



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

FOUCAULT Y LA CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN MODERNA DE LA LOCURA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MAURICIO LUGO VÁZQUEZ

TUTOR

DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DRA. MARIFLOR AGUILAR RIVERO
DRA. DORA ELVIRA GARCÍA GONZÁLEZ

Ciudad de México, Méx., enero 2019



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.

Contenido

<u>INTRODUCCIÓN.....</u>	<u>4</u>
<u>CAPÍTULO 1. LOS DESPLAZAMIENTOS TEÓRICOS DE FOUCAULT.....</u>	<u>12</u>
“RUPTURA” Y CONTINUIDAD EN LA CRÍTICA A LA LOCURA	12
LA LOCURA COMO “EXPERIENCIA”	32
EL LENGUAJE DE LA LOCURA	42
CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN DIALÉCTICA DE LA HISTORIA DE LA LOCURA.....	62
LA HERENCIA KANTIANA	86
<u>CAPÍTULO 2. ARQUEOLOGÍA Y LOCURA.....</u>	<u>95</u>
LA CRÍTICA AL PSICOANÁLISIS	95
EL SUJETO Y LA HISTORIA	104
EL ANÁLISIS DE LAS FORMACIONES DISCURSIVAS.....	119
EL ARCHIVO DE LOS “HOMBRES INFAMES”	133
LOCURA Y SINRAZÓN	146
<u>CAPITULO 3. LITERATURA, LENGUAJE Y LOCURA.....</u>	<u>179</u>
LA EXTERIORIDAD DEL LENGUAJE	179
LA ASCENDENCIA NIETZSCHEANA	200
LA ONTOLOGÍA DE LA LITERATURA.....	228
LA ESCRITURA MODERNA Y EL ESTALLIDO DEL SUJETO	232
LITERATURA Y LOCURA: UN LENGUAJE SIN ORIGEN	242
<u>CONCLUSIÓN.....</u>	<u>261</u>
<u>BIBLIOGRAFÍA.....</u>	<u>273</u>

Tal vez un día ya no se sabrá muy bien lo que pudo ser la locura. Su figura se habrá cerrado sobre sí misma, impidiendo descifrar las huellas que haya dejado. Estas mismas huellas, ¿acaso serán otra cosa, para una mirada ignorante, que simples marcas negras? A lo sumo formarán parte de configuraciones que ahora nosotros no sabríamos dibujar, pero que en el futuro serán las claves indispensables para hacernos legibles, a nosotros y a nuestra cultura. Artaud pertenecerá al suelo de nuestro lenguaje, y no a su ruptura; las neurosis, a las formas constitutivas (y no a las desviaciones) de nuestra sociedad. Todo lo que hoy experimentamos bajo el modo del límite, o de la extrañeza, o de lo insoportable, habrá alcanzado la serenidad de lo positivo. Y lo que para nosotros designa actualmente ese Exterior podría ser muy bien que un día nos designara a nosotros.

MICHEL FOUCAULT

Lo que la ciencia explica mediante causas, no resulta comprendido por ello. La comprensión es lo que se le escapa, avanza con fuerza y constancia hacia el momento en que comprender ya no es posible, en que el hecho, en su realidad absolutamente concreta, se convierte en lo oscuro y lo impenetrable.

MAURICE BLANCHOT

Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprenda acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que él que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido). Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo. De lo que no se puede hablar es mejor callarse.

LUDWIG WITTGENSTEIN

INTRODUCCIÓN

Foucault aborda el tema de la locura en varias ocasiones. En cada una de ellas, lo hace a partir de las herramientas conceptuales y metodológicas con las que en ese momento cuenta, y en función de los intereses teóricos que son dominantes. El examen de la locura lo lleva a cabo valiéndose de un vocabulario que está relacionado con ella: enfermedad mental, alienación, sinrazón, anomalía. Esta serie de conceptos integran un conjunto de cuestiones y problemas que constituyen un eje temático que abarca desde su primera publicación, *Enfermedad mental y personalidad* (1954), hasta las lecciones impartidas en El Colegio de Francia, entre 1973 y 1975, que corresponden a los cursos sobre *El poder psiquiátrico* y *Los anormales*.

Nuestra investigación se propone llevar a cabo una doble tarea: por un lado, mostrar la novedad y la coherencia que tiene la crítica que elabora en contra de la concepción moderna de la locura, esto es, la locura entendida como enfermedad; por el otro, poner en relieve la evolución por la que atraviesa el análisis y la problematización que hace de ella. En relación con este segundo punto identificamos cuatro grandes momentos en los que Foucault estudia el tema de la locura. Se trata de cuatro análisis distintos, congruentes, sistemáticos y claramente diferenciados. Entre ellos pudimos ubicar “rupturas”, encadenamientos, anticipaciones, interferencias, contrapuntos, repeticiones y relaciones de continuidad. Esto nos obligó a un incesante ir y venir de un texto a otro, de un eje de pensamiento a otro, a lo largo de los tres capítulos que conforman nuestro trabajo. En el primer capítulo quisimos dejar claramente establecidos los cuatro recorridos por los cuales Foucault transita en su crítica a la locura. El primero alude a los textos de la década del cincuenta, anteriores a la escritura de la *Historia de la locura en la época clásica*. Se trata de textos cortos en los que Foucault no se muestra muy original. Aquí, la locura es comprendida a partir de elementos retomados del pensamiento marxista (es el caso de *Enfermedad mental y personalidad*) y, al mismo tiempo, de esquemas explicativos de la filosofía existencial (“Introducción” a Binswanger). Esta doble filiación no deja de ser problemática y solo se superará por medio de una analítica histórica. Así que el segundo

tiempo corresponde a la *Historia de la locura en la época clásica*. Es el texto más importante, extenso y rico en ideas e intuiciones que Foucault escribió sobre la locura. Sus tesis más originales se encuentran en este texto; asimismo, es punto de partida de muchas de sus indagaciones posteriores. Aunque más adelante abandonará algunas de las hipótesis más significativas de este texto, y rectificará otras, no obstante, la crítica principal que esgrime en contra de la psiquiatría tradicional se mantendrá a lo largo de sus trabajos posteriores. Dicha crítica consiste en demostrar que la locura no es un hecho de naturaleza sino de civilización; que la locura, en una sociedad concreta, es siempre “una conducta otra”, “un lenguaje otro”. Por tanto, no es posible emprender una historia de la locura sin aludir a una historia de las culturas y las sociedades que la definen y la excluyen como tal. A partir de aquí, Foucault subraya la necesidad de tomar distancia con respecto de los conceptos de la psiquiatría contemporánea, ya que el discurso médico participa solo como una de las tantas formas históricas de la relación entre la razón y la locura. La conclusión es contundente: de lo que se trata, finalmente, es de ver lo que una cultura compromete en su disputa con la locura. En nuestra investigación regresamos a este texto una y otra vez. Pero, más que intentar hacer una síntesis del gran relato narrado en esta obra nos propusimos aprehender la estructura conceptual en la que se fundamenta su crítica a la locura.

El tercer capítulo está íntegramente consagrado a analizar la relación que Foucault establece entre la literatura moderna y la locura. Este momento se refiere a los temas contenidos en su libro de *Raymond Roussel* y los diversos artículos escritos para las revistas de *Tel Quel* y *Critique*. En todos ellos, el punto de encuentro que se da entre la escritura moderna y la locura, reside en una “experiencia radical” del lenguaje que Foucault sitúa bajo el signo de la ausencia de obra. Experiencia que concierne a un lenguaje vertical que, tal y como ocurre con un mensaje, propone su principio de desciframiento, su código propio de lectura. Así puede verse cómo el delirio, en la experiencia psicoanalítica, consiste en formar vocablos que expresan en su enunciado la lengua en la que lo formulan; de igual manera, puede constatarse cómo la literatura moderna está transformándose cada vez más en un lenguaje cuya palabra enuncia, al mismo tiempo que lo que ella dice y en el mismo movimiento, la lengua que la torna descifrable como palabra. El delirio, lejos de ser visto por Foucault, como una patología en

la manera de hablar, o una simple desviación, remonta el flujo del lenguaje hasta revelar la posibilidad primaria de éste: allí donde se anuda a sí mismo, aún antes de supeditarse a las funciones de expresión. Por tanto, tanto el delirio del loco como la escritura literaria muestran al lenguaje en el origen mismo de su posibilidad, lo que significa que en el principio del lenguaje no existe nada más que el lenguaje mismo.

Existe todavía un último momento importante en el que Foucault se ocupa de la locura, corresponde al curso impartido en El Colegio de Francia, a finales de 1973 y principios de 1974. Aquí, el filósofo se muestra más atento a los dispositivos de poder y a los efectos arquitectónicos del panóptico asilar. En su última recuperación del *dossier* de la locura, Foucault denuncia la puesta en marcha de un poder disciplinario que viene a desplazar al viejo poder de soberanía. Ya no propone, como ocurre en la *Historia de la locura en la época clásica*, una experiencia fundamental como punto de partida en la sistematización de los gestos y los discursos, sino una táctica general de poder como foco de producción de saberes y prácticas. En el curso de 1973, el asilo psiquiátrico es contemplado como un campo de fuerzas en el que, más que intentar curar al loco, de lo que se trata es de dominarlo.

Al confrontar el juicio que Foucault formula en contra de la concepción moderna de la locura en los escritos que anteceden a la *Historia de la locura en la época clásica*, y la crítica que lleva a cabo en esta última, nos pareció que existe un salto teórico de la mayor envergadura, que es el que explica la originalidad de sus tesis posteriores. Foucault, en la primera mitad de la década de los cincuenta, está todavía atrapado en la red de las categorías médicas. En un corto tiempo, apenas unos tres o cuatro años, tomará distancia del marco estricto de la psicología clínica con pretensiones “científicas”, para aproximarse a lo que definirá el estilo propio de su pensamiento, que empieza a eclosionar en *Historia de la locura en la época clásica*, y en la que rompe definitivamente con todas sus posiciones anteriores. Foucault considerará este texto como “su primer gran libro”. En esta obra ya encuentra en la literatura un punto de apoyo importante para el desarrollo de su reflexión sobre la locura, apoyo que perdurara durante todo el periodo que comprende su etapa arqueológica. Más allá de los presupuestos teóricos, y los puntos de continuidad que se puedan encontrar entre los escritos predoctorales y la *Historia de la locura en la época clásica*, defendemos la hipótesis de un corte epistemológico en el desarrollo del discurso

sobre la locura de Foucault. ¿Cómo explicar esta ruptura? Sostenemos que el método arqueológico es el que le proporciona los elementos indispensables para modificar por completo la concepción que tenía en los textos anteriores acerca de la locura; método que será fundamental para todas sus investigaciones ulteriores. Dada la importancia que tiene, hemos consagrado casi la totalidad del capítulo segundo a su análisis y comentario.

Después del curso sobre *El poder psiquiátrico*, Foucault regresará al tema de la locura en reiteradas ocasiones (en sus libros, entrevistas, artículos y cursos), pero lo hará de manera breve y puntual. Así, por ejemplo, en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, recupera nuevamente el problema de la relación entre locura y crimen, que había sido planteado desde la *Historia de la locura en la época clásica*, pero lo hace únicamente para demostrar que lejos de que la locura invalide un delito, en el sentido en que el artículo 64 del Código Francés de 1810 lo plantea, se tiene siempre la sospecha de que detrás de todo crimen existe cierto grado de locura, o en todo caso de anomalía (cf. Foucault 2008, 2728). Asimismo, en el curso impartido en El Colegio de Francia sobre *Seguridad, territorio, población*, regresa una vez más al tema del hospital psiquiátrico, enmarcado ahora bajo la problemática de la “gubernamentalidad”, y solamente para decir que el hospital psiquiátrico, como institución, debe ser comprendido a partir de un proyecto más general de higiene pública, y de un punto de vista global que define como tecnología política (cf. Foucault 2006, 139-144). Se trata siempre de intervenciones cortas que no modifican nada sustancial de las tesis principales que previamente había expuesto. En todo caso, vienen a enriquecer, problematizar o replantear lo ya dicho con antelación.

En suma: el propósito principal de nuestro trabajo ha consistido en estudiar los múltiples giros, enfoques, análisis que Foucault hizo sobre la locura, subrayando en cada momento las debilidades, escollos, problemas que se le van planteando conforme avanza en sus indagaciones sobre la patología mental, así como el intento por superarlas. Nos hemos dado a la tarea, asimismo, de poner en tela de juicio ciertas interpretaciones que se han hecho de algunas de sus ideas importantes. Es el caso, por ejemplo, de una de sus tesis principales –enunciada en el transcurso de alguna entrevista, ya que Foucault jamás lo escribió– en la que afirma que “la locura no existe”, y que ha sido objeto de incontables reproches y cuestionamientos desde diversas posturas. La interpretación literal que se ha hecho del enunciado hace que la psiquiatría contemporánea encuentre aberrante la postura

de Foucault. Por supuesto, afirmar que “la locura no existe” no significa que esta no sea nada; con ello el filósofo pretendía invertir lo que la fenomenología en ese momento postulaba: la locura existe, lo cual no quiere decir que sea algo. La locura es lo que el discurso psiquiátrico que habla acerca de ella no dice, no ha dicho ni dirá. En su concepción histórica de la locura, la psiquiatría propone la siguiente interpretación: es cierto –nos dice– que cuando comparamos la experiencia moderna de la locura con la de otras culturas, son notables e incuestionables las diferencias. Para los antiguos, la locura está vinculada con la filosofía, la poesía y la religión. Se trata de una experiencia que nada tiene que ver con el orden de los asilos y el discurso psiquiátrico. La figura del filósofo, del poeta, la sacerdotisa y el enamorado gozan de cierto privilegio social, ya que han sido tocados por los dioses y su locura es signo de pasión, inspiración o delirio profético. Baste hacer este contraste para corroborar que para los griegos la locura nada tiene que ver con ningún tipo de enfermedad.

A partir de aquí se puede arribar a una conclusión: siempre han existido los locos, pero cada sociedad les ha asignado roles sociales disímiles y los han valorado de formas diferentes. Así, mientras que en la cultura antigua el loco ostentaba cierto reconocimiento social, en nuestra sociedad moderna es excluido, encerrado y descalificado. Por tanto, es fácil concluir que la locura es una cosa que está sujeta a múltiples interpretaciones. El “hecho objetivo” de la locura no varía, lo que cambia a lo largo de la historia son las lecturas posibles que se puedan hacer en torno a ella. Lo que puede cambiar, según esta manera de razonar, no es por supuesto la locura, que siempre ha existido, sino la interpretación que podamos hacer acerca de ella: continuidad de la existencia de la locura, discontinuidad de los discursos posibles sobre ella.

Bajo esta manera de razonar, la desgracia de la locura es consecuencia de una manera de ver las cosas, esto es, de una ideología. Desde la *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault se niega a aceptar un objeto prefabricado; se niega a medir las instituciones, las prácticas y los saberes, con la vara y la norma de ese objeto dado de antemano. El punto de vista que le proporciona el método arqueológico consiste precisamente en aprehender el movimiento histórico a través del cual se constituye no solo el objeto sino también el sujeto capaz de comprenderlo, mediante tecnologías móviles, que conforman un campo de verdad con objetos de saber

En nuestra investigación nos proponemos demostrar que, para Foucault, la locura es el resultado de un dispositivo que involucra discursos que la señalan, que le otorgan un sentido, pero también de prácticas a través de las cuales se la localiza, se la aísla, pero también se la convierte en patología. Por medio de dicho dispositivo se hace de la locura una entidad consistente, no algo independiente de lo que vemos, decimos y hacemos con ella, una realidad que se mantiene a pesar de las pretensiones que tienen algunos de hacerla desaparecer. La locura, en tanto que objeto de estudio teórico, no puede ser pensada al margen de las coordenadas teóricas e históricas que la constituyen. Los discursos que hemos inventado en cada formación histórica para hablar acerca de ella han sido decisivos. El manicomio, en conjunción con todo el arsenal clínico, teórico, psicopatológico y terapéutico, ha llegado a conformar una máquina destinada a producir locos a título de un saber médico que se jacta de ser científico. Ahora bien, la psiquiatría solo se pudo constituir como saber, terapéutica e institución gracias a que se alojó desde sus inicios en un horizonte y en una perspectiva de carácter moral. La liberación de la locura de sus antiguas vecindades e identificaciones con el mundo de la miseria, el pecado y el crimen, fue esencial para constituir la en objeto de la atención médica, otorgándole una nueva localización en el espacio del internamiento y convirtiéndola en una entidad completamente nueva. En este proceso la operación terapéutica definida como “tratamiento moral” jugó un papel fundamental. Es importante no perder de vista las tácticas y técnicas –que van de la amenaza a la humillación, de la vigilancia a la disciplina, del juicio a la dominación– por medio de las cuales se logró sujetar la locura, logrando que el loco reconociese por fin la culpabilidad de su propia libertad, o, mejor dicho, de lo que lo hace realmente no libre, pero sí “responsable” de ella. De esta manera es que, según Foucault, el loco se convirtió en un extraño para sí mismo, esto es, en un alienado.

En síntesis, se puede decir que para Foucault la pregunta de ¿qué es la locura? remite a una práctica: práctica del saber, práctica del poder. El saber se practica, es ver y hablar. Y nada preexiste a ver y hablar. El poder también se practica, pero difiere en su naturaleza de la práctica del saber. Insistimos en que la inspiración de la pregunta que se formula Foucault remite también a una práctica: ¿qué pasa hoy? Es innegable que la mayor parte de lo que escribió Foucault sobre la locura tiene un carácter marcadamente histórico. Sin embargo, el problema histórico que nos plantea en relación con la locura está

fuertemente ligado a la pregunta ¿qué pasa hoy? El análisis y descripción que hace sobre la locura, en *Historia de la locura en la época clásica*, se detiene en los años 1814-1815. Se podría afirmar, por consiguiente, que no se trata de una crítica de las instituciones psiquiátricas actuales. Pero Foucault conocía el funcionamiento de estas lo suficiente como para interrogarse sobre su historia. No ignoraba, que desde fines de la década de los 50, la psiquiatría tradicional se encuentra inmersa en una crisis, tanto teórica como institucional, de la que, a pesar de los esfuerzos múltiples de las corporaciones médicas y profesionales por conservar sus poderes y fingir que se trata de una simple actualización, no ha podido salir. Por consiguiente, en la crítica que Foucault hace a la concepción moderna de la locura, siempre tiene presente la triple crisis por la que atraviesa la psiquiatría contemporánea: 1) crisis epistemológica, a consecuencia de la imposibilidad, por parte de esta supuesta “ciencia”, de determinar y definir su propio objeto de estudio: la locura; 2) crisis histórica e institucional, como resultado del modelo asilar el cual le resulta cada vez más difícil conservar y justificar, con su corolario de objetivación clínica y coacción de los derechos de aquellos que son objeto de tratamiento psiquiátrico, y, por último, 3) crisis del Estado de bienestar, con un marcado desajuste entre los gastos y beneficios del modelo asilar. La mayor asignación de recursos al ámbito de la psiquiatría no ha logrado traducirse en una mayor salud. Razón por la que los gobiernos actuales de buena parte del mundo optan por reducir los gastos sociales y de salud.

En la tenue frontera que divide la normalidad de la posible aparición de la anomalía, y por ende de la patología, la psiquiatría ha inquirido siempre por el elemento dispuesto a reemplazar la inconsistencia anatómico-patológica de su objeto. Ese elemento lo ha encontrado en una realidad político-moral, que le ha posibilitado al dispositivo psiquiátrico detentar un papel cada vez mayor en la elaboración de discursos y saberes que permiten poner en marcha y aplicar a toda una población lo que Foucault definió, en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, como biopolítica. Por medio de esta, y gracias a ella, la psiquiatría finalmente encuentra aquel “cuerpo” que no logró hallar jamás en los individuos locos. A pesar de su “crisis”, preocupa el alcance cada vez mayor del campo de intervención de la psiquiatría, algo que Foucault denuncia ya en su curso sobre *El poder psiquiátrico*. Es probable que en un futuro no se restrinja únicamente a individualizar –gracias a sus funciones de policía– a los individuos peligrosos, y que se

encamine a abarcar a las grandes políticas sanitarias de la higiene de las poblaciones, al amplio programa médico-político centrado en la división entre razas sanas y razas enfermas. Hoy, el espacio psiquiátrico, psicopatológico y psicoterapéutico, se va expandiendo indefinidamente, en expectativa de que mejore el proceso destinado a producir una verdad acerca los individuos asentada en un fundamento bioquímico de la cirugía plástica neuronal. La asistencia psiquiátrica se modifica y reestructura a partir de nuevos modelos, privilegiando los criterios preventivos y terapéuticos, con lo que el manicomio se vuelve cada vez más superfluo. Mientras que el manicomio pierde vigencia, la psiquiatría tiende a adueñarse de la salud mental de la población, a punto tal de imponer cuáles deben ser las reglas de existencia bajo el criterio de un saber, el psiquiátrico, sujeto cada vez más al dominio de las neurociencias.

Frente a la doble objetivación del enfermo, o mejor dicho, del internado –la epistemológica, y más concretamente la asilar– las investigaciones de Foucault sobre la locura ofrecen una “caja de herramientas” de gran valor, para repensar la cuestión de la locura en tanto lugar de contradicción entre una “psiquiatría positiva” (que se sigue proponiendo con el desarrollo de las tecnologías médicas) y los numerosos y diferentes “sujetos”, indóciles y sufrientes, que son su objeto de estudio y gestión. De ahí que en la entrevista, “El intelectual y los poderes”, afirme lo siguiente: “Me parece que hice una historia [se refiere a *Historia de la locura en la época clásica*] lo bastante detallada para que suscitara preguntas en la gente que vive actualmente en la institución” (Foucault 2013ñ, 161). La obra de Foucault intenta, por tanto, responder a dos preguntas: ¿cómo ha sido tal época y qué pasa hoy? La primera, es explícita; la segunda, está sobreentendida. La actualidad de los textos de Foucault reside en que el aquí y el ahora se impone con total evidencia. En este punto vale la pena insistir en la importancia que tienen las entrevistas, pues estas desarrollan a menudo el aquí-ahora que corresponde a un libro, refiriéndose el propio libro a un periodo histórico determinado. Existe, por tanto, correlación estricta entre las entrevistas y los libros de Foucault.

CAPÍTULO 1. LOS DESPLAZAMIENTOS TEÓRICOS DE FOUCAULT

“*Enfermedad mental y personalidad* es una obra completamente separada de todo cuanto escribí posteriormente [...] Aunque mi primer texto sobre la enfermedad mental sea coherente en sí, no lo es en relación con los otros textos”.

Michel Foucault

“Ruptura” y continuidad en la crítica a la locura

El tema de la locura es un hilo rojo que recorre buena parte de la obra de Michel Foucault. No es el objeto principal de sus investigaciones, ya que a lo largo de su vida abordó cuestiones y problemas de muy diversa índole. Sus críticas y reflexiones sobre el psicoanálisis, el lenguaje, el poder, la sexualidad, la subjetividad o las ciencias humanas, entre muchos otros, ocupan un lugar tan importante como el que le concedió a la locura. No obstante, es innegable que sus primeros trabajos privilegiaron el problema de la enfermedad mental y la locura, en buena medida a consecuencia de que en el inicio de su desarrollo teórico, su interés profesional se orientó principalmente hacia el campo de la psicología, la psicopatología y la psiquiatría.

A pesar de que rápidamente sus investigaciones tomaron nuevos derroteros, regresó, una y otra vez, a la temática de la locura. Es como si todo cuanto hubiera dicho respecto de ella requiriera ser nuevamente examinado, discutido, problematizado, quedara siempre inconcluso y tuviera, por tanto, que ser reformulado bajo nuevos enfoques. Así, aunque su obra principal sobre este tema es *Historia de la locura en la época clásica*, publicada en 1961, una reflexión crítica y constantemente renovada, con un sentido y significado distintos al que le da en este libro, reaparece en muchas de sus obras posteriores. Ejemplo emblemático es el curso impartido en El Colegio de Francia, entre 1973 -1974, que está consagrado íntegramente al desarrollo de la psiquiatría en el siglo XIX y que ha sido publicado con el título *El poder psiquiátrico*, en donde, entre otras cosas, hace literalmente

un ajuste de cuentas con la obra anterior. Gracias al deslizamiento metodológico y temático operado por el enfoque genealógico, que conlleva —tal y como han observado acertadamente Dreyfus y Rabinow— una decisiva inversión de la teoría por la práctica, es que Foucault puede regresar al ejemplo de la *Historia de la locura* para desembarazarse de ese análisis de las representaciones que caracteriza su primer trabajo. En su curso sobre el poder psiquiátrico, la práctica se ha vuelto más fundamental que la teoría (cf. Dreyfus y Rabinow 2001, 123-124). Lo que significa que la formación de los discursos y la configuración del saber, solo pueden ser debidamente aprehendidas desde la óptica de las tácticas y estrategias de poder.

En efecto, en *Historia de la locura en la época clásica* Foucault se dedicó a estudiar la imagen de la locura que imperaba durante los siglos XVII y XVIII, el miedo que provocaba, el saber que se formaba a partir de ella, ya sea de manera tradicional, o de acuerdo con modelos botánicos, naturistas, médicos, etcétera. Lo esencial es que toma como punto de partida, como lugar de origen, como espacio a partir del cual encuentran su punto de anclaje las prácticas introducidas en relación con la locura durante el clasicismo, ese conjunto de imágenes tradicionales o no, de fantasmas, de saber, de representaciones que los hombres de aquella época se forjaban en sus mentes. Para decirlo brevemente: en este texto Foucault privilegia lo que podríamos denominar “una percepción acerca de la locura”. Por el contrario, lo que le posibilita ahora la mirada genealógica es hacer un tipo de análisis completamente distinto; ya no poner como punto de partida de la investigación ese núcleo de representaciones que inevitablemente remite a una historia de las mentalidades del pensamiento, sino más bien partir de un dispositivo de poder. A partir de aquí, la pregunta a responder es: ¿De qué manera un dispositivo de poder puede ser generador de una serie de enunciados, de discursos y, en consecuencia, de todas las formas de representación que a continuación pueden suscitarse a partir de él? En síntesis: la genealogía le posibilita estudiar los dispositivos de poder como instancias productoras de prácticas discursivas. Lo que permite aprehender la práctica discursiva justo ahí donde se origina. Con esto Foucault inicia un largo camino en el estudio de los dispositivos de poder que dará como resultado la formación de ciertas prácticas discursivas. El enfoque genealógico le plantea una pregunta ineludible: ¿Cómo puede ese ordenamiento del poder, dar origen a afirmaciones, negaciones, experiencias, teorías, en suma, a todo un juego de la

verdad acerca de la locura? Relaciones de poder y juegos de verdad; dispositivo de poder y discurso de verdad.

Entre el libro de la *Historia de la locura en la época clásica* y el curso sobre *El poder psiquiátrico* existe también una diferencia importante en cuanto al objeto de estudio: en el libro Foucault se centra en el análisis de las diversas experiencias que de la locura se han tenido desde el Renacimiento hasta la época moderna; en el curso —y aquí cabe también incluir el que dictó sobre *Los anormales* (1974-1975) — se interesa más bien en el estudio de la historia de la psiquiatría. En rigor, *El poder psiquiátrico* no trata de una historia de los conceptos, ni tampoco de las instituciones psiquiátricas, sino de sus prácticas, es decir, de los dispositivos de saber y poder que se han configurado en torno a la locura y al loco. En estos dos cursos, por cierto, el análisis de las prácticas psiquiátricas trasciende el espacio de la locura y se prolonga hacia la constitución de lo que se denomina la anormalidad y de lo que Foucault define como la función-Psi. A pesar de las diferencias mencionadas, no hay “ruptura” entre el primer texto y los otros dos cursos. Se trata más bien de un desplazamiento metodológico y temático bajo el cual el estudio de la locura es nuevamente abordado. Hay que decir además que algunos esbozos sobre la historia de la psiquiatría están ya presentes en *Enfermedad mental y personalidad* e *Historia de la locura en la época clásica*. En otro de sus primeros libros, *Las palabras y las cosas*, se puede percibir en germen el esbozo de un proyecto a realizar. Paradigmático y revelador es lo que dice en la última página, en la que nos advierte de la reciente aparición del hombre en tanto que objeto de conocimiento, así como de su cercana desaparición:

En todo caso, una cosa es cierta: el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente [...] El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin (Foucault 2005a, 375).

Si se reflexiona detenidamente sobre lo que dice Foucault acerca del hombre, se puede intuir un programa a partir del cual todos los objetos posteriores de su investigación serán tratados, esto es, como un invento cercano cuya fecha se puede datar, así como la plausibilidad de su fin inmediato.

Esta idea está ya presente en la *Historia de la locura en la época clásica*, en donde sostiene que la locura, en tanto que enfermedad, es un “invento reciente”. Lo que significa que la “experiencia” moderna de la locura tiene un lugar y cumple una función específica en nuestros discursos y en nuestras instituciones que nos es propia, y que ese modo de ser nos es peculiar, tiene su historia, cercana y caduca, cuyos pormenores pueden determinarse por medio del método arqueológico. Pero esto no es todo: entre nuestra propia “experiencia” y las pasadas, no media la línea sinuosa pero continua del progreso de un conocimiento cada vez más adecuado, sino la brusca mutación que separa dos espacios de lo discursivo, dos órdenes de gestión institucional que de entrada son inconmensurables. Así, por ejemplo, si se analiza el modo de encierro de los locos en el “Hospital General” o las “casas de corrección”, durante la época clásica, y la forma como serán encerrados posteriormente en los asilos, a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, es fácil constatar que se trata de dos modalidades de aislamiento completamente distintas. De igual manera, la rama de la medicina que se ocupa de los locos en el siglo XVII, que habla de las enfermedades de los nervios, de los humores, de las enfermedades de la cabeza, nada tiene que ver con lo que será más adelante la psiquiatría. Inútil ver en una, la prefiguración de la otra: entre el “Hospital General” y el asilo, entre la medicina del clasicismo y la psiquiatría, un régimen de visibilidad y enunciabilidad completamente disímil, define dos experiencias de la locura divergentes. Basta poner en relieve esta sola idea, con todas las implicaciones que conlleva, para darse cuenta de la distancia que separa esta obra de sus dos textos anteriores: *Enfermedad mental y personalidad* y la “Introducción” a *El sueño y la existencia* de Binswanger.

Asentado el principio de que todo cuanto existe ha sido creado en algún momento de la historia –tesis que recupera de Nietzsche– Foucault se da a la tarea de investigar la trabazón de condiciones de posibilidad que se dan cita y convergen en una coyuntura histórica concreta para que la emergencia de un objeto determinado se haga necesaria. Bajo este enfoque investiga y problematiza otras “experiencias” como el crimen o la sexualidad.

El presente trabajo tiene como propósito examinar los desplazamientos que Foucault realizó en su estudio sobre la locura. Se trata de tres momentos claramente diferenciados, cada uno de los cuales, tiene su propia lógica y plantea problemas distintos. El primero de ellos acontece entre los textos redactados durante la década de los cincuenta y la *Historia*

de la locura en la época clásica. A este conjunto de textos que comprende *Enfermedad mental y personalidad*, “Introducción” a *El sueño y la existencia* de Binswanger, ambos publicados en 1954, así como los artículos de 1957, “La investigación científica y la psicología” y “La psicología de 1850 a 1950”, los hemos denominado “escritos predoctorales”. El segundo ocurre en ese deslizamiento que va de la *Historia de la locura en la época clásica* a la publicación de *Raymond Roussel*, en 1963, y los artículos sobre crítica literaria publicados en revistas como *Tel Quel*, *Critique*, etcétera, durante la década de los sesenta. Por último, cabe mencionar los nuevos enfoques proporcionados por los cursos impartidos en El Colegio de Francia, entre 1973-1975. Nos referimos claro está a *El poder psiquiátrico* y *Los anormales*. A estos desplazamientos corresponden cuatro planteamientos coherentes, sistemáticos y distintos de la locura. En el primero –el de los escritos predoctorales– la locura es definida alternativamente como patología social objetiva y proyecto fundamental de existencia; el segundo –la *Historia de la locura en la época clásica*– aborda la cuestión desde el punto de vista histórico y se preocupa por estudiar el modo como han sido tratados los locos –principalmente a partir de las prácticas de exclusión y encierro; el tercero trata las relaciones entre literatura y locura, en las que cada una de ellas se ciñe a una experiencia singular de lenguaje; finalmente, aunque el acento ya no esté puesto en la locura como tal, sino en el poder que el psiquiatra ejerce sobre el loco, los cursos impartidos en El Colegio de Francia, retoman el trabajo iniciado en la *Historia de la locura en la época clásica*. En efecto, esta obra termina con Pinel y el nacimiento del asilo; *El poder psiquiátrico* comienza con Pinel y el asilo y extiende el análisis a todo lo largo del siglo XIX hasta Charcot.

Los tres desplazamientos no tienen el mismo valor ni la misma importancia. A pesar de los giros, cambios de enfoque, deslizamientos metodológicos y tesis que abandona, tanto el segundo como el tercer desplazamiento, no son sino cierta continuación de las tesis nucleares postuladas por la *Historia de la locura en la época clásica*. En el caso concreto del segundo tiempo, en el que se abordan las complejas relaciones entre literatura y locura, ¿qué otra cosa hace Foucault sino prolongar ciertas intuiciones que estaban ya contenidas en su obra principal? Recordemos que, en la *Historia de la locura en la época clásica*, el filósofo ve en el delirio la característica principal que define a la locura durante el clasicismo:

Locura, en el sentido clásico, no designa tanto un cambio determinado en el espíritu o en el cuerpo, sino la existencia bajo las alteraciones del cuerpo, bajo la extrañeza de la conducta y de las palabras, de un *discurso delirante*. La definición más sencilla y más general que pueda darse de la locura clásica es el delirio (Foucault 1990a I, 369).

En efecto, al estudiar la atribución de las causas de la locura, durante los siglos XVII y XVIII, Foucault distingue entre aquellas que son inmediatas (que tienen que ver con la anatomía cerebral) y las que son remotas (aquí se contemplan todas las influencias posibles, desde la historia personal del alienado hasta los más minúsculos movimientos del universo). La unión de este sistema causal dual se opera en el plano de la “pasión” como lugar de confusión irreducible del alma y el cuerpo. Pero hasta aquí —apunta— no se ha hecho alusión a nada que no sean las condiciones de posibilidad de la locura. Su eclosión activa solo se realiza en el ámbito del lenguaje. Alguien puede pensar que está muerto (nos puede ocurrir durante el sueño), esto no nos convierte automáticamente en locos, a menos que, si al afirmarlo, decidamos no comer, so pretexto de que los muertos no lo hacen. “Ese discurso fundamental es el que abre las puertas de la locura” (Foucault 1990a I, 367). Locura es, en consecuencia, la organización de razonamientos lógicos que giran alrededor de un eje de representaciones irreales. En el meollo de cualquier locura se halla invariablemente la sintaxis hueca de un discurso que acopla formas lógicas con imágenes oníricas, visiones fantasmales. “El lenguaje es la estructura primera y última de la locura. Es su forma constituyente” (Foucault 1990a I, 370). Para el pensamiento clásico, el delirio (que se halla hasta en el comportamiento obsesivo) está en la raíz de la locura. No está supeditado ni al alma ni al cuerpo, pero orquesta violentamente sus relaciones. Este nexo entre la locura y su lenguaje determina la relación que más adelante tendrá el psicoanálisis con la experiencia clásica. La célebre frase de Foucault: “es preciso hacer justicia a Freud” (Foucault 1990a I, 528), significa admitir que ha sido el psicoanálisis quien le ha dado un ímpetu renovado a la tradición clásica, al estudiar la locura a partir de lo que ella dice y definirla originariamente como “delirio”. ¿En qué puede consistir estar loco si no en colmar de imágenes quiméricas unas proposiciones lógicas, expresar el absurdo con lucidez discursiva, manifestar una nada?

En el fondo, al unir la visión y el enceguecimiento, la imagen y el juicio, el fantasma y el lenguaje, el sueño y la vigilia, el día y la noche, la locura no es nada. Pero su

paradoja consiste en *manifestar esa nada*, hacerla estallar en signos, en palabras, en gestos (Foucault 1990a I, 378).

A partir de aquí, se hace inteligible por qué Foucault afirma que razón y sinrazón se encuentran al mismo tiempo tan próximas y tan lejanas. La razón es contemplada como la negación al instante revelada en el contorno de su propio rostro; la sinrazón no es más que el absurdo nebuloso ofrecido al sol del lenguaje; en el fondo es solo deslumbramiento. En rigor, el loco no es el que carece de razón sino el que está deslumbrado: es capaz de ver, pero lo que ve es justamente nada. Por sí sola, la luz lo ciega.

Más adelante, la psiquiatría moderna concebirá al delirio como el carácter patológico que se pone de manifiesto en la capacidad de hablar o como simple expresión de los trastornos cerebrales. Para Foucault, sin embargo, lejos de ser una alteración mórbida, retrotrae la trayectoria del lenguaje hasta poner de manifiesto su posibilidad fundamental: allí donde se anuda a sí mismo, previo a su función de expresión. Dicho con otras palabras: tanto el delirio del loco como la escritura literaria muestran al lenguaje en el origen de su posibilidad, la certeza desapasionada y desconcertante de que en el comienzo del lenguaje no existe otra cosa que el lenguaje mismo. Literatura y locura se corresponden mutuamente o, mejor aún, cada una de ellas se ciñe a una experiencia particular del lenguaje. Se dirá que los textos que Foucault consagra a la literatura no se abocan, propiamente hablando, al estudio de la locura. Es cierto, pero todos ellos reconocen una manera de hablar que sirve de apertura tanto al delirio del loco como a la escritura literaria. Tesis que está ya presente en la *Historia de la locura en la época clásica*. De ahí sus constantes alusiones a escritores como Roussel, Nerval o Artaud, todos ellos declarados por la psicopatología como enfermos mentales y, todos ellos ocupan, no obstante, un lugar importante en la literatura. Es una “experiencia radical del lenguaje” la que hace posible al mismo tiempo tanto al delirio como a la escritura. Por eso cuando Foucault explore la experiencia literaria de estos y otros autores, como Blanchot, Klossowski o Bataille, no estará haciendo otra cosa sino investigar el espacio en que, para él, el delirio de los locos encuentra también su significado.

En lo que corresponde al tercer tiempo se puede también sostener –como ya se advirtió– una continuación entre el trabajo realizado en *Historia de la locura en la época*

clásica y las tesis principales de los cursos impartidos entre 1973 y 1975, aunque, ciertamente, estos últimos se orienten más hacia una genealogía del anormal. Como bien observa Edgardo Castro: “*El poder psiquiátrico* puede ser considerado como un segundo volumen de la historia de la locura” (Castro 2004, 207). Entre el libro y los cursos existen, sin embargo, tres importantes diferencias. Es el propio Foucault quien, al término del curso inaugural de 1973, hace una autocrítica respecto a su trabajo anterior. Además de cuestionar ese análisis de las representaciones que otorga un privilegio mayor a la percepción de la locura (justo en el momento en el que se exigía un estudio del dispositivo del poder), *Historia de la locura en la época clásica* se apoya en nociones gastadas: la violencia, la institución y la familia. No es que se proponga abandonar estas categorías, pero sí las desplaza y las matiza significativamente.

La primera de ellas le parece inapropiada en la medida en que sugiere la existencia de un poder que fuera “bueno”, puro, capaz de ejercerse sin violencia y que, además, no sería físico. Para Foucault, por el contrario, todo poder es físico y, por tanto, su punto de aplicación siempre es el cuerpo. El cuerpo es esencial al poder. Entre el cuerpo y el poder político existe una conexión directa que justo en estos cursos comienza a explorar. Pero esto no es todo: esta noción también parece insinuar que el empleo de una fuerza desequilibrada no forma parte del juego racional y calculado del poder. Y, sin embargo, un poder físico es siempre una fuerza irregular y forma parte de un cálculo. *Historia de la locura en la época clásica* defiende también la hipótesis de que el saber psiquiátrico, desde inicios del siglo XIX, toma las formas y dimensiones de una institucionalización de la psiquiatría. En esta hipótesis la noción de institución cobra una importancia relevante. Pero su uso —objeta Foucault— entraña ciertos peligros, ya que quien habla de institución se refiere siempre, en última instancia, a individuos, colectividades y a las reglas que los gobiernan, dando cabida con ello a todos los discursos psicológicos y sociológicos. En el estudio del poder, más que los reglamentos institucionales, lo que importa son las diferencias potenciales.

Lo importante, entonces, no son las regularidades institucionales sino, mucho más, las disposiciones de poder, las redes, las corrientes, los relevos, los puntos de apoyo, las diferencias de potencial que caracterizan una forma de poder y que son, creo, precisamente constitutivos del individuo y de la colectividad (Foucault 2005b, 32).

Por último, en el caso de la familia, más que asistir a un desplazamiento lo que hace es una corrección. En *Historia de la locura en la época clásica* sostiene que la familia fue el modelo de la institución asilar. En realidad, el vínculo entre psiquiatría y familia es mucho más tardío, ocurre a fines del siglo XIX y no en el XVIII, como había sugerido.

La importancia de los seminarios sobre el poder psiquiátrico y los anormales reside en que en ellos se introduce, por primera vez, una conceptualización del poder disciplinario que será central tanto para la escritura de *Vigilar y castigar* como para el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. A partir de esta conceptualización, el filósofo francés puede contemplar al hospital psiquiátrico del siglo XIX, como un espacio perfectamente ordenado, en el que por medio de la disciplina y de la voz imperante del médico, es capaz de suscitar una rectitud en el comportamiento del loco.

El poder psiquiátrico reanuda el estudio del archivo psiquiátrico justo en el punto al que había arribado en su *Historia de la locura: el Tratado médico filosófico de la alienación mental* de Pinel. Y, nuevamente, como en su libro anterior, el supuesto humanismo del gran médico de asilo vuelve a ser puesto en entredicho. En el gesto que persigue curar, Foucault denuncia ahora un ejercicio de poder. Hay, por tanto, también aquí un desplazamiento que es digno de mencionar: el juego dialéctico de la alienación que define el vínculo entre el psiquiatra y el loco, en el estudio de las prácticas terapéuticas, es reemplazado por el orden disciplinario de una máquina asilar. Si *Historia de la locura en la época clásica* le concede valor al tratamiento y a las prácticas realizadas por Philippe Pinel, *El poder psiquiátrico* privilegia, más bien, las estrategias de cura operadas por Françoise Leuret.

El segundo, ciertamente, lleva a su paroxismo las propuestas terapéuticas formuladas por el primero. Pero es con Leuret donde encuentra el ejemplo más elaborado, a partir del cual nos es posible comprender los procedimientos tácticos, los elementos estratégicos, los mecanismos generales puestos en acción durante el siglo XIX y buena parte del XX, mediante los cuales —sin que haya una explicación ni una teoría que los avale— se espera la curación. Al estudiarlos nos percatamos que estos no son otros sino aquellos bajo los cuales se impone la disciplina dentro de la máquina asilar. Foucault hace alusión a cuatro elementos que combinados definen el marco de la cura, a saber: el aislamiento al interior

del asilo; algunos medicamentos de orden físico o fisiológico, como pueden ser los opiáceos o el láudano; un conjunto de coerciones que regulan la vida asilar: la disciplina, la obediencia a un reglamento, un régimen alimentario específico, horas claramente determinadas de sueño y de trabajo; instrumentos físicos de coerción y, por último, una medicación psicofísica, al mismo tiempo punitiva y terapéutica, como la ducha o el sillón rotatorio (cf. Foucault 2005b, 167-169).

En el seno de esta máquina el cuerpo del médico jefe cobra una importancia fundamental, no obstante, este puede ser sustituido a su vez por los vigilantes y los servidores (presencia en red). Se trata de un cuerpo sabio que abarca todo el espacio, y que valiéndose de su mirada envolvente e inquisidora, nada de lo que ocurre en el hospital psiquiátrico se le escapa (todo le debe de ser informado). La vigilancia hacia el loco hace que lo atraviesen miradas que no son exclusivamente las del médico. En rigor, no importa quién vigile, el sistema panóptico bajo el cual funciona el asilo, hace que una supervisión y un control continuo e ininterrumpido, recaiga permanentemente sobre cada gesto, cada acción, cada comportamiento del loco. Mientras que la *Historia de la locura en la época clásica* relata el hacinamiento de cuerpos al interior del Hospital General (acumulación que desborda la mirada del médico, impidiendo un saber sobre la enfermedad), *El poder psiquiátrico* centra su interés, por el contrario, en los dispositivos concretos, en los efectos arquitectónicos del panóptico asilar. En su gran libro, Foucault no había logrado sino recuperar, a través de las terapias degradantes realizadas por Pinel y Tuke, la interiorización de la gran división operada por el clasicismo; en su curso, sin embargo, estudia en el funcionamiento del asilo la puesta en acción de un poder disciplinario que logra cierta superioridad sobre el antiguo poder de soberanía. Ya no se intenta, como se hacía en *Historia de la locura en la época clásica*, aprehender la experiencia fundamental que subyace a las prácticas, los gestos y los discursos propios de cada época, ahora el estudio se concentra en la táctica general de poder que es generadora de saberes y de conocimientos sobre la locura. Foucault contempla el hospital psiquiátrico del siglo XIX como un espacio trenzado por un conjunto de fuerzas, que tiene por objetivo controlar, someter y sujetar al loco.

