error" (Prefacio a *Lo Normal y lo Patológico* de G. Canguilhem), en Máiz, R. (Comp.), *Op. Cit.*, pp. 201-210.
- , "What is the Critique?", en Schmidt, J., *Op. Cit.*, pp. 328-398 (v.e.: Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 3-52)
- , "Verdad y poder", en Foucault, M., *Microfísica del Poder*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1995, pp. 175-189.
- , "Encierro, psiquiatría, prisión", en Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*, Altaya, Barcelona, 1994, pp. 87-127.
- , "Prefacio a *La Historia de la Locura en la Época Clásica*", en Foucault, M., *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales. Vol. I*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 121-130.
- , "Mi Cuerpo, Ese Papel, Ese Fuego", en Foucault, M., *Historia de la Locura en la Época Clásica*, Tomo II, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 340-372.
- , "Michel Foucault. Las Palabras y las Cosas", *Boletín Filosofía y Letras*, Año 3, N° 13, agosto-septiembre 1997.
- , "Respuesta a *Esprit*", en Foucault, M., *El Discurso del Poder*, Buenos Aires, Folios Ediciones, 1983, pp. 64-87
- , "Des Supplices aux Cellules", *Le Monde*, 21 de Febrero de 1975, Entrevista con R. Pol Droit.
- , "La Locura y la Sociedad", en Foucault, M., *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales. Vol. I*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 361-368.
- , "Structuralism and Post-Structuralism", entrevista con G. Raullet, *Telos*, XVI, 55, 1983, pp. 195-211 (v.e.: Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Vol. III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 307-334).

b) Bibliografía General:

- AA.VV. *Michel Foucault, Filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- Abraham, T. *Los Senderos de Foucault*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1989.
- Alexander F. y S. Selesnick, *Historia de la psiquiatría: una evaluación del pensamiento y de la práctica psiquiátrica desde la época prehistórica a nuestros días*, Espaxs, Barcelona, 1970.
- Alvarez, C. et al, *El silencio del saber*, Nueva Visión, México, 1979.
- Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Ashenden, S. & Owen, D. (eds.), *Foucault Contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, Sage Publications, Londres, 1999.
- Bachelard, G., *El Nuevo Espíritu Científico*, Nueva Imagen, México, 1981.
- , *La Actividad Racionalista de la Física Contemporánea, Siglo XX*, Buenos Aires, 1975.
- , *La Filosofía del No. Ensayo de una Filosofía del Nuevo Espíritu Científico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.
- , *La Formación del Espíritu Científico. Contribución a un Psicoanálisis del Conocimiento Objetivo*, Siglo XXI, México, 1972.
- , *L'actualité de l'histoire des sciences*, Palais de la Découverte, París, 1951.
- Balibar, E. "De Bachelard a Alhusser: el concepto de 'corte epistemológico'", en AA.VV. *La Filosofía y las Revoluciones Científicas*, Grijalbo, México, 1977, pp. 9-47.
- Barker, F., *Cuerpo y Temblor. Un Ensayo Sobre la Sujeción*, Per Abbat, Buenos Aires, 1984.
- Baudelaire, Ch., "Le peintre de la vie moderne", en *Oeuvres Complètes, Quelques-uns de mes Contemporains, L'Art Romantique*, Louis Conard, Libraire-Éditeur, París, 1917, cap. III, pp. 49-110.
- Berman, M., *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire. La Experiencia de la Modernidad*, Siglo XXI, México, 1998.
- Bernstein, R. J., "Foucault: Critique as a Philosophical Ethos", en Kelly, M., *Op. Cit.*, pp. 211-241.
- Best, S., *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, The Guilford Press, New York, 1995.
- Bittner, R., "What is Enlightenment?", en Schmidt, J. (Ed.), *What is Enlightenment?*, University of California Press, Los Angeles, 1996, pp. 345-358.
- Boido, G. "La polémica sobre el enfoque Whig en la Historia de la Ciencia", *Análisis Filosófico*, Vol. XIII, N° 2, 1993, pp. 123-132.
- Boyne, R. *Foucault y Derrida. The Other Side of Reason*, Unwin Hyman, London, 1990.
- Brush, S. G. "Should the History of Science Be Rated X?", *Science*, 183, 1974, p. 1169.
- Butterfield, H. *The Whig Interpretation of History*, G. Bell and Sons, London, 1931.
- Canguilhem, C., "Informe de M. Canguilhem sobre el manuscrito presentado por M. Michel Foucault, Director del Instituto Francés de Hamburgo, para la obtención de la autorización de imprimir como Tesis Principal de Doctorado en Letras", en Eríbon, D., *Michel ..., Op. Cit.*, pp. 417-422.
- , *Lo Normal y lo Patológico*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1971.
- , "Introduction to *Penser la Folie: Essais sur Michel Foucault*", *Critical Inquiry*, Vol. XXI, N° 2, 1995, pp. 287-289 (v. e. "Apertura", en Roudinesco, E. et al, *Pensar la Locura. Ensayos Sobre Michel Foucault*, Paidós, Buenos Aires, 1999, pp. 31-36).

- , "On *Histoire de la Folie* as an Event", *Critical Inquiry*, Vol. XXI, N° 2, 1995, pp. 282-286.
- , *El Conocimiento de la Vida*, Anagrama, Barcelona, 1976.
- , *La Formación del Concepto de Reflejo en los Siglos XVII y XVIII*, Juan Lliteras Ed., Barcelona, 1975.
- , *Etudes d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, Vrin, Paris, 1979.
- , *Idéologie et Rationalité dans l'Histoire des Sciences de la Vie*, Vrin, Paris, 1977.
- , "El objeto de la historia de las ciencias", en Saldaña, J. J. (comp.) *Introducción a la Teoría de la Historia de las Ciencias*, U.N.A.M., México, 1989, pp. 215-229.
- Campillo Meseguer, A. *La invención del sujeto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- Castel, R., "The Two Readings of *Histoire de la Folie* in France", en Still, A. y Velody, I. (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 65-68.
- Caygill, H., *A Kant Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1995.
- Chomsky, N., *La responsabilidad de los intelectuales*, Ariel, Barcelona, 1971.
- Collins English Dictionary*, Harper Collins Publishers, England, 1994.
- Cooper, D., *Psiquiatría y Antipsiquiatría*, Paidós, Barcelona, 1985.
- Couzens Hoy, D. (Comp.), *Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1986.
- Cronin, J., *Foucault's Antihumanist Historiography*, Studies in the History of Philosophy, Vol. 57, The Edwin Mellen Press, New York, 2001.
- Davidson, A. I., "Arqueología, Genealogía y Ética", en Couzens Hoy, D. (Comp.), *Op. Cit.*, pp. 243-256.
- , "Georges Canguilhem on Michel Foucault's *Histoire de la Folie* (Introductory Remarks)", *Critical Inquiry*, Vol. XXI, N° 2, 1995, pp. 275-276.
- Dean, M., *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*, Routledge, New York, 1997.
- , "Questions of Enlightenment", en Dean, M., *Op. Cit.*, pp. 43-57.
- Deleuze, G., *Foucault*, Paidós, Buenos Aires, 1987.
- Deleuze, G. y Foucault M., "Los Intelectuales y el Poder", en Foucault, M., *Microfísica del Poder*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1995, pp. 77-86.
- Derrida, J., "Cogito e Historia de la Locura", en Derrida, J., *La Escritura y la Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 47-89.
- Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, en *Obras Escogidas*, Charcas, Buenos Aires, 1980, pp. 199-289.
- Descombes, V., *Lo Mismo y lo Otro. Cuarenta y Cinco Años de Filosofía Francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 147-177.
- Díaz, E., *La Filosofía de Michel Foucault*, Biblos, Buenos Aires, 1995.
- Dodds, E. R., *Los Griegos y lo Irracional*, Alianza, Madrid, 1989, Cap. III, pp. 71-102.
- Dreyfus H. y Rabinow P., *Michel Foucault: Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*, U.N.A.M., México, 1989.
- , "¿Qué es la Madurez? Habermas y Foucault acerca de "Qué es el Iluminismo" ", en Couzens Hoy, D. (Comp.), *Op. Cit.*, pp. 125-138.
- Eagleton, T., *La función de la crítica*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Eribon, D., *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992.
- , *Foucault y sus Contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.
- Flynn, T., "Foucault's Mapping of History", en Gutting, G. (Ed.), *The Cambridge*