Pero más aún que un ámbito de desvelamiento, el hospital cuyo modelo propuso Esquirol es un lugar de afrontamiento; la locura voluntad trastornada, pasión

perversa, debe toparse en él con una voluntad recta y pasiones ortodoxas. El cara a cara con ellas, el choque inevitable y, en rigor, deseable, producirán dos efectos: la voluntad enferma, que podía perfectamente ser inasible porque no se expresaba en ningún delirio, sacará a plena luz del día su mal en virtud de la resistencia que ha de oponer a la voluntad recta del médico; por otra parte, la lucha que se entabla a partir de ese momento deberá, si se libra de la manera adecuada, llevar a la victoria de la voluntad recta y a la sumisión, al renunciamiento de la voluntad trastornada (Foucault 2005b, 387).

Las relaciones de poder bajo las cuales funciona el asilo decimonónico son estudiadas bajo un modelo cuasi militar: orden, disciplina, enfrentamiento, lucha, resistencia, ataque y contraataque. Si la edad clásica concibe la locura en términos de error o de ilusión, la modernidad la piensa como insurrección de fuerzas. Desde inicios del siglo XIX, deja de ser percibida no tanto en relación con el error sino en relación con la conducta normal y regular; ya no se trata del juicio perturbado sino del trastorno en la manera de obrar, de querer, de experimentar pasiones, de tomar decisiones y de ser libre. Por tanto, curarse será mucho menos restaurar un acuerdo con el orden verdadero de las cosas cuanto doblegarse a la voluntad dominadora del psiquiatra. La práctica terapéutica es abordada desde la óptica de la batalla. “Un proceso, en consecuencia, de oposición, lucha y dominación” (Foucault 2005b, 387). A diferencia del modelo hospitalario que se impone durante el siglo XVIII, en el que la observación, el diagnóstico y la intervención médica se adecúan a una verdad de la enfermedad, el asilo del siglo XIX, es contemplado como un campo de luchas y resistencias: el loco contra el alienista. El saber psiquiátrico se estudia a partir de las narraciones de los enfrentamientos, de las artimañas y estrategias que ha tenido que emplear el psiquiatra en su lucha contra la locura. Los métodos propios de la época clásica, a través de los cuales se pretendía suprimir el error supuesto de la locura objetivándola (por ejemplo: para hacer que desapareciera la locura, se escenificaba un delirio de persecución representándolo en un teatro frente al acosado), han quedado en el olvido. En el siglo XIX ya no consiste tanto en la ilusión del delirio sino en una voluntad depravada.

De los tres desplazamientos mencionados, el de mayor alcance y repercusión, por las implicaciones teóricas que tuvo, es el que acontece entre los escritos predoctorales y la *Historia de la locura en la época clásica*. Entre las críticas realizadas a la concepción

moderna de la patología mental de los primeros textos y la elaborada en su tesis doctoral, existe una diferencia fundamental: las primeras –la de *Enfermedad mental y personalidad* y la de la “Introducción” a *El sueño y la existencia* de Binswanger– están enmarcadas dentro de la concepción, las preocupaciones y la problemática médica características de la época; *Historia de la locura en la época clásica*, por el contrario, representa un distanciamiento, una “ruptura”, con respecto a las categorías y formas de pensamiento propias de la psiquiatría, la psicopatología y la psicología tradicionales. En este distanciamiento se advierte ya la desconfianza que Foucault desde niño sentía, pero que todavía no se manifestaba en los escritos predoctorales, por estas disciplinas. La psiquiatría es la que principalmente se convierte en el blanco de sus críticas. Hay que situar, pues, en el origen de la *Historia de la locura en la época clásica*, el menosprecio, la casi aversión que tenía por ella desde mucho tiempo atrás. En una entrevista entre el verano y el otoño de 1968, y a la que en vida se opuso tajantemente a que fuera publicada, hace alusión a que en el ambiente médico en que vivió durante su infancia, tanto la locura como la psiquiatría eran contempladas de manera completamente negativa.¹ La razón es simple: para un auténtico médico, para un médico que se ocupa de los cuerpos, más aún para un cirujano que los abre, la locura es una mala enfermedad, una enfermedad inexistente, debido a que carece de sustrato orgánico.

Para llegar a esta última conclusión, de que la locura es una enfermedad que se pretende enfermedad pero que no lo es, no hay más que salvar una pequeña distancia. En el ambiente en que he vivido no estoy completamente seguro de que no se haya dado ese paso con bastante facilidad en el plano de la conversación corriente o, al menos, en el plano de las impresiones que esas conversaciones corrientes pueden dejar en la mente de un niño (Foucault 2012a, 52-53).

Si la locura no es una enfermedad, ¿qué decir entonces del psiquiatra que se ocupa de ella? Se trata, dice Foucault, de un mal médico, de un falso médico que ha sido sin lugar a dudas fatalmente engañado. Y termina por afirmar: “Pienso que solo alguien como yo que

¹ No olvidemos que Foucault provenía de una familia de médicos. Médicos fueron sus abuelos, tanto del lado materno como del paterno, ambos cirujanos, y médico, también cirujano, fue su padre. Así pues, parecía que el destino de Paul-Michel Foucault estaba escrito de antemano: estudiaría medicina en la escuela de Poitiers – en la que Paul Foucault, su padre, fungía como profesor de anatomía, tal y como lo había sido también su suegro- y tras completar sus estudios en París, heredaría finalmente la clientela del padre. Con el apoyo de su madre Anne Foucault, Paul-Michel se negará a circular por el camino al que estaba destinado y, en poco tiempo, empezará a soñar con ser alumno de la Escuela Normal Superior y estudiar filosofía.

tenía una desconfianza respecto a la psiquiatría casi hereditaria, o en todo caso muy enraizada en mi pasado, podía plantear este problema” (Foucault 2012a, 54-55). La novedad que introduce la *Historia de la locura en la época clásica* con respecto a los textos anteriores, reside, en buena medida, en que por primera vez se hace patente ese desdén que siente por la psiquiatría, el cual permitirá poner en tela de juicio su saber e interrogarse por la relación que pueda existir entre esta forma peculiar de medicina y su propio objeto de estudio. Conforme avance en sus investigaciones irá descubriendo que, desde su origen, desde su posibilidad y en todas sus consecuencias y nevaduras, existe una completa y total complicidad entre esta disciplina y su enfermedad. En el valor que Foucault le concede a la desconfianza que se puede tener con respecto a un saber, se deja ver la influencia que Nietzsche ejerció tempranamente sobre él:

[...] desde Nietzsche se sabe que el menosprecio es un instrumento del saber y que si no se remueve el orden habitual de las jerarquías de valor, los secretos del saber corren el riesgo de no ser develados (Foucault 2012a, 56).

Es ese menosprecio, seguramente, el que está en la raíz de un sinnúmero de relaciones que más adelante fue capaz de descubrir y que, de otra manera, le hubieran permanecido completamente ajenas.

La hipótesis que se defiende en el presente trabajo consiste en demostrar que un salto teórico de la mayor envergadura tiene lugar durante este primer tiempo. Es este el que explica la originalidad de muchas de las tesis contenidas en *Historia de la locura en la época clásica*. Esto no hubiera sido posible sin que los referentes teóricos bajo los cuales se mueve Foucault durante este periodo, se hubieran desplazado significativamente. En una obra como *Enfermedad mental y personalidad* es fácil detectar cómo la fenomenología, el marxismo (bajo una vertiente fenomenológica cuyas figuras más relevantes eran Tran Duc Thao y Jean Desanti) y la epistemología francesa (básicamente a través de Georges Canguilhem y su libro acerca de *Lo normal y lo patológico*) ejercen una fuerte influencia sobre él. La “Introducción” a *El sueño y la existencia* de Binswanger es hasta en su lenguaje marcadamente heideggeriano, aunque también el peso ejercido por el análisis existencial (principalmente a través de los textos más significativos de Ludwig Binswanger y Roland Kuhn) es más que visible. En el caso de la *Historia de la locura en la época*

clásica, la ascendencia de Nietzsche será decisiva. El propio Foucault se encarga, en el Prefacio, de dejar en claro que la obra se realizó “bajo el sol de la gran investigación nietzscheana” (Foucault 1999a, 124); también están presentes los escritores de la transgresión y de la experiencia límite, al igual que investigadores de corte positivista que se habían desenvuelto notablemente en el campo de la mitología y de la historia de las religiones, como es el caso de Georges Dumézil. Se está citando, claro está, solo algunos de los referentes (a nuestro juicio los más importantes) bajo los cuales Foucault lleva a cabo sus investigaciones. Pero que nadie se llame a engaño: la “ruptura” de la que se habla no presupone un abandono de los referentes teóricos anteriores, esta se da más bien en la concepción que tiene, en un momento y otro, acerca de la locura. En *Historia de la locura en la época clásica*, el influjo de la fenomenología y de la psiquiatría existencial, están aún presentes, de otra manera no se entiende la idea de “una experiencia fundamental de la locura”. Lo sorprendente de este texto es la habilidad con la que Foucault supo conjugar influencias diversas y dispares, tradiciones filosóficas y saberes heterogéneos. Un ejemplo significativo: poco después de la publicación de *Las palabras y las cosas* muchos de sus lectores quedaron pasmados cuando se declaró abiertamente heredero tanto de Nietzsche como de Canguilhem. Ante la constante pregunta de cómo se podían conjugar los trabajos de dos autores bastante divergentes, Foucault solía responder que el propio Canguilhem se había preocupado mucho por estudiar la obra de Nietzsche. Ahora bien, resulta todavía más incomprensible constatar cómo en su obra principal sobre la locura, la autoridad de Nietzsche se concilia, hasta el punto de mezclarse por momentos, con la de Dumézil, principalmente porque este último jamás aceptó ningún tipo de parentesco con el filósofo alemán.

Algunos intérpretes de Foucault restan importancia al desplazamiento que ocurre durante este momento, ya que encuentran una relación secuencial entre las tesis contenidas en *Enfermedad mental y personalidad* y la *Historia de la locura*.

El interés histórico del primer libro [*Enfermedad mental y personalidad*] está presente, pero su intención, tono y modo, serán diferentes puesto que el espíritu que antes buscaba la científicidad del método se acerca a la literatura y la imaginación en un tono más cercano a Borges (Ortega 2013, 43).

Esta manera de confrontar a un Foucault preocupado con la búsqueda de la científicidad, donde ingenuamente se sostiene a la ciencia como un lenguaje verdadero que da cuenta con objetividad de los fenómenos del mundo, y otro más “literario”, nos impide comprender los nuevos enfoques bajo los cuales es abordada la locura en su obra prínceps. Calibrar y valorar el desplazamiento que va de un momento a otro es central para entender por qué el propio Foucault renegará más adelante de *Enfermedad mental y personalidad*, hasta el punto de tratar por todos los medios de impedir que sea publicado nuevamente. Él mismo se refirió siempre a *Historia de la locura en la época clásica* como su “primer gran libro”. Es cierto que al inicio de *Enfermedad mental y personalidad* declara abiertamente el propósito del ensayo: “mostrar de qué postulados debe librarse la medicina mental para convertirse en rigurosamente científica” (Foucault 1992a, 9); y aunque esta pretensión será abandonada por completo en *Historia de la locura en la época clásica*, su importancia y trascendencia va mucho más allá de este solo aspecto. Muchos de los temas que más adelante le ocuparán –la enfermedad, la muerte, el encierro, la prisión, la sexualidad, su crítica tanto a la Ilustración como a las teorías modernas de la responsabilidad moral, la normalización, etcétera– están ya contenidos en este volumen. De igual manera, varios de los campos que preocupan e interesan al filósofo –arte, literatura, ciencia, historia, filosofía– se conjugan magistralmente en el libro. La complejidad de la obra en la que se entrelazan manuscritos de muy diversa índole con investigaciones de archivo e imágenes míticas, a través de las cuales se reivindica la locura, hacen que resulte francamente inapropiado comparar un texto con el otro, mucho menos postular una continuidad discursiva entre ambos. Mientras que la finalidad de *Enfermedad mental y personalidad* consiste en “liberar” a la psiquiatría de las ilusiones que le impiden ser una ciencia; la puesta en tela de juicio del saber psiquiátrico planteada en *Historia de la locura en la época clásica*, constituye por sí sola un acontecimiento que reorienta significativamente la concepción que Foucault tenía acerca de la locura. Este hecho por sí mismo representa una “ruptura” epistemológica con respecto al saber médico.

Los estudiosos de la obra de Foucault suelen partir de la *Historia de la locura en la época clásica*, en la que, por supuesto, encuentran una originalidad que caracteriza muchas de sus posteriores investigaciones y que, ciertamente, está ausente en los trabajos anteriores. Pocas veces hacen alusión a estos últimos y cuando lo hacen es de manera

bastante escueta. El paso de un momento a otro es esencial sin embargo no solo para comprender lo nuclear de su concepción sobre la locura, sino también por la génesis de muchos de los temas y de las cuestiones que más adelante le obsesionarán. ¿Con qué enfoques, ideas y pensamientos, tuvo que romper Foucault para poder problematizar, criticar y poner en entre dicho la concepción que todavía hasta la actualidad se tiene acerca de la locura? Esta pregunta solo es posible responderla a partir de la mutación teórica que tiene lugar durante este periodo. Existe en el filósofo francés un cierto abandono de los instrumentos conceptuales que había adquirido durante su formación, lo que le permitirá definir la locura por primera vez en sus propios términos. Colocarnos en el lugar del desplazamiento que va de los escritos predoctorales a la *Historia de la locura en la época clásica*, permite comprender tres cuestiones fundamentales: la primera tiene que ver con la formación de su metodología de trabajo (el enfoque arqueológico), para, en segundo término, a partir de ahí, situar su posición respecto de las ciencias humanas y del hombre en general y, por último, mostrar uno de los puntos de inserción en su interés por la literatura.

En lo que atañe a la primera cuestión, la utilización por primera vez del método arqueológico en la escritura de la *Historia de la locura en la época clásica*, dada su importancia, nos ocuparemos ampliamente de él en el segundo capítulo, “Arqueología y locura”; en lo que se refiere a la segunda, baste con mencionar lo siguiente: en el punto en el que determina el rumbo que toma la locura durante siglo XIX, Foucault confirma que, por fin, ha trazado la historia que hizo posible el nacimiento de la psicología. El análisis del surgimiento de la psicología lo incorpora en la exposición de la experiencia moderna de la locura; experiencia que define como antropológica. Lejos de ser aprehendida en una dimensión cósmica (lo que ocurre en el Renacimiento), o por medio de la marca negativa de una Razón anulada (característica de la época clásica), la locura se ha transformado en un ilustrativo de verdades humanas. Lo que la locura ahora saca a la luz es la pérdida de los atributos humanos: la desorganización intelectual, la alteración de lo psíquico, la disfunción del aparato cerebral, un comportamiento desvirtuado (pérdida del uso normal de la palabra, perturbación del sentido temporal, espacial, etcétera), todo esto sobre el fondo de un desorden que es un desorden moral. Con la modernidad la locura adquiere, finalmente, un rostro humano. Pero decir esto no es suficiente, pues esta tesis está ya

contenida en *Enfermedad mental y personalidad*, además de ser la tesis nuclear de toda la psiquiatría positiva del siglo XIX. Foucault va mucho más lejos, al afirmar que es esta relación histórica con la locura la que ha posibilitado al hombre aprehenderse a sí mismo como verdad, constituirse como objeto científico. Si las ciencias humanas han sido posibles, es gracias a una experiencia antropológica de la locura.

Las ciencias humanas se han hecho posibles, solo a partir de experiencias negativas: el estudio de la afasia conforma una ciencia del lenguaje; el análisis de las amnesias edifica una psicología de la memoria; las investigaciones sobre el suicidio dan como resultado una sociología, etcétera. Las ciencias humanas únicamente enuncian verdades positivas acerca del hombre, teniendo como trasfondo experiencias en las que precisamente se manifiesta la pérdida de las verdades del hombre. *Historia de la locura en la época clásica*, acaba afirmando la dependencia histórica que tienen las ciencias psicológicas con respecto a la experiencia moderna de la locura. En consecuencia, las ciencias psicológicas están lejos de poder explicar la locura, aclarar su sentido último; por el contrario, es una experiencia de la locura la que hace posible históricamente su emergencia. A partir de aquí, la crítica de Foucault no se detiene: ¿cómo puede una ciencia enunciar verdades positivas acerca del hombre, cuando ha obtenido sus certezas del crepúsculo de la locura, donde toda verdad desaparece? ¿Qué valor concederles a unas verdades sobre el hombre que han conquistado su sentido último desde una experiencia en la que se hunde toda verdad?

La relación entre locura y literatura resulta un poco más complicada. Foucault finaliza su *Historia de la locura en la época clásica* hablando del valor que tienen las obras de Goya, Sade, Nietzsche y Artaud, en las que se puede aprehender el otro lenguaje de la locura que, después del mutismo de la época clásica, resurge en la modernidad. Foucault termina justo por donde había empezado: por la experiencia trágica de la locura, “por encima de las promesas de la dialéctica” (cf. Foucault 1990a, II, 299). En la época clásica, la obra y la locura se encuentran todavía estrechamente vinculadas y se limitan recíprocamente. Resulta difícil decidir si la locura de Taso, la melancolía de Swift, el delirio de Rousseau, son obra o locura, inspiración o fantasma. No es el caso de las obras de Nietzsche, Van Gogh o Artaud, donde la relación entre locura y obra se ha trastocado; no hay comunicación de lenguaje.

Es por eso por lo que importa poco saber cuándo se ha insinuado en el orgullo de Nietzsche, en la humildad de Van Gogh, la voz primera de la locura. No hay locura sino en el último instante de la obra, pues ésta la rechaza indefinidamente a sus confines; *allí donde hay obra, no hay locura*; y, sin embargo, la locura es contemporánea de la obra, puesto que inaugura el tiempo de su verdad (Foucault 1990a II, 303).

En *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault descubre un lazo de correspondencia entre la locura y la literatura, en el sentido moderno del término. Este vínculo hace posible la expresión de la locura, y en esta revelación se anticipa la escisión entre la locura y la enfermedad mental: “[...] la enfermedad mental y la locura –dos configuraciones diferentes, que se han unido y confundido a partir del siglo XVII, y que se desatan ahora ante nuestros ojos, o mejor dicho, en nuestro lenguaje” (Foucault 1999b, 272). No existe cultura alguna, apunta Foucault, en la que todo esté permitido; cada sociedad impone límites, separaciones y prohibiciones. Algunas de ellas atañen al lenguaje. En “La locura, la ausencia de obra”, Foucault diferencia cuatro tipos de prohibiciones en relación al lenguaje: 1) las que se refieren a las faltas de la lengua, son las que afectan al código lingüístico; 2) las que competen a las expresiones que no violan el código, pero que no pueden circular: las palabras blasfemas (religiosas, sexuales, mágicas); 3) enunciados autorizados por el código y que pueden circular, pero cuyo significado es inadmisibles y, por último, 4) “someter una palabra, aparentemente conforme con el código reconocido, a otro código cuya clave está dada en esta palabra misma; de modo que está queda desdoblada en su interior: dice lo que dice, pero añade un excedente mudo que enuncia silenciosamente lo que dice y el código según el cual lo dice” (Foucault 1999b, 273). La locura se ha deslizado a través de toda esta serie de prohibiciones del lenguaje. Con la literatura moderna, la locura se desplazó hacia la última forma de prohibición de lenguaje a la que acabamos de aludir:

Entonces dejó de ser falta de lenguaje, blasfemia proferida, o significación intolerable (y, en este sentido, es cierto que el psicoanálisis es la gran suspensión de las prohibiciones definida por el mismo Freud); apareció como una palabra que se envuelve sobre sí misma, diciendo otra cosa por debajo de lo que dice, de la que es a la vez el único código posible: lenguaje esotérico, si se quiere, ya que detenta su

lengua en el interior de una palabra que no dice otra cosa en definitiva sino esta implicación (Foucault 1999b, 274).

A finales del siglo XIX (y es así desde Mallarmé), la literatura se convirtió en una palabra que inscribe en ella misma su propio principio de desciframiento, el poder de modificar los valores y las significaciones de la lengua de la que forma parte. A partir de aquí, locura y literatura se pertenecen. El lenguaje de la locura (el delirio), al igual que el de la literatura, no consisten ya en traer a colación una significación oculta, sino en aplazar el sentido para que, en ese espacio de suspensión, espacio vacío, y valiéndose del juego de los desdoblamientos pueda introducirse un sentido, luego otro y otro, hasta el infinito. Se trata de una matriz que, en sentido estricto, no dice nada. Por ello, Foucault define tanto a la locura como a la literatura como ausencia de obra. Pero esta ausencia de obra es aquello que hace posible la obra.

Es importante mencionar, asimismo, que la historia a la que alude Foucault en *Enfermedad mental y personalidad* y la que se nos relata en la *Historia de la locura en la época clásica*, es completamente diferente. Se trata de dos historias con sentido distinto. La primera, la que está contenida en el capítulo V de *Enfermedad mental y personalidad*, se ocupa principalmente de examinar la relación entre la historia y la enfermedad mental. Esta relación encuentra su expresión teórica en el concepto de alienación. Aquí es el estado histórico-social el que se revela como la condición histórica de surgimiento de la alienación psicológica.

Enfermedad mental y personalidad es una obra totalmente distanciada de todo lo que he escrito después. La escribí en un período en que las diferentes significaciones de la palabra alienación, su sentido sociológico, histórico y psiquiátrico, se confundían en una perspectiva fenomenológica, marxista y psiquiátrica. En el presente no existe ningún lazo entre esas nociones (Foucault 2015a, 2001).

A partir de este presupuesto, Foucault le asignará –al final del texto– una tarea tanto a la psicología, como a las ciencias humanas, que consistirá en desalienar histórica y psicológicamente al hombre. En su tesis doctoral, la historia de la locura, ya no es la historia dialéctica de las contradicciones, sino más bien una historia trágica, de separaciones y de límites o, para decirlo en los mismos términos en que él mismo lo

plantea en el Prefacio de 1960, esta historia es la confrontación de las dialécticas de la historia con las estructuras inmóviles de lo trágico (cf. Foucault 1999a, 124). Lo que significa que la locura ya no se reduce a ser una manifestación de las contradicciones históricas en el plano de las estructuras psicológicas y existenciales del hombre. Ahora más bien:

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 una locura cuyo estado salvaje nunca puede ser restituido en sí mismo (Foucault 1999a, 126).

Si en el texto de 1954, la historia de la locura se inscribía en la historia de la psicología, en el de 1961, todo parece acontecer exactamente al revés:

[...] más que hacer grandes slaloms entre Hegel y la psiquiatría pasando por el neomarxismo, intenté comprender la cuestión desde el punto de vista histórico, y examinar el tratamiento real del loco. Aunque mi primer texto sobre la enfermedad mental sea coherente en sí, no lo es en relación con los otros textos (Foucault 2015a, 201).

La existencia de un grado cero de la locura, de una locura en estado salvaje, una experiencia indiferenciada y sin separaciones, constituye también una gran diferencia entre el primer texto y el segundo. Esta locura en estado puro nos resulta inasequible, la única forma de llegar a ella, aunque sin alcanzarla jamás, consiste en esforzarnos por visualizar esa confrontación primera de razón y locura –momento de la división, del establecimiento de los límites.

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 reaparecer 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 (Foucault 1999a, 127).

Así, una segunda diferencia importante entre *Enfermedad mental y personalidad* e *Historia de la locura en la época clásica*, está dada por los tipos de relación que se pueden establecer entre la historia y la locura. Si en el primer texto esta relación se concibe, con un lenguaje todavía marxista, como las relaciones entre infraestructura y superestructura, en el segundo se trata más bien de “experiencias”, o mejor dicho aún, de “movimientos rudimentarios de una experiencia”. “Esta estructura de la experiencia de la locura, que pertenece por completo a la historia, pero que se asienta en sus confines, y ahí es donde se decide, es el objeto de este estudio” (Foucault 1999a, 126).

La locura como “experiencia”

En rigor, *Historia de la locura en la época clásica* intenta dar cuenta de la emergencia de un nuevo objeto que, a partir del periodo clásico, se ofrece a la experiencia humana: objeto de conocimiento y reconocimiento que en la modernidad es definido con el término de locura. Con base en un amplio campo documental, Foucault muestra cómo la locura se convirtió en una experiencia fundamental que tiñe el paisaje de Occidente desde fines del siglo XVII. Esta experiencia primordial no solo configuró a la locura como objeto de conocimiento, sino, y al mismo tiempo, fue capaz de producir al sujeto idóneo para conocerla.

El nacimiento de este nuevo objeto solo puede ser explicado como un hecho complejo en el que se entrecruzan líneas de fuerza de muy diferente índole; líneas que competen tanto al campo discursivo como al institucional, pero que afianzándolo en la percepción de las personas nos los brindan como objeto de delación y pensamiento; como ámbito privilegiado de interpretación y dominación; espacio teórico y práctico del dominio antropológico en el que hoy todavía nos encontramos.

La constitución de la enfermedad mental fue obra de la totalidad de lo dicho en el conjunto de todos los enunciados que la nombraban, la recortaban, la describían, la explicaban, contaban sus evoluciones, indicaban sus diversas correlaciones, la juzgaban y eventualmente le prestaban la palabra articulando, en su nombre, discursos que debían pasar por ser suyos (Foucault 2013a, 241-242).

En este, su primer texto arqueológico, Foucault se esfuerza por explicar los procesos históricos que convergen durante el clasicismo y que conforman las condiciones de posibilidad del nacimiento de la noción moderna de la locura. Entre los múltiples procesos históricos a los que alude es importante mencionar, a saber: el surgimiento de una sociedad normalizadora que está unida a prácticas de encierro; una situación social y económica concreta que corresponde a una fase de industrialización, esto es, a una etapa de desarrollo del capitalismo, en la que la existencia de una población flotante y dispersa desencadena una crisis económica. Frente a esta situación, una de las tantas respuestas dadas por parte del Estado, será el encierro.

En este trabajo, la labor arqueológica se conjuga tácitamente con su vocación genealógica, aunque, ciertamente, Foucault todavía no emplee el término. Y es que, en espera de la desaparición de la locura como enfermedad, da cuenta de los movimientos espasmódicos que han constituido el suelo histórico de Europa; estudia las fisuras que se producen al interior del mismo, justo en el momento en que Occidente parece haber triunfado definitivamente sobre la locura, para finalmente ver en sus grietas los síntomas que anticipan su destrucción futura.

Si es cierto lo que se acaba de decir, es claro que esta experiencia no se ha instituido de una vez y para siempre; todo lo contrario, también tiene sus vicisitudes y avatares, y Foucault da cuenta de ellos. *Historia de la locura en la época clásica* estudia el periplo de la locura que va desde el debilitamiento de sus formas trágicas, críticas e ilusorias, durante el Renacimiento, hasta su conformación como enfermedad mental, como patología de la normalidad. En “La locura, la ausencia de obra”, dirá que, como enfermedad mental, ha ido entrando poco a poco “en un espacio técnico cada vez mejor controlado: en los hospitales, la farmacología ha transformado ya las salas de los violentos en grandes acuarios tibios” (Foucault 1999b, 277).

Por otro lado, sería un error creer que la experiencia que de la locura se ha tenido, desde el Renacimiento hasta nuestros días, ha entrañado la misma forma de actividad por parte de la conciencia. Es más: incluso dentro de los límites que enmarcan cada una de las etapas que se pueden distinguir durante este arco de tiempo, el ejercicio mismo de esta ha variado significativamente.

Verdad trivial a la que ya es tiempo de volver ahora: la conciencia de la locura, al menos en la cultura europea, nunca ha sido un hecho macizo, que forme un bloque y se metamorfosee como un conjunto homogéneo. Para la conciencia occidental, la locura surge simultáneamente en puntos múltiples, formando una constelación que se desplaza poco a poco, transforma su diseño y cuya figura oculta, quizás, el enigma de una verdad (Foucault 1990a I, 257).

¿Qué significa esto? Que cada momento histórico da lugar a formas diversas de conciencia de no estar loco, balanceadas de diferentes modos. En la constitución de la experiencia de la locura, Foucault identifica cuatro tipos distintos de conciencia irreductibles, que son para la razón otros tantos medios particulares de aprehender concretamente la locura; formas que se dan con diferente grado de presencia, desde fines de la Edad Media hasta hoy, pero que son suficientes y solidarias entre sí. Perduran irreducibles la una a la otra, visiblemente singularizadas, pero acoplándose en una relación que las hace inseparables entre sí –como si fueran las distintas partes que conforman un mismo gesto: el gesto del encierro y la exclusión. En suma: se trata de distintos modos de limitación de la locura, en el que esta se muestra permanentemente como un peligro potencial que se pretende desde siempre conjurar.

Estas cuatro formas de conciencia son, a saber:

1. Conciencia crítica: no se trata de una conciencia que define, sino de aquella que reconoce y designa a la locura “sobre el fondo de lo razonable, de lo reflexionado, de lo moralmente sabio” (Foucault 1990a I, 258). Aquí la razón acusa a la locura de ser su antítesis pura, pero al mismo tiempo reversible. Imposible adivinar cuál de ellas pondera y calibra a la otra. De ahí que se establezca entre ambas una dialéctica cuya puesta en acción es asumida por la razón. Se trata de una conciencia que se opone; pero en esta oposición se intercambian el lenguaje de la razón con el lenguaje de la locura. Esta conciencia establece un compromiso con unos valores fundamentales que constituyen su punto de partida. Es la conciencia que denuncia.
2. Conciencia práctica: es la conciencia por medio de la cual la sociedad señala a los locos como infractores y quebrantadores de las normas establecidas, lo que implica desde luego que el orden social siempre se encuentra amenazado por su

existencia: “es una conciencia de la diferencia entre locura y razón, conciencia que es posible en la homogeneidad del grupo considerado como portador de las normas de la razón” (Foucault 1990a I, 260). Por ser social y normativa, implica una escisión que enmudece el lenguaje de la locura, que la condena al silencio. Esta forma de conciencia, sin saberlo, sin decirlo, reactualiza permanentemente los rituales inmemoriales de conjuro que purifican y vigorizan las conciencias oscuras de la comunidad. Aquí, la conciencia establece un compromiso del pensamiento con las normas del grupo hegemónico. Es la conciencia que excluye.

3. Conciencia enunciativa: a diferencia de las anteriores, esta forma de conciencia de la locura no se sitúa en el nivel de los valores, de los peligros o de los riesgos. Más bien, es la conciencia a través de la cual el sujeto razonable, advierte la presencia de un loco; percepción simple que da la posibilidad de afirmar sin reparo alguno, sin saber siquiera qué es la locura: “mira, aquel es un loco”. Aquí la conciencia reconoce automáticamente la locura a partir de la supuesta lucidez de quien la percibe. Esta conciencia no es del orden del conocimiento, sino del reconocimiento, del espejo:

No es aquí cuestión de calificar o descalificar a la locura, sino solamente de indicarla en una especie de existencia sustantiva; hay allí, ante la mirada, alguien que está irrecusablemente loco, alguien que es evidentemente loco: existencia simple, inmóvil, obstinada, la locura antes de toda calidad y de todo juicio (Foucault 1990a I, 262).

No obstante, al reflexionar sobre sí misma en el momento de designar lo otro, percibe, en su alteridad, su secreto más próximo. Aquí la conciencia no está – como se dijo – al nivel de los valores sino del ser. Es la conciencia que se reconoce.

4. Conciencia analítica: es la conciencia mediante la cual la razón teórica despliega las formas, los fenómenos y los distintos modos de aparición de la locura. Aquí no hay diálogo, ni ritual, ni lirismo del reconocimiento. La conciencia de la locura tiene ahora solo la forma del conocimiento, pero, a pesar de ello, siempre tendrá su buena parte de oscuridad: “Durante largo tiempo y para siempre quizás, la locura ocultará lo esencial de sus poderes y de sus verdades en el mal conocido”

(Foucault 1990 I, 263). Para la ciencia, esta parte inaccesible que remite a una zona de ignorancia, es meramente provisoria. Por tanto, la locura se encuentra aquí totalmente alienada en las formas del saber. Es la conciencia que “garantiza” un conocimiento objetivo de ella. Es la conciencia que conoce.

Cada figura histórica, cada experiencia de la locura, presupone al mismo tiempo la unidad y el conflicto de estas cuatro formas de conciencia. En cada experiencia de la locura se organiza y se anula la armonía entre la conciencia dialéctica, la separación ritual, el reconocimiento lírico y el saber de la locura. Ninguna de estas conciencias se desvanece por completo, aunque, a veces, alguna de ellas se impone y mantiene a las demás en la sombra. A partir de aquí, Foucault sostiene que no se puede reducir la historia de la locura a la historia de la psiquiatría; mucho menos concebirla desde el punto de vista de la teleología de la verdad o de la objetividad de la ciencia. Una historia de la locura será forzosamente para él, una historia de esas experiencias, experiencias del límite por las que una cultura rechaza lo exterior: lo Otro. La disposición que pone en marcha la escisión (límite origen de la historia dialéctica de Occidente) se ciñe a una comprensión de la locura que se halla dividida de por sí en cuatro modos de limitación: límite como denuncia (conciencia dialogante); como designación (conciencia ritual); como indicación (conciencia percipiente); y como objetivación (conciencia positiva). En sentido estricto, el significado mismo de la locura residirá en esta misma fragmentación. Ya no se trata de la historia dialéctica (historia de las mediaciones) de *Enfermedad mental y personalidad*. Ahora las experiencias de la locura sacan a la luz las estructuras de lo trágico, esto es, las escisiones irreconciliables, las oposiciones, las confrontaciones que prevalecen. En *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault se da a la tarea de escribir no la historia de lo Mismo sino de lo Otro:

La historia de la locura sería la historia de lo Otro –de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad); la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo –de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades (Foucault 2005a, 9).

Como se mencionó, estas cuatro formas de conciencia hacen valer, cada una de ellas, un punto de vista propio, según su perspectiva particular y, entre las cuatro, configuran el rostro de la locura como objeto. Es a partir de estas distintas miradas, de los momentos en que una domina a las otras, de sus turbios intercambios, de sus encubrimientos y coincidencias, que Foucault redactará la historia de la locura. Para ser más precisos: la historia de la experiencia que de la locura hizo la época clásica, de las mutaciones que tuvieron que acontecer para que llegara a ser lo que es en la actualidad para nosotros.

El sentido que adopta la locura en cada momento histórico debe abordarse a partir de la estructura por medio de la cual se organizan estas cuatro formas de conciencia, vale decir, su constelación. En esta historia de la locura no se habla del progreso de una conciencia cognoscente sino de la configuración transformada de las distintas conciencias. Lo que cambia de un periodo a otro no es la aprehensión cada vez más aguda de la esencia de la locura (que con el arribo de la psicología “científica”, habría alcanzado un progreso definitivo: finalmente la locura se habría mostrado en su verdad más pura para el saber positivo del psiquiatra) sino la posición táctica de los diferentes tipos de defensa en contra de ella. Desde esta perspectiva el positivismo médico moderno dista mucho de concebirse como el despertar de la locura a su verdad por fin revelada. Habrá que ver más bien en él, el derecho otorgado a una determinada estructura de protección: la objetivación (conciencia analítica) que presume de ostentar el acceso inmediato a la esencia de la locura. Pero como se advirtió: ninguna de estas formas de conciencia posibilita el acceso. En todo caso su significado último se encuentra en la fragmentación misma:

[...] aquí la divergencia se inscribe en las estructuras, no autorizando otra conciencia de la locura que la ya rota y fragmentada desde el principio en un debate que no puede terminar (Foucault 1990a I, 257-258).

Si cada etapa de la historia se determina por la configuración de estas formas de conciencia, entonces, es posible describir los distintos momentos de la siguiente manera:

- Renacimiento (siglos XV y XVI): división de una conciencia trágica de la locura (disputa dramática previa a la escisión que adquiere las formas de lo imaginario), cuya anulación, por una conciencia crítica, facilitará más adelante la implantación de una estructura de exclusión.

- Época clásica (siglos XVII y XVIII): actualidad y validez de una conciencia práctica (encierro de los locos) basada en una conciencia crítica (percepción del loco como alguien distinto) y, al mismo tiempo, de una conciencia enunciativa balanceada por una conciencia analítica (establecimiento de la separación excluyente, con un fondo de olvido del debate).
- Época moderna (siglos XIX y XX): presunción de la conciencia analítica de aprehender por sí misma la verdad absoluta de la locura (olvido de la división misma).

El estudio realizado por Foucault en la *Historia de la locura en la época clásica* lleva ineludiblemente a dos conclusiones:

1. La historia de la cultura Occidental cimienta su posibilidad en la escisión originaria entre la razón y la sinrazón.
2. La historia de esta separación (drama del divorcio durante el Renacimiento, tragedia absoluta y organizada en el clasicismo y, finalmente, prosa positivista del olvido de lo trágico de la fragmentación a lo largo de la modernidad), se asienta en las configuraciones de conciencias de la locura, que son otras tantas oposiciones y restricciones hacia esta, desde una experiencia fundamental como variaciones en el tiempo de la sinrazón.

Por tanto, en la modernidad, la locura en tanto que objeto médico, unidad positiva, entidad nosológica suprahistórica, será interrogada en un doble sentido: por su dimensión metafísica (la estructura trágica de la escisión) y por la heterogeneidad irreducible de conciencias de locura.

La noción de experiencia –como se habrá advertido– es capital en esta obra de Foucault. Por sí sola introduce una novedad importante con respecto a los escritos predoctorales. A partir de este momento jugará un papel decisivo en las ulteriores investigaciones que realice Foucault. A la pregunta: ¿cómo se debe leer la *Historia de la locura en la época clásica*? Es posible responder: como una experiencia que involucra tanto al autor que la escribió como al lector que la tiene en sus manos. ¿Qué significa esto? Que de lo que se trata es de poner en marcha una mutación histórica, teórica, moral y ética

de la relación que tenemos actualmente con la locura, con la institución que la encierra y con el saber que la objetiva. Para alcanzar este propósito fue necesario que Foucault llevara a cabo una investigación histórica acerca de la locura que contuviera una supuesta “verdad” capaz de ser verificable. Pero, lo esencial no se encuentra en esas constataciones, sino en las opciones que el libro nos ofrece frente a ellas.

Una experiencia no es ni “verdadera” ni “falsa”: es siempre una ficción, algo que se construye, que solo existe una vez que se la tuvo, no antes; no es algo “verdadero” pero ha sido una realidad. Vemos, entonces, que la difícil relación con la verdad se refiere por entero a la manera en que esta última se encuentra comprometida en una experiencia no ligada a ella, la cual, dentro de ciertos límites, la destruye (Trombadori 2010, 49).

A lo largo de la obra de Foucault, resulta difícil separar la noción de experiencia de las categorías de espacio y tiempo, pues, es al interior de estas que los fenómenos son susceptibles de ser pensados, sentidos, vividos y actuados por sujetos que están enraizados a un suelo y a un momento histórico determinado; es en las entrañas de la experiencia donde se constituye y se configura el sujeto; es en el fondo de ella que se crea el alma y se codifica el cuerpo. Hay que decir, asimismo, que la experiencia es siempre singular y colectiva, esto es, compartida por los individuos que existen en un determinado espacio y tiempo. En la locura podemos confirmar una de las más importantes experiencias límite de que ha sido capaz la cultura Occidental.

El uso del concepto de “experiencia” en la *Historia de la locura en la época clásica* no deja de ser problemático. Por momentos parece tener ciertas connotaciones fenomenológicas; en otros, los más importantes, cuando Foucault lo emplea como “experiencia límite”, parece deberle más a Bataille que a ningún otro. Bataille en su *Summa Atheologica* ha empleado el término de “experiencia interior” para describir los arrebatos de locura y erotismo, los cuales parecen perfilar un rasgo del ser humano que se caracteriza por ser brutal y discrepante, disgregado y angustioso, despiadado y confuso a la vez. El filósofo francés utiliza el concepto de “experiencia límite” en el sentido que le da Bataille –pese a que también lo retoma de Nietzsche y Blanchot– principalmente para describir esos aspectos de lo real en los que se eclipsa y trastoca toda línea divisoria entre lo racional y lo irracional, como ocurre en el punto de cruce entre la locura y la

racionalidad. Para Foucault, el “gobierno” de los hombres, los códigos sociales, las costumbres, la mentalidad, las ideas mismas son fruto de recursos arbitrarios, no organizados por una lógica, que incluso si fuera el caso, distaría mucho de ser beneficiosa. Por debajo de cada “verdad” reafirmada por la cultura, existen furtivas violencias, irracionalidades esenciales, que el método “arqueológico” tiene como propósito poner de relieve a fin de dar idea del envilecimiento de los tabúes y de las convenciones. Por lo demás, es el propio Foucault quien se ha ocupado de marcar claramente la diferencia entre la “experiencia límite” y la experiencia del fenomenólogo:

La experiencia del fenomenólogo es, en el fondo, cierta manera de organizar la mirada reflexiva sobre cualquier aspecto de la vivencia, sobre lo cotidiano en su forma transitoria, para captar su significado. Por el contrario, Nietzsche, Bataille, Blanchot intentan llegar por medio de la experiencia a ese punto de la vida que está lo más cerca posible de la imposibilidad de vivir, su punto límite, para captar su máximo de intensidad y, al mismo tiempo, su imposibilidad. El trabajo fenomenológico, en cambio, consiste esencialmente en desplegar todo el campo de las posibilidades ligadas a la experiencia cotidiana (Trombadori 2010, 45).

En oposición a la experiencia preconizada por la fenomenología, que postula un sujeto fundador, la experiencia límite despoja al sujeto de sí mismo, dirigiéndolo hacia su propia destrucción y dispersión. En ella, se pone en juego el límite y la transgresión, el erotismo y la muerte, el lenguaje y su ausencia; con ella se alcanza el grado máximo de viveza y exaltación, a su vez que de imposibilidad; en ella, el sujeto arriba a un punto en la vida en que se aproxima a lo invisible. La experiencia límite constituye, por tanto, un acto de des-subjetivación en el que el sujeto al despojarse de sí mismo se imposibilita ser él mismo. Lo que cabe subrayar aquí es precisamente que gracias a este tipo de experiencia el sujeto está en condiciones de transformarse y convertirse en un ser otro.

Además, la fenomenología trata de captar el significado de la experiencia cotidiana para reafirmar el carácter fundador del sujeto, del yo, de sus funciones trascendentales. Por el contrario, la experiencia según Nietzsche, Blanchot y Bataille tiene, antes bien, el cometido de “arrancar” al sujeto de sí mismo, haciendo que deje de ser tal, o que sea completamente “otro” de sí, que llegue a su anulación, a su disociación. Esta empresa

de-subjetivizadora, la idea de una “experiencia límite” que arranca al sujeto de sí mismo, es la lección fundamental que aprendí de estos autores (Trombadori 2010, 45).

Dicho esto, no es difícil advertir la importancia que tuvo la noción de experiencia límite tanto en su primera gran obra como en las posteriores. El sueño, la locura, la enfermedad, la muerte y el crimen serán las experiencias que verdaderamente le fascinarán. Por medio de ellas es como pudo repensar la cuestión del sujeto, verlo disolverse y emerger al mismo tiempo, en cada espacio y en cada momento histórico, bajo una nueva figura, haciendo posible la existencia de nuevas formas de subjetividad.

Foucault sustenta también su propuesta en la obra de Nietzsche:

En el centro de estas experiencias límite del mundo occidental se manifiesta, por supuesto, la de lo trágico mismo. Nietzsche ya había demostrado que la estructura trágica a partir de la cual surge la historia del mundo occidental, no es otra cosa sino el rechazo, el olvido y la caída silenciosa de la tragedia (Foucault 1999a, 123).

Pero muchas otras experiencias giran alrededor de esta experiencia nuclear, y cada una de ellas define en las fronteras de nuestra cultura una escisión originaria. El Foucault de principios de la década de los sesenta tiene la pretensión de convertirse en el arqueólogo de todas estas experiencias amenazadoras, negadas, rechazadas y olvidadas; pero siempre actuales. En el Prefacio a la *Historia de la locura en la época clásica* anticipa que realizará en el futuro una serie de trabajos que se desarrollarán bajo la guía de Nietzsche, y que intentarán dar cuenta de las demás divisiones sobre las cuales se ha erigido nuestra cultura. Hace al menos alusión a dos de ellas: la participación absoluta del sueño, al que el hombre no puede evitar interrogar respecto a su propia verdad –tanto si se trata de la de su destino como de la de su corazón–, pero al que solo pregunta más allá de un rechazo absoluto que le constituye y lo sume en el escarnio del onirismo. También hace referencia a la necesidad de emprender una historia, y no solo en términos de etnología, de las prohibiciones sexuales:

En nuestra cultura misma, hablar de las formas continuamente móviles y obstinadas de la represión, y no para hacer la crónica de la moralidad o de la tolerancia, sino para desvelar, como límite del mundo occidental y origen de su moral, la participación trágica del mundo feliz del deseo (Foucault 1999a, 124).

Pero antes que nada había que emprender una tarea primordial: hablar de la experiencia de la locura, recuperarla antes de su captura por el saber y la razón científica y, con mayor entusiasmo todavía, intentar que se expresara ella misma, permitir que se narrara con esas palabras, esos textos que se originan por debajo del lenguaje y que no estaban hechos para acceder a la palabra. Pero, ¿qué lenguaje emplear para llevar a cabo tan ingente tarea?