Companion to Foucault, Cambridge University Press, New York, 1994, pp. 28-46.

Fraser, N., "Michel Foucault: A "Young Conservative"?", en Kelly, M., *Op. Cit.*, pp. 185-210.

Gabilondo, A., *El Discurso en Acción. Foucault y una Ontología del Presente*, Anthropos - Universidad Autónoma de Madrid, Barcelona, 1990.

Galt Harpman, G., "So... What is Enlightenment? An Inquisition into Modernity", *Critical Inquiry*, Vol. XX, N° 3, 1994, pp. 524-556.

García, R., *El Archivo de Occidente. Recorrido por la Arqueología Foucaultiana*, Eudeba, Buenos Aires, 1998.

Goldstein, J., "The Lively Sensibility of the Frenchman: Some Reflections on the Place of France in Foucault's *Histoire de la Folie*", en Still, A. y Velody, I. (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 69-77.

Gomez, R. *Neoliberalismo y Pseudociencia*, Lugar Editorial, Buenos Aires, 1995.

Gordon, C., "Historie de la Folie: An Unknown Book of Michel Foucault", en Still, A. y Velody, I. (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 19-42.

-----, "Rewriting the History of Misreading", en Still, A. y Velody, I. (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 167-184.

-----, "Question, ethos, event", en Gane, M. & Johnson, T. (Eds.) *Foucault's New Domains*, Routledge, London, 1993, pp.19-35.

Graham, L., Lepenies, W. y P. Weingart (eds.) *Functions and Uses of Disciplinary Histories*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1983, ix-xx.

Gros, F. y Dávila, J., *Michel Foucault, lector de Kant*, Biblioteca Digital Andina, Venezuela, 1996.

Gros, F., *Foucault et la Folie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997 (v.e.: *Foucault y la locura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000).

Gutting, G., *Michel Foucault's. Archeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, Londres, 1989.

-----, "Continental Philosophy and the History of Science", en Olby, R. C., Cantor, G. N., Christie, J. R. R. y Hodge, M. J. S., *Companion to the History of Modern Science*, Routledge, Londres, 1990, pp. 127-147.

Habermas, J., *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989, pp. 285-386.

-----, "Con la Flecha en el Corazón de la Actualidad. Acerca del Curso de Foucault sobre el Texto de Kant", en Máiz, R. (Comp.), *Op. Cit.*, pp. 9-12.

Hacking, I., "The Inmature Sciences of Foucault", *Nous*, Vol. XIII, N° 1, 1979, pp. 39-51.

-----, "Mejora de uno mismo", en Couzens Hoy, D. (Comp.) *Foucault*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1988, pp. 257-262.

-----, "Five Parables", en Rorty, R. et al (Eds.), *Philosophy in History*, New York, Cambridge University Press, 1984, pp. 103-124 (v.e.: *La filosofía en la Historia*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 127-152).

-----, "La Arqueología de Foucault", en Couzens Hoy, D. (Comp.), *Op. Cit.*, pp. 35-50.

-----, "The Archaeology of Foucault", *The New York Review*, Mayo 14, 1991, pp. 32-37.

Hall, A. R. "On Whiggism", *History of Science*, 21, 1983, pp.45-49.

Han, B., *Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical*, Stanford University Press, California, 2002.

Hattiangandi, J. N, "Language Philosophy: Hacking: Foucault", *Dialogue*, Vol. XVII, N° 3,

pp. 513-528.

Hessen, B. "Las Raíces Socioeconómicas de la Mecánica de Newton", en Saldaña, J. J. (Comp.) *Introducción a la Teoría de la Historia de las Ciencias*, U.N.A.M., México, 1989, pp. 79-145.

Hiley, D. R., "Foucault and the Question of Enlightenment", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. XI, N° 1, 1985, pp. 63-83.

Hull, D. "In Defense of Presentism", *History and Theory*, 18, 1979, pp. 1-15.

Hurtado Valero, P. M., *Michel Foucault (Un proyecto de Ontología Histórica)*, Ágora, Málaga, 1994.

Janicaud, D., "Racionalidad, Fuerza y Poder. Foucault y las Críticas de Habermas", en AA.VV., *Op. Cit.*, pp. 279-297.

Jarauta, F., *La Filosofía y su Otro (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Pretextos, Valencia, 1979.

Jay, M., "El debate sobre la contradicción performativa: Habermas versus los postestructuralistas", en Jay, M., *Campos de Fuerza*, Paidós, Lanús, 2003, pp. 57-77.

Kant, M. *Antropología con Sentido Pragmático*, Revista de Occidente, Madrid, 1935.

-----, *Crítica de la Razón Pura*, Tomo I, Losada, Buenos Aires, 1979.

-----, "¿Qué es la Ilustración?", en Kant, E., *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 25-38.

Kelly, M. (Ed.), *Critique and Power. Recasting the Foucault / Habermas Debate*, The MIT Press, Massachusetts, 1994.

-----, "Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique", en Kelly, M., *Op. Cit.*, pp. 365-400.

Kragh, H., *Introducción a la Historia de la Ciencia*, Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1989.

Kusch, M., *Foucault's Strata and Fields. An Investigation into Archaeological and Genealogical Science Studies*, Kluwer Academic Publishers, Países Bajos, 1991, pp. 1-114.

LaCapra, D., "Foucault, History and Madness", en Still, A. y Velody, I. (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 78-85.

Landeros, P., *Avatares del Hombre. El Pensamiento de Michel Foucault*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.

Lecourt, D., *Bachelard o el Día y la Noche. Un Ensayo a la Luz del Materialismo Dialéctico*, Anagrama, Barcelona, 1975.

-----, *Para una Crítica de la Epistemología*, Siglo XXI, México, 1987.

López Beltrán, C., "Foucault y Hacking. Una Comparación Historiográfica", en Velasco, A. (comp.), *Racionalidad y Cambio Científico*, Paidós, México, 1997, pp. 123-155.

Liotard, J-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1994.

Machado, R., "Arqueología y Epistemología", en AA.VV., *Op. Cit.*, pp. 15-30.

Macherey, P., "Sobre una Historia Natural de las Normas", en AA.VV., *Op. Cit.*, pp. 170-185.

Martiarena, O., *Michel Foucault: Historiador de la Subjetividad*, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey - Campus Estado de México - El Equilibrista, México, 1995.

-----, "Lenguaje y Conciencia en Michel Foucault", *Diánoia*, XLIII, 1997, pp. 47-57.

Martínez Martínez, F. J., *Las Ontologías de Michel Foucault*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 1994.

Máiz, R. (Comp.), *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Universidad

de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1987.

Mayr, E. "When is Historiography Whiggish?", *Journal of the History of Ideas*, 51, 301-9, 1990.

McCarthy, T., "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School", en Kelly, M., *Op. Cit.*, pp. 243-282.

McWhorter, L., "The Event of Truth. Foucault's Response to Structuralism", *Philosophy Today*, Vol. XXXVIII, N° 2, 1994, pp. 159-166.

Megill, A., "Foucault, Ambiguity and the Rhetoric of Historiography", en Still, A. y Velody, I. (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 86-104.

-----, "The Reception of Foucault by Historians", *Journal of the History of Ideas*, Vol. XLVIII, N° 1, 1987, pp. 117-141.