El lenguaje de la locura

Para comprender la enorme distancia que existe entre los escritos predoctorales y la *Historia de la locura en la época clásica* –distancia que permite a hablar de una “ruptura”– no basta con señalar las dos diferencias a las que se acaba de hacer alusión: la existencia de una experiencia indiferenciada de la locura –la locura en estado salvaje, el grado cero de la locura– y las experiencias diferenciadas de la locura –las configuraciones históricas de las distintas conciencias de la locura. Es imperativo también tomar en cuenta un tercer elemento: el lenguaje de la locura. Foucault aborda este problema en el Prefacio a la primera edición. La reflexión en torno a la riqueza de problemas metodológicos y filosóficos que el Prefacio plantea, nos ubica, dicho sea de paso, directamente en el centro del debate entre Foucault y Derrida. Es solo mediante su estudio que se podrá responder a la acusación de reduccionismo historicista que este último le hace en “*Cogito e Historia de la locura*”. En efecto, Derrida critica duramente a Foucault por haber reducido la primera Meditación de Descartes, a los procedimientos materiales de exclusión y reclusión habituales de su época, ello a consecuencia de la “violencia” del proyecto estructuralista que caracteriza y define como “totalitario” e “historicista” (cf. Derrida 1989, 80-81). Sus reproches, no obstante, si bien hacen alusión en varias ocasiones al primer Prefacio de la *Historia de la locura en la época clásica*, no toman en serio las implicaciones que se desprenden del mismo como para hacer una lectura distinta de la que nos propone.

Historia de la locura en la época clásica es un libro que habla tanto de la razón como de la locura. En este texto, el umbral que históricamente aparta la razón de la locura se ve incesantemente acuciado por el deseo de ser un precipicio original, una verticalidad que no

presupone un corte en la historia sino una ruptura originaria del tiempo. Esta contradicción que se suscita al interior mismo de la obra de Foucault, entre la tentación de escribir la historia de la locura en términos de un origen y, al mismo tiempo, la pretensión de escapar a dicho deseo, cuestionando fuertemente el concepto mismo de origen, se plasma con nitidez en el Prefacio escrito en 1960; Prefacio que, sin explicación alguna, Foucault suprimió de todas las ediciones posteriores impresas en Francia y en el exterior. Esta supresión modifica la obra en aspectos importantes, pues, únicamente aquí, en la obertura, se hace inteligible la aspiración filosófica del texto, restituyéndole la proporción de drama metafísico que, sin lugar a dudas, la edición de 1961 tenía. Por consiguiente, para comprender en toda su amplitud la complejidad que tuvo el primer gran libro de Foucault, es necesario abordar este Prefacio como un texto en sí mismo, algo que si bien no fue escrito de manera autónoma respecto a la obra que anticipa tampoco es una mera sinopsis de lo que se dice en ella. Vale la pena, por tanto, detenerse brevemente en su análisis y en las consecuencias que se derivan de él.

Son varios los intérpretes de Foucault que han subrayado la importancia que tiene el Prefacio para la clarificación de la *Historia de la locura en la época clásica* en su conjunto. Frédéric Gros, por ejemplo, ha destacado de manera notable, quizás como ningún otro, el valor y la repercusión del Prefacio, al cual le concede una extensión considerable en su estudio sobre la locura (cf. Gros 2000, 27-38). Pero incluso, antes que él, Eugenio Trías, en un artículo escrito tempranamente en 1969, bajo el título “El loco tiene la palabra”, se quejó airadamente por la eliminación de un Prefacio que, a juicio suyo, da cuenta con luminosidad del proyecto arqueológico contenido en esta obra. A partir del omitido Prefacio, Trías concibe este proyecto como infatigable exploración del inconsciente del saber, del inconsciente de la ciencia. Con base en lo escrito en el Prefacio, Trías hace hincapié en que la obra de Foucault al tomar en cuenta una serie de prácticas jurídicas, políticas, económicas, policiales, así como reflexiones morales y filosóficas, trasciende con mucho la historia de la ciencia (cf. Trías 1984, 20-21).

El Prefacio abre de modo abrupto con una cita de Blaise Pascal. Se trata del fragmento número 414 de sus *Pensamientos*: “Los hombres están tan necesariamente locos que no estar loco sería estar loco por obra de otra forma de locura”. E inmediatamente recupera otra cita, ahora de *El diario de un escritor* de Dostoievski: “No es encerrando al prójimo

como se convence uno de su propia sensatez”. Acto seguido determina la ambición de su proyecto:

Hay que hacer la historia de este otro modo de locura –de este otro modo por medio del cual los hombres, en el gesto de razón soberana que encierra a su vecino, comunican y se reconocen a través del lenguaje sin piedad de la no-locura–; reencontrar el momento de esta conjura, antes de que se haya establecido definitivamente en el reino de la verdad, antes de que haya sido reavivada por el lenguaje de la protesta. Tratar de alcanzar, en la historia, este grado cero de la historia de la locura, en el que es experiencia indiferenciada, experiencia aún no compartida de la partición misma. Describir, desde el origen de su curva, ese “otro modo”, que, de una y otra parte de su gesto, deja caer, como cosas en adelante exteriores, sordas a cualquier intercambio, y como muertas la una para la otra, la Razón y la Locura (Foucault 1999a,121).

Es probable que las consecutivas reestructuraciones, eliminaciones y recortes del Prefacio, hayan obedecido a la intención de tomar distancia respecto de su originario sentido fenomenológico; de igual manera, también es bastante probable que su supresión tenga que ver con las críticas hechas por Derrida. En efecto, como se pudo constatar, el valor y la importancia que tienen las nociones de “conciencia” y “experiencia”, tanto en el Prefacio como a lo largo de toda la *Historia de la locura en la época clásica*, autoriza sin mayor dificultad a afirmar la presencia de cierta fenomenología en la concepción general de esta obra. En el texto también es posible identificar algunos objetos ubicables en esta intencionalidad fenomenológica. La experiencia de la locura bien puede desmontarse en tres experiencias disímiles, en tres percepciones respectivas desiguales: la primera compete a la práctica sociopolítica del internamiento: el político que imagina el espacio del internamiento o se vale de espacios preexistentes; la segunda se refiere a la teoría médica en la que se piensa sin experimentar este espacio puro y, finalmente, la última hace referencia a la terapia, en la que se alude a la práctica médica que se halla en una permanente interacción con el paciente al interior de este espacio, pero que no tiene la pretensión de elaborar un discurso científico. En la historia de la alienación llegará el día en que paulatinamente estas tres percepciones sobre la locura, se conjuntan en la figura del psiquiatra.

En el Prefacio, Foucault, refiriéndose a la necesidad de hacer la historia de ese gesto de exclusión operado por la razón soberana sobre la locura, se lanza abiertamente a rescatar del olvido una experiencia indiferenciada, una experiencia no dividida, de la división misma. En este sentido, cabe afirmar que su libro no pretende hacer una historia del conocimiento acerca de la locura, sino más bien una historia de los movimientos rudimentarios de una experiencia. Para ello –comenta– es necesario no basarnos en lo que actualmente sabemos acerca de la locura, no orquestar la experiencia valiéndonos de los conceptos de la psicopatología. Lo constitutivo es el punto de ruptura, y no la ciencia que se instala en la tranquilidad a la que se arriba. Solo así –afirma– nos será posible experimentar el “grado cero” de la experiencia de la locura. Se trata, por consiguiente, de cuestionar las verdades difundidas por las ciencias positivas de la locura, de prescindir del confort que nos brindan sus verdades finales, para recurrir a una experiencia terminal de esta. Foucault habla de dejar en suspenso todo lo que puede hacer el papel de consumación, de descanso en la verdad, con el propósito de entrever mejor una experiencia originaria. La “experiencia” a reconquistar más acá de las positividades científicas no debe vislumbrarse, sin embargo, como experiencia de la locura misma, sino como el momento en que la locura y la razón todavía están unidas por lo que ya las divide, el momento en el que aún se percibe aquello que las mantiene en antagonismo y permanente conflicto. Para Foucault, debemos repensar solo desde esta perspectiva la configuración de la locura como enfermedad mental. Como bien advierte Frédéric Gros: “la locura como fenómeno psicológico o esencia positiva es, por tanto, una formación histórica de sentido” (Gros 2000, 28).

Por lo que puede apreciarse, Foucault se refiere aquí a un nivel prediscursivo irreducible a las categorías de la ciencia. Ronald Laing, ha destacado también la filiación que tiene la *Historia de la locura en la época clásica* con el método fenomenológico, en este sentido apunta que Foucault:

[...] revela mediante un método fenomenológico la historia de cómo las connotaciones teórica, experimental y práctica de la enfermedad (como error, ceguera, inocencia animal y culpabilidad humana, enloquecimiento de la razón y monstruosa libertad) llega a comienzos del siglo XIX a ser encarcelada en la teoría médica y la práctica de la patología (cf. Sauquillo 1989, 96).

A partir de este momento, las categorías médicas encierran al loco en su locura. El demente y el hombre cuerdo ya no se conectan, ni conversan.

En medio del mundo sereno de la enfermedad mental, el hombre moderno ya no comunica con el loco: por una parte, el hombre de razón delega en el médico la locura, no autorizando de este modo otra relación sino a través de la universalidad abstracta de la enfermedad; y por otra parte está el hombre de locura que no comunica con el otro sino por medio de una razón también abstracta, hecha de orden, coacción física y moral, presión anónima del grupo, exigencia de conformidad. No hay lenguaje común; o mejor, ya no hay; la constitución de la locura como enfermedad mental, a finales del siglo XVIII, establece la constatación de un diálogo roto, da la separación como ya realizada, y hunde en el olvido a todas esas palabras imperfectas, sin sintaxis fija, algo balbuceantes, en las que tenía lugar el intercambio entre la locura y la razón. El lenguaje de la psiquiatría que es monólogo de la razón sobre la locura, no ha podido establecerse sino sobre ese silencio (Foucault 1999a, 122).

Y es que, para Foucault, el lenguaje ya no es capaz de aprehender el nexo expresivo que define la unidad de la razón y la locura, antes bien ahora resulta sospechoso de haber optado desde siempre por la violencia que ejerce la razón. Una tarea se desprende de todo esto: la necesidad de elaborar un lenguaje que permita de nuevo acceder a la experiencia originaria, pero sobre todo que posibilite contener el imperio demasiado adusto de una racionalidad objetiva, aunque sea siempre en nombre de lo que Merleau-Ponty designaba como razón ampliada. En Foucault, la palabra que la arqueología desentraña siempre será dudosa de haber optado ya, no por una razón u otra, sino por la razón misma en contra de la locura. La experiencia originaria no va a mostrar las estructuras existenciales de una presencia en el mundo, sino las estructuras trágicas de una escisión. El rechazo más bien que la presencia.

Por tanto, el proyecto de Foucault no consiste tanto en escribir la historia de un lenguaje, sino en hacer la arqueología de un silencio. Pero, ¿qué puede significar hacer la arqueología de este silencio? Ante todo: explorar toda la cultura occidental. Puesto que el hombre europeo, desde los albores de la Edad Media, tiene cierto contacto con algo que denomina de manera un tanto oscura: locura, demencia, enajenación; tal vez haya que admitir que este nexo entre Razón-Locura constituye para esta cultura una de las

dimensiones de su singularidad, que este se particulariza por el abismo que la amenaza. A ese precipicio es hacia donde pretende conducirnos Foucault, hacia ese ámbito donde habría que localizar los límites antes que la identidad de una cultura. En consecuencia, su historia versará sobre los límites:

[...] sobre los gestos oscuros, necesariamente olvidados una vez cumplidos, por los cuales una cultura rechaza algo que para ella será lo Exterior; y a lo largo de toda su historia, este vacío abierto, este espacio blanco mediante el que se aísla, la designa tanto como sus valores [...] Preguntar a una cultura por sus experiencias límite, es interrogarla en los confines de la historia, acerca de un desgarró que es como el nacimiento mismo de su historia (Foucault 1999a, 123).

Hecha la elección, el devenir histórico dicta mutismo sobre aquello que solo podrá percibirse: como lo vacío, lo hueco, la oquedad, el exterior. La historia se erige sobre una ausencia recusada, ahogada en el sigilo. Pero esto no es todo: *Historia de la locura en la época clásica* es también un intento por capturar algo más:

La plenitud de la historia no es posible sino en el espacio, vacío y poblado a la vez, de todas esas palabras sin lenguaje que dejan oír a quien presta oído escuchar un ruido sordo debajo de la historia, el murmullo obstinado de un lenguaje que hablaría completamente sólo –sin sujeto hablante y sin interlocutor, replegado sobre sí mismo, anudado a la garganta, hundiéndose antes de haber alcanzado formulación alguna y regresando sin ruido al silencio del que nunca se deshizo (Foucault 1999a, 125).

He aquí los espacios vacíos, tercamente enmudecidos, sellados por el silencio y el olvido, en ellos tendremos que husmear las opciones de la cultura, en esos gestos que causan mutismo, será donde se manifieste una verdad, la verdad de la normalidad, de lo no-excluido.

Valoración positiva en la obra de Foucault del espacio vacío, del espacio en blanco, pero que a su vez se encuentra lleno de sentido ahogado, asfixiado por el discurso de lo no-excluido. Invitación metodológica para ir a rastrear allí, en los fondos oscuros, negados y denegados de las experiencias límite, el significado mismo del ver, decir y hacer de la sociedad, que lleva a cabo subrepticamente sus elecciones principales, que construye y

fragua la fisonomía de su positividad. En todo horizonte se dibuja el no-lugar, ausencia presente donde el silencio lanza su sordo rugido, donde el olvido desteje la memoria.

Al abordar el problema del uso del lenguaje en el Prefacio, Foucault apunta que al intentar dar voz al “texto mismo de los archivos”, inevitablemente se vio forzado a emplear “un lenguaje sin apoyo”, un lenguaje que estuviera “libre de terminología científica y de opciones morales y sociales” (Foucault 1999a, 128-129). Pero esta explicación pretende más bien poner en entredicho –tal como se dijo– todo intento de recurrir a una supuesta “verdad” psiquiátrica que guiaría la pesquisa en el estudio histórico de la locura. Jacques Derrida, en el artículo citado, le critica a Foucault el hacer uso de un lenguaje que a menudo no está aclarado ni precisado. Aunque, ciertamente, esta será la crítica menos agresiva que le haga, ya que de entrada lo que pone en tela de juicio es la posibilidad misma de escribir una historia de la locura en los términos que él pretende. Y es que, para Derrida, resulta impensable servirse de un lenguaje que no sea el de la razón en general.

Todo nuestro lenguaje europeo, el lenguaje de todo lo que ha participado, de cerca o de lejos, en la aventura de la razón occidental, es la inmensa delegación del proyecto que Foucault define bajo la forma de la captura o de la objetivación de la locura. Nada en este lenguaje y nadie entre quienes lo hablan puede escapar a la culpabilidad histórica –si es que hay y si es histórica en un sentido clásico– que Foucault parece querer llevar a juicio (Derrida 1989, 53).

El tema a partir del cual Foucault une la locura con el silencio y que determina su propósito de emprender la arqueología de ese silencio, se ve también fuertemente impugnada, pues se pregunta Derrida si el silencio tiene una historia y, lo que es más: ¿no acaso toda arqueología, aunque sea del silencio, presupone una lógica y, por tanto, un lenguaje organizado, un proyecto, un orden, una frase, una sintaxis, una “obra”? La conclusión a la que arriba es fulminante:

¿No será la arqueología del silencio el recomienzo más eficaz, más sutil, la *repetición*, en el sentido más irreductiblemente ambiguo de la palabra, de la acción perpetrada contra la locura, y eso justamente en el momento mismo en que se lo denuncia? (Derrida 1989, 53).

Más allá de todas estas dificultades metodológicas y filosóficas, Derrida termina por admitir que el proyecto de Foucault ha podido realizarse, que ha podido probarse en su ejecución, más que en los desafíos que plantea y que, por ende, ha sido posible el movimiento de la palabra a propósito de la locura. Claro –apunta Derrida– si ha sido factible su materialización es debido a que se realizó bajo un plan, que no era precisamente el que Foucault pretendía, sino el de un logos que deja, al menos, dialogar a la razón con la locura.

Al leer la *Historia de la locura en la época clásica*, rápidamente se advierte el empleo de dos términos que no son de ninguna manera equivalentes: locura y sinrazón. Si bien es cierto que este último concepto define la singularidad de la experiencia clásica de la locura, no obstante, Foucault lo emplea continuamente en relación con el Renacimiento o con la era moderna; lo que pone en tela de juicio es la intención de una definición unívoca. Con respecto a esta obra, se puede hacer, por tanto, una doble lectura: como una historia de la sinrazón y como una historia de la locura. Por supuesto, ambas no están separadas ni tampoco son progresivamente afines. Por momentos se entrecruzan, por otros, se separan, pero, finalmente, solo consiguen unirse por medio de un núcleo que no deja de ser al mismo tiempo una fisura. El ámbito de esta unión agrietada hay que buscarlo en las alusiones literarias del texto, en el espacio literario. Es ahí donde podemos dar cuenta de la existencia de la sinrazón en el tiempo de la locura. Hay que situar, por consiguiente, todas las citas literarias en el meollo mismo del trabajo arqueológico que no consigue –y tal vez ni siquiera lo desee– suprimir la grieta entre el mito del olvido de la sinrazón y la historia de la fabricación de la locura, entre la arqueología de un silencio y la de las instituciones y saberes del asilo.

Todos los comentarios sobre Sade o Artaud, Nietzsche o Roussel no son meramente anecdóticos, utilizados para amenizar el relato histórico; por el contrario, a través de ellos la locura hace sentir su voz. En ellos la locura se muestra en su forma esencial, por encima de toda escisión y de toda exclusión. Y será precisamente con el lenguaje de sus obras que tendrá que medirse el lenguaje de la razón y el lenguaje de la psicología. En este lenguaje, la locura se manifiesta como lo que es: ausencia de obra. Más aún: el espacio literario es el ámbito donde se pone de manifiesto el problema de la subjetividad, esto es, la difícil

relación entre las dimensiones intensivas y extensivas de la normalización o, dicho de otra manera, entre interioridad y objetivación.

El uso ambiguo que Foucault le otorga a la categoría de la sinrazón es fundamental para la realización de su investigación. Puesto que defiende la hipótesis de que cada época le otorga a la locura una acepción determinada de sentido: ya sea como obsesión imaginaria, ya como sinrazón o como enfermedad mental, esto le plantea un problema: ¿cómo llevar a cabo la tarea de escribir una historia de la locura? Al parecer, Foucault resuelve el problema valiéndose del uso impreciso de estas dos nociones. Dos conceptos respecto de los cuales lo único que se deduce es que no se superponen, dos términos entre los cuales se establece –como se mencionó– un tipo de desfase, un hueco. En ese vaivén, en ese hiato que se establece entre ambas categorías, encuentra su oportunidad la escritura del historiador. En relación con la locura, la sinrazón se define por ser un exceso, lo que evita que aquella se deje enclaustrar en la univocidad de una definición histórica. La lección aprendida en el Prefacio consiste en mostrar que esta desmesura que caracteriza a la sinrazón, es una falta absoluta por la que se precipita la historia y la posibilidad de su escritura. Esto plantea problemas metodológicos de muy diversa índole, problemas que desbordan con mucho la pretensión de la presente investigación. Con todo, conviene dar un ejemplo: bien se puede leer la *Historia de la locura en la época clásica* desde la perspectiva de la locura o de la sinrazón, pero ya se lea desde un punto de vista u otro, lo cierto es que no cuenta la misma historia. Si se lee desde la óptica de la sinrazón, se puede defender sin mayor problema la hipótesis de la continuidad entre la experiencia clásica y la moderna, ya que en ambas experiencias se conserva la trascendencia de la separación, además de la negatividad que caracteriza la segregación primordial. Ahora bien, si se realiza la lectura desde el punto de vista de la locura, es innegable que existe discontinuidad entre las prácticas de normalización asilar y las prácticas de internamiento que la anteceden; captura de la locura, por un saber, una práctica y un discurso que la objetiva y que se origina al mismo tiempo en ella; constitución de una positividad que ya no es posible reducir a los juegos de lo negativo situados ahora por Foucault más bien del lado del mito, esto es, de una dialéctica trivial. En síntesis: basándose en el Prefacio, pareciera que la sinrazón es anterior y exterior a la definición de la locura como enfermedad mental. Pero desde el cuerpo mismo del trabajo, esta misma definición,

contemplada en su propio devenir, no acepta ni anterioridad ni exterioridad, realizándose únicamente como integradora (y, por tanto, interior) o, lo que a fin de cuentas es lo mismo, desenvolviéndose en forma diferencial y diacrítica (y, por tanto, exterior). Como bien apunta Mathieu Potte-Bonneville: “La sinrazón es el afuera y la reserva de una experiencia de la locura, experiencia que no admite, por lo que a ella concierne, ni horizonte inaccesible ni lugar reservado” (Potte-Bonneville 2007, 75).

Es solo a través de ciertas obras de arte como Foucault consigue fijar unos momentos excepcionales de expresión, en los que la experiencia fundamental de una época da cuenta clara de la estructura metafísica de la división: Bosch, Grünewald y Brueghel para la sinrazón del Renacimiento; la *Andrómaca* de Racine para la sinrazón clásica y, por último, *El sobrino de Rameau* de Diderot, Sade, Goya, Nerval, Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh, Roussel y Artaud para la sinrazón moderna. Muchas de las obras realizadas por estos artistas restauran el sinsentido absoluto propio de la locura, su rasgo particular de ser ausencia de obra. Cada una de ellas, a su manera, saca a la luz la contradicción sin expectativa de superación, el absoluto desgarramiento, la unión lacerante de los contrarios, la experiencia límite de un punto límite. En relación con estas obras, el problema que se plantea Foucault no es en absoluto un problema psicológico, no es el problema tradicional que suele plantearse en los siguientes términos: ¿cómo es posible que ciertos hombres que han sido catalogados, percibidos o juzgados como enfermos mentales, ya sea por la sociedad o la medicina de su época, hayan sido capaces de realizar obras que en años, décadas o siglos más tarde, han sido reconocidas como obras artísticas importantes dentro de la literatura o de la cultura? Su problema, por tanto, no consiste en indagar cómo es posible que la locura o la enfermedad mental puedan llegar a ser creadoras. Por el contrario, la pregunta que se formula es: ¿cómo es posible que obras artísticas concebidas y realizadas por hombres que han sido considerados como locos o enfermos, hayan podido funcionar y, además, de manera absolutamente positiva, dentro de una cultura, dentro del universo de nuestros discursos? Para Foucault, poco importa, saber, en realidad, si Raymond Roussel era un neurótico obsesivo o más bien un esquizofrénico; o si los poemas de Antonin Artaud rápidamente fueron vinculados con la enfermedad mental. Por lo demás, ellos mismos jamás negaron que en su experiencia cotidiana existía una relación muy estrecha entre su escritura y su enfermedad. Tanto Roussel, como Artaud no dejaron

de insistir que su obra se realizaba en un plano –a partes iguales– de su singularidad, su particularidad, su síntoma, su angustia y, también, su patología. Pero a pesar de ello, sus obras fueron reconocidas muy pronto como significativas dentro de nuestra cultura. Existe, por tanto, un funcionamiento de lo positivo dentro de lo negativo. Es fácil decir que uno de los problemas fundamentales de la *Historia de la locura en la época clásica* es el problema de la exclusión: la exclusión o marginación de ciertos individuos, de sus gestos, de su comportamiento, de su carácter, de lo que son en tanto que diferentes; empero, lo que verdaderamente le interesa a Foucault es el problema de la exclusión-inclusión, pese al recelo que médicamente pueda existir con respecto a ciertos individuos y a sus obras –ya que a través de estas últimas siempre se puede reconocer la cara más o menos tradicional, más o menos codificada, de cierta enfermedad mental– no obstante, estas obras siempre pueden desempeñar un papel y tener cierto valor e importancia dentro una cultura dada:

En una época, en una cultura, en cierta forma de práctica discursiva, el discurso y las reglas de posibilidad son tales que un individuo puede estar psicológicamente y de alguna forma anecdóticamente loco, pero que su lenguaje, que es totalmente el de un loco –en virtud de las reglas del discurso en la época en cuestión– puede funcionar de manera positiva. Dicho de otro modo, la posición de la locura está reservada y como indicada en cierto punto del universo posible del discurso, en un momento dado. Es este lugar posible de la locura, esta función de la locura en el universo del discurso lo que yo he tratado de localizar (Foucault 2012a, 65).

Foucault percibe a través de las obras de estos autores las grandes estructuras de la sinrazón que dormitan en la cultura occidental un poco por debajo del tiempo de los historiadores. No es histórico lo que es condición de posibilidad de la historia misma. Por consiguiente, hay que leer cada uno de los distintos momentos de la sinrazón como una renovación permanente del origen (origen absoluto de la locura como ausencia de obra); asimismo, la reiteración intempestiva del origen, envuelta en un significado siempre distinto, garantiza en cada ocasión la realización de un nuevo contenido histórico. La sinrazón renacentista ubica la contradicción a nivel cósmico, en el que se revive la mezcla fantástica de los mundos en el punto último del tiempo; la clásica la localiza, más bien, en el plano ontológico: manifestación de una nada, ser de un no-ser. En el fondo, Foucault dirá, la locura no es nada, pero su paradoja consiste en manifestar esa nada; por último, la

sinrazón moderna la sitúa en el plano antropológico (inmediatez urgente de la necesidad y mediaciones indefinidas de la ilusión, subjetividad íntima del ego y objetividad desplegada del mundo, sentido y sinsentido).

Foucault emplea estratégicamente las fuentes pictóricas y literarias como un recurso para poner en relieve la experiencia fundamental de una época. A partir de aquí se explica su reticencia a cualquier tipo de explicación psicológica de los textos literarios. Lo que nos permite descifrar los textos de Nietzsche o Nerval no es el punto de vista médico; por el contrario, su obra más bien nos posibilita acceder a la experiencia moderna de la sinrazón que hace asequible una conciencia médica de la locura. De esta manera, Foucault, al mismo tiempo que revela el estatuto práctico de la razón, y las elecciones que se han puesto en juego para constituirnos en sujetos de la experiencia moderna, nos muestra un punto de fuga a la misma experiencia. Ya que serán únicamente los artistas y locos quienes logren esquivar la red de significación en la que estamos atrapados; duplicando el lenguaje donde se formula y hace visible nuestra presente experiencia. Desde esta lectura, *Historia de la locura en la época clásica* se propondría la puesta en libertad de la palabra del loco desde el polo opuesto de la experiencia moderna. En este sentido el propósito de la arqueología del silencio no deja de ser osado. En efecto, ya desde el análisis realizado del Prefacio, se ha comentado que hablar de la locura implica ante todo la elección de un lenguaje, que encontrar los términos a partir de los cuales le otorgamos voz a la locura es el primer problema acuciante que Foucault se plantea. Quizás la novedad y la fuerza que aún hoy sorprende del texto, reside en la manera en que logró resolver este problema. Como oportunamente ha señalado Derrida, se trata ante todo de evitar el lenguaje de la razón para permitir la manifestación de la palabra indómita y agreste de la locura. Lo cual no deja de ser audaz, ya que cabe preguntarse si es viable ese lenguaje, sobre todo si se elabora desde el lenguaje mismo de la cultura occidental. ¿Es posible desde el punto de vista lógico hacer hablar al desorden desde el orden mismo? ¿No presupone todo esto un contrasentido lógico o una aporía, ya que existen límites de la experiencia para el individuo que son inherentes a su misma constitución histórica como sujeto?

Más allá de todos estos cuestionamientos, Foucault no se salva de las críticas dirigidas en contra de la imprecisión de su lenguaje. Este será, por cierto, uno de los reproches más frecuentes que sus adversarios le hagan. La crítica no deja de tener algo de razón, ya que

cuando se trata de definir, sin valerse del uso de metáforas, lo que se entiende, por ejemplo, por “capas geológicas” más profundas o “sedimentaciones arcaicas”, entonces el filósofo se vale de un rosario de nociones que no están del todo delimitadas, ni mucho menos claramente definidas, y que, según parece, proceden indistintamente tanto de estudios previos de historiadores, como de sociólogos o de etnólogos. Más grave aún: Foucault no define jamás lo que es la locura. Esta es una de las críticas más importante que le hace Derrida, y no es menor, pues, justo parece Foucault estar hablando de la negatividad de la razón, lo que se articula con el problema señalado después por Derrida de que Foucault, al elegir la época clásica estaría dando cuenta de una determinación, una entre tantas otras. ¿Qué legitima entonces la elección de la época clásica? (cf. Derrida 1989, 57-60) El propio Didier Eribon ha observado también que a menudo Foucault usa un léxico histórico que ni siquiera se afana en demostrar, esclarecer o distinguir. ¿Realmente a qué se refiere cuando habla de “estructuras de experiencia”, o, para mencionar un término que utiliza en el Prefacio de 1960, “formas rudimentarias de la experiencia”? (cf. Eribon 1995, 139-140).

La situación se complica aún más. Al interior mismo del cuerpo del texto se sirve frecuentemente de expresiones como “sensibilidad clásica”, “percepción”, “experiencia clásica de la locura”, “estructuras de la experiencia”, “cultura clásica”, “el conjunto de la cultura clásica”, entre otras, y que, leyéndolas, uno se queda con la sensación de que se trata de términos que son más o menos equivalentes. Quizás el mismo vocablo de “época clásica”, del que Foucault hace uso en el subtítulo de la primera edición de 1961, y que para la reedición de 1972 se convertiría en parte del título final, no deja de ser problemático. Ciertamente es que después de haber aludido a la ruptura esencial entre razón y sinrazón –conceptos de los que el internamiento no es sino la expresión institucional– se apresura a decir que el internamiento “remite a una sensibilidad singular, propia de la época clásica” (Foucault 1990a I, 161) e, inmediatamente después, tras haber negado enfáticamente que la internación tenga que ver con una “coherencia médica, psicológica o psiquiátrica”, rememora la coherencia más oculta de una percepción y apunta:

Lo que el internamiento y sus prácticas móviles esbozan como en una línea punteada sobre la superficie de las instituciones es lo que la época clásica percibe como sinrazón (Foucault 1990a I, 162).

Más aún: “El internamiento no es más que el fenómeno de ese trabajo hecho en profundidad, que forma cuerpo con todo el conjunto de la cultura clásica” (Foucault 1990a I, 132).

Más adelante, cuando Foucault redacte *La arqueología del saber* (1969) hará una especie de autocrítica, aceptando que el lenguaje del que se había servido en su primer gran libro no era del todo estricto:

De una manera general, la *Historia de la locura* concedía una parte bastante considerable, y por lo demás bastante enigmática, a lo que en ella se designaba como una “experiencia”, mostrando con eso hasta qué punto se estaba cerca de admitir un tema anónimo y general de la historia (Foucault 1991b, 27).

Ahora bien, la ambigüedad y vaguedad de expresiones tales como “percepción coherente”, “percepción articulada”, (cf. Foucault 1990a I, 90) “estructuras de la experiencia” se disipan un poco si se tienen presentes los textos de Dumézil. Es más: la explicación que da Foucault de su propio desarrollo intelectual, en el Prefacio de 1960, evoca la manera tan parecida como el mitólogo comenta su propio proceso mediante el cual arriba a la noción de ideología. A partir de aquí se aclara todavía más a qué se refiere en la entrevista concedida al periódico *Le Monde*, el 22 de julio de 1961, cuando insiste en su ascendencia dumeziliana, donde aclara que emplea para el estudio de la experiencia de la locura en una época determinada (sea el Renacimiento, la época clásica o la modernidad), el mismo modelo teórico de la “coherencia estructural” del que se valió Dumézil para hallar la unidad de un esquema organizador en distintos niveles de una sociedad. Así, Foucault puede decir de manera muy similar a algunas de las definiciones que nos propone Dumézil que:

Vale más dejar que la cultura clásica formule, en su estructura general, la experiencia que ha hecho de la locura, y que aflora con las mismas significaciones, en el orden idéntico de su lógica interna, aquí y allá, en el orden de la especulación y en el orden de la intuición, en el discurso y en el decreto, en la palabra y en la orden: por doquier cuando un elemento portador de signos puede tomar para nosotros valor de lenguaje (Foucault 1990a I, 389-390).

No mucho antes, en 1949, en *L'Heritage indo-européen à Rome* [La herencia indo-europea en Roma], Dumézil había escrito:

Las religiones siempre son conjuntos en los que conceptos, imágenes, acciones, se articulan y forman por sus lazos una suerte de red en la cual toda la materia de la experiencia humana debe tomarse y distribuirse (Dumézil 1949, 64-65).

De esta manera se esclarece muy bien su pretensión de hacer una “historia estructural del conjunto histórico”, misma que como ya se advirtió, involucra conceptos científicos, categorías e instituciones por medio de los cuales la locura quedó cautiva.

Eugenio Trías ha insistido en que con *Historia de la locura en la época clásica* “el loco toma la palabra” (cf. Trias 1984). De igual manera, en múltiples ocasiones se ha afirmado, no sin cierta razón, que en este texto “se le otorga voz a la sinrazón”, o mejor aún, “comienza a hablar la sinrazón”. Conviene detenerse brevemente en todas estas expresiones, ya que no se pueden tomar literalmente.

Por principio, es inadecuado e injusto decir que con la *Historia de la locura en la época clásica* “el loco toma la palabra por primera vez”. Como el propio Foucault lo ha hecho notar a través de los artistas antes mencionados, desde hace ya mucho tiempo que el loco ha tomado la palabra, aun cuando el lenguaje empleado en sus obras, no ha dejado de ser lacerante, amargo, errante y sacrificial. El propio Trías es plenamente consciente de todo esto, ya que él mismo escribe:

El loco, en efecto (y no nos referimos sólo al ‘alienado mental’ del siglo XIX) es un excluido social. Esa exclusión se reduplica con una reclusión y –a partir del siglo XIX– con una tercera ‘enajenación’, por así decirlo, producida por el saber del psiquiatra. El loco, desde después (pero no antes) del siglo XVII, ‘carece de lenguaje’, su discurso resulta ininteligible, excepto con el psicoanálisis, por el especialista. Pero en cualquier caso su mensaje no atañe al ‘otro mundo’ de los normales racionales. Su discurso no intranquiliza; nunca constituye una ‘contestación’; nuestra coartada, como la de Descartes, siempre es la misma: ‘*ce sont de fous...*’.

Pero he aquí que con Sade, con el último Goya, con Artaud, con Nietzsche, con R. Roussel, ‘el loco tiene la palabra’. Ese ser excluido y llamado a la reclusión, ese mero objeto del psiquiatra (como era Roussel para Janet) comienza a hablar, a expresarse e inquietarnos con un mensaje insólito. Y lo que es más peligroso: ese mensaje comienza a ser oído, entendido y digerido (Trías 1984, 32-33).

En consecuencia, lo que hace el texto de Foucault es más bien denunciar una situación de hecho, en la que, por medio del discurso psiquiátrico, se logra una reformulación del logos sobre la locura. Pero que nadie se lleve a engaño: la locura en tanto que dominio de experiencia posible, rebasa con mucho el conocimiento médico que de ella podemos tener. De ahí que Foucault señale que la enfermedad mental y la locura tienden a deshacer su pertenencia a la misma unidad antropológica:

Estamos en este punto, en este repliegue del tiempo en el que un cierto control técnico de la enfermedad recubre más que designa el movimiento que encierra en sí misma la experiencia de la locura. Pero es precisamente este pliegue lo que nos permite desplegar aquello que durante siglos ha permanecido implicado: la enfermedad mental y la locura [...] Decir que hoy la locura desaparece, quiere decir que se deshace esta implicación que la tomaba a la vez en el saber psiquiátrico y en una reflexión de tipo antropológico (Foucault 1999b, 272).

Poner en entredicho la forma médica o paramédica como única vía de aproximación y de comprensión de la locura, presupone admitir la posibilidad de un discurso en el que la locura abandone su condición de mero objeto de conocimiento, para ver si es posible reencontrarla en “su vivacidad, antes de toda captura, por el saber”. Por ello, el problema estudiado en este texto no se reduce únicamente a las condiciones de formación de la “enfermedad mental”, como objeto de estudio por parte del saber psiquiátrico, sino que va mucho más allá. Al sacar a la luz los rituales de exclusión por medio de los cuales una cultura determina lo que ha de ser admitido y aquello que debe rechazarse como exceso inaceptable por parte de la misma, Foucault hace visible un problema teórico primordial: las condiciones de posibilidad de una determinada experiencia están siempre supeditadas a actos de fuerza (más adelante dirá relaciones de poder) en las que actúan invariablemente prácticas sociales. Es por esta razón, según Foucault, que el estudio de la locura, al menos dentro de la cultura occidental, no puede ser reducido a un trabajo de historiografía médica.

Al destacar la raíz política de las ideas, *Historia de la locura en la época clásica* se nos presenta como una opción frente a la historia oficial de las ideas dominantes. En este sentido, el trabajo arqueológico realizado por el filósofo francés, en la medida en que estudia las diferentes prácticas por medio de las cuales la locura es apartada como no-razón, y en tanto que explora el subsuelo en el que se implanta el saber psiquiátrico, se

inscribe en un diagnóstico y en un constante cuestionamiento de nuestra modernidad, entendida como escenario constrictivo de nuestra experiencia, conjetura de lo que somos en tanto que sujetos pertenecientes a un presente.

Ahora se ve con mayor claridad: en *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault concibe la historia como el paso de una experiencia a otra; paso que presupone rupturas y discontinuidades, mediante las cuales se producen nuevos saberes, nuevos objetos y nuevos sujetos de conocimiento; prácticas y diseños inéditos; sensaciones y sentimientos distintos; la realización también de otra sensibilidad que definirá el espacio y el tiempo de una época, acentuando la diferencia.

Al calibrar la importancia que tiene la noción de experiencia tanto en su primera obra como en la última, es fácil percatarse de que esta categoría recorre la obra de Foucault de punta a punta. A este respecto conviene no olvidar que al final de su itinerario intelectual, su último proyecto se orientó hacia la elaboración de una historia de la sexualidad concebida también como una experiencia, entendiendo por ella “la correlación dentro de una cultura entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (Foucault 1986, 8).

Conforme avance en sus investigaciones esta noción no dejará de sufrir una serie de transformaciones y diversificaciones que dependerán de sus adquisiciones teóricas y de sus enfoques metodológicos. Ciertamente, a partir de 1970, la noción de “práctica” termina por sustituir a la noción de “experiencia” empleada en la *Historia de la locura en la época clásica*. “Es el conjunto de ‘prácticas y discursos’ el que constituye lo que denominé la experiencia de la locura; mal nombre, porque no es en realidad una experiencia” (cf. Castro 2004, 212). No obstante, el término es retomado en su obra final. En este sentido, la lectura que hace Miguel Morey de la obra de Foucault, que concibe la “constitución política de la experiencia” como el auténtico tema dominante de su reflexión, no es del todo disparatado.

Hemos visto cómo, de su primer texto en adelante, esta noción parece dibujar el punto de fuga desde el que se construye el espacio de su pensamiento. Incluso el modo cómo, en su último texto, esta noción de experiencia se vincula con los temas del saber, el poder y la subjetividad nos autoriza, en cierto modo, a forzar un atrevimiento especulativo y preguntarnos si acaso Foucault, tan aficionado siempre a reformular su

trayectoria a partir de sus últimos desplazamientos, no estaba disponiendo ya decididamente el envite que esta cuestión abre como futuro criterio ordenador de todo su itinerario intelectual (Morey 1999, 21).

Pero es seguramente en la última etapa de su obra donde esta noción adquiere su grado máximo de elaboración y complejidad. De manera más precisa, en la definición que ofrece en el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, se concretan todos los logros alcanzados hasta ese momento. En este texto la experiencia se constituye a partir del entrecruzamiento de tres ejes, en cuyo punto de cruce, se produce al sujeto mismo en un tiempo y espacio determinado. El primer eje tiene relación con el saber que hace del sujeto, un sujeto de conocimiento; el segundo, con el poder que lo constituye en sujeto social y jurídico y, el tercero, con el sí mismo que lo transforma en sujeto ético.

En relación con el saber, es necesario señalar que este no solo tiene la capacidad de instaurar un dominio de objetos a conocer, sino –tal y como se ha insistido–, en producir a los sujetos aptos para conocerlos. A partir de esta operación cognitiva, estos últimos obtienen una posición fija y específica. En este punto se hace necesario marcar la diferencia que existe entre saber y conocimiento: el saber es una experiencia colectiva por medio de la cual los sujetos se modifican; el conocimiento, en cambio, es una actividad que posibilita incrementar los objetos cognoscibles, aumentar su inteligibilidad, comprender su racionalidad, sin que esto altere al sujeto, esto es, su estatuto se mantiene fijo e invariable. En resumen: el saber transforma al sujeto en la medida en que plantea y dicta una forma singular de experiencia, en la que surge un nuevo tipo de sujeto competente para conocer al objeto conocido; por el contrario, el conocimiento no desencadena cambios importantes en el sujeto de conocimiento, este se conserva y únicamente perfecciona conocimientos en torno al objeto originado por el saber.

Por otra parte, el ejercicio del poder siempre está unido a un determinado tipo de normatividad, la cual, a su vez, está en estrecha relación con los saberes. En la modernidad, el funcionamiento del poder y la normatividad se realizan al interior de ciertos espacios, en la que los cuerpos de los individuos se convierten en blanco de ciertas técnicas de control y de vigilancia, que no son otra cosa sino técnicas de poder; las cuales están articuladas a un determinado tipo de adquisición y difusión del saber. Así, saber y poder se relacionan a

punto tal que no es posible desunirlos, ni mucho menos oponerlos. En el cruce de ambos se produce y valida una verdad.

Finalmente, por medio de la interrelación entre el saber y el poder se origina una experiencia colectiva idónea para engendrar un tipo de subjetividad inherente a un tiempo y espacio determinado. Es aquí donde se lleva a cabo el trabajo ético que el sujeto realiza sobre sí mismo a fin de transformarse, como ocurre en la modernidad, en un sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí.

En el análisis que Foucault hace de la categoría de experiencia privilegia el valor y la importancia que le concede al espacio; que, en todo caso, no es otra cosa que un ámbito cruzado por ejes que en su configuración –desenvolvimiento y mutación– alcanzan puntos disímiles de intersección. Cada cruce es resultado del surgimiento, en el espacio, de saberes inéditos, de novedosas técnicas y ejercicios de poder, así como de nuevos trabajos sobre sí mismo. Desde esta perspectiva, la experiencia no se aparta ni se distingue de lo que es el pensamiento, eternamente histórico, plenamente dinámico, mutable y cambiante por la actividad de la historia. Hay que contemplar también al pensamiento como espacio topológico, lugar en el que se instituye, de múltiples maneras, el juego de lo verdadero y de lo falso; esfera en la que se generan formas distintas de consentimiento u oposición a las normas establecidas, ámbito, de igual manera, en el que se crean relaciones particulares con el sí mismo y con los otros.

Definido de esta manera, el pensamiento no debe rastrearse solamente en las formulaciones de la teoría, la filosofía o las ciencias, “puede y debe analizarse en todas las maneras de decir, hacer y conducirse en que el individuo se manifiesta y actúa como sujeto de conocimiento, como sujeto ético o jurídico, como sujeto consciente de sí mismo y de los otros” (Foucault 2013b, 189). En la primera introducción general a la *Historia de la sexualidad* que abriría el segundo volumen, y que posteriormente fue cambiada por una segunda redacción, Foucault establece tres principios bajo los cuales el pensamiento, en tanto que experiencia, es gobernado:

1. De irreductibilidad: No hay experiencia que no sea una manera de pensar y que no pueda ser analizada desde una historia del pensamiento.

2. De singularidad: El pensamiento posee una historicidad que le es propia. Ahora bien, el hecho de que tenga una historicidad no presupone que esté carente de formas universales; pero estas, al entrar en el juego histórico, adquieren una singularidad propia, lo cual tampoco significa que sean independientes de toda una serie de determinaciones históricas de orden económico, social y político con las que se relacionan de manera particular y compleja en cada momento dado, dando lugar a formas, transformaciones y acontecimientos de pensamiento específico.
3. De actividad crítica: Es el análisis de las condiciones que hacen posibles las relaciones con la verdad, con las normas y con el sí mismo, lo cual permite que aparezcan singularidades que son transformables por el trabajo del pensamiento sobre sí mismo.

En este mismo Prefacio, en el que, dicho sea de paso, Foucault le presta una importancia a la noción de experiencia, que no le concede en ningún otro texto, menciona como la *Historia de la locura en la época clásica* fue escrita con el propósito de describir un foco de experiencia desde la perspectiva de una historia del pensamiento. A través de las prácticas de internación y de los procedimientos médicos, se propuso –afirma– estudiar el nacimiento, durante los siglos XVII y XVIII, de un sistema de pensamiento como materia de experiencia posible. Esto presupuso tres cosas: analizar la formación de un dominio de conocimientos que se constituía como un saber específico de la enfermedad mental; examinar toda la organización de un sistema normativo, basado en todo un aparato técnico, administrativo, jurídico y médico, dedicado a marginar y encerrar a los locos para hacerse cargo de ellos y, por último, abordar y definir, a partir de lo anterior, la relación que el sujeto establece consigo mismo y los otros en tanto que sujetos posibles de locura (cf. Foucault 2013b, 190-191).

Tomada en su conjunto, la obra de Foucault suele ser dividida por sus intérpretes en tres etapas claramente diferenciadas: una etapa arqueológica (focalizada en el saber); una etapa genealógica (orientada, en términos generales, en el estudio del poder) y una etapa ética (centrada en la constitución de la subjetividad). Aunque esta manera de dividir la obra de Foucault no sea del todo inapropiada, no deja de plantear algunos problemas. Así, por ejemplo, ¿dónde ubicar la *Historia de la locura en la época clásica*? Si lo que acabamos de escribir se sostiene, es innegable que en este texto las formas del saber (la conciencia

analítica de la locura) se enlazan con las formas del poder (la conciencia práctica) y con la objetivación de la subjetividad. En este sentido se puede afirmar que muchos de los problemas y de los temas que más adelante ocupan un lugar privilegiado en sus ulteriores investigaciones, se encuentran ya esbozados en esta obra. Cabe, por tanto, preguntar si en buena medida el filósofo francés no hizo otra cosa que desarrollar y articular lo que ya estaba contenido en su tesis doctoral; por supuesto, no sin una reelaboración de los temas y problemas a partir de nuevas categorías, como pueden ser las de episteme o dispositivo.

Crítica a la concepción dialéctica de la historia de la locura

Ya se ha dicho que un primer intento por escribir una historia de la locura se encuentra contenido en *Enfermedad mental y personalidad*; asimismo, que no solo el sentido y el tipo de relación que puede establecerse entre locura e historia, es totalmente distinto al propuesto por la *Historia de la locura en la época clásica*. Es importante señalar ahora que el propósito que ambas obras persiguen varía también significativamente.

Enfermedad mental y personalidad está dividida en dos partes: en la primera Foucault estudia las formas de la patología mental, más no sus condiciones de aparición. En un primer momento, se aboca a criticar las concepciones que conciben a la locura como retorno a conductas primitivas. Su crítica apunta a la teoría de la evolución regresiva, característica de la psiquiatría naturalista, cuya perspectiva, a su parecer, queda eclipsada por el enfoque psicoanalítico de la historia individual, el cual a su vez es rebasado por la reaprehensión de las vivencias esenciales de la patología mental. El origen, el sentido y lo esencial constituyen los tres niveles de descripción en los que se basa para el estudio de la alienación. Aunque inmediatamente observa que todo esto es insuficiente. Tomar los rasgos descriptivos (las formas de regresión, los traumas infantiles, los existenciales) por esquemas explicativos es caer en la mitología (cf. Foucault 1992a, 101). Por tanto, es necesario recuperar una nueva dimensión para alcanzar su explicación. En el orden de la historia es donde descubrirá su fundamento auténtico: “Sólo en la historia podemos descubrir las condiciones de posibilidad de las estructuras psicológicas.” (Foucault 1992a,

102). De este modo, Foucault iguala alienación psicológica y alienación histórica: cara y cruz de la misma moneda.

En la segunda parte del libro, Foucault investiga las condiciones históricas y sociales de la locura. En el capítulo “El sentido histórico de la alienación mental”, se encuentra la primera confección, aunque muy breve, de una historia de la locura. Esta apretada historia de la alienación mental tiene como propósito impugnar la falsa idea que consiste en pensar que la locura ha tenido a lo largo de toda la historia, la misma apariencia lamentable que tiene hoy para nosotros.

El análisis histórico que hace Foucault de la locura en este texto puede dividirse en tres momentos: el primero sitúa a la locura en la historia de la civilización occidental, enfatizando cómo la modernidad suprime de la locura todos los aspectos que tienen que ver con lo sobrenatural, a fin de transmutarla en simple privación de razón; el segundo, se aboca a estudiar el doble asedio, legal y terapéutico con el que la época burguesa fabrica la locura. Legal porque el diagnóstico de locura elide todos los derechos individuales. El juicio de los médicos y de la familia reemplaza al juicio desacreditado del loco. Terapéutico porque el encierro de los lunáticos configura positivamente las experiencias de deterioro mental que los psiquiatras diagnostican con buena conciencia positiva. Por último, en el tercero, Foucault regresa a las dimensiones evolutivas individuales y existenciales, que había estudiado en la primera parte, y realiza una auténtica deconstrucción histórico-social, de clara filiación marxista, de cada una de estas dimensiones.

Afirmar que son las condiciones históricas las que explican la enfermedad mental, tiene algo de impreciso, y Foucault se preocupa desde el inicio por evitar una primera equivocación. Siguiendo a la escuela culturalista norteamericana –Foucault menciona los trabajos de Ruth Benedict– así como las investigaciones de Durkheim, es fácil arribar a una doble conclusión: por un lado, que la enfermedad mental solo puede percibirse como tal, en el interior de una cultura; por el otro, que aquello que se define como locura debe comprenderse simplemente como desviación con respecto a una norma cultural. De inmediato se apresura a reforzar este relativismo con un historicismo: la idea misma de alejamiento como distancia negativa respecto de la norma establecida es resultado de la

historia: “Los análisis de nuestros psicólogos y de nuestros sociólogos, que hacen del enfermo un desviado y que buscan el origen de lo morboso en lo anormal son, ante todo, una proyección de temas culturales” (Foucault 1992a, 87). En consecuencia, la locura, lejos de ser el remanente negativo de las culturas, esto es, la noche oscura que la normalidad describiría en torno de sí, es su producto histórico.

Básicamente lo que Foucault les recrimina, tanto a la sociología durkheimiana como a la psicología americana, es que desconozcan cómo nuestra sociedad genera los rasgos de los enfermos a los que aparta de sí misma. En síntesis: la definición de la enfermedad mental como simple desviación impide comprender cómo buena parte de las estructuras sociales existentes se coagulan en el rostro grotesco de los enfermos.

Cada uno de los rostros de la locura tiene su historia particular. Así, la característica principal que define al loco en las sociedades antiguas –incluso en la experiencia preclásica– es la “posesión”. El “otro”, tanto el brujo, el chamán como el energúmeno o mente *captus*, es un poseído –alguien que participa de una verdad; alguien que detenta una verdad aunque sea la terrible verdad de lo demoníaco. Desde la antigüedad hasta el periodo clásico, el loco es visto como un “poseído”, alguien, en definitiva, que mantiene un vínculo con lo sobrenatural, con la esfera de lo sagrado, y para con quien el resto de la sociedad se comporta de acuerdo con ello. Se dice que al “poseído” lo habita una potestad extraña, a veces maléfica (el diablo para el pensamiento cristiano), que lo trasmuta en otro. El loco es, por tanto, objeto de todas las reacciones de la ambivalencia: amor-odio, atracción-repulsión... Él inspira al mismo tiempo, temor y fascinación, piedad y respeto.

De cara a esto, cabe ahora preguntar: ¿Cuál es el rasgo dominante que identifica al loco en nuestra modernidad? Al respecto Foucault escribe:

El siglo XVIII aporta una idea capital: que la locura no es una superposición de un mundo sobrenatural al orden de lo natural, un añadido demoníaco a la obra de Dios, sino solo la desaparición de las facultades más altas del hombre: “La locura no es más que privación” dice la Enciclopedia; las alucinaciones y los delirios son los efectos naturales de la ilusión, del error, de la incapacidad de reconocer lo verdadero; hay locos que ignoran la “verdad física” (la verdad de las sensaciones): son los que oyen “conciertos de ángeles”; hay locos que ignoran la “verdad moral”: en ellos

encontramos todos los “defectos del espíritu, todas las ilusiones del amor propio y todas las pasiones (artículo “Locura”, de la Enciclopedia) (Foucault 1992a, 90-91).

El siglo XVIII rompe con la concepción sobrenatural de la locura. Secularizado, el loco es aprehendido como un pobre hombre despojado de sus facultades más elevadas (concepción humanista de la enfermedad). Pero esta carencia del loco, nos dice, en el momento justo en que se humaniza la locura, es correlativa de prácticas inhumanas de alienación que lo encierran.

Lo importante es que el cristianismo despoja a la enfermedad mental de su sentido humano y la ubica en el interior de su universo; la posesión arranca al hombre de la humanidad para liberarlo a lo demoníaco, pero lo mantiene en un mundo cristiano, en el que cada hombre puede reconocer su destino. La obra de los siglos XVIII y XIX es “inversa”: restituye a la enfermedad mental su sentido humano, pero aleja al enfermo del mundo de los hombres (Foucault 1992a, 90-91).

La obnubilación se ha constituido en la característica principal de la locura; el alucinado ya no es un poseído; en todo caso es un desposeído. El nacimiento moderno de la locura se efectúa como el deslizamiento de ser “poseído” a “desposeído” (enajenado, alienado) –como una desposesión: el loco ya no detenta ni participa de ninguna verdad, es él mismo una verdad (la verdad abismal de la locura), pero es una verdad para otros. La locura se ha objetivado, con ella se cosifica el hombre que la usurpa; y con él, y por la misma espiral, todos los hombres.

Ciertamente, se capta con esta idea una intuición en germen que alcanzará su punto culmen de expresión en *Historia de la locura en la época clásica*: la intuición de que la locura no ha significado lo que significa hoy para nosotros; y la sospecha de que lo que ella es hoy para nosotros, no es el resultado de un avance científico que se hubiese desarrollado gradualmente en la dirección de un horizonte de liberación, sino que es consecuencia simple y llanamente de un conocimiento; de su aprehensión por un saber que la confisca y la transforma en objeto de conocimiento para cumplir con unas demandas particulares de Europa, demandas que aparecen en la época clásica y que, en su tesis doctoral, Foucault se obstinará en averiguar.

En la modernidad, el loco, el llamado lunático o el que es estigmatizado como tal, se halla destituido de sus derechos, despojado de sus riquezas, marginado de la sociedad. “En consecuencia, para el enfermo la alienación es mucho más que un status jurídico: una experiencia real, que se inscribe necesariamente en el hecho patológico” (Foucault 1992a, 94). En la concepción moderna de la locura la alienación no es un mero dato médico puro, ni una verdad de naturaleza, sino un producto social e histórico.

Las dimensiones de la enfermedad mental, estudiadas por Foucault en la primera parte del libro (retorno a conductas infantiles, mecanismos de defensa en la vivencia de un conflicto infranqueable, experiencia angustiada en medio de un universo desierto), hallan en las prácticas sociales contemporáneas sus condiciones efectivas de realización. Así, por ejemplo, si el enfermo vuelve a etapas arcaicas es porque unas prácticas educativas han apartado a la infancia, alejándola de los conflictos reales, y convirtiéndola en un ideal de sueño dorado. Nuestra sociedad establece un abismo entre el mundo irreal, abstracto e idílico de la infancia y el orbe adulto repleto de tensiones. Esto explica por qué existe permanentemente la atracción de regresar a esa época dorada apenas uno constata su propia vulnerabilidad:

Las neurosis de regresión no manifiestan la naturaleza neurótica de la infancia, pero denuncian el carácter primitivo de las instituciones pedagógicas. Lo que se encuentra en la base de esas formas patológicas es el conflicto en el seno de una sociedad, entre las formas de educación del niño en las que ella oculta sus sueños, y las condiciones que brinda a los adultos, donde se encuentran, por el contrario, su presente real, sus miserias (Foucault 1992a, 97).

Esta creación de dos formas de vida distinta –la adulta y la infantil– suministra cobertura social a toda la mitología psicológica que tiene conexión con la infancia. Por ejemplo, la etapa de latencia analizada por Freud se refiere de manera distorsionada a las fronteras existentes entre la vida adulta y la vida infantil tal y como la sociedad –aunque principalmente las prácticas pedagógicas– las han configurado. En suma: las regresiones

patológicas solo son posibles en un universo cultural que deslinda la infancia de la vida adulta, pero concibe en la primera todas sus idealizaciones.

En lo que corresponde a la dimensión individual existencial, Foucault recurre a una misma explicación de idéntico carácter histórico-social. Si la concatenación entre el instinto de vida y el instinto de muerte se manifiesta en la conciencia humana, es a consecuencia de que los individuos interiorizan una experiencia contradictoria de la realidad. Esta contradicción en la experiencia responde a aspectos claramente definidos, más relacionados con el campo de la economía que con el ámbito de la psicología: la explotación económica, la competencia capitalista, la enajenación del trabajo, la relación social basada en la expoliación que las personas entablan con sus semejantes:

No es por azar que Freud, reflexionando sobre las neurosis de guerra, descubrió como compañero del instinto de vida, en el que se expresaba el viejo optimismo burgués del siglo XIX, un instinto de muerte que introdujo por primera vez en la psicología la fuerza de lo negativo. Freud quería explicar la guerra; pero es la guerra la que explica este giro del pensamiento freudiano (Foucault 1992a, 99).

De igual manera, las descripciones fenomenológicas sobre el mundo y las vivencias de los enfermos mentales desconocen las verdaderas explicaciones de la contradicción psicológica. Estas no son otra cosa que la falta de sentido subjetivo en la estructura alienada que compone nuestra formación social. Así, por ejemplo, el nudo existencial de la esquizofrenia (en el que al mismo tiempo que el enfermo se retira a un mundo íntimo, personal y privado, se entrega a las coerciones objetivas) se engendra en la organización de una sociedad industrial en la que el individuo ya no es capaz de reconocerse, en unas mediaciones técnicas que lo sobrepasan: permitimos depender de ellas a la vez que las esquivamos por medio de la constitución de una esfera irreal.

El mundo contemporáneo hace posible la esquizofrenia no porque sus técnicas lo hacen inhumano y abstracto, sino porque el hombre utiliza esas técnicas de tal modo que el hombre mismo ya no se puede reconocer (Foucault 1992a, 101).

La alienación mental no se explica por unos determinismos psíquicos naturales; más bien está regida por unas prácticas sociales, históricas y espacialmente localizables.

La crítica que Foucault hace a la psicología en este texto no es del todo clara: por momentos da la impresión de que las nociones básicas de la psicología materializan en la economía interna de los sujetos, los efectos de la organización económica en la que se desempeñan los hombres. Si esto es cierto, la psicología se reduce a una simple manifestación del capitalismo. En la mayor parte del texto pareciera que Foucault acepta las explicaciones que ofrece la psicología, pero le reprocha no comprender el origen objetivo de las relaciones mórbidas que describen. La siguiente cita es un ejemplo claro de esta ambigüedad:

Es verdad que podemos ubicar la enfermedad mental en relación a la evolución humana, en relación a las formas de existencia. Pero no debemos confundir estos diversos aspectos de la enfermedad con sus orígenes reales salvo que queramos recurrir a explicaciones míticas, como la evolución de las estructuras psicológicas o la teoría de los instintos, o una antropología existencial (Foucault 1992a, 101).

Es innegable que Foucault es ambiguo en este texto a consecuencia de su propia indefinición teórica y profesional. Oscila entre posturas teóricas divergentes – fenomenología, marxismo, análisis existencial– que no logra todavía conciliar. Asimismo, hay indefinición en lo que a su destino profesional se refiere: ¿filosofía, psicología, crítica literaria?

Por otra parte, preocupado por no incidir en el reduccionismo de tipo sociológico, evita hacer del sujeto un mero reflejo de las condiciones sociales. Por ello concluye que tener un conflicto no implica estar enfermo, interiorizar una contradicción no presupone desplegar una enfermedad. Finalmente, Foucault intentará explicar –valiéndose de la reflexología de Pavlov– cómo pueden unos conflictos sociales objetivos traducirse en desgarramientos psicológicos íntimos. Por tanto, el hombre dista mucho de ser una simple tabla rasa en la que queda registrado lo que acontece en el mundo con sus antagonismos.

Al narrar, en su tesis doctoral, la historia de las vicisitudes de la locura, desde el Renacimiento hasta principios del siglo XIX, sin intentar hacer de ella la historia de un objeto cada vez mejor conocido, Foucault se opone al encubrimiento de una historia escrita bajo el registro del progreso. En rigor, no solo *Historia de la locura en la época clásica* sino también sus demás investigaciones están marcadas por un fuerte escepticismo en contra de la creencia de que en la historia es posible un avance o desarrollo en términos de un mejoramiento o perfeccionamiento. Semejante doctrina, disimula las barbaridades y atrocidades como simples equívocos; simula comprender cada día más y mejor en dirección de un mundo perfecto; atribuye al desconocimiento, a la inopia, o a alguna clase de insuficiencia, lo que son formas positivas de conciencia y comportamiento. Así, una historia de corte positivista, influenciada por este presupuesto, concebiría la abdicación a la práctica del encierro, a fines del clasicismo, “como condición de posibilidad” tanto para una valoración médica de la locura como para la concesión de su carácter de patología. Al impugnar cualquier idea reconciliadora de progreso, Foucault rechaza tajantemente este tipo de interpretación.

En los capítulos dedicados al estudio del nacimiento del asilo, Foucault utiliza constantemente el término “proceso positivo” para referirse a las “nuevas estructuras de protección” de las que se vale la razón, en los albores de la modernidad, para defenderse de la locura. En este sentido, la psiquiatría no es sino el resultado de estas estructuras nuevas que son positivas en varios sentidos. Vale la pena detenerse brevemente en el término “positivo” que es central en esta parte del texto, ya que esta categoría no designa tanto la evaporación de una nube de prejuicios, que dejaría aflorar una naturaleza de la locura de la que el saber psiquiátrico podría, finalmente, prestando una simple atención a los hechos en bruto, describir sus rasgos más característicos. Hay que entender más bien este concepto como sinónimo de construcción, como la producción histórica del fondo en el cual la locura se constituye como objeto. A esta definición en la que lo positivo se entiende como lo efectivo y lo fecundo, debemos añadir otro significado de carácter polémico; paradójicamente la “verdad positiva” a la que la psiquiatría pretende arribar dista mucho de ser confirmada; por el contrario, es cuestionada permanentemente a partir de los procesos positivos que están en la base de su emergencia. Deslizándose hacia el plano de las

estructuras, el término “positivo” adquiere un sentido crítico de cara, justamente, a las aspiraciones de la ciencia respecto a la positividad:

Hay que dejar a los acontecimientos de este periodo y a las estructuras que lo sostienen, su libertad de metamorfosis. Un poco por debajo de las medidas jurídicas, al ras de las instituciones, y en ese debate cotidiano en que se enfrentan, se separan, se comprometen y reconocen finalmente el loco y el no loco, se han formado figuras en el curso de esos años, figuras decisivas evidentemente, puesto que son ellas las que han sostenido la ‘psiquiatría positiva’, de ellas han nacido los mitos de un reconocimiento finalmente objetivo y médico de la locura, que las ha justificado a posteriori, consagrándolas como descubrimiento y liberación de la verdad (Foucault 1990a II, 132-133).

Por tanto, “positivo” y positivismo son dos términos que se oponen claramente. Con el segundo se pretende designar la idea de un progreso ininterrumpido del saber, lentamente purificado de todo lo que podía dificultar la simple percepción de una realidad, que se presume invariable bajo las distintas significaciones culturales e históricas que podrían revestirla; con el primero se intenta impugnar dos cosas: por una parte, el supuesto de una naturaleza de la locura, que permaneció inalterable más allá de los azares de la historia y, por otra, la idea de un conocimiento que avanzaría simplemente por clarificación del entendimiento, por eliminación de las ideas erróneas. Foucault concibe, por el contrario, el surgimiento de una nueva forma de saber, y la de un nuevo rostro de la locura, como el resultado de una producción histórica regulada; esta producción es rechazada por la psiquiatría, retrospectivamente y de manera mítica, cuando sostiene que su objeto es natural y que la aguardaba desde hace mucho tiempo tras la confusión y la oscuridad de las ideas preconcebidas y de la ignorancia.

Esta crítica al positivismo debe completarse con la siguiente idea: los procesos de los cuales nace la experiencia moderna de la enfermedad tienen en común que no responden, como a su telos, al propósito de una comprensión finalmente científica de la locura. La historia de la psiquiatría no es una historia para la psiquiatría. Esta se inscribe, por el contrario, en una forma de conciencia (conciencia analítica), constituida en el

entrecruzamiento incierto de una reforma legislativa de la internación y una reorganización de la policía.

No se trata de una iluminación, ni siquiera de una toma de conciencia que habría revelado, en una conversión del saber, que los internados eran enfermos; sino de un oscuro trabajo en el cual se han confrontado el antiguo espacio de exclusión, homogéneo, uniforme, rigurosamente limitado, y este espacio social de la existencia que el siglo XVIII acaba de fragmentar, de hacer polimorfo, segmentándolo según las formas psicológicas y morales de la abnegación (Foucault 1990a II, 134).

Lo valioso del texto de Foucault es que no encierra la historia de la locura en una historia del conocimiento en la que lo más importante fuera el interés por el saber. Asimismo, en la historia que relata lo que prevalece no es tanto la constitución de la locura como objeto, sino la producción del sujeto de conocimiento.

Y el advenimiento histórico del positivismo psiquiátrico sólo está ligado a la promoción del conocimiento de una manera secundaria; originalmente, es la fijación de un modo particular de estar fuera de la locura: cierta conciencia de no locura, que para el sujeto del saber se vuelve situación concreta, base sólida a partir de la cual es posible conocer la locura (Foucault 1990a II, 185-186).

Esta conciencia singular de no estar loco, es la que posibilita –en el umbral de la modernidad– la objetivación de la locura como enfermedad mental. No hay que equivocarse: enraizada en un conjunto de reformas institucionales, inmersa en el desasosiego e interés por defenderse de una locura que nuevamente se hace visible, esta conciencia perceptiva tiene otra génesis que no es únicamente la del progreso de la ciencia, otros propósitos que no son precisamente los de un conocimiento por fin positivista.

Lejos de considerar esta conciencia de no estar loco como un fenómeno puramente negativo, Foucault ve en ella un acontecimiento en sí mismo positivo, ya que no se reduce a la simple función de mediar entre una razón y una locura que existirían previas a ella, ni mucho menos instalarse en un espacio determinado de antemano, donde su lugar estaría indicado como una línea de puntos. Esto explica por qué –cuando estudia las nuevas casas

de asilo– le presta tanta importancia al diseño, a la construcción y a la elaboración paciente por parte de Colombier, Tenon, Cabanis y Bellart, de las nuevas estructuras de protección. Toda la problemática que gira en torno a su arquitectura, a su imaginación, a su creatividad, a sus dudas y temores, a su preocupación en relación con la solidez y densidad de sus muros, importa más que la protección a la que, sin embargo, están consagradas. ¿Por qué? Porque es a través del lento trabajo de los arquitectos que podemos acceder a lo propiamente positivo del acontecimiento en la nueva forma de la conciencia. Si nos concentráramos en el aspecto puramente negativo del fenómeno, esto es, en el enfrentamiento con una locura negada, porque está amurallada o aislada, con una conciencia al mismo tiempo negadora y negativa, porque se afirma a partir de la diferencia que la distingue de la locura, entonces –apunta Foucault– nos sería imposible ver que las estructuras fundadoras de la experiencia moderna producen lo que ellas mismas separan; suscitan lo que niegan y se producen como estructuras absolutamente inéditas, en lugar de reducirse a la escisión de una realidad cuyas condiciones se habrían establecido antes que ellas.

Lo que ha cambiado, y cambiado bruscamente, es la conciencia de no estar loco [...] Fenómeno puramente negativo, se dirá, pero que no lo es si lo miramos más de cerca. Aún es el primer y único fenómeno positivo en el advenimiento del positivismo. Esa liberación no ha sido posible, de hecho, más que por toda una arquitectura de protección, diseñada y construida sucesivamente por Colombier, Tenon, Cabanis y Bellart. Y la solidez de esas estructuras les ha permitido subsistir casi intactas hasta nuestros días, pese a los esfuerzos mismos de la búsqueda freudiana (Foucault 1990a II, 186).

Hay que ver, asimismo, en los proyectos de los hospitales modernos que se conciben durante el siglo XVIII el ideal de la construcción de auténticas “máquinas de curar”. La arquitectura hospitalaria abandona su carácter tradicional para tomar en cuenta, a partir de ahora, diversos aspectos: evitar el contagio a consecuencia de la disposición de las camas, las salas y la circulación del aire; propiciar la separación de los enfermos y las enfermedades, garantizar la vigilancia de los enfermos y el personal, conservar la jerarquía de la mirada médica, no perder de vista las necesidades de la población. Todo lo cual habrá

que inscribirlo en una política entendida como un arte de gobernar a los hombres, en la que la arquitectura juega un papel fundamental:

[...] en el siglo XVIII se puede ver cómo se desarrolla una reflexión sobre la arquitectura en cuanto función de los objetivos y las técnicas de gobierno de las sociedades. Vemos aparecer una forma de literatura política que se interroga sobre lo que debe ser el orden de una sociedad, lo que debe ser una ciudad, teniendo en cuenta las exigencias del mantenimiento del orden; teniendo en cuenta también que hay que evitar las epidemias, las revueltas, promover una vida familiar conveniente y de conformidad con la moral (Foucault 2010, 83-84).

Desde este momento, lo que asegura la terapéutica no es la regularidad del trazado sino lo certero de la arquitectura. Se buscan modelos acabados –en los que ya no se pueda cambiar nada–, casi perfectos y que se puedan repetir. Por primera vez se sugiere a los arquitectos la imitación como una obligación. Las tipologías normativas sustituyen los ejemplos proporcionados por la historia. Lo oportuno de la arquitectura es posible gracias a que toma en cuenta un conjunto de cuestiones de índole distinta –climáticas, demográficas, estadísticas, higiénicas, médicas, disciplinarias–, cada una de las cuales ha surgido en un espacio propio, con su racionalidad específica, sus organizadores particulares, que responden a una variedad de tácticas –técnicas de vigilancia, de producción de saber, de puesta en práctica de poderes, de medicalización y de salud pública– que no pueden ser explicadas y reducidas a un solo factor: el desarrollo del capitalismo y sus necesidades. Ya desde la *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault asimila la arquitectura a una tecnología que optimiza el ejercicio del poder:

Pero si quisiera hacer una historia de la arquitectura, pienso que sería preferible encararla en el contexto de la historia general de la *tekné*, más bien que en el de la historia de las ciencias exactas o inexactas [...] Pero el gobierno es también función de tecnologías: el gobierno de los individuos, el gobierno de las almas, el gobierno de sí por sí, el gobierno de las familias, el gobierno de los niños (Foucault 2010, 110).

Si Foucault les presta tanta importancia a las arquitecturas es porque para él no solo son figuras de piedra, agenciamientos de cosas y combinaciones de cualidades, sino, y

principalmente, espacios de visibilidad, formas de luz que distribuyen lo claro y lo oscuro, lo opaco y lo transparente, lo visto y lo no-visto. Los edificios hospitalarios que se construyen a lo largo del siglo XVIII introducen tácticas de vigilancia que han surgido en otros espacios, a partir de otras necesidades, bajo otras formas arquitectónicas –colegios, cuarteles, fábricas, etcétera-, tácticas y formas que se pudieron haber originado o no conjuntamente con la emergencia de la organización capitalista del trabajo, que pueden estar destinadas o no a conservarlo, pero que seguramente subsisten incluso más allá de esta, por ejemplo, en los vastos archipiélagos del socialismo siberiano (cf. Foucault 1997, 74). Porque básicamente no se confronta uno ni con formas arquitectónicas ni con modos de producción sino con tecnologías de poder.

Es en la investigación de estas “arquitecturas máquinas” tan adecuadas a sus propósitos como Foucault encontrará lo que rápidamente se convirtió en un paradigma de su obra: el panóptico de Bentham. Aquí la arquitectura de la prisión es caracterizada como una forma luminosa que baña las células periféricas y deja la torre central opaca, repartiendo a los presos de tal manera, que estos pueden ser vistos en todo momento sin que puedan ver al observador que los ve. El observador, que lo ve todo sin ser visto, bien puede ser un individuo cualquiera, bien puede incluso dejar de vigilarlos, sin que los presos puedan darse cuenta de ello. De la misma forma en que los enunciados son indisolubles de los distintos regímenes discursivos a los que pertenecen, las visibilidades son consustanciales a las máquinas. No es que toda máquina sea óptica, sino que toda máquina es un acoplamiento de órganos y de funciones que posibilita ver algo que exhibe a la luz. *Raymond Rousset* instauro la fórmula más general: una luz primordial que abre las cosas y hace brotar las visibilidades como relámpagos y centelleos, como luz secundaria.

Pero, ¿qué lograba el procedimiento, sino precisamente eso: hablar y dejar ver en un mismo movimiento? ¿Construir como una máquina prodigiosa y mítica este nacimiento sordo? [...] Es decir que el lenguaje es aniquilado para que estos bloques dispersos formen imágenes palabras, imágenes portadoras de un lenguaje que hablan y ocultan a la vez, para que de éste nazca un segundo discurso. Este discurso forma un tejido en el cual la trama de lo verbal ya está cruzada por la cadena de lo visible (Foucault 1992b, 134).

Si Foucault coloca como subtítulo de *El nacimiento de la clínica*, “Una arqueología de la mirada médica”, es porque en el estudio que hace de la historia de la medicina cada formación médico-histórica modula una luz esencial y conforma un espacio de visibilidad de la enfermedad, mostrando a la luz los síntomas, unas veces como la clínica, extendiéndolos en capas de dos dimensiones, otras como la anatomía patológica, replegándolos según una tercera dimensión que restituye al ojo la profundidad y al mal un volumen (la enfermedad como “autopsia” de lo vivo).

Pero, ¿qué es lo que realmente le recrimina Foucault a la psiquiatría? Básicamente lo que le reclama es la comprensión dialéctica que tiene de sí misma, a la cual no deja de denunciar como un “mito”, toda vez que su lógica es la de la negación simple (exclusión, escisión de un espacio de realidad predefinido) y, también, la de la negación redoblada (fin de una ignorancia, desengaño de la mirada, revelación de una naturaleza bajo el velo de los prejuicios). Esta interpretación hegeliana concibe a la locura como contradicción en la razón, y hace de ella y de su cura otros tantos momentos del trabajo de lo negativo:

Y ciertamente es de mito de lo que hay que hablar cuando se hace pasar por naturaleza lo que es concepto, por liberación de una verdad lo que es reconstitución de una moral, por curación espontánea de la locura lo que no es, quizá, más que su secreta inserción en una realidad artificiosa (Foucault 1990a II, 218).

Para Foucault, la locura curada dista mucho de ser la confirmación de una verdad que habría recorrido, triunfante, la negación de la negación; por el contrario, es más bien, “reconstitución de una moral”, “artificiosa realidad”. “Artificiosa” porque está producida; “realidad” porque el artificio, lejos de ser ilusión o máscara, configura el entramado mismo de la experiencia. Es claro que, si denuncia a la psiquiatría como mito, es a consecuencia de haberle otorgarle demasiado poder y prestigio a la negatividad, de haber leído su propia historia como superación de un obstáculo, levantamiento de una contención, esto es, como progreso, justo ahí donde había que ver tan solo la edificación de una “artificiosa realidad”.

Esta crítica a la comprensión dialéctica de la locura por parte de la psiquiatría, se complementa con la siguiente cita, en la que la desestima nuevamente por una razón totalmente distinta a la anterior, y a partir de ahora no hablará de la locura, sino de la sinrazón:

Así el loco aparece en una dialéctica, siempre recomenzada, del Mismo y del Otro. [...] El loco ya no es el insensato en el espacio separado de la sinrazón clásica; es el alienado en la forma moderna de la enfermedad [...] La gran separación crítica de la sinrazón es remplazada ahora por la proximidad, siempre perdida y siempre recuperada, del hombre y de su verdad (Foucault 1990a II, 287-288).

Ahora Foucault pone en entredicho a la dialéctica a consecuencia de basarse en la identidad primera del hombre con su verdad y, por tanto, de no aprehender la alteridad sino como peripecia variante de lo Mismo; o, dicho con otras palabras, de retomar la negatividad de la sinrazón únicamente como una promesa, capaz de ser exhibida siempre, en tanto que afirmación, como saber positivo del hombre o como cura deseada. De todo esto se desprende lo siguiente: en relación con las estructuras que ordenan la experiencia, y que ella concibe de manera mítica, la dialéctica resulta ser escasamente “positiva”; por el contrario, de cara a la gran “división crítica de la sinrazón”, escisión que la fundamenta y que ella pasa por alto, la dialéctica se muestra desmesuradamente “positiva”.

Lo escrito con antelación confirma la idea de que *Historia de la locura en la época clásica* fue escrita bajo el doble registro de la locura y de la sinrazón. Es claro que ambas se complementan. Al creerse capaz de anular la locura, y centrarse únicamente en este aspecto, la psiquiatría deja de lado su poder de constitución, su aptitud y eficacia para modificar el régimen de visibilidad y existencia de la locura. Pero esto no es todo: en la medida en que trata la negatividad como simple mediación, como aventura de la razón que retorna siempre a sí misma, la psiquiatría reduce la parte de negatividad inscrita en la locura que ella misma conforma. En síntesis: lo que ignora la psiquiatría es la positividad de las estructuras históricas, aprehendiéndolas únicamente bajo las categorías de la negación (revelación, hallazgo, iluminación de una naturaleza desconocida); asimismo, es ajena a la negatividad de los efectos de la historia, al tomarlos únicamente en el trayecto

que va de la razón a ella misma (la locura como simple apartamiento de la razón y por ello mismo transitoria y curable). Para Foucault, la primacía que le otorga la psiquiatría en su discurso a la categoría de negatividad le impide valorar suficientemente el horizonte positivo de las prácticas efectivas. Dicho en otros términos: la psiquiatría consumiéndose en una dirección que no prospera, está condenada a no alcanzar jamás el límite de su propia lógica, a consecuencia de que debe erigir lo negativo como soporte de su discurso y, a su vez, asegurar su total restablecimiento en el horizonte de una racionalidad positiva.

En la crítica que Foucault también dirige en contra de la psicología se deja entrever el valor que le asigna al movimiento normalizador que caracteriza la modernidad. Este movimiento también se opone a lo que concibe como dialéctica porque es, precisamente de los procesos positivos, que obtiene su organización y desarrollo; asimismo, porque la negación lejos de ser punto de arranque y motor, es más bien secuela y resultado, la cual tampoco dicho sea de paso se reabsorbe por completo en el telos de una total afirmación. Admirable inversión del pensamiento hegeliano: a la labor de la negatividad, sujeta a la posición última de una racionalidad concluida, el filósofo contrapone una suerte de acción de lo positivo, que deja a su paso una negatividad irrecobable.

Como sólo puede hablar el idioma de la alienación, la psicología sólo es posible, pues, en la crítica del hombre o en la crítica de sí misma. Siempre y por su naturaleza, se halla en el cruce de los caminos: profundizar la negatividad del hombre hasta el punto extremo en que se corresponden sin separación el amor y la muerte, el día y la noche, la repetición intemporal de las cosas y la premura de las estaciones que se encaminan... y terminar filosofando a martillazos. O bien, ejercitarse en el juego de las repeticiones innecesarias, de los ajustes del sujeto y el objeto, del interior y del exterior, de lo vivido y del conocimiento (Foucault 1990a II, 290-291).

En este punto de la investigación cabe hacer una precisión: Foucault jamás rechaza la negatividad de la locura, la muerte, el crimen o la exclusión, únicamente no los considera decisivos en la comprensión de los procesos históricos. Para él, lo esencial no es lo negativo. En la descripción que hace del movimiento histórico, invierte lo hueco en pleno, oponiendo a las categorías negativas –de la represión, del ocultamiento, de la liberación– el

valor fecundo de lo positivo de las estructuras, de las técnicas, de los dispositivos. Al despojar a lo negativo de su papel de motor, al colocarlo conscientemente de lado de lo establecido, rechaza la promesa de su próxima sustitución, promesa que vale frecuentemente como su justificación actual y como el augurio de su extinción futura. En conclusión: la comprensión especulativa, epistemológica y metodológica de la negatividad debe ser completada con este otro movimiento de lo positivo que, por contraposición, aparta a lo negativo de sus justificaciones tradicionales, incrementando su carácter preocupante y angustioso. Por tanto, la locura es más positiva que un simple descubrimiento, pero también es más negativa que una simple mediación. Posee el carácter de una negatividad estimulada e inaceptable por los procesos positivos de los cuales se origina.

Al negar cualquier contenido teleológico de la historia, sea este resultado de la acción del Espíritu Absoluto o a consecuencia del progreso técnico acumulativo del trabajo humano –reificado en el desarrollo de las fuerzas productivas materiales del modo de producción capitalista– Foucault toma distancia también respecto de una interpretación marxista de la historia. Esto es más que visible en la explicación que da sobre el desplazamiento que acontece entre el Renacimiento y la época clásica. En el Renacimiento coexisten dos experiencias de la locura, a saber: la trágica y la crítica. La primera se halla relacionada con el caos, la muerte, el fin de los tiempos, con una concepción cósmica, externa de la locura, que amenaza incesantemente al hombre desde cualquier rincón del universo; la segunda, por el contrario, asocia la locura con rasgos propios del sujeto, aspectos interiores, al vincularla con los defectos, las debilidades y los vicios del alma. Ahora bien, en la segunda mitad del siglo XVII tiene lugar un acontecimiento que dará lugar a una nueva experiencia de la locura. Un numeroso grupo de individuos, entre ellos los locos, serán objeto de una práctica indistinta de persecución y exclusión que funciona bajo el mismo criterio: el encierro de todos aquellos sujetos que atentan en contra de la moral y de los valores de orden burgués. Se relegaron entre los mismos muros “a condenados de derecho común, a muchachos jóvenes que turbaban la tranquilidad de su familia dilapidando sus bienes, a vagabundos y a insensatos” (Foucault 1990a I, 89). A quienes se encierra, por tanto, no es únicamente a los que no trabajan, al vagabundo o al mendigo, sino a todos aquellos que niegan o rechazan los principios morales de la

burguesía, es el caso, por ejemplo, de los homosexuales que violentan el contrato matrimonial. No trabajar no es solo afectar el proceso productivo, es, sobre todo, tener un alma viciosa y una vida desordenada. Enmendar, castigar y alinear a todos esos sujetos depravados y perezosos es el propósito de la práctica de encierro. Para ello se instituyen las *workhouses*, en las que se obliga a trabajar a todos aquellos que han sido privados de su libertad. El trabajo no tiene un significado puramente económico, sino también ético en la medida en que busca “corregir” a todos los individuos licenciosos. Al no hacer ya de las contradicciones de carácter económico, el detonante, en última instancia, de la explicación de los procesos históricos, Foucault se aparta de este modo de una visión marxista de la historia.

La ruptura que se experimenta, a mediados del siglo XVII, con respecto a la concepción que se tenía de la locura durante el Renacimiento, Foucault la ubica en una doble experiencia clásica de la misma. Por un lado, la locura se localiza al interior del universo homogéneo de la sinrazón. El estigma, la infamia y la marginación son rasgos que caracterizan la experiencia de la sinrazón y abarcan, como fenómeno global, todo aquello que niega o atenta en contra del orden moral y social existente; por esta razón, los insensatos complementarán la lista de los excluidos y enclaustrados al lado de los homosexuales (quienes todavía en la época del Renacimiento eran mayormente aceptados) y los mendigos, entre otros:

[...] se encierran a los depravados, a los padres disipadores, a los hijos pródigos, a los blasfemos, a los hombres que ‘tratan de deshacerse’, a los libertinos. Y, a través de tantos acercamientos y de esas extrañas complicidades, *diseña el perfil de su propia experiencia de la sinrazón*² (Foucault 1990a I, 174).

De esta primera experiencia de la locura podemos destacar dos aspectos: 1) al ubicarse la locura dentro del horizonte homogéneo de la sinrazón, no existe para ella, en espacios como el Hospital General, un tratamiento distinto al que reciben los malhechores, incluyendo aquí el maltrato físico; 2) en consecuencia, tampoco son objeto de atención

² Las cursivas son nuestras.

médica salvo en los casos en lo que se trata de evitar epidemias de preocupación general, como era el caso de la “fiebre de las prisiones”. Al respecto, apunta Foucault:

Aún en la práctica monótona del internamiento, la locura tiene una función variada. Se encuentra ya en falso en el interior de ese mundo de la sinrazón que la envuelve en sus muros y la obsesiona con su universalidad; pues si bien es cierto que, en ciertos hospitales los locos tienen un lugar reservado que les asegura un estatuto casi médico, la mayor parte de ellos reside en casas de internamiento, y lleva allí una existencia parecida a la de los detenidos (Foucault 1990a I, 178).

La caracterización que hace Foucault de la experiencia de la locura dentro del universo de la sinrazón no tiene otro propósito, entonces, que hacer visible que el encierro no responde a una tentativa médica de tratamiento de la locura, sino, más bien, a lograr que los individuos, objeto de rechazo y de exclusión, se arrepintiesen por su desorden o faltas morales:

El internamiento está condenado a corregir, y si se le fija un término, no es el de la curación sino, antes bien, el del sabio arrepentimiento [...] El tiempo que interrumpe y limita el internamiento nunca es más que el tiempo moral de las conversiones y de la sabiduría, el tiempo para que el castigo surta su efecto (Foucault 1990a I, 181).

Junto a la experiencia clásica de la sinrazón, se halla también la experiencia clínica de la locura que, a juicio de Foucault, no se encuentra fundada en un humanismo médico que lograra poner de relieve la individualidad propia de la locura, creándose con esto un espacio particular para el tratamiento de la enfermedad mental. Ciertamente en la experiencia clínica de la locura, los alienados son objeto de tratamientos médicos propios de la época –sangrías, purgas, vomitivos– en espacios rudimentarios asignados específicamente a ellos. En estos espacios clínicos de la locura se encuentra el Hotel-Dieu (en Francia) y Bedlam (en Inglaterra). Sin embargo, rápidamente aclara Foucault que la experiencia clínica de la locura no tenía como finalidad crear espacios de atención permanente a los enfermos atendidos; antes bien, tanto en el Hotel-Dieu como en Bedlam solo eran aceptados insensatos que se consideraban curables y bajo la condición de que, en caso de no mostrar mejoría con los tratamientos, serían trasladados al Hospital General.

No sería falso, pero sí parcial, pretender que los locos eran tratados pura y simplemente como prisioneros de la policía. Algunos tienen un estatuto especial. En París, un hospital se reserva el derecho de tratar a los pobres que han perdido la razón. Mientras haya esperanzas de curar a un alienado, puede ser recibido en el Hotel-Dieu (Foucault 1990a I, 176).

Y, tal y como decíamos, la individualidad del loco no fue rescatada por el humanismo médico naciente en la época clásica. Al menos todavía, en la Edad Media, la locura tenía una individualidad establecida dentro del espacio social: “[...] individualidad del personaje, sin duda, más que del enfermo” (Foucault 1990a I, 187). Pero he aquí que del Renacimiento a la época clásica opera un desplazamiento en la percepción de la locura que culminará con la homogenización en el universo de la sinrazón; deslizamiento que coloca al loco en el lugar de cualquier prisionero. En este sentido es que Foucault afirma que, con la llegada del siglo XVII, acontece una ruptura con la percepción que se tenía de la locura a fines del Medievo y todavía durante el Renacimiento, una ruptura que no evidencia acumulación ni progreso, sino “involución” en la experiencia de la misma.

Pese a que las dos experiencias de la locura mencionadas coinciden en la época clásica, Foucault se opone a ver un hilo conductor que vaya del universo homogéneo de la sinrazón a la experiencia clínica de la locura. Al no haber un progreso histórico en el saber psiquiátrico, no es posible hacer coincidir el universo del discurso de distintas experiencias de la locura. Dicho de otro modo: no hay solución de continuidad entre las categorías de “iluminado” o “visionario”, y los pacientes que experimentan alucinaciones. En este mismo orden de ideas, como se ha venido insistiendo, no existe una naturaleza última y secreta de la locura que haya permanecido por siglos oculta a los ojos de los hombres, y que solo haya visto la luz en el incipiente tratamiento médico de la época clásica. Si bien sinrazón y locura clínica coinciden históricamente, no es porque la primera esté dando paso, por algún tipo de progreso histórico, a la segunda, sino porque son dos experiencias distintas del mismo fenómeno. El argumento que emplea Foucault a este respecto es contundente. Por otra parte, nos gusta pensar que existe una naturaleza oculta de la locura que ha actuado silenciosamente hasta mostrar su verdad en la época clásica, y que

necesariamente el conocimiento clínico se funda, en último término, en una experiencia preclínica. Solo un instinto social se manifestaría en la justicia contenida en la exclusión y en el encierro de los locos porque, aunque se les encerrase en las condiciones menos propicias y bajo principios inadecuados, de igual forma su destino histórico era pertenecer a un espacio clausurado para la observación y el escrutinio médico.

A los insensatos que se internaba, casi no faltaba el nombre de enfermos mentales y el estatuto médico que se atribuía a los más visibles, a los mejor reconocidos entre ellos. Procediendo a semejante análisis se adquiere sin esfuerzo una buena conciencia en lo que concierne, por una parte, a la justicia de la historia y, por la otra, a la eternidad de la medicina. La medicina se verifica por una práctica premédica; y la historia queda justificada por una especie de instinto social, espontáneo, infalible y puro. Basta con añadir a estos postulados una confianza estable en el progreso, para sólo tener que trazar el oscuro camino que va del internamiento [...] hasta la hospitalización, cuyas primeras formas en el siglo XVIII prefiguran ya el progreso, e indican simbólicamente el término de éste. Pero la desgracia ha querido que las cosas sean más complicadas... (Foucault 1990a I, 186).