Micale, M. S. y R. Porter (eds.) *Discovering the History of Psychiatry*, Oxford University Press, New York, 1994.

Micieli, C. *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Biblos, Buenos Aires, 2003.

Midelfort, E., "Reading and Believing: On the reappraisal of Michel Foucault", en Still, A. y Velody, I. (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 105-109.

Miller, J., *La Pasión de Michel Foucault*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995.

Montaigne, M. de, *Ensayos*, Cátedra, Madrid, 1985.

Mitchell, J., *Psicoanálisis y Feminismo. Freud, Reich, Laing y las mujeres*, Anagrama, Barcelona, 1982.

Morey, M., *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1986.

-----, "Erase una Vez... : M. Foucault y el Problema del Sentido de la Historia", en Máiz, R. (Comp.), *Op. Cit.*, pp. 45-54.

-----, "Sobre el Estilo Filosófico de Michel Foucault. Una Crítica de lo Normal", en AA.VV., *Op. Cit.*, pp. 116-126.

Mudrovic, M. I., "Epistemes y Cambios Científicos: El Análisis de un Caso del Campo Histórico", *Dianoia*, XXXIX, N° 39, 1993, pp. 109-118.

Muñoz, J. y Velarde, J., *Compendio de Epistemología*, Trotta, Madrid, 2000.

O' Farrell, C., *Foucault. Historian or Philosopher?*, St. Martin Press, New York, 1989.

Oldroyd, D. "Why not a Whiggish Social Studies of Science?", *Social Epistemology*, 3, 1989, pp. 355-372.

Osborne, T., "Critical Spirituality. On Ethics and Politics in the Later Foucault", en Ashenden, S. & Owen, D. (eds.), *Op. Cit.*, pp. 45-59.

Padel, R., *A Quien un Dios Quiere Destruir, Antes lo Enloquece. Elementos de la Locura Griega y Trágica*, Manantial, Buenos Aires, 1997.

Paden, R., "Locating Foucault - Archaeology vs. Structuralism", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. XI, N° 2, 1996, pp. 19-37.

Parsons, S., "Foucault and the Problem of Kant", *Praxis International*, Vol. VIII, N° 3, 1988, pp. 317-328.

Pérez Ransanz, A. R., *Kuhn y el Cambio Científico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, Cap. VII, pp. 208-230.

Porter, R., "Foucault's Great Confinement", en Still, A. y Velody, I. (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 119-125.

Poster, M. *Foucault, el Marxismo y la Historia*, Paidós, México, 1991, pp. 120-125.