A partir de este punto del análisis de la obra de Foucault, es que podemos afirmar que existe ya en la *Historia de la locura en la época clásica*, una incipiente genealogía de las relaciones de poder, misma que culminará convirtiéndose en obras posteriores en uno de los núcleos temáticos esenciales de su filosofía. El estudio sobre el saber psiquiátrico que lleva a cabo Foucault, terminará por exponer los lugares de encierro de los “enfermos mentales” como el resultado de la institucionalización de un discurso determinado, erigido a partir de relaciones de poder específicas. La exclusión y el encierro constituyen las condiciones de posibilidad del conocimiento psiquiátrico, en la medida en que solo así puede nacer la psiquiatría como “ciencia estricta”. El médico, en este horizonte del discurso, no será un garante de la cientificidad de la psiquiatría sino un personaje investido de autoridad y con dotes morales capaces de controlar y someter a la locura en nombre de la razón. Consecuentemente, el manicomio –como lugar de exclusión y encierro del saber psiquiátrico– es el espacio en que se institucionaliza la moral burguesa, buscando así homogeneizar y disciplinar al “enfermo”. Si el psiquiatra es el que domina la locura, necesariamente la relación de poder existente al interior de los lugares de encierro será

asimétrica, en la medida en que es él quien toma y determina la orientación de la relación con el paciente, al someterlo a la lógica y a los principios racionales del saber psiquiátrico. Como bien observa Colucci:

[...] en los pabellones cerrados de los manicomios, y no tanto en las clínicas universitarias, es donde se elabora el poder de los psiquiatras [...] el médico y el enfermo, atraviesan la enfermedad y se encuentran cara a cara en el contexto de un conflicto que está inscrito profundamente en la historia de las instituciones psiquiátricas (Colucci 2013, 50-51).

Ahora bien, si partimos del hecho de que el saber psiquiátrico no es más que una construcción histórico-cultural, lo cual se hace visible a través del quiebre de las distintas experiencias de la locura; y si a esto le añadimos, además, que este se constituye mediante la práctica del encierro y al interior de una relación de poder, es menester concluir lo siguiente:

1. Es el doctor quien suscita en el paciente la enfermedad, provocando situaciones límite para que la misma se manifieste en el sujeto.
2. La locura no puede ser definida positivamente desde un universal antropológico, es decir, no es la negación de una supuesta esencia racional del hombre.
3. La locura y el saber psiquiátrico no son universales y necesarios, antes bien, son discursos posibles dentro de contextos históricos y culturales determinados.

En buena medida, tanto *Historia de la locura en la época clásica* como *El nacimiento de la clínica*, son textos que se hallan mucho más cercanos al dominio de problemas estudiados por Foucault durante la década de los setenta, en que centra su interés en las relaciones de poder, que los abordados en *Las palabras y las cosas* (1966). En efecto, *Historia de la locura en la época clásica* formula problemas que solo más tarde serán reanudados en las investigaciones genealógicas sobre el poder, acometidas por Foucault principalmente a partir del examen del caso “Pierre Rivière” (1973) y de *Vigilar y castigar* (1975). Esto confirma nuestra hipótesis de cierta continuidad entre unos textos y otros. A manera de prueba, baste mencionar el análisis que hace en *Historia de la locura en la época clásica* del “modelo de la peste” y el “modelo de la lepra”, los cuales serán

retomados en *Vigilar y castigar* a propósito del estudio del poder disciplinario. Así, del encierro de la sinrazón durante el clasicismo a las prácticas liberalizadoras operadas por las reformas psiquiátricas de Pinel y Tuke, a finales del siglo XVIII, la locura que transcurre paralelamente a la configuración de la razón occidental, ha sido ocultada de manera consecutiva pero bajo dos modelos distintos: el primero se caracteriza por el aislamiento y la marginación, funciona bajo los presupuestos del modelo de la lepra; el segundo pretende la normalización y opera por el tejido de la red disciplinaria, y presupone el modelo de la peste. En *Historia de la locura en la época clásica* el primero está ampliamente desarrollado y el segundo apenas si se dibuja; en *Vigilar y castigar*, por el contrario, Foucault le prestará mayor importancia al segundo en detrimento del primero. Pero, al final del día, ambos serán indispensables en la comprensión del ejercicio del poder moderno.

En el curso impartido en El Colegio de Francia, en 1978, Foucault hace alusión, en su estudio de los dispositivos de seguridad, a una tercera metáfora médica: el modelo de la viruela o las prácticas de la inoculación. Se trata de un problema que ya no es precisamente el de la exclusión, como es el caso de la lepra o de la cuarentena, como ocurre durante la peste, “sino que será en cambio el problema de las epidemias y las campañas médicas por cuyo conducto se intenta erradicar los fenómenos, sea epidémicos, sea endémicos” (cf. Foucault 2006, clase del 11 de enero, p. 26). Cabe mencionar, sin embargo, que a este último modelo le concede en realidad muy poca importancia.

Así, pues, según Foucault, en la historia de Europa se habría dado paulatinamente la división binaria de los cuerdos y los locos –esencial para la constitución de la razón occidental– y, al mismo tiempo, se habría desarrollado un poder individualizante en constante crecimiento destinado al control, la vigilancia y la distribución espacial de los sujetos. Aunque desde los inicios del periodo clásico, ambos modelos del funcionamiento del poder convergen, no obstante, es posible detectar un constante encubrimiento del modelo de la lepra por el de la peste. Este último solo alcanza su culmen hasta principios del siglo XIX, con la puesta en marcha del proyecto de la Ilustración.

Bajo este enfoque, es posible afirmar que *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica* y *Vigilar y castigar* se ocupan de definir los mecanismos y las

estrategias mediante las cuales se fabrica la “verdad”, ya sea valiéndose del discurso psiquiátrico, médico o criminológico. El régimen discursivo del saber no es, por consiguiente, ajeno a los sistemas de poder que lo producen, ni a los efectos de poder que esos discursos conllevan. Y si bien es cierto que el tema de las relaciones de poder no está todavía ampliamente estudiado en sus primeros textos, esto no impide, sin embargo, una lectura en esta dirección:

Quando ahora lo pienso de nuevo me pregunto, ¿de qué pude hablar, por ejemplo, en la *Historia de la locura*, en *El nacimiento de la clínica*, si no era del poder? Ahora bien, soy perfectamente consciente de no haber empleado prácticamente este término, y de no haber tenido este campo de análisis a mi disposición (Foucault 1999c, 46).

Quizás la diferencia más importante entre los primeros textos y los de la década de los setenta, es que en los primeros prevalece una concepción negativa del poder (el poder como represión), mientras que, en los segundos, Foucault arriba a una concepción productiva del mismo.

Quando escribí la *Historia de la locura*, me serví, al menos implícitamente, de esta noción de represión. Creo que entonces me imaginaba una especie de locura viva, voluble y tensa, a la que la mecánica del poder y de la psiquiatría llegarían a reprimir, a reducir al silencio. Ahora bien, me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que precisamente hay de productivo en el poder (Foucault 1999c, 48).

El cometido de la *Historia de la locura en la época clásica* consiste en hacer la historia de lo Otro, de la alteridad, de aquello que para nuestra cultura resulta ajeno y extraño y debe por ello excluirse (para conjurar su amenaza siempre latente) pero encerrándolo (para minimizar el peligro de su alteridad). En esta su primera obra se lleva a cabo, por tanto, un análisis de los gestos por medio de los cuales se juega la relación Razón/Alteridad. Foucault quiere dar cuenta en rigor de lo Otro absoluto de nuestra cultura, toda vez que la locura, a partir de la época clásica, se revela como la cara oculta de nuestra Muerte –la muerte de Europa como forma de vida espiritual. Tema que para nada es ajeno al problema del ejercicio del poder.

Así, hacer la historia de la locura es un modo de historiar la articulación de nuestra modernidad, esa partición que ordena lo real en dos mitades complementarias, una de las cuales, habiendo sido límite absoluto de la otra, empieza a ser comprendida como su secreto fundamento (Morey 1983, 48).

En resumidas cuentas, para Foucault ni la razón, ni su alteridad: la locura, se explican por sí mismas. Ambos componentes de tan inusitado dúo no se entienden individualmente. Ejemplo emblemático es el análisis que hace de *El sobrino de Rameau*, de Diderot, en donde el educado, optimista y constructivo ilustrado mantiene un diálogo con el fracasado sobrino de un músico célebre que vive de su gracia y picardía, criticando los convencionalismos de la aburrida burguesía. Los actos por medio de los cuales se separa y aparta a los seres de la sinrazón, que se cumplen en los ritos de exclusión, conforman un procedimiento por el que en la misma apropiación de la palabra del loco, la razón, se aliena. La historia de las prácticas excluyentes encuadra los correspondientes espacios de acotamiento de ambos términos, ya que ambos elementos (razón y locura) no poseen un contenido trascendente, sino un contenido circunstancial resultado de esta estructura invariable y efectiva de exclusión.

A partir de aquí se puede determinar el propósito de la *Historia de la locura en la época clásica*: hacer el inventario de los ritos sucesivos de exclusión y la reconstrucción de las estructuras mentales que mantienen estos ritos. En esta singular exposición se pueden identificar dos grandes momentos: el primero corresponde a la creación del Hospital General (1657), que define la ruptura entre la experiencia de la locura del Renacimiento y la de la época clásica; el segundo remite, más bien, a la liberación de los encadenados de Bicêtre, que signa la entrada a la modernidad.

La herencia kantiana

La investigación arqueológica de los gestos de extrañamiento que condenan a la locura a la exclusión, le permite a Foucault explicitar las condiciones de posibilidad del saber

psiquiátrico a principios del siglo XIX. El estudio de “las condiciones de posibilidad” del surgimiento de la locura como objeto científico, no olvida la pregunta kantiana en relación con las “condiciones de posibilidad de toda experiencia”. Problema abordado, aunque todavía de manera insuficiente, desde el texto de *Enfermedad mental y personalidad*. Como ya se expresó, es a partir de las contribuciones tanto de Durkheim, como de los psicólogos culturalistas americanos, que Foucault localiza las condiciones de posibilidad de la enfermedad en la historia y las proyecciones simbólicas de consentimiento o animadversión de cada cultura. En este mismo texto analiza las formas por medio de las cuales la enfermedad ha tomado el significado de anomalía, y el enfermo un status que lo aísla y lo relega. Ya desde aquí señala que el carácter histórico de la enfermedad mental se inicia en el siglo XIX, justo en el momento en que la sociedad le otorga estatus de exclusión a la enfermedad.

Se ha hablado mucho acerca del neokantismo de Foucault. Tesis que defiende el propio Deleuze (cf. Deleuze 1991, 88) Es importante tener mucho cuidado con este tipo de afirmaciones, ya que los presupuestos filosóficos de Foucault entrañan una alteración profunda de la filosofía kantiana. ¿En qué sentido? En el que al adjudicar a la uniformidad de prácticas históricas eventuales la formación de la subjetividad, así como la especificación histórica de cuál puede ser su “experiencia”, está llevando a cabo una pulverización de cualquier forma posible de antropocentrismo. Cabe preguntarse, por tanto, si efectivamente su propuesta es neokantiana o más bien postkantiana, a consecuencia del escepticismo con que debate los dogmas de la historia universal, la fundamentación universal y los principios tradicionales. El antihumanismo que caracteriza su filosofía lo lleva a poner en entredicho los grandes relatos unificadores, por ejemplo, el que se refiere a la naturaleza humana para hurgar más bien en el origen incierto, diverso y diseminado de nuestra “experiencia”. En rigor, tanto el análisis arqueológico como el genealógico cancelan toda pretensión de universalización de la experiencia humana, ya sea que esta intente sustentarse en nuestro lenguaje o nuestra naturaleza, y es que ambos enfoques buscan investigar formas particulares de experiencia que se definen y se modifican de manera permanente. En este sentido no es válido hablar de “condiciones de posibilidad” universales de la “experiencia” de la locura. Como ya se ha demostrado, Foucault suprime el carácter supuestamente natural y obvio de la locura para retornarla al

suelo histórico constituyente de prácticas históricas posibles. Por consiguiente, la ascendencia kantiana de algunos de sus planteamientos viene a ser enmendada por el interrogante siempre acuciante sobre las prácticas sociales –discursivas o extradiscursivas– que eventual o históricamente componen la “experiencia” de un momento determinado, así como la moderna subjetividad. Esta forma tan peculiar de abordar los problemas es conservada en los trabajos que corresponden al periodo genealógico en los que se interroga sobre los dispositivos disciplinarios que inventan nociones como “individuo peligroso” o “perversión sexual”, y que corresponden, sin lugar a dudas, a la experiencia de la modernidad basada en la normalización de los individuos y de la sexualidad.

Por otra parte, es innegable la herencia kantiana en la obra del filósofo francés. En el artículo “Foucault” del *Dictionnaire de philosophes*, editado por Denis Huisman (París, 1984), que el propio Foucault redactó con el seudónimo de Maurice Florence y la colaboración de Francois Ewald, que tenía como propósito dar cuenta de su obra, escribió: “Si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant y podría denominarse su empresa *Historia crítica del pensamiento*” (Foucault 1999d, 363). Ciertamente, el pensamiento de Kant está presente en varios de los textos de Foucault. Pese a que las referencias a Kant en la *Historia de la locura en la época clásica* son escasas – apenas cuatro y solo una en relación a la *Antropología*– conviene no perder de vista, sin embargo, que su tesis complementaria para la obtención de su doctorado fue sobre la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, publicada en 1798.³ Foucault se ocupó de su traducción al francés, así como de elaborar una larga introducción –que abarca 128 páginas- y una breve noticia histórica que culmina anunciando lo que será uno de los temas nucleares de *Las palabras y las cosas*: “las relaciones entre el pensamiento crítico y la reflexión antropológica” (Foucault 2009, 140)⁴.

³ Hacia finales de 1958, Foucault termina prácticamente de redactar su tesis principal, *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica*, a partir de este momento se aboca a la preparación de su tesis complementaria, la cual será escrita casi en su totalidad en Hamburgo, y presentada bajo el título, *Génesis y estructura de la Antropología de Kant*. El título otorgado a la tesis complementaria no puede dejar de vincularse con la obra clásica sobre Hegel de Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*. Vale la pena recordar que la tesis de licenciatura de Foucault versó sobre Hegel, así que cabe preguntar: ¿qué lo hizo volver a Kant y ocuparse del texto de la *Antropología*?

⁴ Durante su estadía en la Escuela Normal Superior, Foucault tomó un curso sobre la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant, impartido por Jean Beaufret, el interlocutor preferido de Heidegger en Francia, y a quién dirigió su célebre *Carta sobre el humanismo*. A lo largo del curso Beaufret analizó el texto *Kant y el*

En *Las palabras y las cosas* la presencia de Kant se vuelve fundamental, ya que es a través de él que puede abordar la problemática de la finitud, en la que encuentra el rasgo distintivo y el valor principal de la filosofía en la modernidad. En efecto, a lo largo del capítulo, en el que, justamente, bosqueja las condiciones necesarias para estudiar las nuevas relaciones tramadas entre las palabras y las cosas, ubica a Kant en el grupo de los filósofos que estarían en el origen de la modernidad filosófica, en tanto que es uno de los primeros en revelar la problemática de la finitud. La tesis nuclear de Foucault de que la modernidad, y en consecuencia el kantismo, es el momento en el que la filosofía reflexiona sobre la finitud a partir de la finitud, no deja de ser una resonancia de lo expresado por Heidegger en *La época de la imagen del mundo*. En la modernidad, apunta Heidegger, el hombre piensa todo lo que existe en función del hombre y en relación al hombre. Por tanto, y como compensación del sueño dogmático, del que Kant afirma haber sido despertado gracias a Hume, Foucault habla en *Las palabras y las cosas*, a propósito de la herencia de Kant, del sueño antropológico. Todo el capítulo noveno, titulado “El hombre y sus dobles”, está consagrado a desarrollar esta idea. El propósito de pensar la finitud a partir de la misma finitud, el sujeto a partir de sí mismo, produce, en el ámbito del pensamiento, una serie de figuras anfibológicas en las que el hombre es, al mismo tiempo, sujeto y objeto. Tres de estas figuras son: lo empírico y lo trascendental, el cogito y lo impensado, el retroceso y el retorno del origen. En alguna ocasión Foucault llegó afirmar que no habría leído a Nietzsche de no haber leído a Heidegger, se puede decir, de igual manera, que no habría recuperado a Kant del modo en que lo hizo, si previamente no hubiese leído a Heidegger.

En sentido estricto, es la episteme moderna la que saca a la luz el problema de la finitud. Para el clasicismo, el problema central, al menos en lo que respecta a la filosofía, era el de las relaciones entre lo finito y lo infinito (entre el hombre y Dios, por ejemplo). Los textos más relevantes del siglo XVII -menciona Deleuze en su libro sobre Foucault- se interesan por la diferenciación entre los distintos órdenes de lo infinito: el infinito de inmensidad y de pequeñez de Pascal, el infinito en sí, el infinito por su causa y el infinito

problema de la metafísica de Heidegger, interpretación que fue decisiva para Foucault. Su influencia se deja sentir, por primera vez, aunque no haya referencias explícitas, en *Las palabras y las cosas*.

entre límites de Spinoza, los diferentes infinitos de Leibniz, etcétera. (cf. Deleuze 1991, 160) De ahí que el hombre solo puede aparecer entre órdenes de infinito. El infinito no solo es primero en relación a lo finito, sino que las cualidades del hombre, llevadas al infinito, son empleadas para conformar la inescrutable unidad de Dios. Para que el hombre aparezca como compuesto individual es imprescindible –nos dice Foucault– que sus fuerzas componentes entren en contacto con nuevas fuerzas que eviten la de la representación (característica de la época clásica), e incluso la supriman. Esas nuevas fuerzas fueron las de la vida, del trabajo y del lenguaje, en virtud de que la vida pone de manifiesto una “organización”, el trabajo una “producción”, el lenguaje una “filiación”, que las colocan fuera de la representación. Estas fuerzas oscuras de la finitud no son esencialmente humanas, pero entran en contacto con las del hombre para someterlo a su propia finitud y transmitirle una historia que solo en un segundo momento hace suya. Con esto no se pretende decir que la vida, el trabajo y el lenguaje sean fuerzas del hombre de las que este toma conciencia como de su propia finitud. Por el contrario, la vida, el trabajo y el lenguaje aparecen en primer lugar como fuerzas finitas exteriores al hombre, que le imponen una historia que no es la suya. Solo en un segundo tiempo el hombre se apodera de esa historia y transforma su propia finitud en un fundamento. A partir de aquí, la modernidad, se propondrá pensar la finitud a partir de ella misma, el sujeto a partir de sí mismo. Su cometido será por tanto el de una analítica de la finitud. Con esto se abre un espacio en que el pensamiento fluctuará entre la finitud de los objetos y la finitud del sujeto, o dicho con palabras de Foucault, entre lo positivo y lo fundamental. La biología, la economía política y la filología sacan a la luz la finitud objetiva del hombre; los límites que le dictan el ser de la vida, del trabajo y del lenguaje. Pero ahora, a diferencia de lo que acontecía en la episteme de la época clásica, la finitud no le viene al hombre desde afuera, de sus vínculos con el infinito, sino a partir de su propio ser: de su cuerpo, de su deseo y su lenguaje. De esta manera, la finitud de los objetos remite a la finitud del sujeto como su fundamento. Para decirlo en términos kantianos, la finitud de los objetos de la experiencia se funda en la finitud de la experiencia de los objetos.

El análisis de la finitud como valor primordial del discurso filosófico en la modernidad presupone la crítica sistemática de toda aspiración de absoluto concedida a los conceptos y a los enunciados de la filosofía. Su contrapeso consiste en la constante apelación a la

exactitud y a los contextos en los que dichos conceptos han sido concebidos en cada situación. El relativismo como criterio de verdad se exige, por tanto, de manera ineludible; este relativismo está vinculado a los cambios producidos por la historicidad. Conjuntamente, la importancia que Foucault le otorga a la actualidad se vuelve primordial, de otro modo, al conjugarse con este requerimiento del relativismo. Lo que no significa que los sistemas de pensamiento no se consoliden ni se precipiten en tanto tradición, y que lleguen a convertirse en una preocupación para los investigadores; antes bien, supone examinar hasta qué punto la tradición es creada por la reproducción de los sistemas que los comentaristas llevan a cabo, de tal manera que esto se hace valer como la problemática fundamental para la discusión filosófica. Por esta razón, la investigación de Foucault se volcó hacia la “Historia de los sistemas de pensamiento”, en la que se relativiza el horizonte de los enunciados y de los conceptos teóricos, en permanente trabazón con la actualidad.

Pero, esto no es todo. Foucault recupera a Kant en múltiples cursos, artículos y conferencias. Destaca en importancia uno de los últimos cursos dictados en El Colegio de Francia, en el que se pregunta, a la luz de Kant, ¿Qué es la Ilustración? Y nuevamente la obra de Kant es una referencia esencial a la hora de situarse en relación con la modernidad. Pero, ahora, el interés de Foucault no se centra en la clásica pregunta kantiana sobre el hombre sino en aquella que interroga por la Ilustración:

Me parece que Kant fundó las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se dividió la filosofía moderna. Digamos que en su gran obra crítica Kant ha planteado, fundado la tradición de la filosofía que plantea la cuestión de las condiciones en las cuales un conocimiento verdadero es posible y a partir de allí puede decirse que todo un aspecto de la filosofía moderna desde el siglo XIX se ha presentado, se ha desarrollado como la analítica de la verdad.

Pero existe en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de cuestión, otro tipo de interrogación crítica: es el que se ve nacer justamente en la cuestión de la *Aufklärung* o en el texto sobre la revolución; esa otra audición crítica plantea la cuestión: “¿Qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles?” Allí no se trata de una analítica de la verdad, se tratará de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos, y me parece que la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es ésta: 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; es la forma de filosofía que de Hegel a la escuela de Francfort, pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión dentro de la cual he intentado trabajar (Foucault 1996a, 81-82).

En este texto, la modernidad ya no es vista por Foucault, como un periodo histórico, caracterizado por la analítica de la finitud y el sueño antropológico, sino más bien ahora, como una actitud: “Remitiéndome al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar a la modernidad más bien como una actitud antes que como un periodo de la historia” (Foucault 1996b, 94). De esta manera, el problema del hombre y de las ciencias humanas se planteará de manera distinta a como se proponía en *Las palabras y las cosas*. Vale la pena al menos mencionar dos grandes diferencias.

Por principio, en relación a la explicación que da del nacimiento de las ciencias humanas. Desde *Vigilar y castigar*, estas ya no son el resultado de una ruptura epistemológica sino el efecto de la emergencia de la sociedad disciplinaria. Y, poco tiempo después, en el curso impartido en El Colegio de Francia, bajo el título *Seguridad, territorio, población* (1978), dirá que tanto ellas como el hombre de *Las palabras y las cosas*, surgen como el correlato de los dispositivos de saber y poder que organizan la biopolítica moderna (cf. Foucault 2006, 108) En segundo término, Foucault realiza también un desplazamiento teórico importante que va del tema del hombre al problema de la subjetivación, tal y como se presenta en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*. Al proponer finalmente como objeto de estudio las prácticas de subjetivación y ya no tanto el tema del hombre, termina por decir:

Pero si la cuestión kantiana era saber que límites debe renunciar a franquear el conocimiento, me parece que la cuestión crítica hoy debe ser invertida como cuestión positiva: en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, cual es la parte de lo que es singular, contingente y debido a coacciones arbitrarias. [...] ya no se deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos (Foucault 1996b, 104-105).

Si Foucault valora tanto a Kant es porque fue sin duda uno de los primeros filósofos en presentar el tema del sujeto en el eje aquí-ahora, y porque el sujeto trascendental, el sujeto universal en Kant es indisociable de un sujeto aquí-ahora. La pregunta nuclear a la que intenta responder es: ¿qué pasa hoy, en el momento en que le toca vivir; qué pasa hoy en el Siglo de las Luces? En este sentido se puede contraponer Kant a Descartes, éste último se queda en el yo universal, el sujeto del *cogito* es un sujeto cualquiera, por el contrario, el sujeto kantiano es un sujeto que dice: “Yo en el Siglo de las Luces”. Existen asimismo incesantes alusiones a Kant en diversas entrevistas hechas a Foucault durante los últimos años de su vida, muchas relacionadas con el tema de la Ilustración y, otras, con *La crítica de la razón práctica*, en tanto que el último Foucault se abocó al estudio de problemas relacionados con la ética. Pero, más que referencias explícitas, es posible hallar en la obra de Foucault, desde sus primeros trabajos, una entusiasta lectura de Kant. Como bien observa Edgardo Castro: “Foucault ha sido, en efecto, e incluso en lo que más tiene de foucaultiano, un lector de Kant” (Castro 2009, 29)

Al poner en tela de juicio la concepción médica mediante la cual la psiquiatría intenta explicar la locura, Foucault se ve inevitablemente obligado –como ya se vio– a usar un lenguaje que no trate, valiéndose de la historia, decir “la verdad de la locura”, más bien, recurre a que la locura ponga delante de nuestros ojos las “verdades” de nuestra historia. Es ahora en este otro sentido que podemos afirmar que con la *Historia de la locura en la época clásica* “el loco toma la palabra”.

Con el propósito de realizar su proyecto, Foucault se da a la tarea de determinar cuáles han sido los momentos más importantes que ha recorrido la locura a lo largo de su lento peregrinar, hasta obtener la configuración moderna que actualmente posee para nosotros. A partir de esta conformación será posible especificar cuánto atavismo aún existe en nuestra concepción actual de la locura: ¿Qué es justamente lo que hemos heredado? ¿Cuál es el suelo histórico de su emergencia? ¿Cuáles han sido las series de mudanza a las que ha estado sometida por largo tiempo hasta alcanzar su condición presente?

Por fin es posible dejar en claro la diferencia principal entre la concepción de la historia de la locura contenida en *Enfermedad mental y personalidad* y la defendida en *Historia de la locura en la época clásica*; diferencia primordial que autoriza postular un salto teórico entre uno y otro texto. En el texto de 1954, Foucault demuestra que el origen de las formas modernas de la alienación, solo pueden ser aprehendidas a través de sus formas antiguas: el “energúmeno” de los griegos, el “cautivado” de los latinos y el “demoníaco” de los cristianos. De este modo sostiene con respecto al objeto locura una postura evolucionista. Hace aparecer el concepto de enfermedad mental como el culmen de una mirada sobre la locura que se remonta a la Antigüedad y que pasa por la noción medieval de “posesión divina”. Presupone, por consiguiente, una continuidad, una permanencia a través de la historia; por el contrario, en 1961, rompe con este supuesto a favor de un análisis de las divisiones basado en la exclusión de la locura por la razón. Se dirá que se trata de poca cosa, pero no es así. Entre una historia y otra hay un cambio radical de perspectiva: su objeto de investigación deja de ser la verdad psicológica de la enfermedad mental para convertirse en la búsqueda de una verdad ontológica de la locura.

CAPÍTULO 2. ARQUEOLOGÍA Y LOCURA

“[...] el relato histórico invierte siempre el verdadero orden de interés e interrogación. En el presente es donde los problemas solicitan la reflexión. Si la reflexión conduce a una regresión, esta es necesariamente relativa a aquella. Así el origen histórico importa menos que el origen reflexivo.”

Georges Canguilhem

La crítica al psicoanálisis

El salto teórico que se ha postulado, entre los escritos predoctorales y la *Historia de la locura en la época clásica*, se logró únicamente gracias a la adquisición del método arqueológico. El enfoque arqueológico es el que le posibilita a Foucault una mirada distinta de la locura. La palabra arqueología aparece por primera vez en *Enfermedad mental y personalidad*, en el contexto en el que Foucault comenta el complejo de Edipo, en el que Freud creyó descifrar el misterio del hombre y la clave de su destino. A través de este complejo es como también –según él– podemos acceder a la inteligibilidad de los conflictos experimentados por el niño en sus relaciones afectivas con sus padres y, por tanto, el punto de consolidación de muchas neurosis. Esta noción se halla aplicada aquí por consiguiente en relación con lo que el psicoanálisis define como las “etapas arcaicas” de la evolución del individuo. Lo que le permite a Foucault decir que con Freud se halla presente, en su interpretación de la neurosis, “una arqueología espontánea de la libido” y, por ello, una “actualización de un estadio libidinal pretérito” (cf. Foucault 1992a, 36). En sus trabajos posteriores, la arqueología, en tanto que práctica histórica, adquirirá no obstante una connotación y un significado distintos del que le otorga en este ensayo.⁵ Pese

⁵ En el capítulo anterior, al estudiar el Prefacio escrito en 1960, se dijo que lo que pretendía Foucault en *Historia de la locura en la época clásica*, era llevar a cabo la arqueología de un silencio. Fórmula un tanto enigmática que, sin embargo, si se analiza correctamente no debiera de resultar del todo extraña, pues, a fin de cuentas, ¿de qué otra cosa puede hacerse la arqueología sino de aquello que es silencioso? Si se recupera el sentido tradicional del término “arqueología” se constatará que se trata de una disciplina que se ocupa del estudio de las sociedades a través de sus restos materiales, mudos, “una ciencia auxiliar de la Historia, que complementa con documentos materiales aquellos períodos débilmente iluminados por las fuentes escritas”. El enfoque arqueológico bajo el cual Foucault realiza sus investigaciones, desde 1961 a 1970, no deja de ser

a la enorme distancia que existe, entre el sentido que le da en este texto y las ulteriores investigaciones que llevará cabo, cierta filiación con Freud es innegable. En efecto, en la medida en que en sus obras siguientes –principalmente en *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1963) y *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966)– se da a la tarea de pensar lo “no pensado” que subyace a cierto dominio objetivo, esto es, el saber, su proyecto arqueológico se cruza con el psicoanalítico. La arqueología del saber intentará determinar, no tanto la preexistencia de contenidos recurrentes (a la manera, por ejemplo, de arquetipos), cuanto las condiciones de posibilidad de los contenidos mismos. Y en la medida en que estos conciernen al orden del acontecimiento, tratará de poner al descubierto el a priori histórico que les subyace y determina sus límites. En su tesis doctoral procurará revelar las condiciones de posibilidad de la psiquiatría que estudia la enajenación mental; después las de la medicina posterior al siglo XIX; y, por último, la de un conjunto de saberes que surgieron –y desaparecieron– a través de una sucesión cronológica de la cultura occidental, a partir del Renacimiento, y que hicieron posible la emergencia del hombre como objeto de conocimiento. Un indicio de lo que será el proyecto arqueológico se perfila ya en la crítica que esgrime en contra del psicoanálisis freudiano en *Enfermedad mental y personalidad*. En este texto, más que atacar directamente a Freud, Foucault se preocupa por fijar las condiciones de posibilidad de la propia interpretación freudiana, evitando en todo momento la extrapolación de su investigación al ámbito de una antropología general. Al intentar establecer los límites epistémicos y culturales de validez de la teoría freudiana, cierta anticipación del rumbo que tomarán sus investigaciones, puede ya constatarse desde esta obra. Si le concede desde este momento tanta importancia al psicoanálisis es porque ha dictado, conjuntamente con la antropología social, ciertas pautas de inteligibilidad de la cultura occidental. Pero habría que ir todavía más lejos y preguntarnos junto con Derrida, si la posibilidad misma de haber escrito después la *Historia de la locura en la época clásica*, habría sido viable al margen de cierto estado de la psiquiatría y del psicoanálisis (cf. Derrida 1996, 127). No por

profundamente irónico –ya que no se trata de una indagación sobre la *arché* (el/los principio/s), ni tampoco sobre lo *archaios* (lo antiguo o lo viejo), sino de un saber sobre el archivo– y, sin embargo, pese a ello las resonancias más obvias del término le resultan paradójicamente cercanas.

casualidad sustituye en el homenaje que le rinde a Foucault, en 1992, la figura de Descartes por la de Freud.

[...] si evito esta instancia cartesiana para volverme hacia otra (el psicoanálisis, freudiano o no) que sólo es evocada en los confines del libro [se refiere a la *Historia de la locura en la época clásica*], y sólo mencionada cerca del fin, de sus fines, en el otro borde, quizás sea también para plantearme una cuestión que se asemejará a la que se me impuso hace treinta años, a saber, la de la posibilidad misma de una *Historia de la locura en la época clásica* (Derrida 1996, 123).

Trátese de la lectura que Foucault hizo de la modernidad, tanto en el campo teórico de la arqueología del saber, como en los de la genealogía del poder y la estética de la existencia, el psicoanálisis siempre fue para el filósofo francés un polo permanente de cuestionamiento. Asimismo, si como sugiere Derrida, la realización misma de su *Historia de la locura en la época clásica* no puede pensarse al margen del psicoanálisis, la interlocución con este resulta ineludible. El diálogo que mantiene con él no es ni ocasional ni se circunscribe a una obra en particular, sino que recorre el pensamiento de Foucault en su totalidad, como una pulsación permanente. En algunos textos su presencia es manifiesta y certera, en otros su alusión es más bien implícita, latente y virtual. Desde el análisis cuidadoso del estatuto de la locura y de la psiquiatría en Occidente hasta la genealogía del poder y la estética de la existencia –pasando por las arqueologías de la clínica, de la enfermedad, del discurso, del saber y de la sexualidad–, su pensamiento está marcado por un debate permanente con el psicoanálisis, pese a la discontinuidad y fragmentación de sus críticas al respecto. Conforme fue avanzando sus críticas, sin embargo, se volvieron cada vez más radicales. En el desplazamiento que va de las investigaciones arqueológicas a las genealógicas, en el momento en que sus reflexiones en torno al poder ocupan un lugar central en su pensamiento, la crítica se vuelve aún más incisiva. Lo que estaba en juego en ese momento era el estatuto del Edipo y la ley simbólica, que retoma en el campo del poder soberano, eminentemente premoderno. Para Foucault existe en la modernidad, una tensión entre las nuevas modalidades del poder y ciertas armazones del saber psicoanalítico. Por consiguiente, la pregunta a responder era: ¿en qué lugar ubicar la posición del Edipo, ya sea en tanto complejo o bien en tanto estructura, en los campos del poder disciplinario y del biopoder, presentes en la modernidad? Finalmente, en la última etapa de su obra, la

“estética de la existencia”, el tono de su crítica se transformó abiertamente en desafío teórico. Cuatro meses después de la muerte de Lacan, el 6 de enero de 1982, Foucault habla acerca de su obra y del psicoanálisis. En su intervención afirma que el psicoanálisis no es una ciencia –algo que había dicho también recientemente Lacan– sino una “forma de saber”. Una ciencia, para ser asequible, no requiere de la conversión del sujeto, ni tampoco augura una iluminación final. El problema de la “subjetivación”, que en aquel momento era tan importante para Foucault, y también para Lacan, no tiene cabida allí, ni cumple función alguna. Esta “forma de saber” no es del todo nueva –terminaba por decir– y se puede hacer perfectamente su genealogía. A partir de aquí, emparenta el psicoanálisis con la espiritualidad de las escuelas filosóficas antiguas a las que alude en su curso sobre *La hermenéutica del sujeto*:

Me refiero a que volvemos hallar, en esas formas de saber [se refiere al marxismo y al psicoanálisis], las cuestiones, las interrogaciones, las exigencias que, me parece –si echamos una mirada histórica sobre algunos milenios, al menos uno o dos– son las muy viejas, las muy fundamentales cuestiones de la *epimeleia heautou*, y por lo tanto de la espiritualidad como condición de acceso a la verdad. Lo que sucedió es, desde luego, que ninguna de estas dos formas de saber consideró muy explícitamente, de manera clara y valerosa, este punto de vista. Se intentó enmascarar esas condiciones de espiritualidad propias de esas formas de saber dentro de una serie de formas sociales (Foucault 2002a, 43).

El comentario de Foucault se halla matizado por la siguiente afirmación: “no digo que sean en absoluto formas de espiritualidad”. Corresponde más bien a los psicoanalistas determinar si su saber forma parte de un movimiento espiritual. Previamente en una conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 22 de febrero de 1969, bajo el título “¿Qué es un autor?”, y a la que había asistido Lacan, le había otorgado al psicoanálisis la importancia de un régimen discursivo al definirlo como “discurso”. Ahora en un contexto completamente distinto hace un llamado a los psicoanalistas para que reconsideren su posición y lo contemplen desde la perspectiva de la espiritualidad. El psicoanálisis adquiere, por tanto, diversas y distintas figuras a lo largo de su obra, las cuales siempre se adecuan a los temas y las problemáticas que en ese momento le interesan. En tanto que estas figuras son múltiples, la multiplicidad constituye una

característica singular de la presencia del psicoanálisis en su pensamiento. La polisemia con que emplea el término psicoanálisis impide cualquier univocidad semántica. Las numerosas y diferentes figuras con las que aparece el término psicoanálisis en el pensamiento de Foucault siempre coexisten y se alinean las unas junto a las otras, sin que en este punto se considere la existencia de complementariedades lógicas u ontológicas. En tanto positivities, estas figuras remiten a materialidades distintas. A veces puede aludir a un concepto como el de inconsciente y el de deseo –tal como sucede en *Las palabras y las cosas* y en *La voluntad de saber*. Esta figura se halla contenida en los escritos de Foucault, pero no tiene mucha importancia. En otras ocasiones, la figura del psicoanálisis se refiere a un dispositivo, como ocurre en la *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*, *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. Esta es, sin duda, el modo de alusión más significativo del pensamiento de Foucault. Por último, el término psicoanálisis puede hacer referencia a una nueva técnica de saber, como la hermenéutica, por oposición a la semiología, citada en “Nietzsche, Freud, Marx”, y este uso es bastante preciso en la obra de Foucault. En conclusión: aquello que distingue el empleo que Foucault hace de la palabra psicoanálisis es la dispersión, en la medida en que las problemáticas siempre gobiernan y aclaran tanto el sentido como la materialidad del psicoanálisis. En rigor, ni siquiera aquello que los teóricos sostienen en relación con lo que pueda definir el psicoanálisis podría abarcar del todo lo que es en concreto, justamente porque dichos teóricos elaboran su discurso sobre el psicoanálisis desde un contexto determinado y un dispositivo específico, los cuales a su vez coexisten con otros dispositivos simultáneamente presentes al interior del espacio social. El término psicoanálisis tiene por tanto que ser forzosamente relativizado en función de su inclusión en determinados dispositivos y espacios sociales, sea o no utilizado por los analistas. En suma, el discurso psicoanalítico se inscribe y se realiza siempre en contextos y dispositivos que, en tanto que multiplicidades, definen sus propias materialidades. Foucault jamás aclara el sentido que le otorga al término psicoanálisis y, muchas de las veces, ni siquiera precisa el personaje principal con quien polemiza, en sus múltiples críticas. Algo que por cierto no pasa inadvertido para Derrida:

Confiemos por el momento en este sustantivo común, el psicoanálisis. Retardemos un poco la llegada de los nombres propios, por ejemplo, Freud o Lacan, y presumamos

provisionalmente que había un psicoanálisis y que era uno: como si incluso ya en Freud, no estuviera dividido al punto de hacer su localización y su identificación más que problemática (Derrida 1996, 128).

No obstante, no es difícil detectar el contexto y el dispositivo en que lo introduce, y a partir de ahí, marcar las diferencias. Así, al pretender dar cuenta de la experiencia de la locura como enfermedad mental e inscribirse en un dispositivo psiquiátrico, el psicoanálisis adopta una forma diferente de cuando se incluye en un dispositivo terapéutico de la medicina, en el que los avatares de la relación médico-enfermo y el acecho anticipado de la muerte como enfermedad le proporcionan otra figura. En el ámbito del erotismo y en el espacio de los saberes relacionados con lo sexual, el psicoanálisis adquiere otro perfil, pensado sobre el soporte de dispositivos disímiles. También a partir de los problemas de la muerte del Hombre y la muerte de Dios, el psicoanálisis le otorga al inconsciente un lugar históricamente inédito en la subjetividad, y formula de ese modo una modalidad de hermenéutica que recorre la totalidad del campo de las ciencias humanas.

En el coloquio permanente que Foucault mantiene con el psicoanálisis, así como en sus múltiples cuestionamientos y problematizaciones, lo que siempre está en juego es un debate con la tradición de la filosofía del sujeto. En este punto, la discusión se torna densa y rica, pues esa es justamente una problemática que atraviesa su obra como un todo, en la medida en que la deconstrucción de la filosofía del sujeto orienta la totalidad de sus investigaciones. Las aproximaciones y alejamientos que el filósofo tiene con el psicoanálisis, así como sus reconocimientos y sarcasmos, están siempre gobernados por sus resonancias y sus asonancias en el espacio de este proyecto filosófico.

Así que, en el centro de todos los desplazamientos que acontecen en sus estudios sobre la locura, existe un debate continuo con el psicoanálisis y con Freud, que se extiende hasta Lacan, rebasa con mucho el tema de la insania y –como acabamos de decir– abarca la totalidad de su obra. Frente a uno y otro, la postura de Foucault, como ha hecho notar acertadamente Derrida, fue bastante ambigua. Por momentos, destaca la importancia que ha tenido el psicoanálisis, el papel decisivo de Freud, por otros, su crítica es radical y contundente.

La interpretación o la topografía del momento freudiano que Foucault propone es siempre inquieta, dividida, móvil, algunos dirían ambigua, otros, ambivalente, confusa o contradictoria. Quiere a veces acreditar y a veces desacreditar a Freud, al menos que no haga en verdad ambas cosas, indiscerniblemente y al mismo tiempo (Derrida 1996, 128).

Esta ambigüedad se halla presente ya en *Enfermedad mental y personalidad* en el que Freud ocupa un lugar primordial en su crítica a las psicologías de orientación evolutiva:

El error originario del psicoanálisis, y de la mayoría de las psicologías genéticas, es sin duda no haber comprendido estas dos dimensiones irreductibles: la evolución y la historia en la unidad del devenir psicológico (Foucault 1992a, 46-47).

Acto seguido reivindica, sin embargo, la figura de Freud, al haber sido capaz de sacar a la luz la dimensión propiamente histórica del psiquismo humano. Todo el capítulo tercero, correspondiente al tema de “La enfermedad y la historia individual”, está dedicado a hacer una presentación del método freudiano, entendido como una psicología del sentido, que parte de la intersubjetividad como fundamental en el estudio de la psicopatología. El valor del psicoanálisis consiste por tanto en que revaloriza la dimensión histórica, esto es, inquiere sobre el pasado vivido como clave para comprender los conflictos y las preocupaciones actuales.

Freud opera un corte epistemológico en sus investigaciones en tanto que abandona las explicaciones de carácter neurobiológico, para centrarse en el estudio del contexto familiar, psicológico y social en la comprensión del hombre. Estos elementos estructurarán la parte oscura e irracional del sujeto, misma que definirá con el término de inconsciente. A partir de aquí propone un cambio en la terapéutica de los enfermos mentales, los cuales no solo requieren medicación y encierro, terapia ocupacional y aceptación de su condición patológica sino, también, escucha y comprensión, ya que en el fondo de toda locura existe sufrimiento y angustia.

Freud trató, sin embargo, de clarificar la etiología de la enfermedad mental, mostrando la recurrencia de algunas formas de expresión comunes a la vida onírica y al universo de la locura, entendiendo ambas como fenómenos de regresión a un estado

anterior (infantil o protohistórico). De esta manera relacionó el simbolismo de esos estados regresivos a la simbología religiosa y ritual de algunos pueblos primitivos e intentó conectar la sintaxis peculiar de este “lenguaje del inconsciente” con la de ciertos lenguajes considerados “primitivos”. Foucault critica duramente –como ya se observó en el capítulo primero– la asimilación del enfermo mental al niño y al primitivo, al igual que cuestiona la explicación freudiana de la enajenación mental como una regresión a formas arcaicas. Antes que Foucault, otros habían hecho ya una fuerte crítica a la comparación entre el enfermo mental, el niño y el primitivo. Canguilhem, por ejemplo, afirma, que, si bien es viable equiparar la gesticulación de un enfermo mental con la de un niño, la identificación esencial entre uno y otro resulta del todo improcedente, ya que esto presupone la posibilidad de definir simétricamente el comportamiento del niño con el de un adulto enfermo. Lo que es absurdo, porque de esta manera se ignora el afán que anima al niño a elevarse continuamente hacia normas inéditas, tan divergentes al interés por preservar que conduce al enfermo hacia la conservación obsesiva y a menudo extenuante de las únicas normas de vida dentro de las cuales se siente relativamente normal, esto es, en condición de utilizar y de controlar su medio ambiente propio. Existe en la enfermedad mental cierta regresión en la capacidad de las funciones psíquicas y una involución hacia un nivel inferior de la personalidad. Pero la regresión en la capacidad no reproduce jamás un estadio anterior, aunque pueda acercarse a él (cf. Canguilhem 2011, 144).

Desde una perspectiva totalmente distinta, Claude Lévi-Strauss, en *Las estructuras elementales del parentesco*, también señaló hasta qué punto la identificación entre el enfermo mental, el niño y el primitivo es errónea. En el capítulo titulado “La ilusión arcaica”, explica por qué a menudo se cae en esta equivocación. Y es que esta confusión encierra una gran verdad: la de que la “mente infantil” posee todos los “modelos posibles” que constituyen el fondo o bagaje sobre el que cada cultura producirá su selección. Lo que aclara, que no solo los miembros de una determinada comunidad, sino incluso los científicos, cuando estudian al “otro”, al alienado social, perciben en él comportamientos parecidos a los niños de sus respectivas sociedades. A partir de aquí surge la cuestión de la existencia supuesta de formas de enajenación en sociedades llamadas primitivas (cf. Claude Lévi-Strauss 1981, 125-140). Lévi-Strauss insiste en diferenciar ciertos tipos de exclusión social (por ejemplo, el chamanismo) que no se pueden asimilar a la locura. De

este modo sienta las bases para que Foucault estudie las condiciones de posibilidad de la enajenación mental en occidente.

Foucault no deja de concederle cierto valor al psicoanálisis en la medida en que esclarece como ninguna otra teoría las estructuras inconscientes de la cultura occidental. Al aproximarse temerariamente a algunos de los “límites” o “experiencias límite” que definen el perfil de nuestra cultura, permite establecer la diferencia entre esta y otras existentes. Así, cuando trata de explicar el simbolismo onírico, el psicoanálisis roza un problema que al arqueólogo le interesó de manera particular: la singular separación que tiene lugar en nuestra cultura (principalmente a partir del siglo XVII) entre vida diurna y vida onírica. De igual manera, al pretender dar cuenta de que la patología mental está al borde de borrar la firme división entre locura y normalidad. La afirmación freudiana de que todos somos neuróticos da cuenta de esta situación. El psicoanálisis tácitamente apunta en una dirección que Foucault retomará: la del estudio de los criterios, los mecanismos, los procedimientos mediante los cuales una cultura concibe al excluido social como un enajenado mental. Para el filósofo, solo una cultura que previamente haya trazado una separación tajante entre la vida infantil y la madurez (hasta el punto de que aquella “deba de ser olvidada”), y que, además, haya reforzado al máximo las normas que constriñen el deseo y lo sacrifican en el trabajo cultural, puede explicar la locura en términos de regresión y de emergencia de experiencias infantiles (sexuales) inhibidas. Asimismo, la idea de que todos los conceptos importantes del psicoanálisis (censura, represión, sublimación, etcétera) presuponen una cultura con estas características, se orienta en una búsqueda de las condiciones de posibilidad del psicoanálisis y la revolución freudiana. En breve: si bien es cierto que *Enfermedad mental y personalidad* abre un dominio de investigación, no es sino hasta la *Historia de la locura en la época clásica* que logra esclarecer las condiciones de posibilidad (ahora en sentido kantiano) de la teoría freudiana y del saber psiquiátrico. Estas son, en la lectura de Deleuze, la doble serie de las cosas y las palabras, del ver y el decir, formas de visibilidad y de enunciado, heterogéneas e irreductibles, pero trabadas como contenido y expresión, como lo determinable y la determinación, con sus modos específicos de regulación propia: el cuadro para los modos de ver, y la curva-enunciado para el régimen de los enunciados, y siempre en relación con un exterior. Nos apresuramos a decir que ya no se refiere tanto a la historia y la cultura sino, más bien, a las condiciones

que hacen posible la historia misma. Como bien aclara el propio Foucault en *El nacimiento de la clínica*, a propósito del significado con que emplea el término crítica:

La búsqueda aquí emprendida implica por lo tanto el proyecto deliberado de ser crítica, en la medida en que se trata, fuera de toda intención prescriptiva, de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia médica, tal como la época moderna la ha conocido.

De una vez por todas, este libro no está escrito por un médico contra otro, o contra la medicina por una ausencia de medicina. Aquí como en otras partes, se trata de un estudio estructural que intenta descifrar en el espesor de lo histórico las condiciones de la historia misma. (Foucault 1991a, 15).

El sujeto y la historia

Pero conviene ir más despacio. *Historia de la locura en la época clásica*, es la obra en la que el filósofo emplea por primera vez el método arqueológico, forma parte de una trilogía que abarca también: *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica y Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. En relación con esta trilogía, Foucault ha comentado lo siguiente:

Ninguno de estos textos es autónomo ni autosuficiente; se apoyan unos en otros, puesto que se trata en cada caso de la exploración muy parcial de una región limitada. Deben leerse como un conjunto aún apenas esbozado de experimentaciones descriptivas (Foucault 2013a, 239).

Se trata de descripciones de carácter histórico. De hecho, todos los estudios que Foucault realizó a lo largo de su vida son fragmentos en el canchero de la historia en las que el problema del sujeto es el tema nuclear de sus reflexiones. La relación entre el sujeto y la historia constituye el hilo conductor que abarca toda su producción intelectual, desde el texto de *Enfermedad mental y personalidad* hasta los dos últimos tomos publicados aún en vida de su *Historia de la sexualidad*. Siendo la relación entre el sujeto y la historia el tema que gobierna su trabajo, las investigaciones realizadas por él no son trabajos de historiador sino, en el más estricto sentido de la palabra, ejercicios filosóficos, en los que, lo que se pone en juego, es “saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar

el pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo” (Foucault 1986, 12).

En el capítulo III, “La enfermedad y la historia individual”, de *Enfermedad mental y personalidad*, es donde se plantea por primera vez el problema de la relación entre el sujeto y la historia. Foucault se afana por demostrar aquí —como ya se mencionó— que las enfermedades mentales encuentran su punto de anclaje en las contradicciones experimentadas al interior de la historia particular de cada individuo. El concepto de alienación es el punto en el que se cruzan los ejes del sujeto y la historia. En el terreno de sus estudios sobre psicología, y en particular en sus críticas al psicoanálisis, es donde aparece con mayor fuerza el problema de la relación entre el sujeto enfermo y la historia individual. De ahí la importancia que se le ha concedido a la interlocución que mantiene con el psicoanálisis al inicio de este escrito. Este problema también es abordado en su “Introducción” al texto de Binswanger, *El sueño y la existencia*, en el que intenta una recuperación de la psicología de matriz existencial. La ruptura epistemológica que se ha venido sosteniendo en este trabajo se deja ver claramente en el viraje que Foucault le da al tratamiento de la relación sujeto/historia, en la *Historia de la locura en la época clásica*. Cambio de enfoque que es impensable al margen del estudio arqueológico. En esta obra, Foucault centra su análisis en las condiciones históricas en las que se origina no la enfermedad como hecho patológico, sino las formas institucionales y discursivas a través de las cuales el sujeto es objetivado como alienado, como enfermo mental. Se trata de una historia de la diferencia, del gesto que segrega, mediante el cual se escinde la sinrazón de la razón. *El nacimiento de la clínica* se ocupa, asimismo, del estudio de las condiciones históricas que hicieron posible, en el último cuarto del siglo XVIII, el discurso de la clínica. Y la arqueología de las ciencias humanas, realizada en *Las palabras y las cosas*, es una historia en el ámbito de las condiciones de posibilidad del saber, de la constitución del sujeto moderno y de las ciencias humanas. Por último, en *Vigilar y castigar* hace la genealogía del sujeto disciplinado y, en los volúmenes II y III, de la *Historia de la sexualidad*, la del sujeto del deseo.

El problema de la relación entre la historia y el sujeto se convierte en un problema metodológico, y Foucault, a partir de la *Historia de la locura en la época clásica*, se esfuerza por diseñar una metodología de análisis histórico que escape a los presupuestos de

carácter antropológico, y que tome distancia respecto a la supeditación de la historia a una subjetividad (la razón, el espíritu, la humanidad) que aseguraría en todo momento, su unidad y su sentido. A partir de aquí, Foucault se lanza a la búsqueda de una forma distinta de hacer historia. Desde la *Historia de la locura en la época clásica*, se aprecia el esfuerzo por distanciarse de la fenomenología y de las distintas concepciones, más o menos hegelianas, de la filosofía de la historia. La arqueología le permite alejarse de una historia lineal, progresiva, unitaria, totalizante, de una razón que desde su inicio se dirige hacia su fin en la forma de la realización. En este sentido, tanto la idea husserliana como la hegeliana de la historia (y principalmente lo que une estas representaciones de la historia a una filosofía del sujeto en términos de conciencia) son lo opuesto a la concepción foucaultiana de la historia del saber. A la historia unitaria y totalizante, Foucault le contrapone la noción de acontecimiento. Mediante este concepto singulariza la modalidad del análisis histórico de la arqueología y logra definir también su idea de lo que es el trabajo propio de la filosofía. ¿Qué es la arqueología? Una descripción de los acontecimientos discursivos. ¿En qué consiste la actividad de la filosofía? En diagnosticar lo que acontece en la actualidad. Es posible distinguir dos sentidos con los que suele emplear este término durante su etapa arqueológica: el acontecimiento como novedad o diferencia y el acontecimiento como práctica histórica. Las nociones de “acontecimiento arqueológico” y “acontecimiento discursivo” dan cuenta respectivamente de ambos sentidos. El primero apunta a la novedad histórica, mientras que el segundo a la regularidad histórica de las prácticas. Entre un sentido y otro existe una clara relación, ya que las novedades instauran nuevas formas de regularidad. En *La arqueología del saber*, Foucault afina los presupuestos teóricos a partir de los cuales puede elaborar una historia concebida bajo el modelo del análisis discursivo. Más adelante cuando se proponga realizar el análisis de lo no discursivo y se plantee, por consiguiente, el problema de la relación entre lo discursivo y lo no discursivo, Foucault sustituirá el concepto de episteme por el de dispositivo. Aquí la arqueología se conjuga con la genealogía de origen nietzscheano. Finalmente, los conceptos de episteme y dispositivo serán incorporados al concepto más amplio de práctica (de esta manera la relación que guarda el sujeto consigo mismo podrá quedar incluido en él). En síntesis: la historia en Foucault se concibe de una doble forma: como cuestión metodológica y como objeto de descripción. Ambos elementos son inseparables, a punto tal que no se puede hablar de historia en Foucault sin hacer

alusión al problema del sujeto y, viceversa, no se puede hablar del sujeto sin hablar de la historia. La historia, en este sentido, es la historia de las prácticas que han constituido históricamente la subjetividad al interior de la civilización occidental.

En *El uso de los placeres* (1984), reflexionando en perspectiva sobre lo que fue su trabajo, Foucault afirma que desde la *Historia de la locura en la época clásica* sus investigaciones se orientaron en la dirección de una historia de las formas en que la verdad se produce y se ha producido en Occidente. Cabe añadir, además, que esta historia de la verdad siempre tuvo como correlato el descubrir los cimientos en los que descansan prácticas específicas a partir de las cuales nos constituimos nosotros a nosotros mismos y damos cuenta de lo que somos.

[...] aquello a lo que me he sujetado –aquello a lo que me he querido sujetar desde hace muchos años– es una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que podrían ser útiles a una historia de la verdad. Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los “juegos de verdad”, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado. ¿A través de qué juegos de verdad se da el hombre a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo? (Foucault 1986, 10).

Nietzsche le enseñó a Foucault, que aquello a lo que se le otorga valor de verdad dentro de una tradición, jamás pertenece al orden de la neutralidad, sino que siempre está sujeto a los enfrentamientos de posiciones y a los juegos de fuerza que atraviesan el espacio social como un todo. La verdad es cuestión de interpretación, y nada evita el horizonte de las disputas. Una tarea se le impuso a Foucault a partir de aquí: indagar sobre las condiciones concretas de posibilidad para la producción de la verdad, inscribiéndola desde el inicio en el orden del espacio social y de la historia, para ver si es posible aprehender desde su origen los procesos de producción de lo verdadero y las modalidades de realización de su legitimidad. En consecuencia, Foucault define la verdad como “un conjunto de procedimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en

circulación, y el funcionamiento de los enunciados” (Foucault 1999c, 55). Cada sociedad genera su propio régimen de verdad en conformidad con las “problematizaciones” que origina, y Foucault se encarga precisamente de estudiar los distintos regímenes en los que la verdad se produce. Esto es, los discursos que “problematizan” dominios de saber y, por consiguiente, dominios de verdad, por los que los hombres dan cuenta de sí mismos, regulan su vida, dan significado a sus acciones, producen realidades e inventan disciplinas y líneas de división entre lo normal y lo patológico. En breve: Foucault analiza los regímenes de verdad por medio de los cuales los individuos se constituyen en sujetos. Por ello apunta:

Cada sociedad posee su régimen de verdad, su “política general de la verdad”: es decir, define los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero (Foucault 1999c, 53).

Pero para hacer una historia de los regímenes de verdad en los que los sujetos se producen, se requiere de dos cosas: hacer la historia de los enunciados que se producen, funcionan, circulan y se transforman en una sociedad específica y, también, hacer la historia de las prácticas que se “problematizan”. Mientras que la arqueología le permitió a Foucault hacer el estudio de las “problematizaciones” inherentes a un régimen de verdad, la genealogía le facilitó, por otra parte, acceder a la formación de las prácticas y sus modalidades. Casi al final de su recorrido teórico, formuló un concepto novedoso mediante el cual pudo replantear nuevamente el problema de la verdad: “juego de verdad”. La verdad está inscrita siempre –asegura– en un juego de verdad. Resulta inevitable vincular el concepto foucaultiano de “juego de verdad” con el formulado por el segundo Wittgenstein, en las *Investigaciones filosóficas*, de “juego de lenguaje”. ¿Cómo interpretar aquí la referencia al juego? ¿Qué significa “jugar” en el ámbito del lenguaje y de la verdad? Al parecer, tanto para Wittgenstein como para Foucault, la afirmación de que, trátase del lenguaje o de la verdad, respectivamente, de lo que se trata siempre es de un juego, apunta a destacar la presencia de una regla organizadora y constitutiva que hace posible el juego mismo. Ahora bien, acentuar la existencia de una regla implica evidenciar

la presencia de algo que es del orden de la invención y de lo arbitrario, ambos aspectos constitutivos de toda regla. Pero, afirmar que las reglas pertenecen al orden de lo arbitrario no significa que esto tenga un carácter negativo, pues, siempre son compartidas por los jugadores virtuales con el propósito de permitir y prohibir al mismo tiempo. Dicho con otras palabras, la regla siempre es compartida y, en consecuencia, es producida por la convención y el uso determinado por los individuos en un espacio social. La regla es, por tanto, una producción social que sustenta tanto los juegos del lenguaje como los de la verdad, la cual se inscribe en el registro del artificio, y no en el de la naturaleza. En suma, para ambos filósofos, la categoría de “juego” remite al orden de lo social, en el que se genera y configura la regla, y al de la historia, en el que se reproduce bajo su uso permanente. Foucault, a diferencia de Wittgenstein, pone todo el acento en la verdad, y no únicamente en el lenguaje, marcando con esto un deslizamiento primordial entre ambas categorías. Ciertamente el lenguaje es requisito imprescindible para la producción de la verdad como juego, pero no constituye una condición única. Para que los juegos de verdad puedan instaurarse, según Foucault, se exige, además, que se produzcan certezas y creencias fundadas en la acción de dispositivos de poder. Estos últimos, son los que dan legitimidad a la verdad, y por medio de los cuales esta se inserta en los cuerpos de los individuos mediante procesos de subjetivación. Lo que distingue a Wittgenstein de Foucault, es que para el filósofo francés el énfasis siempre está puesto en las estrategias y las tácticas de poder. Por tanto, los modos de subjetivación siempre determinados por los juegos de verdad son el fruto de los agenciamientos producidos por las estrategias de poder. Es en el espacio donde se enfrentan las distintas fuerzas que constituyen los juegos de verdad, quedando siempre marcado por la materialidad corporal de dichas fuerzas y distanciándose por ello de un simple nominalismo retórico.

A partir de estas consideraciones, se puede afirmar que el proyecto filosófico de Foucault fue un constante y permanente esfuerzo por crear nuevos juegos de verdad, valiéndose siempre de su incisiva e insistente crítica dirigida hacia una desconstrucción de la filosofía del sujeto. Todas las problemáticas que eligió para hacer su investigación, surgieron de contextos y coyunturas precisas, impuestas por la actualidad. En este sentido, como apunta Allouch: “Cualquiera fuese el terreno, sus intervenciones eran indisociablemente teóricas y políticas” (Allouch 2007, 7). Los temas de los que

frecuentemente se ocupa apuntan siempre a aquello que, en lo real, surge al interior de la lucha de fuerzas que en ese momento se enfrentan: la locura, la medicina, la psiquiatría, la criminalidad, el lenguaje, las ciencias humanas, la cárcel y la sexualidad. Es necesario, por tanto, contextualizar cada uno de estos temas e inscribirlos siempre en dispositivos de producción de la subjetividad, para poder aprehender desde su origen los juegos de verdad que las estrategias y las tácticas de poder traman. Solo a partir de aquí se pueden entender sus críticas a diversas tradiciones de pensamiento filosófico, sus polémicas con otros autores o su interlocución, por ejemplo, con el psicoanálisis.

Foucault se propone, en las diversas investigaciones que hizo, escribir la “historia del presente” (Foucault 1997, 159), entendiendo por esto el análisis de las condiciones históricas de nuestras experiencias y de lo que las hace posibles. Hay que subrayar, sin embargo, que su búsqueda, en tanto historia del presente, es motivada por cierta incomodidad frente al presente mismo. Es decir, por la necesidad de hurgar en el pasado a fin de descubrir el origen de las prácticas que nos objetivan y nos constituyen en sujetos. Estas prácticas son siempre –como acabamos de ver– de oposición y de lucha.

Por ejemplo, al indagar qué quiere decir cordura para nuestra sociedad, deberíamos investigar qué está ocurriendo en el campo de la locura. Y qué queremos decir por legalidad en el campo de la ilegalidad. Y con el propósito de comprender qué son las relaciones de poder, quizás podríamos investigar las formas de resistencia y los intentos de establecer relaciones disociadas (Foucault 2001, 244).

La tarea de escribir la historia presente es inseparable de Kant. En el ensayo titulado *¿Qué es la ilustración?*, publicado en 1984, poco antes de su muerte, Foucault aclara cuál ha sido su proyecto filosófico. En este texto comenta el célebre artículo de Kant sobre la filosofía de la Ilustración y el horizonte que la modernidad nos reservó. En el texto escrito por Kant, en 1784, y que lleva por cierto el mismo título, el filósofo alemán se ocupa de destacar las ideas teóricas de la Ilustración, resaltando la importancia de la conquista de la mayoría de edad para la razón; conquista que, a partir del siglo XVIII, la cultura occidental, se empeñó enérgicamente en defender. “Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, libertad; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer uso público de su razón íntegramente” (Kant 1987, 28). La reflexión kantiana sobre lo que caracteriza la Ilustración, Foucault la interpreta de la

siguiente manera: la filosofía debe volverse hacia la actualidad y el tiempo presente, dado que este es el signo más elocuente de lo que Kant propone. “La reflexión sobre el ‘hoy’ como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular me parece que es la novedad de este texto” (Foucault 1996b, 93).

Valiéndose del imperativo ético y político según el cual la filosofía debe volverse hacia la actualidad, Foucault sugiere eliminar la oposición entre pasado y presente, señalando que corresponde a la actualidad la tarea de conducirnos apropiadamente para determinar qué es lo que debe de ser pensado y la manera cómo debe de serlo. De esta forma, Foucault procura inscribir el discurso filosófico en el horizonte de su época, esto es, sobre las líneas de fuerza y las confrontaciones que configuran el espacio social que le era propio. La realización de este proyecto solo es viable si se abandona el “enmohecimiento” académico que restringe el quehacer de la filosofía a la exégesis de los sistemas filosóficos pasados y a las escrituras de nuevos comentarios encaminados a la composición de la historia de la filosofía.

La historia de la verdad que se propone escribir Foucault implica un análisis riguroso de las distintas formas en las que determinados temas –la locura, el crimen, la sexualidad, la parresía, etcétera– han sido históricamente problematizados. Así, por ejemplo, si nos referimos a la locura, habrá que preguntarse: ¿cómo y por qué medios y formas tan distintas, se caracterizó, se analizó, se definió, se trató e intentó controlar en un periodo histórico determinado? En contra de la acusación de “idealismo histórico” que se le llegó a hacer, Foucault afirma que “la problematización es una ‘respuesta’ a una situación concreta que es real” (Foucault 2004, 215). Aún en el caso en que se llegase a afirmar, por ejemplo, que la “esquizofrenia” no corresponde a nada real en el mundo, plantear su “problematización”, no significa caer en el idealismo, pues, siempre existe una relación entre la cosa que es problematizada y el proceso de problematización. Esto vale también para el inconsciente, en el caso del psicoanálisis. La reflexión sobre las diversas formas de “problematización”, se convirtió en Foucault en un problema metodológico permanente:

Les diré brevemente que lo que he pretendido analizar en la mayor parte de mi obra no era ni la conducta pretérita de la gente (que es algo que pertenece al campo de la

historia social), ni las ideas en cuanto a su valor representativo. Lo que he intentado hacer desde el principio era analizar el proceso de “problematización”; lo que significa: cómo y por qué ciertos asuntos (conducta, fenómenos, procesos) se convierten en un problema (Foucault 2004, 214).

En efecto, en la *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault no deja de interrogarse en relación con la manera en que ciertas formas de conducta fueron señaladas y definidas como “locura”, mientras que otras parecidas fueron completamente rechazadas en un momento histórico dado; y lo mismo ocurre en *Vigilar y castigar* con el crimen y la delincuencia, lo mismo con la problematización de la sexualidad, en su *Historia de la sexualidad*. Esta aclaración hecha por Foucault permite, a su vez, distanciarlo de la Escuela de los Annales, con la que frecuentemente se le ha asociado. En cierta medida, la Escuela de los Annales ensaya una historia de los comportamientos y de las mentalidades. Y Foucault que se preocupa más bien por examinar las condiciones de posibilidad de la experiencia misma, deja en claro que él no tiene nada que ver con eso. En *El uso de los placeres* afirma:

Me parece mejor observar ahora de qué manera, un poco a ciegas y por fragmentos sucesivos y diferentes, me sentí atrapado en esta empresa de una historia de la verdad: analizar no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus ideologías, sino las “problematizaciones” a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquellas (Foucault 1986, 14).

Si ni los comportamientos ni las mentalidades son su objeto de estudio, ¿qué es lo que realmente le interesa a Foucault? Digamos de manera un tanto esquemática: lo visible y lo enunciable, en tanto que son condiciones de posibilidad de una formación histórica. A partir de aquí, Foucault sobrepasa la historia de los comportamientos y de las mentalidades para acceder hasta las condiciones históricas de su posibilidad misma. Ver no es un comportamiento más entre otros posibles, es la condición de todo comportamiento para un momento histórico determinado; de igual manera, emitir un enunciado no es la expresión de la mentalidad, es la condición de la mentalidad de una época. O, dicho en los términos de Deleuze: “Un régimen de ‘decir’ es la condición de todas las ideas de una época. Un régimen de ‘ver’ es la condición de todo lo que hace una época” (Deleuze 2013, 16). Esto nos regresa de nuevo al tema de la arqueología.

La realización del proyecto arqueológico solo fue posible rompiendo con las nociones tradicionales que rigen cierto estilo de hacer historia. Nociones, frecuentemente empleadas en el terreno de la historia, tales como: continuidad, conciencia y totalidad, son fuertemente impugnadas. En *La arqueología del saber* (1969) y en su ensayo sobre *La arqueología de las ciencias. Respuesta al círculo de epistemología* (1968) (los dos textos más importantes en los que intenta clarificar el método utilizado en los trabajos arqueológicos previamente realizados), Foucault da constancia de un hecho importante: la distribución del saber histórico contemporáneo en el que se deja translucir un régimen de formación específico. Mientras que, desde hace décadas, los historiadores se han preocupado por estudiar los periodos largos, las grandes continuidades, los fenómenos que, al parecer, permanecen inalterados por siglos, dejando de lado el análisis de los grandes acontecimientos, en el ámbito de la historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, del pensamiento y la literatura, “la atención se ha desplazado, por el contrario, de las vastas unidades que se describían como ‘épocas’ o ‘siglos’, hacia fenómenos de ruptura” (Foucault 1991b, 5). Foucault encuentra, en su estudio de la forma en que la verdad se produce en diferentes campos en los que se hace historia, que, en todo un conjunto de investigaciones actuales, en lo que se conoce generalmente como historia –y a la que se refiere como “historia a secas” – el análisis se centra en la descripción de procesos de larga duración; por el contrario, en el orden de la historia de las ciencias, la literatura, la filosofía, el trabajo histórico privilegia la discontinuidad. La lectura de autores como Canguilhem, Bachelard, Martial Gueroult, Louis Althusser, así como de la epistemología histórica de la tradición francesa, con sus conceptos de ruptura y umbrales, le permite a Foucault hacer esta constatación. Aunque no hace alusión a ellos, en los textos arriba citados, entre los representantes más destacados del movimiento contrario se encuentran los trabajos de Fernand Braudel, Denis Richet, François Furet, Emmanuel Le Roy Ladurie, la escuela histórica de Cambridge y la escuela rusa (cf. Foucault 2013b, 153-154).

El estudio histórico de los periodos largos, no es interpretado por Foucault como un retorno a las filosofías de la historia sino más bien como el resultado de una elaboración concertada de los datos históricos y, por consiguiente, de un nuevo régimen de producción de la verdad histórica. De igual manera, el acento puesto en la discontinuidad por parte de la otra forma de hacer historia responde también a otro régimen de producción de la verdad

que hace irrealizable la totalización. Tanto en el ámbito de la historia general como en el de la historia particular de las ideas, lo que está en juego es el valor, el uso y una redefinición de los documentos. Si en el pasado los documentos fueron principalmente objeto de interpretación, esto es, testimonio de los hechos o expresión de los pensamientos, a los cuales era preciso hacerlos hablar de otra cosa, la tarea actual de la historia consiste en trabajarlos desde el interior.

Ahora bien, por una mutación que no data ciertamente de hoy, pero que no está indudablemente terminada aún, la historia ha cambiado de posición respecto del documento: se atribuye como tarea primordial, no el interpretarlo, ni tampoco determinar si es veraz y cual sea su valor expresivo, sino trabajarlo desde el interior y elaborarlo. La historia lo organiza, lo recorta, lo distribuye, lo ordena, lo reparte en niveles, establece series, distingue lo que es pertinente de lo que no lo es, fija elementos, define unidades, describe relaciones (Foucault 1991b, 9-10).

En la nueva forma de escribir la historia, el documento se transforma en monumento. Es decir, en vez de que la historia trate los monumentos como documentos (lugar de la memoria del pasado), ahora son tratados como monumentos. Ya no busca en ellos las huellas que pudieron dejar los hombres, sino que despliega un conjunto de elementos, los aísla, los agrupa, establece relaciones, los reúne según niveles de pertinencia. De esta manera, se ha abierto el espacio para una arqueología, entendida como disciplina de los monumentos mudos, en tanto que ya no se pretende que hablen de otra cosa. “La historia tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento” (Foucault 1991b, 11). Este cambio de posición de la historia en relación con el estatuto del documento, tiene varias consecuencias: en el campo de la historia de las ideas, la multiplicación de las rupturas y, en la historia propiamente dicha, la aparición de los grandes periodos, asimismo, la nueva importancia que se le concede a la noción de discontinuidad; la posibilidad de una historia general frente a una historia global; además de todos los problemas metodológicos que con ello aparecen (la constitución de un corpus coherente, la determinación del principio de selección, la definición del nivel de análisis, la delimitación de conjuntos articulados, el establecimiento de las relaciones entre ellos). Como respuesta a estos problemas metodológicos, Foucault se vio obligado a forjar nuevos y apropiados instrumentos conceptuales. Con ello se hizo posible la elaboración de una

nueva serie de nociones (formación discursiva, positividad, archivo, etcétera) y la definición de un nuevo dominio de análisis (enunciado, campo enunciativo, prácticas discursivas). A partir de aquí la arqueología toma distancia con respecto a una historia de las ideas. En primer lugar, porque la arqueología no va en búsqueda de las invenciones o del momento en que algo fue dicho por primera vez, sino que se interesa más bien en la regularidad de los enunciados; en segundo, porque las formaciones discursivas, objeto de su descripción, no son un texto ideal, continuo. Por el contrario, la descripción arqueológica mantiene sus múltiples asperezas; en tercer lugar, en tanto que suprime la primacía que tradicionalmente la historia de las ideas le otorga al sujeto, la arqueología, no reduce el discurso a la expresión de algo que transcurre al interior de una conciencia y, por ello, no pretende ser un análisis causal de los enunciados que posibilitaría relacionar punto por punto un descubrimiento y un hecho, un concepto y una estructura social.

La emergencia del nuevo régimen de producción de la verdad en el campo de la historia, opone una historia global a una historia general. En la historia global los fenómenos gravitan en torno a un núcleo principal, un solo principio, una sola visión del mundo. En la historia general, en cambio, lo que acontece es el despliegue de diferentes series, cronologías, temas, en un espacio abierto, donde no es posible localizar ningún centro privilegiado: “Una descripción global apiña todos los fenómenos en torno a un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto. Una historia general desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión” (Foucault 1991b, 16). Hacer historia global presupone pensarla tácitamente bajo los presupuestos de continuidad, conciencia y totalidad; lo que lleva como correlato propio que la historia asegure la función fundadora del sujeto y la unidad epistemológica del hombre de las ciencias. En oposición a cualquier concepción metafísica de la historia, para Foucault, nada es fundamental en el análisis de la sociedad. “No hay fenómenos fundamentales. No hay más que relaciones recíprocas, y desfases perpetuos entre ellas” (Foucault 2010, 96). Hay que insertar a la arqueología en una historia general, en la que se trata de demostrar, cómo la historia (las instituciones, los procesos históricos, las relaciones sociales) es capaz de producir un tipo definido de discurso. Por último, para la arqueología, la simultaneidad de varias mutaciones no presupone una idéntica concordancia cronológica. Múltiples relaciones son posibles entre ellas. Con la palabra “ruptura” designa las transformaciones

que afectan el régimen general de una o varias formaciones discursivas. En consecuencia, la época no es su unidad de base. Si la arqueología habla de época, lo hace únicamente en función de prácticas discursivas determinadas. En síntesis: el método arqueológico, en tanto que análisis de los discursos, no es formalista ni interpretativo. Las metodologías formalistas se ocupan del análisis de la proposición significativa; las interpretativas de la frase significado y, la arqueología, de los enunciados y las formaciones discursivas.

El desplazamiento de una historia global hacia una historia general significó, según Foucault, una ruptura de grandes consecuencias en el régimen occidental de producción del saber histórico, porque hizo posible: 1) poner en entredicho las continuidades y los fines; 2) someter a discusión la idea de que la conciencia es el fundamento de todo saber y toda práctica posible, y 3) preguntarnos sobre la conveniencia de las totalizaciones históricas. Ya en la *Historia de la locura en la época clásica*, el papel de la conciencia del sujeto como garantía de verdad de las prácticas discursivas es impugnado, postura que se radicalizará en *Las palabras y las cosas*. En *La arqueología del saber* demostrará que el sujeto no es ninguna garantía del conocimiento, y con ello emancipará al discurso de la sujeción trascendental. En su alejamiento frente a todo tipo de organización de saber que se apoye en la sujeción antropológica y trascendental, Foucault al hacer historia, tuvo que deshacerse de las nociones de tradición, influencia, desarrollo, evolución y teleología, mentalidad, espíritu y origen, de las grandes unidades retóricas, y de las concepciones sobre lo que es un autor, una obra y un libro.

Una vez suspendidas esas formas inmediatas de continuidad se encuentra, en efecto, liberado todo un dominio. Un dominio inmenso, pero que se puede definir: está constituido por el conjunto de todos los enunciados efectivos (hayan sido hablados y escritos), en su dispersión de acontecimientos y en la instancia que le es propia a cada uno (Foucault 1991b, 43).

Su postura frente a las filosofías de la historia, su crítica a la soberanía del sujeto trascendental y su distanciamiento frente a las unidades discursivas le abre a Foucault un territorio de gran extensión que es el dominio de los enunciados, objeto de su arqueología practicada en la trilogía arriba mencionada. De esta manera, la *Historia de la locura en la época clásica* es la historia en la que se empeña en hallar la regularidad de los enunciados sobre la locura. Al adentrarse en el estudio de la historia de la constitución del

saber que existe sobre los locos, Foucault encuentra que la verdad que centellea no es la misma a través del tiempo y que la regularidad de los enunciados sobre la locura no reside en un objeto, la locura que hubiese estado aguardando a ser develada. La arqueología le permitió ver que la unidad de los discursos en torno a los locos se instaura a partir de las distintas maneras como los propios discursos y las propias prácticas constituyeron la locura en una época precisa.

Son varios los fenómenos que históricamente han configurado la locura, lo que significa que la psicopatología del siglo XIX no dice la verdad acerca de ella. Es más bien, un discurso, aunado a prácticas jurídicas, instituciones de exclusión, prácticas médicas y lo que la literatura dice acerca de ella, lo que conforma su unidad. Será, por tanto, en la unidad de discursos y prácticas en torno de la locura que se encuentre el régimen de verdad que constituye a los sujetos que son considerados cuerdos y locos.

En sus tres primeras obras arqueológicas sus cavilaciones gravitan en torno a lo que el hombre piensa y ha pensado respecto de sí y de su entorno. En esta primera etapa de su itinerario intelectual sus investigaciones se consagran principalmente a indagar sobre el saber, sobre ese ámbito del pensamiento que atraviesa todo lo social. Él mismo precisa que lo que pretende hacer no es tanto una historia del pensamiento en general:

[...] sino de lo que hay de ‘pensamiento’ en una cultura, de todo aquello en lo que hay pensamiento. Hay pensamiento en la filosofía, pero también existe en una novela, en la jurisprudencia, en el derecho, incluso en un sistema administrativo, en una prisión (Bellour 1973, 16).

En el pensar confluyen en una sola y misma idea dos aspectos que están estrechamente vinculados: por una parte, el de la actividad espiritual creadora, por la otra, el del espíritu del pueblo del que se forma parte, que infiltra no solo la existencia espiritual sino también la trama de la vida común. El pensar se halla impregnado de este “espíritu común”, debido a que:

En una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones cotidianas, así como las instituciones, las prácticas comerciales y policíacas, las costumbres, todo se refiere a un saber implícito propio de esta sociedad. Este saber es profundamente distinto de los conocimientos que se pueden encontrar en los libros científicos, las

teorías filosóficas, las justificaciones religiosas, pero es el que hace posible, en un momento dado, la aparición de una teoría, de una opinión, de una práctica (Bellour 1973, 9).

Foucault denomina a esta red de saber constitutivo e histórico, implícito a toda sociedad, el peculiar nombre de lo no-pensado. La labor arqueológica consistirá precisamente en ponerlo de relieve. Tarea nada sencilla, pues de lo que se trata es de llevar a cabo un proceso de clarificación del mismo, esto es, de des-aprenderlo, para ver si es posible escapar a su poder y ser capaces –como se ha dicho– “de pensar de otro modo”.

Conforme va avanzando en sus investigaciones, el análisis sobre lo no-pensado va consolidándose. La mirada arqueológica desciende desde la superficie de la red, en la que es todavía asequible identificar algunos objetos, hasta los estratos más profundos donde el juego de relaciones se vuelve más denso y más complejo. Desde admitir que el estatus de la enfermedad mental está arraigado en lo social, hasta tener que historiar la locura misma; desde aceptar y conceder valor e importancia al papel que la mirada puede desempeñar, hasta demostrar cómo esta llega a ser constitutiva de la ciencia médica; desde la constitución del hombre como objeto de conocimiento, hasta su muerte, en la que ha de desaparecer de igual manera que “en los límites del mar se borra un rostro en la arena”.

Pensar lo no-pensado, dilucidar las condiciones históricas de posibilidad de los distintos discursos de las ciencias; poner en claro la estructura invisible que determina su emergencia, que los condiciona, fija sus límites y hace posible su existencia, en eso reside precisamente el trabajo arqueológico. Pero también la actividad propia de la filosofía, ya que, para Foucault:

Se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y constrictor que es el de una época y el de un lenguaje. Este pensamiento y este lenguaje tienen sus leyes de transformación. La tarea de la filosofía actual, y de todas estas disciplinas teóricas a las que me he referido es la de sacar a la luz este pensamiento anterior al pensamiento, ese sistema anterior a todo sistema...ese trasfondo sobre el cual nuestro pensamiento “libre” emerge y centellea un instante (Foucault 1991c, 33-34).

El análisis de las formaciones discursivas

La trilogía correspondiente a esta primera etapa, intenta aprehender ese pensamiento anónimo en relación con la enfermedad mental, la psiquiatría, la medicina del siglo XIX y un conjunto de saberes –la historia natural, la gramática general, la economía política– que surgen y se estructuran a partir del Renacimiento. Es importante, sin embargo, precisar en qué sentido Foucault habla de saber a propósito de estos dominios. Tanto en el ensayo *Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al círculo de epistemología* como en *La arqueología del saber* se ocupa de definir lo que entiende por este concepto. Conviene, de entrada, deslindarlo de lo que es una “disciplina” o el bosquejo de una ciencia futura. En efecto, si concebimos una “disciplina” como un conjunto de enunciados que se organizan a partir de modelos científicos (esto es, que buscan la coherencia, están institucionalizados, se enseñan como ciencias), pero que todavía no logran consolidarse efectivamente como ciencias, es preciso señalar entonces que la arqueología no se ocupa de las disciplinas. Bien estas pueden servir como punto de arranque para la investigación arqueológica, pero no establecen los límites de su descripción. Tomemos, por ejemplo, el caso del nacimiento de la psiquiatría a principios del siglo XIX. En este caso, apunta Foucault, lo que hizo factible las transformaciones conceptuales y las nuevas formas de demostración de la locura es la articulación de múltiples relaciones, entre las que cabe mencionar: la hospitalización, la internación, los mecanismos de exclusión social, la jurisprudencia, la moral burguesa, las normas de trabajo. Por consiguiente, lo que distingue la práctica discursiva que llamamos “disciplina psiquiátrica” no solo se encuentra en los textos que pretenden tener carácter científico, sino también en los textos jurídicos, en la literatura, en las reflexiones filosóficas, en los acuerdos políticos, en las opiniones, etcétera. Asimismo, no existe ninguna disciplina previa a la psiquiatría a partir de la cual esta se haya desarrollado. En el periodo clásico no existe nada parecido a lo que es la psiquiatría en el siglo XIX. El saber, objeto de la arqueología, no es por tanto la contrapartida de una disciplina institucionalizada. Tampoco es la anticipación de una ciencia futura. La historia natural no es el preludeo de una ciencia de la vida. De hecho, ocurre todo lo contrario: la episteme en la que está inscrita la historia natural cancela la posibilidad de pensar el concepto de vida que surge en el siglo XIX. Por último, no se puede pensar al saber en una relación cronológica de anterioridad respecto de la ciencia, ni constituye una disyuntiva. En suma:

No se pueden, pues, identificar las formaciones discursivas ni a ciencias ni a disciplinas apenas científicas, ni a esas figuras que dibujan de lejos las ciencias por venir, ni en fin a unas formas que excluyen desde los comienzos toda científicidad (Foucault 1991b, 304).

¿Qué es entonces el saber? En un primer intento de respuesta podemos decir que Foucault define el saber a partir de la delimitación y de las relaciones entre cuatro aspectos: 1) aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva (el dominio de los objetos); 2) el espacio en el que el sujeto se ubica para hablar de los objetos (posiciones subjetivas); 3) el campo de coordinación y subordinación de los enunciados en el que los conceptos aparecen, son definidos, se aplican y se transforman; 4) las posibilidades de uso y de apropiación de los discursos. En su *Respuesta al círculo de epistemología* lo define en los siguientes términos:

El conjunto así formado sobre la base del sistema de positividad y manifestado en la unidad de una formación discursiva es lo que podríamos llamar un saber. El saber no es una suma de conocimientos, ya que de estos siempre tenemos que poder decir si son verdaderos o falsos, exactos o no, aproximados o definidos, contradictorios o coherentes. Ninguna de estas distinciones es pertinente para describir el saber, que es el conjunto de elementos (objetos, tipos de formulación, conceptos y elecciones teóricas) formados, a partir de una misma y única positividad, en el campo de una formación discursiva unitaria (Foucault 2013a, 255).

Por formación discursiva debemos entender una familia de enunciados que se halla sujeta a un conjunto de reglas anónimas, que son históricas, que se pueden localizar espacio-temporalmente y que definen para un periodo determinado, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa. Las nociones de formación discursiva y enunciado son inseparables. En un primer momento el trabajo arqueológico es puramente negativo, ya que consiste en problematizar las categorías con las que se ha hecho tradicionalmente el análisis de los discursos: género, obra, autor. A partir de la puesta en entredicho de estas categorías, Foucault diseña los instrumentos propios de la arqueología. La arqueología en tanto que método de análisis de los discursos no pretende ni interpretar (lo que implicaría remitir el discurso a otra cosa, por ejemplo, la interioridad de la conciencia) ni formalizar (partir de las condiciones gramaticales, lógicas o lingüísticas de la formación de los

enunciados), se trata más bien –como se ha venido insistiendo– de hacer un estudio de las condiciones (del a priori histórico) que han hecho que en una época dada solo ciertos enunciados y no otros hayan sido efectivamente posibles. Así, pues, lo “discursivo” es lo que interesa verdaderamente a la arqueología, es decir, el régimen deductivo, definidor de un discurso. La tesis central de la que parte la labor arqueológica consiste en demostrar que ni los objetos, ni las modalidades enunciativas, ni los conceptos, ni las estrategias discursivas anteceden a los discursos. Por el contrario, se constituyen al interior de ellos en tanto que responden a la regularidad de sus condiciones de existencia, a su positividad, vale decir, a su a priori histórico. Foucault emplea el término “archivo” para nombrar al conjunto de reglas que gobiernan en cada uno de estos cuatro niveles (objeto, sujetos, conceptos y estrategias), la producción de enunciados, y hacen factible, por consiguiente, la constitución de las formaciones discursivas. La arqueología es la disciplina que se ocupa de los archivos. Y el archivo tal y como él lo concibe es un audiovisual (cf. Deleuze 1991, 78).

La noción de a priori histórico aparece por primera vez en un artículo publicado en 1957 bajo el título “La investigación científica y la psicología”. Ahí Foucault se interroga acerca del a priori histórico de la psicología, y lo hace con la intención de plantearse el problema de las condiciones de posibilidad que definen a la psicología como una ciencia o simplemente una práctica. Como se puede ver no es el sentido que le dará en sus textos posteriores. Un uso más cercano a la manera en que Foucault lo emplea valiéndose del método arqueológico se encuentra ya en la *Historia de la locura en la época clásica*, en la medida en que en ella se pretende demostrar que la unidad de los discursos sobre los locos se organiza a partir de las distintas formas en las que discursos específicos y prácticas particulares configuran el objeto de la locura en una época determinada. Como ya se mencionó, *Historia de la locura en la época clásica* plantea una ruptura con respecto a la psicopatología, a la que Foucault concibe exenta de científicidad. Para Foucault, la psicopatología es producto del cruce de una conciencia social que determina si una persona es objeto de internamiento psiquiátrico o no, y una conciencia jurídica que se plantea el problema de la normalidad o la patología del sujeto en cuestión. Bajo este presupuesto, Foucault piensa a la “medicina del espíritu” como una práctica que crea su concepto de

homo natura a partir de las condiciones que le dictan la conciencia social y la jurídica. Valiéndose de la noción de a priori, apunta:

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 (Foucault 1990a I, 208).

Es claro que el sentido que le da en esta expresión no coincide con el de a priori histórico que utiliza en *La arqueología del saber*. Nuevamente la filiación con Kant es ineludible. En *El nacimiento de la clínica* la alusión a Kant y a la noción de a priori es todavía más clara. Aquí Foucault sostiene:

La medicina como ciencia clínica apareció bajo condiciones que definen, con su posibilidad histórica, el dominio de su experiencia y la estructura de su racionalidad. Éstas forman su a priori concreto que es ahora posible sacar a la luz, quizás porque está por nacer una nueva experiencia de la enfermedad, que ofrece, sobre la que rechaza en el tiempo, la posibilidad de una percepción histórica y crítica (Foucault 1991a, 9).

A pesar de la innegable herencia kantiana, el adjetivo “histórico” marca una distinción importante con respecto al a priori kantiano. En efecto, el “a priori histórico” foucaultiano no remite a la condición de validez de los juicios ni pretende determinar lo que torna legítima una aserción, sino –como ya se dijo– analiza las condiciones históricas de los enunciados, sus condiciones de aparición, la ley de su coexistencia con otros, su manera propia de ser, los principios mediante los cuales se sustituyen, se modifican y se desvanecen. Se trata, por consiguiente, de la regularidad que hace históricamente posible los enunciados. El a priori histórico y el formal no son de la misma índole ni pertenecen al mismo rango. Es en el mismo texto de *El nacimiento de la clínica* que el mismo Foucault, a propósito de la tarea crítica propia de nuestro tiempo, marca la diferencia con respecto a Kant:

Para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad estaban vinculadas, a través de determinados contenidos científicos, al hecho de que hay un conocimiento. En nuestros días están vinculadas –y el Nietzsche filólogo es testimonio de ello– al hecho

de que hay un lenguaje y de que, en las palabras sinnúmero pronunciadas por los hombres –sean ellas razonables o insensatas, demostrativas o poéticas– ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera, pero espera en la oscuridad nuestra toma de conciencia para salir a la luz y ponerse hablar. Estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho (Foucault 1991a, 10).