- , "Foucault, el Presente y la Historia", en AA.VV., *Op. Cit.*, pp. 298-312.
- Privitera, W. *Problems of Style. Michel Foucault's Epistemology*, State University of New York Press, Albany, 1995.
- Putnam, H., *Razón, Verdad e Historia*, Tecnos, Madrid, 1988.
- Quintanilla, M. A. (Ed.) *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- Rabinow, P. "Introduction: A Vital Rationalist", en Delaporte, F. (Ed.) *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*, Zone Books, New York, 1994, pp. 11-22.
- Reznek, L., *The Nature of Disease*, Routledge & Kegan Paul Inc., New York, 1987.
- , *The Philosophical Defence of Psychiatry*, Routledge, Londres, 1991.
- Rorty, R., "Foucault y la Epistemología", en Couzens Hoy, D. (Comp.), *Op. Cit.*, pp. 51-60.
- , "Habermas and Lyotard on Postmodernity" en Richard J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, MA, MIT Press, 1985.
- Rose, N., "Of Madness Itself: *Histoire de la Folie* and the Object of Psychiatric History", en Still, A. y Velody, I. (Eds.), *Op. Cit.*, pp. 142-149.
- Rosen, G., *Locura y Sociedad. Sociología Histórica de la Enfermedad Mental*, Alianza, Madrid, 1974, pp. 167-202.
- Roth, M. S., "Foucault's "History of the Present"", *History and Theory*, Vol. XX, Nº 1, 1981, pp. 32-46.
- Roudinesco, E. *et al*, *Pensar la Locura. Ensayos Sobre Michel Foucault*, Paidós, Buenos Aires, 1996.
- Salazar, O., "Arqueología del Saber: Un Modelo para el Análisis del Discurso Histórico", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XXX, Nº 72, 1992, pp. 187-191.
- Sauri, J. J., *Historia de las Ideas Psiquiátricas. El Naturalismo Psiquiátrico*, Ed. Lohlé - Lumen, Buenos Aires, 1996.
- Sawicki, J., "Heidegger and Foucault: Escaping Technological Nihilism", *Philosophy & Social Criticism*, s/d, pp. 154-173.
- Seidman, S., "Postmodern Anxiety: The Politics of Epistemology", *Sociological Theory*, Vol. 9, Nº 2, 1991, pp. 180-190;
- , "Postmodern Social Theory as Narrative with a Moral Intent" en Seidman, Steven y Wagner, David G., *Postmodernism and Social Theory: The Debate over General Theory*, Blackwell, Oxford, 1992, pp. 47-81.
- Shaffer, E. S., "The Archaeology of Michel Foucault", *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. VII, Nº 3, 1976, pp. 269-275.
- Shumway, D. R., *Michel Foucault*, Twayne Publishers, Boston, 1989, pp. 14-54.
- Schmidt, J. y Wartenberg, T. E., "Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self", en Kelly, M., *Op. Cit.*, pp. 283-314.
- Still, A. y Velody, I. (Eds.), *Rewriting the History of Madness. Studies in Foucault's 'Histoire de la Folie'*, Routledge, Londres, 1992.
- Szasz, T. S., *El mito de la enfermedad mental*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- , *La fabricación de la locura*, Kairós, Barcelona, 1974.
- Taylor, Ch., "Foucault Sobre la Libertad y la Verdad", en Couzens Hoy, D. (Comp.), *Op. Cit.*, pp. 81-117.
- Thacker, A., "Foucault and the Writing of History", en Lloyd, M. y Thacker, A. (Eds.), *The*

Impact of Michel Foucault on the Social Sciences and Humanities, MacMillan Press Ltd., Londres, 1997, pp. 29-53.

Vadée, M., *Bachelard o el Nuevo Idealismo Epistemológico*, Pre-Textos, Valencia, 1977.

Vatz, R. E. y L. S. Weinberg, "The Rhetorical Paradigm in Psychiatric History: Thomas Szasz and the Myth of Mental Illness", en Micale y Porter, *Op. Cit.*, pp. 311-330.

Velázquez, D. "El concepto de verdad como des-encubrimiento en M. Heidegger", *Espacios*, V, N° 16, 1999.

-----, "El saber de la locura y la escritura 'standard' de su historia", *Espacios*, IX, N° 24, 2003, pp. 3-6.

-----, "La controversia psiquiatría/anti-psiquiatría: aspectos epistemológicos e historiográficos", *Actas del XII Congreso Nacional de Filosofía*, Neuquén, Asociación Filosófica Argentina – Universidad Nacional del Comahue (en prensa).

Visker, R., *Michel Foucault. Genealogy as Critique*, Verso, Londres, 1995.

Wartenberg, T. E., "Foucault's Archaeological Method: A Response to Hacking and Rorty", *The Philosophical Forum*, Vol. XV, N° 4, 1984, pp. 345-364.

Weeks, J., "Foucault y la Historia", en Tarcus, H. (Comp.), *Disparen sobre Foucault*, Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993, pp. 83-108.

Werman, D. S. "The Teaching of the History of Psychiatry", *Archives of General Psychiatry*, XXVI, pp. 287-289, 1972.

Wilson, A. – Ashplant, T.G. "Whig History and Present-Centred History", *Historical Journal*, 31, 1988, pp.1-16.

Zilboorg, G. *Historia de la Psicología Médica*, Hachette, Buenos Aires, 1945.