Resulta claro en esta cita, que si bien Foucault piensa el a priori como condición de posibilidad de la formación de un conocimiento, a diferencia de Kant, el filósofo francés no lo encuentra del lado del sujeto. Siguiendo al Nietzsche de *La genealogía de la moral*, Foucault le concede mayor importancia al lenguaje en su análisis. Es en el lenguaje, entendido no como sistema general de signos, sino como discurso, donde Foucault intenta aprehender las condiciones de posibilidad del surgimiento de un conocimiento. Mientras que Kant busca en el sujeto las condiciones de posibilidad del conocimiento, Foucault las encuentra en el espacio de la constitución de los discursos. Ahora bien, en la medida en que los discursos no permanecen inalterados a lo largo del tiempo, esto es, son históricos, sus condiciones de posibilidad lo son de igual manera.

La sospecha de Foucault, de que es posible identificar las condiciones de posibilidad de los discursos y las ideas lo animó a realizar una investigación de mayor envergadura, que se materializó en *Las palabras y las cosas*, publicada en 1966. En este texto, Foucault se pregunta por las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas, lo que implica encontrar el a priori histórico que permite la configuración de este saber y de su objeto: el hombre. Ya desde el inicio del texto, Foucault subraya el hecho de que en toda cultura existen códigos fundamentales que conforman los órdenes empíricos mediante los cuales los individuos son capaces de reconocerse y convivir (lenguaje, esquemas perceptivos, jerarquía de sus prácticas, técnicas, valores); conjuntamente con estos códigos, las ciencias y las filosofías iluminan la existencia de un orden en general que define cada cultura, de las leyes que lo rigen y determinan los fundamentos de ese orden específico. Pero, apunta Foucault, en el intersticio entre estas dos regiones, existe otra que, distanciándose de los órdenes empíricos preestablecidos por sus códigos fundamentales y del conocimiento reflexivo, hace posible la experiencia del “orden desnudo”. En esta región es donde una cultura se percata que sus codificaciones son unas entre muchas otras

posibles y que, quizás, tampoco sean las más convenientes. Es en esta zona donde el orden se nos devela en su ser bruto; y, es únicamente a partir de esta experiencia del “orden desnudo”, que las teorías generales pueden ser debatidas. Esta experiencia del “orden desnudo” constituye el a priori histórico que determina las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas. No se puede pensar sin el sostén de un “espacio de orden”, sin esta zona intermedia que Foucault llama arqueológica, por debajo de nuestras percepciones, de nuestros discursos, de nuestros saberes, donde se articulan lo visible y lo enunciable: el lenguaje, la mirada y el espacio. A este a priori histórico, Foucault lo denomina en *Las palabras y las cosas*, episteme. La episteme define el campo de estudio de la arqueología. Se trata, por tanto, de:

[...] un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué a priori histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto (Foucault 2005, 7).

En esta obra la descripción arqueológica se centra primordialmente en el estudio de la episteme. Por este concepto debemos entender un conjunto de relaciones que posibilitan, para un periodo histórico específico, la formación de prácticas discursivas que pueden al mismo tiempo dar lugar a “figuras epistemológicas” como pueden ser las ciencias o los sistemas formalizados. Tres son los rasgos por medio de los cuales Foucault caracteriza a la episteme: 1) la episteme siempre se localiza de manera precisa tanto geográfica como temporalmente. Foucault siempre hace alusión a la “episteme occidental” o a la del Renacimiento, la clásica o la moderna. Es importante señalar que Foucault sostiene en *Las palabras y las cosas* una concepción monolítica de la episteme. “En una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una episteme, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investida en una práctica” (Foucault 2005a, 166). En *La arqueología del saber* rompe con esta concepción monolítica y la sustituye por una más abierta. “[...] en *Las palabras y las cosas*, la ausencia de abalazamiento metodológico pudo hacer pensar en análisis en términos de totalidad cultural” (Foucault 1991, 27) 2); describir la episteme –tal y como ya

apuntamos— es describir la región intermedia entre los códigos fundamentales de una cultura: los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas y las teorías científicas y filosóficas que explican todas estas formas del orden (cf. Foucault 2005a, 6); 3) la descripción no remite los conocimientos a un examen de su forma racional ni mucho menos al de su objetividad, sino al de sus condiciones de posibilidad. Se trata de la descripción de las relaciones que han existido en determinada época entre los diferentes dominios de saber y, por consiguiente, de la homogeneidad en los modos de formación de los discursos.

A partir de aquí, es posible definir el propósito que persigue la “arqueología de las ciencias humanas”, llevada a cabo en *Las palabras y las cosas*: describir las reglas de formación y transformación de los enunciados en tres diferentes segmentos epistemológicos ubicados en el espacio discursivo de Occidente a partir del Renacimiento: la Semejanza Renacentista, la Representación de los siglos XVII y XVIII, y la Historia que aparece en el siglo XIX. Cada terreno epistemológico que Foucault examina a lo largo del texto, tiene sus propias reglas, que difieren unas de otras; de tal manera que, las figuras epistemológicas que existen en los siglos XVII y XVIII, como la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas, no pueden ser vistas como el antecedente histórico inmediato, de la lingüística, de la biología y de la economía política. Más bien, cada segmento es resultado de reglas de formación desiguales, de espacios epistemológicos disímiles y, en consecuencia, de condiciones de posibilidad distintas. Es por tanto un error, de parte de las teorías actuales, buscar siempre sus antecedentes en el Renacimiento. El trabajo arqueológico muestra claramente, por el contrario, que la cultura occidental presenta dos grandes discontinuidades en lo que se refiere a las condiciones de posibilidad del saber y que, por tanto, las búsquedas de antecedentes teóricos por parte de la modernidad son absurdos, o solo tienen sentido a nivel doxológico.

En su conclusión, Foucault afirma que el hombre, en tanto objeto de conocimiento, data de fines del siglo XVIII y, por tanto, que las condiciones que hicieron posible la emergencia de las ciencias humanas, esto es, su a priori histórico, es muy reciente. Lo que nos hace pensar que, así como el hombre, en tanto que objeto de conocimiento, es fruto de una episteme determinada, una vez que esta se desvanezca, el hombre, como figura epistemológica, está condenado de igual manera a desaparecer.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento que cuando mucho podemos presentir, pero cuya forma no conocemos por ahora, oscilara, como lo hizo, a fines del siglo XVIII, el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena (Foucault 2005a, 375).

El desplazamiento teórico del concepto de episteme que Foucault opera de *Las palabras y las cosas* a *La arqueología del saber*, le permite analizar el nivel de la descripción arqueológica, de la episteme, a partir del concepto de formación discursiva:

El análisis de las formaciones discursivas, de las positividades y el saber en sus relaciones con las figuras epistemológicas y las ciencias, es lo que se ha llamado, para distinguirlo de las demás formas posibles de historia de las ciencias, el análisis de la episteme. Quizás se sospeche que esta episteme es algo como una visión del mundo, una tajada de historia común a todos los conocimientos, y que impusiera a cada uno las normas y los mismos postulados, un estadio general de la razón, una determinada estructura de pensamiento de la cual no podrían librarse los hombres de una época, gran legislación escrita de una vez para siempre por una mano anónima. Por episteme se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados; el modo según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y se operan los pasos a la epistemologización, a la cientificidad, a la formalización; la repartición de esos umbrales, que pueden entrar en coincidencia, estar subordinados los unos a los otros, o estar desfasados en el tiempo; las relaciones laterales que pueden existir entre unas figuras epistemológicas y unas ciencias en la medida en que dependen en prácticas discursivas contiguas pero distintas. La episteme no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestará la unidad soberana de un sujeto de un espíritu o de una época; es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas (Foucault 1991b, 322-323).

Con base en la cita anterior podemos derivar cuatro características que definen a la episteme en *La arqueología del saber*: 1) es un terreno inagotable que jamás es cerrado; no tiene como propósito reconstruir el sistema de postulados que rige todos los conocimientos

de un momento histórico determinado, sino más bien recorrer un espacio indefinido de relaciones; 2) no es una figura fija que surge en determinado momento y después se desvanece bruscamente; es un conjunto indefinidamente móvil de escansiones, de corrimientos, de coincidencias que se constituyen y desaparecen; 3) posibilita aprehender el juego de restricciones y limitaciones que, en una época dada, se le imponen al discurso; 4) no es una manera de reformular la cuestión crítica planteada por Kant, esto es, dada una determinada ciencia, ¿cuáles son sus condiciones de legitimidad?

El concepto de “formación histórica” –según Deleuze– es más apropiado para comprender lo que Foucault entiende por saber, que el de “formación discursiva”. Este último es un concepto ambiguo que no logra aprehender las dos formas mediante las cuales el arqueólogo concibe el saber. Y es que el término “discursivo –aclara Deleuze– tiene una connotación muy precisa en francés y en la terminología filosófica: entraña cierto régimen deductivo, definidor de un discurso. Foucault recurre al término “discursivo”, en realidad, para exponer su teoría de lo enunciativo. Teoría completamente novedosa, aparentemente neutra, que engloba muchas cosas, y de la que se vale para pensar los enunciados, la familia de los enunciados, el régimen de los enunciados. Por tanto, “formación discursiva” es una familia de enunciados, que no se distingue por la afinidad que pueda existir entre ellos, sino por la posibilidad de prolongar series de singularidades (cf. Deleuze 2014, 64). El enunciado es una regularidad que encarna o actualiza puntos singulares que van del entorno de una singularidad al entorno de otra y que pueden discurrir de múltiples formas. Siendo el enunciado una curva que une singularidades, este no es una estructura sino una función, que consiste precisamente en regularizar las singularidades, trazando la curva que pasa por el entorno de ellas.

Es importante diferenciar la descripción arqueológica de los enunciados, del análisis lingüístico y del análisis de la historia del pensamiento. Los lingüistas, ciertamente, también se ocupan de los enunciados y de su caracterización, pero en su caso se trata más bien de determinar las reglas que posibilitan ocasionalmente producir nuevos enunciados. Para la arqueología la preocupación es un tanto distinta: no se interesa por aclarar a partir de qué reglas es posible generar nuevos enunciados, sino de explicar qué ha acontecido que solo ciertos enunciados existen en un momento histórico determinado y no otros. La historia del pensamiento, por otra parte, se propone hallar, por encima de los

enunciados o a partir de ellos, la intención del sujeto parlante, sus actividades conscientes o inconscientes. El análisis arqueológico de los enunciados, por el contrario, no los remite a una instancia fundadora, sino solo a otros enunciados, para poner al descubierto sus correlaciones, sus exclusiones (cf. Foucault 1991b, 45-47). El enunciado es una proposición o frase contemplada desde la perspectiva de sus condiciones de existencia y, por tanto, no como proposición ni como frase. Lo que significa que si bien el enunciado se articula sobre la frase o proposición, no se deduce de ellas. Por principio, el enunciado no se identifica con la proposición por dos motivos: 1) para hablar de enunciado no se exige que exista una estructura proposicional; 2) dos expresiones idénticas desde el punto de vista lógico no son obligadamente iguales desde el punto de vista enunciativo. Ahora bien, en cuanto a la identificación entre el enunciado y la frase, Foucault afirma que no todos los enunciados poseen la estructura lingüística de la frase. No solo porque el enunciado abarca los sintagmas nominales, sino también porque las palabras dispuestas en columna en una gramática latina, por ejemplo, “*amo, amas, amat...*” componen de igual manera un enunciado (cf. Foucault 1991b, 136). El ejemplo que da Foucault de lo que es un enunciado –la palabra AZERT, copiada en una hoja de papel, a diferencia del AZERT del teclado de la máquina de escribir francesa– es más que significativo que no identifica el enunciado, ni con la proposición lógica ni con la frase lingüística. Como bien observa Edgardo Castro: “Las frases y las proposiciones, en efecto, pueden desempeñar una función enunciativa, pero sólo en la medida en que se inscriben en la regularidad del archivo, y no por el hecho de responder a las leyes de la lingüística o de la lógica” (Castro 2013, 18). Finalmente, hay que decir del enunciado que no es visible, pero tampoco está oculto. No está oculto porque el enunciado o, mejor dicho, la función enunciativa, se practica por medio de elementos significantes realmente producidos, valiéndose de proposiciones y de frases. Pero no es visible, ya que se practica por medio de otras unidades que no son la frase o proposición, y no al lado o por debajo o por encima, más bien está supuesta por el hecho de que existe el significado y significante; está supuesta por todos los otros tipos de análisis lingüísticos, pero se distingue de ellos. La descripción enunciativa no se centra en lo que se da en el lenguaje, sino en el hecho de que “hay lenguaje”, de que existen determinadas expresiones que fueron verdaderamente pronunciadas o escritas, y trata de aclarar las condiciones de posibilidad de existencia de estas expresiones particulares. El enunciado, lejos de ser una parte, es más bien el átomo

del discurso, una función que se ejerce verticalmente en relación con unidades tales como la proposición o frase.

Una “formación histórica”, empero, es más bien una formación estratificada, compuesta de “capas sedimentarias”, hechas de cosas y de palabras, de ver y de hablar, de lo visible y de lo decible. De superficies de visibilidad y campos de legibilidad, de contenidos y expresiones. El contenido (el cual no debe confundirse con el significado) tiene una forma y sustancia, por ejemplo, el asilo y los que están al interior de él: los locos. ¿A quiénes se les designa como tal? ¿Con qué criterios? ¿Cómo se establece la división entre locos y cuerdos? La expresión (que tampoco se identifica con el significante) tiene, asimismo, su contenido y sustancia, por ejemplo, la psiquiatría, y la locura en tanto que objeto de enunciados. Y si bien la psiquiatría, como forma de expresión, delimita un territorio de decibilidad (los enunciados que formula sobre la locura); el asilo, determina de igual manera un espacio de visibilidad. Es así como Foucault puede afirmar que, durante el clasicismo, el internamiento posibilita una nueva forma de ver y de hacer ver a los locos, completamente distinta a la que había en la Edad Media o en el Renacimiento. De igual manera, la medicina, la literatura, el derecho, etcétera, crean un régimen diferente de enunciados a través del cual la locura se define bajo un nuevo concepto. Si los enunciados del siglo XVII conciben a la sinrazón como la forma característica de la locura, las casas de internamiento, la encierran en un conjunto que abarca no solo a los locos sino también a pobres, vagabundos, ociosos, libertinos, depravados, blasfemos. Con esto se crea un tipo de “evidencia” inédita, esto es, una percepción histórica y nuevo régimen discursivo. Foucault habla, en la *Historia de la locura en la época clásica*, de la emergencia de una “sensibilidad social” que luego desaparece, haciendo ininteligible el que un día se hayan podido reunir, en el mismo espacio, individuos de tan divergentes categorías (cf. Foucault 1990, 174-175). Formas de decir y formas de ver, discursividades y evidencias, cada formación estratificada está constituida por el entrelazamiento de ambas formas. Lo visible y lo enunciable, o su condición formal: la luz y el lenguaje.

La arqueología del saber se ocupa de inferir las conclusiones metodológicas y de formular la teoría generalizada de estos dos elementos de estratificación: lo enunciable y lo visible, las formaciones discursivas y las formaciones no discursivas, los modos de expresión y los modos de contenido. Este texto, sin embargo, postula la primacía de los

enunciados sobre las visibilidades, a tal punto, que las superficies de visibilidad ya solo son conceptualizadas de manera puramente negativa, esto es, como “formaciones no discursivas”, ubicadas en un espacio que solo es adicional a un campo de enunciados. Por ello, Foucault puede afirmar: “La arqueología pone también de manifiesto unas relaciones entre las formaciones discursivas y unos dominios no discursivos (instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos)” (Foucault 1991b, 272). Decir que lo discursivo tiene relaciones discursivas con lo no discursivo, implica sostener que el enunciado tiene relaciones enunciativas con lo no enunciado, es decir, con lo visible. Pero esto no significa que lo no discursivo sea reducible a un enunciado, o que sea un residuo o una ilusión; todo lo contrario, si existe primado de una cosa sobre otra, es porque ambas son de naturaleza divergente. No existe isomorfismo entre ver y hablar. Por más que intentemos jamás lograremos ver lo que se ve en lo que se dice; de igual manera, lo que se dice jamás logra hacernos ver lo que se ve. Deleuze lo expresa de manera muy clara: “nunca se ve eso de lo que se habla y nunca se habla de eso que se ve” (Deleuze 2013, 29). Si el enunciado tiene prioridad sobre lo visible, es únicamente a consecuencia de que este último tiene sus propias leyes, su autonomía que lo pone en relación con el dominante, con la heautonomía del enunciado. Al primado del enunciado, lo visible le contrapone su forma particular, que si bien se deja determinar jamás se deja reducir. Los espacios de visibilidad y los campos de enunciación no tienen ni el mismo ritmo ni la misma historia. En *Historia de la locura en la época clásica*, esta idea se concreta en la tesis de que entre el hospital y la medicina jamás hubo isomorfismo. Cada una tuvo una formación distinta. El origen del hospital hay que buscarlo en la policía, el de la sinrazón en la medicina. De igual manera que en *Vigilar y castigar*, Foucault demuestra que la prisión se origina de un dispositivo disciplinario, mientras que la delincuencia de uno judicial.

Para Foucault nada antecede al saber, pues, este se define por las conjugaciones posibles de lo visible y lo enunciable propias de cada estrato, de cada formación histórica. Por tanto, la tesis sostenida en *Historia de la locura en la época clásica*, de la existencia de una locura en estado salvaje, que jamás se agota en sus contenidos conscientes, ni siquiera en la forma analítica de la conciencia, es fuertemente rechazada, por el propio Foucault, en *La arqueología del saber*. El saber es un agenciamiento práctico, un dispositivo de enunciados y de visibilidades. Por debajo del saber nada existe, aunque pueda existir algo

fuera de él (el poder). Su existencia solo es posible en función de umbrales de muy diversa índole, que indican líneas de separación y orientación en un estrato específico. De esta manera, es que Foucault puede pensar las relaciones entre la ciencia y la literatura, entre lo imaginario y lo científico, entre lo sabido y lo vivido, pues, el saber infiltra y pone en movimiento todos los umbrales transformándolos en las variantes del estrato como formación histórica. Si hay coherencia en una época, es gracias a que sus visibilidades, a consecuencia de sus formas propias, son combinables con sus enunciados, en virtud de sus propias formas. Este entrelazamiento, o entrecruzamiento de visibles y enunciados que es distinto en cada formación histórica, es lo que define dicha conformidad.

Pero si “hablar no es ver” –algo que previamente había dicho Blanchot en *La conversación infinita*– y si “ver no es hablar” –respuesta que da Foucault formulando su recíproca–, entonces es necesario admitir que el ver y el decir se encuentran en una relación de disyunción. Es más, para decirlo en los mismos términos del propio Blanchot: en una no-relación. Pero esta no-relación es en cierta medida una relación, y puede ser más profunda que cualquier relación, ya que entre enunciados y visibilidades hay capturas mutuas. Los enunciados no dejan de capturar lo visible; las visibilidades no dejan de capturar los enunciados. La forma bajo la cual acontece la mutua captura, no es por cierto la del acuerdo o la conformidad, sino la de la lucha y la batalla. En su comentario sobre Magritte, *Esto no es una pipa*, desarrolla ampliamente esta idea. En este texto alude a las “incisiones” de los enunciados en lo visible y a las “incursiones” de lo visible en el enunciado.

Sin embargo, me temo haber descuidado lo que quizás sea lo esencial en la pipa de Magritte. He actuado como si el texto dijese: “Yo (ese conjunto de palabras que usted está leyendo) yo no soy una pipa”; he actuado como si existieran dos posiciones simultáneas y bien separadas una de la otra, en el interior del mismo espacio: la de la figura y la del texto. Pero he omitido que de una a otra estaba señalado un lazo sutil, inestable, a la vez insistente e incierto. Y está señalado por la palabra “esto”. Por tanto, hay que admitir entre la figura y el texto toda una serie de entrecruzamientos; o, más bien, ataques lanzados de una a otra, flechas disparadas contra el blanco contrario, acciones de zapa y destrucción, lanzadas y heridas, una batalla (Foucault 1993, 39).

La verdad para Foucault no puede ser definida, por tanto, en términos de conformidad o correspondencia entre dos formas. Ya que existe una disyunción entre hablar y ver, entre lo visible y lo enunciable: el archivo, en tanto audiovisual, es disyuntivo.

En el capítulo anterior se hizo referencia al neokantismo de Foucault, tesis que – como se mencionó oportunamente– defiende el propio Deleuze. En tanto que, para Foucault, hablar y ver, o mejor dicho, los enunciados y las visibilidades son elementos puros, condiciones a priori bajo las cuales las ideas se expresan y los comportamientos se muestran en un momento histórico específico, es claro que en este punto la problemática de Foucault es muy cercana a la de Kant. Como afirma Deleuze: “Esta búsqueda de las condiciones constituye una especie de neokantismo característico de Foucault.” (Deleuze 1991, 88). Sin embargo, no está por demás insistir nuevamente en las grandes diferencias que los separan: 1) para Foucault, las condiciones son las de la experiencia real, y no las de toda experiencia posible; 2) asimismo, están del lado del “objeto”, es decir, son inherentes a una formación histórica (el a priori –como se vio– es histórico), mientras que, para Kant, se encuentran del lado de un sujeto trascendental; 3) tanto unas condiciones como las otras son formas de exterioridad. De cualquier manera, si es posible defender un neokantismo en Foucault, se debe a que las visibilidades forman con sus condiciones una receptividad, y los enunciados, con las propias, constituyen una espontaneidad. Espontaneidad del lenguaje, receptividad de la luz. Y todo el problema fundamental reside en explicar –como ya se mencionó– la conjunción de estas dos formas, o dos tipos de condiciones, cuya naturaleza es divergente. Pero este problema ya estaba planteado en Kant, para quien la espontaneidad del Yo pienso se ejerce sobre seres receptivos que se la representan forzosamente como otra. Foucault reemplaza la espontaneidad del entendimiento, por la del lenguaje (el “existe lenguaje”) y la receptividad de la intuición por la de la luz (modalidad inédita del espacio-tiempo). Con base en esto, se entiende que Foucault le otorgue una primacía al enunciado sobre lo visible. Es así como *La arqueología del saber* puede reclamar una función determinante de los enunciados como formaciones discursivas. Lo que no significa que las visibilidades se dejen reducir a los enunciados, puesto que remiten a una forma de lo determinable que no se deja en lo más mínimo reducir a la de la determinación. Y como bien observa Deleuze: “Esa era la gran ruptura de Kant con

Descartes: la forma de la determinación (yo pienso) no se basa en un indeterminado (yo soy), sino en la forma de un puro determinable (espacio-tiempo)” (Deleuze 1991, 89).

El archivo de los “hombres infames”

La elección de Foucault del periodo histórico para el análisis de los saberes estudiados en sus tres primeros textos arqueológicos, en tanto que discursos tomados como objeto-acontecimientos, es, por cierto, bastante parecida: una primera fase corresponde al periodo del Renacimiento; una segunda a la época clásica (siglos XVII y XVIII) y, una tercera, que continuaría aparentemente hasta el día de hoy, a la modernidad (siglos XIX y XX). Cronología que se encuentra en estudios sobre la locura, la enfermedad, la economía, la lingüística y la biología. Claro está que, en cada una de estas etapas, la forma en que se articulan las palabras y las cosas, el significante y el significado, el discurso y su referente, varía considerablemente.

Es posible, sin embargo, establecer una diferencia entre sus dos primeras obras y la última. Tanto en *Historia de la locura en la época clásica* como en *El nacimiento de la clínica* ensaya una explicación que alude al papel desempeñado por prácticas extradiscursivas en la constitución de objetos científicos –ya sea la locura o la vida respectivamente. Esto lo obliga a hacer ineludiblemente un análisis de espacios institucionales como el hospital psiquiátrico o el asilo. En *Las palabras y las cosas*, por el contrario, no hay ninguna referencia que apunte al vínculo existente entre el discurso y las prácticas discursivas. Esto ha provocado, según Dreyfus y Rabinow, “la ilusión del discurso autónomo”. En efecto, en la primera parte de su libro *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, ambos autores le objetan a Foucault que en *Las palabras y las cosas* le haya concedido cierta autonomía a unas “epistemes” que funcionan como condición de posibilidad de una determinada época, dándose únicamente a la tarea de indagar sobre el espacio de “interpositividad”, en el que saberes tan disímiles como la biología, la filología y la economía se configuran. Así, pues, mientras que en este texto los problemas correlativos a la autorregulación del discurso como dominio autónomo quedan sin resolver, en sus dos primeras obras, en la medida en que aborda la relación entre

prácticas discursivas y prácticas sociales, se halla, por el contrario, más próximo a un análisis institucional del saber en el que está implícita –como ya se mencionó– una “analítica del poder”. Por tanto, tácitamente en estos dos textos está ya planteada la relación que existe entre saber y poder. Relación que, dicho sea de paso, solo en los trabajos de la década de los setenta será ampliamente trabajada. Pero esto no es todo: la forma original mediante la cual Foucault define lo que es un enunciado ya plantea el problema de la relación entre saber y poder. Como bien ha observado Deleuze, el criterio a partir del cual Foucault elabora su corpus sobre la locura –ya sea durante el Renacimiento, la época clásica o la modernidad– presupone la localización de los focos de poder en torno de los cuales se organizan las palabras, frases, oraciones y proposiciones que fueron dichas sobre la locura. Así que obligadamente, desde la *Historia de la locura en la época clásica*, el método arqueológico plantea la siguiente pregunta: ¿cuáles son los focos de poder y resistencia al poder que conciernen a la locura en una formación histórica determinada? Es a partir de su determinación, para este o cualquier otro tema –ya se trate de la enfermedad, la sexualidad o el crimen–, que se puede formar el corpus de las palabras, frases, proposiciones y de los actos de habla desde los cuales únicamente pueden ser extraídos los enunciados correspondientes a un periodo, un tema o un problema definido. La pregunta arqueológica principal de qué es un enunciado no se puede responder si no se constituye previamente un corpus de base. Por tanto, el corpus de la locura correspondiente al siglo XIX, con sus términos particulares como “paranoia” o “monomanía”, será distinto de las palabras clave, las palabras-faro que fueron empleadas durante el clasicismo. Es importante, por consiguiente, hurgar no solo en los textos médicos sino también en los lugares donde han sido, por distintas razones, encerrados históricamente los locos –las casas de encierro, el asilo o manicomio moderno. Es ahí, en las palabras empleadas para designar las razones por las cuales un individuo ha sido encerrado, en los reglamentos bajo los cuales funcionan estas instituciones o en sus discursos ya sean jurídicos, médicos o morales, mediante los cuales se justifica el aislamiento, que podremos configurar el corpus de palabras, frases, proposiciones efectivamente sostenidas en una época dada. Esto le permite a Foucault, frente a la infinidad de lo que ha sido dicho en una época, delimitar corpus especializados que, por grandes que sean, siempre serán un número finito de palabras, proposiciones y actos de habla desde los cuales extrae los enunciados. Todo esto representa un trabajo de archivo, la necesidad de consultar los archivos de la policía, de los

lugares de encierro o de la medicina de la época. Y cómo apunta Foucault: los enunciados de la medicina del clasicismo le deben muy poco a Descartes (cf. Foucault 1990, I, 75-80). Esto explica también porque cuando constituye su corpus, emplea muy poco los grandes textos de la época o cita en contadas ocasiones a los grandes filósofos. Cosa que se le ha reprochado a menudo. Sus enunciados son sin referente, esto es, sin referencia. Lo que no quiere decir que no conozca a los grandes filósofos y que no los utilice para nutrir los conceptos que forma, empezando por el de enunciado. Simplemente lo que más le interesa son las pequeñas invenciones irrisorias, las prácticas cotidianas aparentemente banales, las técnicas minúsculas mediante las cuales se controla y somete a los individuos, las cuales, sin embargo, es necesario vincular con las grandes innovaciones tecnológicas. En *Vigilar y castigar* dirá, a propósito de la disciplina, que se trata siempre de

Técnicas minuciosas, con frecuencia ínfimas, pero que tienen su importancia, puesto que definen cierto modo de adscripción política y detallada del cuerpo, una nueva “microfísica” del poder [...] Pequeños ardidés dotados de un gran poder de difusión, acondicionamientos sutiles, de apariencia inocente, pero en extremo sospechosos, dispositivos que obedecen a inconfesables economías, o que persiguen coerciones sin grandeza, son ellos, sin embargo, los que han provocado la mutación del régimen punitivo en el umbral de la época contemporánea (Foucault 2008, 142-143).

De igual manera, en *La vida de los hombres infames*⁶, se interesa no por las grandes figuras legendarias que alcanzaron la gloria por medio del mal –como sería el caso del marqués de Sade o de Gilles de Rais– sino más bien, “en los pequeños hombres infames”, cuya existencia criminal, pero banal, fue sacada a la luz por un breve instante al tropezar con el poder. El homosexual, por ejemplo, durante el siglo XVIII, fue catalogado en los registros policiales o de las prisiones como “infame”. Pero indudablemente la “infamia” rebasa con mucho el ámbito de la homosexualidad. Más que una noción se trata de un concepto, un nuevo concepto, pequeño, pero de gran resonancia que nos recuerda al de “el último de los hombres” de Nietzsche. El hombre infame no se distingue por una desmesura

⁶ *La vida de los hombres infames* se publicó en enero de 1977. El título del texto iba seguido de una nota a pie de página que decía lo siguiente: “Introducción de una obra que aparecerá, con el mismo título, en la colección ‘Le Chemin’”. La obra prometida no se publicó, pero en su lugar vio la luz, en 1982, *Le désordre des familles*. En este texto, que se origina del proyecto esbozado en *La vida de los hombres infames*, Foucault nuevamente da constancia de su interés por los archivos. En él se combina el análisis histórico y filosófico, brindándole al lector la oportunidad de acceder al documento de archivo en bruto, transcrito íntegramente, revelado en su frágil composición.

en el mal, sino etimológicamente, se trata del hombre común, de un hombre cualquiera que por un suceso en su vida (una denuncia de los vecinos, una llamada a la policía, un proceso, etcétera) ha sido obligado por el poder a hablar y dejarse ver. En sus vociferaciones, entre la vida y la muerte, forzado a redactar una súplica, a hacer una pequeña confesión, no es nada más que ese débil resplandor que le otorgan las relaciones de fuerza momentáneamente. En esta vida que centellea fugazmente, en esta vida hecha astillas, el hombre infame no es más que, como dice Deleuze, “una partícula atrapada entre un haz de luz y una onda acústica” (Deleuze 1995, 153). Con sus palabras proferidas, su voz desgarrada y angustiante, “su murmullo anónimo”, Foucault conforma el corpus que le permite estudiar las relaciones de poder. En este “murmullo anónimo” se hace patente el tema del “se” que, al igual que en Blanchot, privilegia el análisis de la tercera persona: “se habla”, “se ve”, “se muere”. De igual manera, es claro que para Foucault el sujeto es algo derivado, algo que surge y se difumina en la densidad de lo que dice y de lo que ve. Ciertamente existen sujetos, pero son diminutos corpúsculos que gravitan en la polvareda de lo visible, lugares móviles de un murmullo anónimo. De ahí su carácter de archivista:

He querido que estos personajes fuesen ellos mismos oscuros, que no estuviesen destinados a ningún tipo de gloria, que no estuviesen dotados de ninguna de esas grandezas instituidas y valoradas –nacimiento, fortuna, santidad, heroísmo o genialidad–, que perteneciesen a esos millones de existencias destinadas a no dejar rastro, que en sus desgracias, en sus pasiones, en sus amores y en sus odios, hubiese un tono gris y ordinario frente a lo que generalmente se considera digno de ser narrado, que, en consecuencia, estas vidas hayan estado animadas por la violencia, la energía y el exceso en la maldad, la villanía, la bajeza, la obstinación y la desventura, cualidades todas que les proporcionaban a los ojos de sus conocidos, y en contraste mismo con su mediocridad, una especie de grandeza escalofriante o deplorable (Foucault 1990, 180-181).

A Foucault no le basta con preguntarse sobre estas vidas y denunciar los caminos infinitos, manifiestos o enmascarados, por medio de los cuales el poder se apropia de lo más ordinario de ellas; tampoco le es suficiente juzgar su desmesura, en el conflicto del conjunto de las ramificaciones que constituyen la textura de los días simples y brillantes;

más bien pone el acento en el sentido de un poder que se consolida sobre su negación, instituyendo, gracias a ellas y a su observación incesante, la necesidad de establecer múltiples modos de intervención que tienen por consecuencia última incitarlas a más existencia. Al término de su confesión, la policía puesta en marcha por múltiples efectos de administración, asienta por escrito las señales de su falta. El infame, negado y reducido, es por tanto el doble del poder, la prueba de su propio brillo. Mediante un análisis riguroso de lo que significa llegar a la superficie de los archivos y ser iluminado porque un día el poder nos ha tomado en su haz de luz, el filósofo contempla con horror y estupor a estas figuras humildes que inauguran, a fines del siglo XVII, una nueva modalidad en las relaciones de fuerza. La estética, el miedo y la veneración provocan en él la reflexión histórica y filosófica.

En esta pequeña “obra maestra” –tal y como la califica Deleuze– la selección de los textos es conducida no tanto por lo representativo de los personajes o por su extravagancia, sino por la belleza asociada a la desgracia, por el asombro frente al hombre sorprendido en su pequeñez, por la opacidad de sus figuras sin heroísmo. Estos hombres extraños e insignificantes tienen el estigma de la violencia, la ira y las pasiones: es la combinación de su pequeñez y la osadía de su malicia y artimañas, incluso su perversidad, lo que construye su historia, su grandeza, tan proporcional a su propia mediocridad. El archivo es el disparador fundamental mediante el cual Foucault captura la tragedia de rostros anónimos nombrados por el poder, ateniéndose a sus palabras, pero que huyen constantemente a las definiciones al querer nombrarlos. Como bien observa Arlette Farge:

Apartado de sus grandes textos (pero se sabe bien hasta qué punto Michel Foucault apreciaba todos sus modos de intervención) “*La vie des hommes infames*” es seguramente un intento de responder a quienes lo criticaban; más aún, es una forma de intervención radical sobre un modo de encuentro con las fuentes, el relato razonado de una toma de posición fundamental, donde la “vibración psíquica” experimentada por la consulta del archivo es un modo de pensamiento que se elucida a sí mismo al acompañar a un saber que no agotará jamás el secreto y la falta (Farge 1996, 65-66).

El vínculo entre el trabajo de archivo llevado a cabo en “*La vida de los hombres infames*” y los documentos empleados en la *Historia de la locura en la época clásica* es innegable. En ambos casos los personajes de archivo son iluminados transitoriamente en su

choque con el poder. Es emblemática la primera parte de su tesis doctoral, en la que después de haber descrito cómo a fines de la Edad Media la lepra y los leprosarios empezaron lentamente a desaparecer, y el mal fue quedando en el olvido, persiste, no obstante, algo que se resiste por completo a extinguirse: el gesto de exclusión, la necesidad imperiosa de apartar a ciertos individuos, de sacarlos de las comunidades, de ubicarlos en el umbral de la sociedad. La lepra, en tanto que castigo divino y encarnación del mal, se encuentra ciertamente cada vez más ausente en el mundo occidental, sin embargo, el espacio imaginario que había ocupado se mantiene inalterado y, poco a poco, la locura ocupará ese lugar vacío, sobre ella recaerá el nuevo temor y horror de la población. En el siglo XVII, es confiscada por la reflexión crítica, confinada y desterrada con otras formas de marginalidad, en proximidad y afinidad con delitos y enfermedades, de los que más adelante le será muy difícil desvincularse. Todavía en el siglo XVI, durante el Renacimiento, existe un movimiento de escisión que actúa sobre dos formas de locura: por un lado, una concepción inquietante, obsesiva, amenazadora, que parece revelar el secreto profundo en el que se aniquilará la verdad de nuestro mundo de apariencias, una locura que tiene que ver con las fuerzas del mal y de las tinieblas, una locura que se asemeja a la victoria de Satanás. Se trata de una concepción trágica de la locura que se plasma en los cuadros de Bosco, de Breughel o de Durero. Por el otro, como en Erasmo, en su *Elogio de la locura*⁷, una locura con la que la razón entabla el diálogo, pero una locura con la que ya

⁷ Erasmo (Rotterdam, 1466 o 1469–1536) Nació en Basilea, es la figura más destacada del Humanismo de la Europa septentrional y el que mayor ascendencia tuvo en España. Publicó el *Elogio de la locura* en el año de 1511, en París y en Estrasburgo al mismo tiempo. En comparación con sus demás escritos: la edición de los textos del Nuevo Testamento (conocido como *Novum instrumentum*), las obras de San Jerónimo, los tratados didácticos, los “Diálogos” y los “Adagios, este pequeño opúsculo satírico, puede considerarse su obra más festiva y seguramente la más “loca”. Lo escribió un poco en broma, un poco jugando para matar el aburrimiento; estaba de regreso después de una estancia de cuatro años en Italia, en la que finalmente había permanecido por poco tiempo en Roma de la que venía decepcionado de la corte pontificia. Se dirigía a Inglaterra, donde pensaba hospedarse en casa de su entrañable amigo Tomás Moro, así que echó a prisas notas en papeles sueltos, con el propósito de distraerse y desahogarse; de esas notas obtuvo, en tan solo una semana, el ensayo que durante su época fue conocido por su nombre en griego: “*La Moría*”. El título original es el siguiente: *Erasmii Roterodami morías encómion. Stultitiae laus, libellus vere aureus, nec minus eruditus, et salutaris, ataque festivus, nuper ex ipsius autoris archetypis diligentissime restitutus* [Lo que significa literalmente: “*Elogio de la locura, de Erasmo de Rotterdam, opúsculo brillante, pero no menos erudito y provechoso, y además divertido, hace poco con gran esmero del original del mismo autor*”]. El *Elogio de la locura* de Erasmo es su texto más famoso y difundido, llegando a publicarse tan solo en vida del autor 36 ediciones –sin considerar las ediciones piratas y los torpes plagios y falsificaciones. Erasmo fue un agudo crítico y luchador, comprometido con el mayor problema de su época: la renovación de la fe cristiana, la cual intentó depurar de ritualismos, farisaísmo y supersticiones. Algo que se deja ver claramente en su obra. Se mantuvo siempre alejado de los poderes espirituales e institucionales de su época, a punto tal que declinó un puesto de Lector real en el recién creado Colegio de Francia, e incluso también un capelo de cardenal.

se guardan las distancias, que proviene del universo del discurso, ya que solo se evoca para dirigir su fuerza crítica contra las ilusiones humanas y su propósito. Es una locura casi domesticada, cuya violencia se atenúa bajo la mirada irónica del humanista. En cambio, para el siglo XVII las cosas son distintas: la locura se inscribe en un horizonte moral en el que la enfermedad es una falta. Su elemento trágico, hontanar de saber y verdad, se disipa en las tinieblas.

Foucault basa su estudio en obras plásticas, literarias y filosóficas para perseguir las huellas de la locura del pasado, también hurga en los archivos de la policía, en los registros de los hospitales y de encarcelamientos. En estos últimos es donde encuentra rostros y personajes de destino fracasado, hombres y mujeres interrogados que se explican frente al poder. Y aprehende, con estupefacción y horror –de igual manera que capta el sentido de los personajes de Bosch o de Durero, o incluso de los de la frágil embarcación de los locos–, la diferencia de esos individuos socialmente insignificantes. En los archivos de la época clásica, se confunden los que sufren enfermedades venéreas, los “chiflados”, los extravagantes con demasiados pensamientos en desorden y los alcohólicos sin memoria. Se trata de rostros de seres deformes y desviados, con vidas irrisorias y trágicas, revueltos y enmarañados en un espacio arquitectónico y discursivo similar, en el que son dibujados juntos, pero también uno por uno, por el trazo firme y atento del pincel de Foucault. Como ya se ha dicho, la manera como se estructura la internación en el siglo XVII, aproxima personajes muy disímiles entre sí, deslizándolos hacia la locura, aunque se trataba únicamente de vagabundos en caminos desconocidos, o de sujetos que tenían una relación con el mundo de las pasiones, que no podía aceptar ni la familia, tal como estaba organizada, ni la sociedad de la asistencia y del trabajo. Son individuos que están fuera de

Después de que ya no tuvo el apoyo de un papa lovaniense, Adriano VI, y otro humanista como fue Paulo III, poco a poco su obra pasó a ser considerada como herética. Primero fueron los “Coloquios”, en 1537, considerados impíos por un decreto de los teólogos de la Sorbona y otro del Consejo de la Inquisición de Valladolid; posteriormente, en 1558, bajo el pontificado de Paulo IV, el difunto Erasmo fue calificado por el índice romano como “herético de primera categoría” y, en consecuencia, quedaron prohibidas todas sus obras, tanto en latín como en lenguas modernas (lenguas “vernáculos” en la terminología latinizante vaticana). El Índice dictado por el Concilio de Trento, en 1564, decretó la prohibición absoluta del Elogio de la locura. El nombre del humanista se desvanece paulatinamente hasta los últimos años del siglo XVI; ya nadie se atreve a citarlo, no obstante, su huella espiritual y su crítica mordaz permanecen indelebles. En algún momento –lo cual ocurrió durante su *soutenance de thèse* [examen de tesis doctoral] – se dijo de la *Historia de la locura en la época clásica* que, a través de ella, Foucault había intentado reescribir el *Elogio de la locura* de Erasmo. Algo que más tarde recordaría en la entrevista concedida a Jean-Paul Weber del periódico *Le Monde* con una sonrisa en los labios: “una de las objeciones del tribunal es que había intentado reescribir el *Elogio de la locura*” (Foucault 1994c, 169).

la razón, que viven apartados de las normas sexuales, familiares y religiosas: pródigos, disolutos, escandalosos, casados inmorales, los que padecen enfermedades venéreas, homosexuales, etcétera. Y es con este grupo de comportamientos y prácticas desordenadas, “que forman un halo de culpabilidad con la locura”, de donde obtiene Foucault la base más personal y profunda de su pensamiento. En *Historia de la locura en la época clásica*, el trabajo de archivo le posibilita acceder a hombres y mujeres anónimos sospechosos o acusados, que tienen rostro, sentido y furia, gracias a dicho trabajo, pero cuya incógnita y dramatismo no deja de obsesionarlo. Gracias a los archivos de la prisión y a los registros de internación es como logra “ver” el conjunto y cerco que policía, Iglesia y monarquía han creado en torno a estos singulares individuos; asimismo logra examinar el lugar desde donde se desentraña su alejamiento con respecto al orden y la razón. De sus palabras proferidas obtiene el corpus que le permite extraer los enunciados que definen la locura de la época clásica y vislumbrar el sistema de racionalidad que un día decidió inscribirlos en el exilio. El rostro enmarañado del loco de los siglos XVII y XVIII, diluido en los extravíos de conducta civil y familiar, resulta ininteligible al margen del trabajo de archivo, esto es del estudio meticoloso de las órdenes de reclusión con sello real (*lettres de cachet*)⁸.

Asimismo, la interpretación que hace de la locura, en la tercera parte de la *Historia de la locura en la época clásica*, resulta ininteligible al margen del hallazgo de lo extravagante de ciertos seres humanos encontrados en los registros de internación. El texto de Diderot, *El sobrino de Rameau*, al reincorporar una posible sinrazón que, como en el Medievo, no esté fuera de la razón, sino en ella, y al presagiar ciertos destellos de la locura de Artaud o Nietzsche, se apoya de igual manera en la contemporaneidad de una población confusa hallada en archivos, población con la que el siglo XVIII se relaciona, y que a Foucault no deja de asombrarlo. En efecto, es durante el siglo de las Luces que surge un personaje bastante singular, que resulta incomprensible al margen de la convulsión y agitación política y social. Se trata del hombre del pueblo común, que trata de tomar posición y participar activamente en los conflictos sociales, valiéndose de sus ideas y utilizando sus formas de razón irrazonable para inventar o juzgar el presente, transformar el futuro, dejar constancia de sus creencias políticas. Eferescencia científica, panfletaria,

⁸ Carta cerrada con el sello real, en la que por lo general se ordenaba el encarcelamiento o el destierro de una persona.

filosófica y literaria que lleva a muchos individuos a concebir ideas y proyectos descabellados. Se decía entonces que las cabezas estaban recalentadas, y en los registros de internación es donde ha quedado la huella de muchos de estos “hacedores de proyectos con un tornillo flojo”. Difícil saber hoy en día si fueron encerrados a consecuencia de haber criticado a la monarquía, o por haber acompañado a los filósofos con sus propias utopías, o si efectivamente se trataba de enfermos mentales. Lo cierto es que muchos fueron encarcelados en la Bastilla por emitir un “mal discurso”, y detrás de todas estas detenciones, no es difícil darse cuenta que la sola utilización del espíritu crítico convertía a un sujeto en sospechoso de locura. Impactado y conmovido por todas esas figuras anónimas que se adhieren al movimiento filosófico con su propio ardor, la racionalidad de las Luces está atravesada por una flecha de sinrazón. Por tanto, el análisis de *El sobrino de Rameau* dista mucho de ser un ejercicio literario o filosófico; encuentra más bien su punto de apoyo en el trabajo de archivo, en la observación de incontables rostros extraños de rasgos rústicos, carentes a menudo de cultura y educación, que fueron encarcelados a consecuencia de haber dicho, dicho mal o dicho demasiado.

El trabajo de archivo está presente en buena parte de la obra de Foucault. Desde la *Historia de la locura en la época clásica* hasta la publicación de *Le désordre des familles. Les lettres de cachet de la Bastille* en 1982, una y otra vez regresó a él. Muchos de los casos extraídos de archivos olvidados y polvorientos se convirtieron rápidamente en emblemáticos para el estudio de problemas y temas que a Foucault le interesaban. Es el caso, por ejemplo, de la publicación de la memoria escrita en 1835, en la cárcel, por el propio Pierre Rivière, joven campesino de 20 años que el 3 de junio de ese mismo año, mata cruelmente a la madre, a la hermana y al hermano. Al año siguiente, los Anales de higiene pública y de medicina legal publican el dossier referente al caso. En él figuran tres informes médicos: el primero firmado por un médico legal, el segundo por un médico titular de un importante manicomio y el tercero por algunos grandes nombres de la psiquiatría (Esquirol, Marc y Orfila) y de la medicina legal de la época. También contiene un conjunto de documentos jurídicos: el testimonio de los testigos interrogados acerca de la vida del acusado, las actas del proceso, etcétera, y buena parte de la memoria redactada por el mismo Rivière después de su detención, en la que intenta explicar con extrema lucidez –pese haber sido considerado por los vecinos como idiota– los motivos por los

cuales cometió el crimen. Michel Foucault, en conjunto con un equipo de investigadores pluridisciplinario, estudia el caso. Lo que se pone en juego en esta investigación realizada en El Colegio de Francia es la historia de las relaciones entre psiquiatría y justicia penal, esto es, las relaciones entre saber y poder:

Creo que, si decidimos publicar estos documentos, todos los documentos, fue para determinar de algún modo el plano de esas luchas diversas, restituir esos enfrentamientos y esas batallas, reencontrar el hilo de esos discursos, como armas, como instrumentos de ataque y de defensa frente a unas relaciones de poder y de saber (Foucault 1983, 11).

Lo que también está en juego en este caso es el uso corriente durante la época de ciertas nociones, como el concepto de “monomanía”, inventado por Esquirol, que aparece en distintos informes médicos, y mediante el cual se pretende dar cuenta de cierto tipo de locura en la que se conserva la lucidez. Pero no nos equivoquemos: más allá del problema de determinar si Rivière era un loco o un criminal y, por tanto, si debía de ser condenado a muerte o recluido en un hospital psiquiátrico, lo que verdaderamente conmueve a Foucault es la belleza del documento. Todo surge, como en los documentos exhumados de “*La vida de los hombres infames*”, de su estupor (cf. Foucault 1983, 10).

Vale la pena hacer alusión brevemente a otro caso importante estudiado por Foucault: la historia de Herculine Barbin o “Alexina B.”. Se trata nuevamente de un documento del siglo XIX, rescatado del anonimato y del olvido por el filósofo. El documento narra la experiencia biográfica de un hermafrodita quien padece en cuerpo y alma la crueldad de una sociedad represiva, la rigidez de una moral católica y la necesidad de una ciencia que se obstina en otorgarles a los individuos un sexo verdadero. Ahora el problema abordado por Foucault apunta al tema de la identidad sexual, lo que se pone en juego a través de ella, al interior de nuestra cultura, y el papel que desempeñan los distintos focos de poder en la constitución de esa identidad sexual primera, profunda, determinada y determinante a la vez:

Se admite que es en el terreno del sexo donde hay que buscar las verdades más secretas y profundas del individuo; que es allí donde se descubre mejor lo que somos y lo que nos determina. Y si durante siglos se ha creído necesario ocultar las cosas del

sexo porque resultaban vergonzantes, ahora se sabe que es precisamente en el sexo donde se ocultan las partes más secretas del individuo: la estructura de sus fantasmas, las raíces de su yo, las formas de su relación con lo real. En el fondo del sexo, la verdad (Foucault 1985, 15).

En estas dos ideas – donde no puede haber confusión en lo que respecta a nuestro sexo y donde se juega nuestra verdad más profunda– se asienta toda la fuerza y vitalidad cultural del psicoanálisis. Él nos garantiza, al mismo tiempo, nuestro sexo, el verdadero, y toda esa verdad sobre nosotros que centellea subrepticia y furtivamente a través de él.

Muchos otros textos de Foucault –aunque no sea siempre del todo visible– han sido elaborados a partir del trabajo de los archivos que atraviesan y subtienden la mayor parte de las problemáticas abordadas en ellos. Quizás uno de los ejemplos más paradigmáticos sea el de *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Por paradójico que pueda parecer los historiadores profesionales no siempre reconocieron el trabajo de archivo tan peculiar realizado por Foucault. Y en más de una ocasión opusieron las interpretaciones históricas a la implacabilidad anónima de sus análisis. Por ejemplo, Jacques Léonard, no solo le critica la rapidez fulgurante de sus análisis, sino su incapacidad para sentir íntimamente el pasado:

Que no se entienda como mera malevolencia: el historiador de profesión se desdobra entre el siglo XX, en el que se limita a existir, y aquel en el que vive, por delegación, largas horas meditativas que acaban por conferirle un conocimiento íntimo y como intuitivo de él. Por algunas insinuaciones, por algunos sarcasmos mal enfocados, se da cuenta de que Foucault no *percibe* siempre, *desde dentro*, todas las realidades del pasado (Léonard 1982, 8).

La norma bajo la cual Foucault llevó a cabo la selección de los documentos –como ya se mencionó– fue el gusto, el placer, la emoción, la risa, la sorpresa, un cierto horror o algún otro sentimiento experimentado frente a esas vidas-poemas de las que quiere hacer el inventario (cf. Foucault 1990b, 175) Los sentidos son siempre solicitados, son ellos los que plantean las interrogantes y dan sentido en buena parte al trabajo realizado. Pero más allá de la emoción y de la estética que le provocan estas vidas desafortunadas –lo que ha hecho pensar a muchos que hay en Foucault una adoración subyugada por los locos, criminales y marginados– lo que está siempre presente para él son los mecanismos, las prácticas, los discursos, las técnicas bajo las cuales el poder funciona. Así, aunque el trabajo

arqueológico tiene como principal objeto de estudio el saber, el poder es inmanente a dicho estudio. Y si se plantea el problema de la evolución de su pensamiento, uno de los motivos por los cuales pasó más adelante del ámbito del saber al análisis de las relaciones de poder, es que ya al nivel mismo del saber y de la necesidad de responder a la pregunta de qué es un enunciado, se vio obligado desde el principio a constituir los corpus que requería para su investigación tomando como criterio los focos de poder y de resistencia al poder. Son ellos los que constituyen los indicadores a partir de los cuales encuentra las palabras, frases, proposiciones en uso durante una formación histórica determinada. En este punto el trabajo de archivo fue decisivo. Durante el periodo arqueológico, Foucault, ciertamente no emplea el término focos de poder o relaciones de fuerza, pero en *La arqueología del saber* se vale de la noción de “singularidades”, que solo más adelante precisará que alude a ellos.

El método arqueológico presupone identificar, organizar y jerarquizar desde el inicio las singularidades presentes en un campo social específico, y a partir de ahí determinar cómo estas conforman relaciones de fuerza en un campo de vectores. Una vez que se ha constituido el corpus, más o menos extenso, pero siempre finito, en torno a una problemática o a un tema preciso –sea la locura, la enfermedad o la sexualidad–, se puede definir a través de él una manera particular en la que se agrupa el lenguaje en dicho corpus, es decir, un modo de ser del lenguaje⁹. Entre más corpus sean considerados para una época, más fácil será determinar la forma mediante la cual se agrupa el lenguaje en una formación histórica dada. Por tanto, lo que distingue una formación histórica de otra –entre otras cosas– es su manera particular de agrupar el lenguaje en un hay lenguaje. En este punto Foucault se aparta visiblemente del análisis de la lingüística, que si bien parte siempre de un corpus determinado –aunque a veces no lo admita del todo– y reconoce el hay lenguaje, no obstante, jamás llega a tratar debidamente el ser lenguaje. Este olvido por parte de la lingüística del hay lenguaje obedece a que se interesa más en las direcciones que propone el lenguaje y no tanto en la dimensión en la que se da. Estas direcciones son: la designación, es decir, el hecho de que el lenguaje designa; la significación y, por último, el significante. Por tanto, la designación, la significación y el significante son únicamente direcciones que propone el lenguaje, y no la dimensión bajo la cual él se manifiesta en un

⁹ Foucault emplea el término el ser-lenguaje, el ser del lenguaje, en *Las palabras y las cosas*, mientras que, en *La arqueología del saber*, se vale más bien de su equivalente: “hay lenguaje”.

hay lenguaje. Ahora bien, si la dimensión ser lenguaje es irreductible a cualquiera de las direcciones antes mencionadas, entonces, para Foucault, el lenguaje no tiene origen. Inútil intentar hacerlo comenzar a partir de una de las formas mediante las cuales la lingüística se empeña en hacerlo. Estas tres formas son: en primer lugar, “yo hablo”, el lenguaje comienza con aquel que dice “yo”; en segundo lugar, “ello habla”, forma distinta de hacer comenzar el lenguaje que privilegia el significante. Aquí el lenguaje se origina en el significante, esto es, en aquello que quiso decir aquel que dijo “ello habla”, y como existe significante en el inconsciente y como el inconsciente es significante, el inconsciente está estructurado como un lenguaje; finalmente, habría una última forma de hacer comenzar el lenguaje a través de la expresión, “el mundo habla”. Decir que “el mundo habla” es presuponer que el mundo posee en silencio un sentido mudo y que lo propio del lenguaje es capturar ese sentido, recoger, por medio del logos que es lenguaje, ese sentido mudo de las cosas del mundo. La primera fórmula reduce el lenguaje a una dirección, la del sujeto que habla; la segunda, al significante y, la tercera, al estado del mundo o el mundo intencionado, referido mediante el lenguaje. Para Foucault, por el contrario, el lenguaje carece de origen y desde siempre hay un ser lenguaje, es decir una manera particular en la que se agrupa el lenguaje en función de cada época histórica. El lenguaje, por consiguiente, se modifica constantemente, puesto que es histórico, pero no tiene comienzo.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault contrapone dos modos distintos de agrupar el lenguaje, de ser-lenguaje, del hay lenguaje: el correspondiente al periodo clásico y el propio de la época moderna. En el siglo XVII –nos dice– el lenguaje se agrupa en torno a la categoría de la representación. De modo que es en la representación que se da el lenguaje, el ser lenguaje, a punto tal que las dimensiones de la significación, de la designación, del significante, etcétera, son únicamente para el pensamiento clásico dependencias de la representación. A fines del siglo XIX, asistimos, por el contrario, a un reagrupamiento del lenguaje que ya no gravita en torno de la representación, sino de algo muy distinto: la literatura. Es la literatura la que resulta paradigmática para comprender la nueva forma de reagrupación del lenguaje, en la medida en que esta abandona toda exigencia de la representación para agrupar un lenguaje opaco, irreductible a toda representación, y para hacerlo jugar realmente como totalidad del lenguaje. Foucault invoca a dos autores como característicos de este nuevo modo de ser-lenguaje: Nietzsche y

Mallarmé, y quizás podríamos añadir también a Artaud. Nuevo encuentro con Blanchot, para quien la literatura moderna posee también un modo de ser lenguaje que es irreductible a la significación, el significante y la designación. Por último, hacia el final de *Las palabras y las cosas*, dirá, que el hombre no es más que una existencia transitoria, vacilante, entre estos dos modos de ser del lenguaje, el modo de ser clásico del siglo XVII y el modo de ser moderno, fines del siglo XIX, comienzos del XX, dando lugar con ello al tema de la muerte del hombre.

La manera como se agrupa el lenguaje, el ser-lenguaje, el “hay lenguaje”, que no es otra que el “murmullo anónimo”, o el “se habla” propio de una época, configura la dimensión del lenguaje en la que los sujetos –cualesquiera sean estos, es decir, todos los yo posibles e imaginables– ocupan un lugar determinado; el espacio en el que se concatenan todos los significantes y se aloja todo lo que es posible decir sobre el mundo. Pero el “hay lenguaje” no está definido por ninguna de estas direcciones, sino por la propia dimensión del se habla, del murmullo anónimo, esto es, del enunciado. Para extraer los enunciados del corpus, es imprescindible no atenerse a las palabras, frases, proposiciones, sino partirlas. Solo de esta manera se podrá liberarlos.

Locura y sinrazón

La interpretación tanto estética como filosófica que Foucault hizo del cuadro de Velázquez, *Las Meninas*¹⁰, con la que abre *Las palabras y las cosas*, ha provocado que a menudo tienda a olvidarse la importancia que tiene la pintura al interior de la *Historia de la locura*

¹⁰ El comentario de Foucault con respecto a la manera como se inspiró en el cuadro de *Las Meninas* para pensar la distancia que existe entre el pensamiento moderno y la episteme clásica, es emblemático sobre el uso que hace de la pintura para formular algunas de sus principales ideas. “Un día, en Madrid, me quedé fascinado por *Las Meninas* de Velázquez. Había observado ese cuadro durante mucho tiempo, sin más, sin pensar que hablaría de él alguna vez, y menos aún que lo describiría, lo que me hubiese parecido por entonces irrisorio y ridículo. Y, después, un buen día, sin saber muy bien cómo, sin haberlo vuelto a ver, sin haber mirado siquiera reproducciones, me entraron ganas de hablar de memoria sobre ese cuadro, de describir lo que había allí dentro. En cuanto intenté describirlo, cierta coloración del lenguaje, cierto ritmo, sobre todo determinada forma de análisis me dieron la impresión, casi la certeza –tal vez falsa– de que ahí tenía exactamente el discurso a través del cual podría surgir y medirse la distancia que tenemos con la filosofía clásica de la representación y con el pensamiento clásico del orden y de la semejanza. Así es como empecé a escribir *Las palabras y las cosas*” (Foucault 2012a, 87-88).

en la época clásica. En este texto la función de la pintura es también fundamental, y difícilmente pueden entenderse muchas de sus principales tesis al margen de ella. La obra misma comienza con la descripción del cuadro de la *Nave de los locos* de Jérôme Bosch, por medio del cual se introduce la presencia de la locura en la sociedad occidental del siglo XV. La pintura de Bosch es a su vez una ilustración del canto XXVII del *Narrenschiff* de Brant, compuesto en 1492. Tanto el cuadro como el poema expresan la situación liminar del loco en el horizonte de las inquietudes del hombre medieval. No obstante, Foucault irá percibiendo una fractura cada vez más acentuada, una separación creciente, entre la expresión de la locura plasmada por medio de imágenes y aquella contenida en el ámbito literario. “Entre el verbo y la imagen, entre aquello que pinta el lenguaje y lo que dice la plástica, la bella unidad empieza a separarse; una sola e igual significación no les es inmediatamente común” (Foucault 1990, I, 34). En breve, en la pintura se hallará contenida únicamente la expresión de la locura como experiencia trágica de la finitud y de la muerte; mientras que en la literatura se encontrará la expresión de los locos como experiencia crítica. A través de innumerables imágenes del Renacimiento nos permite acceder a todo cuanto presentía de las amenazas y de los secretos del mundo. Por el contrario, en la literatura se va eliminando paulatinamente esta concepción trágica de la locura, ya no es de ella de quien se habla. Erasmo, por ejemplo, dirige su mirada en una dirección distinta a la demencia que la pintura ha querido representar. No es en absoluto esta forma de sinrazón la que se convierte en motivo de su elogio, sino la “dulce ilusión” que libera el alma de sus “penosos cuidados” (cf. Foucault 1990a, I, 46). Por tanto, tenemos por un lado a Bosch, Brueghel, Thierry Bouts y Dürer y la trágica locura del mundo; por el otro, a Brant, Erasmo y toda la tradición humanista, para quienes la locura se inscribe solamente en el universo del discurso. Esta insertada en el trabajo de la razón. “Allí se refina se hace más sutil y asimismo se desarma. Cambia de escala; nace en el corazón de los hombres, arregla y desarregla su conducta; [...] el discurso por el cual se justifica sólo proviene de una conciencia crítica del hombre” (Foucault 1990a, I, 49-50). La experiencia trágica y la experiencia crítica están condenadas a escindirse. Esta separación de la experiencia de la locura nos impide en la actualidad comprender los peligros trágicos que se superponen, se embarullan, que de ser viejos signos, símbolos y saberes se convierten en enigma y síntomas de la locura en la pintura.

Mientras que Bosch, Brueghel y Durero eran espectadores terriblemente terrestres, implicados en aquella locura que veían manar alrededor de ellos, Erasmo la percibe desde bastante lejos, está fuera de peligro; la observa desde lo alto de su Olimpo, y si canta sus alabanzas es porque puede reír con la risa inextinguible de los dioses. Pues es un espectáculo divino la locura de los hombres (Foucault 1990a, I, 46).

Esta mutación –esta separación histórica de la experiencia de la locura– no desaparece por completo; antes bien sus figuras trágicas volverán a resurgir en algunas páginas de Sade o en las pinturas de Goya. “Esta experiencia trágica subsiste en las noches del pensamiento y de los sueños [...] Es esto lo que han revelado las últimas palabras de Nietzsche, las últimas visiones de Van Gogh” (Foucault 1990a, I, 51). La concepción moderna de la locura, esto es, la locura entendida como enfermedad, no restablece sin embargo la totalidad de una experiencia desde ahora explotada, fracturada, de la locura.

El interés y la atracción que los últimos cuadros de Nicolás de Staël ejercen sobre Foucault, obedece tal vez a que, en ellos, en la densidad de sus óleos, en lo gélido de sus blancos mudos, se puede sentir aún la presencia de lo trágico, la alucinación y el deslumbramiento de los signos iniciada por Bosch, la inversión en la materialidad misma de la pintura de una experiencia todavía inefable. En Foucault, la pintura no es desvelamiento óptico, la tierra no se manifiesta en la obra, la obra no saca a la luz el ser fundado en el ente o en un principio; más bien repite sin cesar, pero cada vez más brumosa y confusamente, lo trágico de una experiencia del límite, del vacío, de la muerte, la obra pictórica enreda los signos de este invisible excesivamente visible.

Lo que la sociedad moderna concibe como síntoma de una determinada enfermedad mental a propósito de ciertas obras artísticas (principalmente pictóricas), en Foucault se trata más bien de la reminiscencia de ciertos signos confusos, sombríos y mudos para nosotros, de una experiencia que ha olvidado históricamente su significado. En *Historia de la locura en la época clásica* predomina una concepción de la pintura a la que Foucault no volverá hacer alusión después de su análisis de *Las Meninas*.

En las constantes referencias que Foucault hace a la pintura occidental a lo largo de su obra se pueden señalar dos series claramente discernibles: una corresponde a la serie Bosch, Brueghel, Goya, Van Gogh; la otra a Magritte, Klee, Kandinsky, Manet, Picasso. El análisis de *Las Meninas* divide los comentarios que hace en relación a una y otra serie. La explicación de este desplazamiento quizás pueda comprenderse a partir de la

interpretación que hace de las dos versiones de la célebre *Ceci n'est pas une pipe* de Magritte, la de 1928 y la del *Aube à l'antipode*. Ambos cuadros, según Foucault, incrementan las incertidumbres entre dos sistemas de representación: la representación plástica y la representación lingüística.¹¹

La tesis central que sostiene Foucault en su ensayo sobre Rene Magritte es que en la historia de la pintura occidental, en lo que va del siglo XV al siglo XX, han prevalecido dos principios fundamentales: el primero estipula disociar la representación plástica (que presupone la semejanza) y la representación lingüística (que la excluye); el segundo demanda valorar una equivalencia entre el hecho de la semejanza y la afirmación de una relación representativa. Foucault estudia meticulosamente las disociaciones entre sistemas de representación y concluye que “la pintura ha dejado de representar” (cf. Foucault 1993, 47-49).

El uso que Foucault hace de las obras artísticas y algunos textos literarios en *Historia de la locura en la época clásica*, marca una diferencia fundamental en relación con sus dos textos anteriores, *Enfermedad mental y personalidad* e “Introducción” a *El sueño y la existencia* de Bisnwanger. Las referencias pictóricas o literarias, pueden ser comprendidas como el testimonio y la constatación de una singular “experiencia” de la sinrazón correlativa a una determinada formación histórica. La meticulosa descripción de *La tentación de San Antonio*, de El Bosco, o el análisis de *Andrómaca*, de Racine, o el de *El sobrino de Rameau*, de Diderot, no solo singularizan y caracterizan cada una de las partes en que está dividido el libro, sino que expresan el modo en el que en cada período la sinrazón fue relegada a sus confines. Así, El Bosco plasma a través de sus cuadros una concepción cósmica de la sinrazón; “trágica locura del mundo”:

La locura tiene allí una fuerza primitiva de revelación: revelación de que lo onírico es real, de que la tenue superficie de la ilusión se abre sobre una profundidad irrecusable, y de que el cintilar instantáneo de la imagen deja al mundo presa de figuras inquietantes que se eternizan en sus noches; y revelación inversa pero no menos

¹¹ Vale la pena tener presente que Foucault escribió su ensayo sobre René Magritte en Túnez, y que a través de él intentaba hacer una síntesis de la historia de la pintura occidental. La redacción del ensayo tiene lugar justo después de haber dictado un curso sobre la emergencia de la tercera dimensión en la pintura del Quattrocento, en un lugar, donde la fe había censurado la figuración, consintiendo, por el contrario, el desarrollo de las artes plásticas en el espacio de la escritura.

dolorosa, que toda realidad del mundo será reabsorbida un día por la Imagen fantástica, en ese momento situado entre el ser y la nada: el delirio de la destrucción pura; el mundo no existe ya, pero el silencio y la noche aún no acaban de cerrarse sobre él; vacila en un último resplandor, en el extremo del desorden que precede al orden monótono de lo consumado. En esta imagen inmediatamente suprimida es donde viene a perderse la verdad del mundo (Foucault 1990a, I, 49).

Racine, por su parte, le otorga un estatus ontológico: el de la nada, el de la noche en la que Orestes se pierde, y de la que se debe tomar distancia a fin de recobrar nuevamente lo verdadero. La última escena de Andrómaca confirma lo que previamente el trabajo arqueológico había logrado demostrar. En ella, y por medio de una simple fulguración trágica, que dura el tiempo de un relámpago, se asiste a la desaparición de una concepción trágica de la locura y al surgimiento de una nueva que será decisiva para la época clásica. En esta nueva “experiencia” las imágenes de la locura ya no son más que sueño y error, y si el desdichado que acepta deslumbrarse por ellas las convoca es para mejor reducirse a la nada con ellas en la destrucción a la que están condenadas. El clasicismo descubre –como ya se había dicho– que la locura no es otra cosa sino delirio, estructura esencial y constituyente que la habita furtivamente desde sus inicios. Por eso es que Foucault puede decir que Orestes

Habiendo dicho su verdad en su delirio esencial, sólo puede hundirse en una tercera noche, de la que no se vuelve, la de la incesante devoración. La sinrazón no puede aparecer más que un instante, en el momento en que el lenguaje entra en el silencio, en que el delirio mismo se calla, en que el corazón, finalmente, es devorado (Foucault 1990a, I, 387).

Por último, Diderot hace de la sinrazón una obsesión humana, incesante ir y venir entre la apremiante necesidad y la multiplicación de las ilusiones, “en un movimiento que prefigura y reduce todo el movimiento de la antropología del siglo XIX” (Foucault 1990a, II, 20). Con la modernidad, el delirio adquiere una nueva connotación. Si durante la época clásica se le había asociado con todo lo que tiene que ver con el error (falsas creencias, opiniones mal fundadas, pero neciamente sostenidas, ilusiones, etcétera), es decir, con todo aquello a lo que el pensamiento puede arribar cuando se aleja de la verdad, a partir de finales del siglo XVIII, el delirio será, más bien: “[...] el lugar de un enfrentamiento perpetuo e

instantáneo, el de la necesidad y el de la fascinación, de la soledad del ser y del cintilamiento de la apariencia, de la plenitud inmediata y del no ser de la ilusión” (Foucault 1990a, II; 17). Valiéndose de cada una estas obras es como Foucault logra definir consecutivamente la sinrazón como apocalipsis, oscuridad y destrucción, como delirio del mundo, del ser o del hombre. Lo que aclara, hasta cierto punto, la función que cumple el análisis de las obras artísticas mencionadas en la *Historia de la locura en la época clásica*. El arte es el pase mediante el cual accedemos sin mediación a las formas de la división que la historia siempre instituye respecto de su alteridad.

Recuérdese que en el Prefacio escrito en 1960 –tal y como se advirtió en el primer capítulo–, Foucault formula la hipótesis de que la cultura occidental solo encuentra su posibilidad en la posición primera de un límite, excluyendo desde el inicio todo aquello que no puede hacer sentido u obra, en una división trágica que constituye a la vez la posibilidad misma de la historia. En el “Prefacio”, la sinrazón es concebida como la sombra que duplica la historia y restringe su desarrollo, pero que se mantiene en sus lindes como algo en el devenir que es, irremediamente, menos que la historia. *Historia de la locura en la época clásica* sostiene la hipótesis de un origen de la historia, una “estructura trágica” formada por el enfrentamiento entre razón y sinrazón que es inmóvil (en tanto que debe estar jugada desde siempre, para que la historia tenga lugar), pero al mismo tiempo móvil, ya que solo se puede acceder a ella a través de las distintas representaciones históricas que la ocultan y la revelan al mismo tiempo. Este origen no se reduce únicamente a un “acontecimiento”, una partición que es, para la cultura occidental, el nacimiento mismo de su historia, sino que es asimismo un espesor originario que, en su desenvolvimiento, no deja de desasosegar los valores de esta cultura. Por esta razón, Foucault plantea la necesidad de volver a trazar en el tiempo esta verticalidad constante que, a lo largo de toda la cultura europea, la confronta con lo que no es y la pondera con su propia desmesura. Al explorar en tanto que arqueólogo las capas de esta verticalidad, el filósofo se convierte también en el etnólogo, toda vez que aspira a escribir una historia no a partir de lo que determina la identidad de una cultura, sino desde de lo que esta rechaza de su “exterior”. Proyecta, en consecuencia, trazar una historia de los límites. Debemos interrogar a nuestra cultura –señala Foucault– acerca de sus “experiencias límite” con el propósito de escribir la historia de las oposiciones que la instituyen.

Renacimiento, época clásica y modernidad constituyen tres experiencias fundamentales mediante las cuales la estructura trágica se actualiza, marcando las diferencias fundamentales entre un momento histórico y otro. Lo que implica también diversas figuras de la sinrazón. Esto no significa, sin embargo, que en el texto las tres tengan el mismo valor y la misma importancia, ya que no todas ellas nos permiten visualizar de igual manera el espectáculo de la batalla. La centralidad que le otorga a la época clásica –como ya se dijo– es innegable y determina el título mismo de la obra. La época clásica se ubica entre dos periodos en que el enfrentamiento tiene connotaciones completamente distintas. De un lado, se puede contemplar un arco de tiempo que abarca desde fines de la Edad Media hasta el Renacimiento, en el que el debate entre razón y sinrazón se desenvuelve en forma dramática; del otro, se encuentra nuestra época, en el que la confrontación parece haberse suspendido tras el “monólogo de la razón sobre la locura” que sostiene el saber psiquiátrico. Situada entre uno y otro, el clasicismo opera la división de una manera directa y clara, en el gesto de una decisión: “y qué, son locos” de Descartes. Por tanto, la modernidad dista mucho de haber llevado a cabo la división, más bien se desenvuelve sobre el telón de fondo de una escisión ya establecida con anterioridad. Ahora bien, si la separación entre razón y sin razón es sepultada en el olvido en cada fase, la modernidad lleva consigo, no obstante, un desdibujamiento más severo, algo así como el olvido de un olvido. Al definir la locura como enfermedad, la modernidad no comprende la escisión como la consecuencia de una decisión, sino como el producto de una naturaleza. Más aún: se borra como partición, ya que entre el enfermo y el hombre razonable no existe una naturaleza diferente. De ahí que Foucault escriba: “Fue preciso que la Locura dejara de ser la Noche, y se convirtiera en sombra fugitiva en la conciencia, para que el hombre pudiera pretender detentar su verdad y solventarla en el conocimiento” (Foucault 1999a, 128). Por tanto, y en sentido estricto, la modernidad ignora la sinrazón. El reto que se propone *Historia de la locura en la época clásica*, será el de retornar sobre este olvido a fin de hacer la “arqueología de ese silencio” (Foucault 1999a, 122).

Las obras artísticas son el testimonio indeleble, por encima de las instituciones que se ocupan de la locura y de los debates teóricos que las distinguen, de una experiencia trágica y de un desgarramiento desde el cual tanto instituciones como teorías deben de ser interpretadas. Así, pintura y literatura adquieren por medio del trabajo arqueológico un

triple valor: de expresión, en tanto que permiten sacar a la luz lo que en otra parte se mantiene oculto; de síntesis, ya que por medio de ellas accedemos a la “experiencia” en que se concretan los rasgos dispersos de una época y, por último, de verificación, por la forma en que afirman el orden demostrativo de lo discursivo.

Sin embargo, un análisis más cuidadoso de las referencias artísticas y literarias deja entrever que estas no se limitan a ser una simple constatación de las diversas “experiencias” de la sinrazón. Plantean, a su modo, un problema que tiene que ver con el doble registro bajo el cual ha sido escrita la *Historia de la locura en la época clásica*. En efecto, como ya se ha dicho, el libro puede ser leído como una historia de la locura, pero también como una historia de la sinrazón. En un caso y otro, no se cuenta la misma historia. Si se lee desde una historia de la sinrazón es posible afirmar cierta continuidad entre la época clásica y la modernidad, ya que se mantiene entre una época y otra la trascendencia de la división y la estructura fundamental de la exclusión. Empero, desde la óptica de una historia de la locura, la discontinuidad entre ambos periodos es más que evidente, y no solo porque las formas de encierro son completamente distintas, sino porque la normalización asilar característica de la modernidad dista mucho de las prácticas de internación propias del clasicismo. Esto no es todo: la locura moderna resulta ininteligible al margen de un saber, una acción y un discurso que la constituyen. Dicho de otra manera: bajo la iluminación del Prefacio, la sinrazón es previa y exterior a la determinación de la locura como enfermedad mental. Pero esta determinación, al ser aprehendida en su propio devenir no admite ni anterioridad ni exterioridad, dándose totalmente como interior, como integradora, o lo que es lo mismo, desenvolviéndose en exterioridad, realizándose de manera diferencial y diacrítica. La sinrazón es el afuera y la reserva de una experiencia de la locura, experiencia que no acepta, por lo que a ella atañe, ni horizonte inasequible ni secreto que no pueda llegar a ser develado con los avances de la ciencia.

En *Historia de la locura en la época clásica*, el enfoque arqueológico está comprometido por una singular organización de la literatura, que deja entrever que ya desde este texto Foucault recurre a ella para llevar a cabo su propia revolución en el terreno de la filosofía. Al comparar el modo tan peculiar como en su tesis doctoral se alude a una serie de artistas y escritores, una diferencia fundamental se hace evidente: no todos son convocados de la misma manera. Algo que no pasa desapercibido para Potte-Bonneville,

quien insiste en que el libro está armado según un régimen de textos cuyo análisis está aislado y según una lista de nombres cuya repetición es constante (cf. Potte-Boneville 2007, 77-78). Lista, por cierto, que reaparecerá continuamente en los trabajos que anteceden a la publicación de *La arqueología del saber*. En efecto, en algunas ocasiones la obra o la tela da lugar a un escrutinio extenso y riguroso. Es el caso –como acabamos de ver– de El Bosco, Racine, Diderot, pero también de Sade cuyos nombres son citados únicamente para pasar de inmediato al examen de sus obras. El trabajo arqueológico se encarga de ubicar el texto o la tela al interior de una determinada formación histórica, demostrando, en cada caso, su estrecha relación con el pensamiento de la época a la que pertenece. Lo que acontece una sola vez. Por el contrario, existe una serie de autores cuyas creaciones jamás son analizadas –a lo más alguna escueta referencia sobre un determinado matiz de su obra–, pero cuya obstinada presencia puntea el libro de Foucault. Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh, Roussel, Nerval, Artaud, el orden de la lista puede cambiar, no así la persistencia con la que estos autores son emplazados. Frente a esta lista, una serie de preguntas se nos imponen: ¿cómo explicar su empecinada comparecencia?; ¿cuál es el papel que se les debe asignar al interior de la obra?; ¿por qué ese relativo mutismo en relación a sus producciones si su presencia es tan persistente?; ¿cuál es la contribución real de estos autores a una historia de la locura, cuando sus obras no pueden ser objeto de un análisis exhaustivo? Estos autores, en oposición a los citados previamente, se resisten a liberar su contenido conceptual o estético: “signos, más que fuentes, dibujan el horizonte del estudio histórico sin dejarse asignar por éste un lugar determinado (Potte-Bonneville, 2007, 78).

Una página de *La arqueología del saber* nos da la clave –al menos parcialmente– para responder a estas interrogantes. En el capítulo dedicado a “El a priori histórico y el archivo”, Foucault escribe lo siguiente:

Es evidente que no puede describirse exhaustivamente el archivo de una sociedad, de una cultura o de una civilización: ni aun sin duda el archivo de toda una época. Por otra parte, no nos es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos, ya que es él quien da a lo que podemos decir –y a sí mismo, objeto de nuestro discurso– sus modos de aparición, sus formas de existencia

y de coexistencia, su sistema de acumulación de historicidad y de desaparición (Foucault 1991b, 221).

Restricción inherente al método arqueológico: es imposible que el sujeto se reapropie íntegramente de los marcos en los que está inmerso, debido a que no es factible describir el propio archivo. En efecto, una investigación abocada a describir las relaciones que el pensamiento guarda con las condiciones históricas que lo hacen posible no puede dejar de lado su propia historicidad. Pensar lo contrario, implica admitir la posibilidad de que el sujeto es capaz de emanciparse por medio de la reflexión de todas sus determinaciones, lo que presupone, por lo que al arqueólogo se refiere, una clarividencia y una autosuficiencia que no reconoce en los discursos de los pensadores que son su objeto de estudio. Por consiguiente, el suelo histórico desde el cual el análisis y la descripción se hacen posibles no puede ser desatendido, ni tampoco descrito en su momento. “En su totalidad, el archivo no es descriptible, y es incontorneable en su actualidad” (Foucault 1991b, 221). A partir de aquí se puede conjeturar lo siguiente: si la lista de autores que aparecen constantemente a lo largo de todo el texto están en todas partes y en ninguna en particular es porque, a diferencia de El Bosco, Racine, Diderot o Sade, pertenecen menos al periodo histórico que investiga Foucault que a los márgenes de la propia historia; menos del lado del objeto de una arqueología de la locura que del lado de sus condiciones históricas de posibilidad. En el “Prefacio” de 1960, Foucault es bastante claro con lo que respecta a Nietzsche: el trabajo realizado en *Historia de la locura en la época clásica* se llevó a cabo al abrigo “de la gran investigación nietzscheana” (Foucault 1999a, 124). Tesis que concuerda también con lo señalado por Derrida, al hacer referencia a la lista de autores que aparecen una y otra vez en el texto. Ahí apunta lo siguiente:

[...] si somos “justos” con Freud, reconozcámosle el mérito de figurar (como figura) en la galería de todos los que, de un extremo al otro del libro, anuncian como heraldos positivos la posibilidad misma de la obra: sobre todo Nietzsche, que es quien aparece más regularmente, Nietzsche y Artaud, muy a menudo asociados en la misma frase, Nietzsche, Artaud, Van Gogh, a veces Nerval, aquí o allá Hölderlin (Derrida 1996, 134).

Si Freud debe de figurar o no dentro de esta lista es discutible, principalmente porque si bien a veces aparece asociado a ellos, la mayoría de las veces se presenta contrapuesto a

estos grandes testigos de la locura y la desmesura. En Freud, a diferencia de todos ellos, no se une la locura y la obra. Por cierto, lo que da unidad a los autores antes citados, es la desmesura que los caracteriza, la locura en la que se abisma su obra, abismo desde el cual Foucault intenta redactar su *Historia de la locura en la época clásica*.

Pero esto no es todo: mientras que El Bosco, Racine, Diderot o Sade cumplen la función de realizar una totalización parcial con respecto a una época determinada, Nietzsche, Artaud, Nerval o Roussel únicamente son convocados a fin de plantear una pregunta reiterativa que permanece siempre como pregunta. Lo que da a pensar que se trata del planteamiento de un problema en el que se juega el proyecto mismo del libro, pero que no se soluciona con él:

La frecuencia en el mundo moderno de las obras donde se exhibe la locura no prueba nada sin duda sobre la razón de ese mundo, sobre el sentido de las obras, ni aun sobre las relaciones que se anudan y se desanudan entre el mundo real y los artistas que han producido las obras. Esta frecuencia, sin embargo, hay que tomarla en serio, como una pregunta insistente (Foucault 1990a, II, 301).

La reiteración de esta pregunta denota claramente la manera como Foucault problematiza en *Historia de la locura en la época clásica* la relación entre la locura y la sinrazón. Nietzsche, Artaud, Nerval, Van Gogh y Roussel, son alineados intencionadamente del lado desde el cual el filósofo escribe conformando el espacio desde donde se problematiza la concepción moderna de la locura. Por consiguiente, la recuperación que se hace de ellos no tiene tanto que ver con el valor de sus obras artísticas, sino con el problema principal que está inscrito en el corazón mismo del texto; problema que plantea una dificultad principal, que consiste en la manera como deben organizarse y regularse los componentes que conforman el corpus. Sin el planteamiento de este problema, Foucault difícilmente hubiera podido poner en marcha el trabajo arqueológico. En la entrevista concedida al periódico *Le monde*, en 1961, deja en claro que la presencia de la locura en la literatura fue algo que desde el inicio le interesó y le guio en sus investigaciones (cf. Foucault 1994c, 168). Así que lejos de ser el punto desde el cual el arqueólogo logra una demostración o elabora una historia unitaria que le permitiera resolver el problema que estos autores plantean, su presencia, más bien, “no prueba nada”, pero hace deslizar el texto de un lado en lo que lo problemático es lo que se convierte en lo

verdaderamente relevante de su discurso. La importancia que hay que concederle a la *Historia de la locura en la época clásica* reside, por tanto, no en lo que concluye sino en la necesidad y el rigor con el que plantea el problema de la relación entre la locura y la sinrazón.

Como es bien sabido, la locura es el elemento común que vincula a todos los autores antes citados. En todos ellos la locura estalló en algún momento de sus vidas. Esta afirmación, sin embargo, no debe ser interpretada como un reproche en contra de la modernidad. La existencia de artistas locos, a decir verdad, “no prueba nada”. Pero si marca una disimilitud importante con respecto a creadores como El Bosco, Racine o Diderot: mientras que estos se encargan de pintar o enunciar la escisión entre razón y sinrazón, en un conjunto de obras que restablecen una experiencia histórica en todo su espesor, los primeros están divididos ellos mismos entre una obra y la locura que los aleja de ella, sentenciándolos a un mutismo total. No se trata de artistas preocupados por expresar o describir la locura, sino pintores y escritores que han sido locos, en una relación con ella mucho más próxima porque no pasa por la representación. El significado que habrá que otorgarle a la relación entre la obra y su locura dista mucho de ser obvio. Porque, por un lado, están las obras que se caracterizan por su propia “desmesura”, la cual no es reducible a los intentos de la psicología por querer explicarlas a través de su locura. Sin embargo, es esa misma “desmesura” la que les permite ocupar un lugar en la serie de testimonios mediante los cuales es aprehendida la sinrazón, la división fundamental constitutiva de una cultura. Por otro lado, nos topamos con la locura, inscrita en el ámbito de lo patológico, que no admite ninguna división, que no conoce ni desgarramiento ni desmesura, sino una sola naturaleza y una sola libertad; locura que puede ser susceptible de ser medible y normalizada. Lo que designan autores como Artaud, Van Gogh o Nietzsche en la obra de Foucault es la confluencia entre una obra de sinrazón y una vida dominada por la locura; pero es asimismo la disyunción que contrapone inevitablemente una obra artística y un caso clínico. En efecto, mientras la obra aprehende la escisión fundamental entre razón y sinrazón, el caso clínico concibe la creación artística como simple material del que se vale la psiquiatría, para sumergirla en el mundo, mostrar su falta de sentido, y definirla bajo los únicos rasgos de lo patológico (cf. Foucault 1990a, II, 303).

El problema de la relación entre la locura y la singularidad de una obra es abordado nuevamente por Foucault en *Raymond Roussel*¹², texto posterior a la *Historia de la locura en la época clásica*. Raymond Roussel¹³ forma parte de la “lista” de los autores reiterativos

¹² Raymond Roussel es el único autor al que Foucault consagró un libro entero, con título homónimo, a fin de comentar su obra. El otro autor se diría que es Maurice Blanchot, *El pensamiento del afuera*, pero en realidad el texto dedicado a Blanchot fue originariamente un artículo. Foucault descubrió a Roussel, en 1957, en la librería de José Corti. El primer libro que leyó fue *La vue* [La vista] y, desde el primer instante, se sintió atrapado por “la prosa extremadamente bella” de este autor, y extrañamente cercana a la de Robbe-Grillet a quien en esa época Foucault leía con cierto entusiasmo (cf. Foucault 1994f, 599). La comparación entre *La vista* de Roussel y *Le voyeur* [El mirón] de Robbe-Grillet fue inevitable. Años más tarde, Foucault descubre que la novela de Robbe-Grillet fue escrita en homenaje a Raymond Roussel. Durante la época en que Roussel trabajaba, la década de los 20, su obra fue totalmente incomprendida. Los únicos que llegaron a otorgarle cierto valor en ese momento fueron los surrealistas gracias al problema del lenguaje automático. No es sino hasta los años 50-60, momento en que el problema de la relación entre literatura y estructura lingüística se convierte no solo en un tema teórico sino en un problema literario, que la obra de Roussel comienza a ser ampliamente recuperada. El propio Foucault reconocerá tiempo después, en una entrevista hecha por Charles Ruas, el 15 de septiembre de 1983, a propósito de la obra de Raymond Roussel, que si no hubiera estado condicionado previamente por la lectura de Robbe-Grillet, de Michel Butor, de Michel Leiris, de Roland Barthes, difícilmente se hubiera interesado en leer *La vista*. Desde el instante en que Foucault descubre a Raymond Roussel, hasta 1963, año en que publica su libro sobre él, no deja de leerle sistemáticamente. Así que podemos suponer que mientras escribía su monumental *Historia de la locura en la época clásica*, leía con fruición a Raymond Roussel. En la entrevista antes citada dirá: “Mi relación con mi libro sobre Roussel y con Roussel es realmente algo muy personal y que me dejó muy buenos recuerdos. Es un libro aparte en mi obra. Y me da mucho gusto de que nadie haya intentado explicar nunca que si escribí el libro sobre Roussel fue porque escribí el libro sobre la locura, y porque iba a escribir sobre la historia de la sexualidad. Nadie ha fijado su atención en este libro y esto me gusta. Es mi mansión secreta, una historia de amor que duró durante algunos veranos. Nadie lo supo” (Foucault 1994f, 607-608). Más allá de lo afirmado por Foucault en esta entrevista, nos parece que la atracción que ejerció la obra de Roussel sobre él, tiene que ver con el tema de la locura, tal y como intentamos demostrar a partir de este momento. O mejor aún, tiene que ver con la reaparición del lenguaje de la locura y a partir de la relación entre lenguaje literario y la muerte del hombre. Al descubrir los procedimientos y las técnicas de la escritura de Roussel –motivada por la lectura de *Cómo escribí algunos de mis libros*– el interés de Foucault se acrecentó enormemente, pues, se conectaba con muchos de los problemas que el método arqueológico le planteaba. La huella de Roussel perdurará a lo largo de toda la obra de Foucault. Varios de los temas que le obsesionaron a lo largo de su itinerario intelectual –el problema de la relación entre lo visible y lo enunciable, el problema del doble, del enunciado y el doble, del pliegue, del afuera, etcétera– fueron pensados, planteados, analizados y problematizados a luz de la obra de Roussel.

¹³ Raymond Roussel (1877-1933). Nació en el seno de una rica familia burguesa, lo que le permitió dedicarse de lleno a la creación literaria durante toda su vida sin ninguna dificultad. Cuando tenía trece años, su madre, que adoraba la música, lo inscribió en el Conservatorio, convirtiéndose en poco tiempo en un joven virtuoso del piano. A los dieciséis intenta componer algunas melodías sobre versos escritos por él previamente. “Los versos se me ocurrían siempre con facilidad, pero la música se me resistía” (Roussel 1990a, XXVI). Un año después, toma la decisión de abandonar la música para consagrarse íntegramente a la poesía. Se aplica día y noche, a lo largo de varios meses, en la redacción de su obra *La Doublure* [El doble]. La escritura de este texto lo lleva a un estado extático que desemboca en una grave enfermedad nerviosa que lo afecta durante mucho tiempo. El psiquiatra Pierre Janet describe esta crisis depresiva en su libro *De l’Angoisse à l’Extase* [De la angustia al éxtasis]. Durante el periodo en que Roussel compone esta obra está totalmente convencido de que es un prodigio y está escribiendo una obra maestra: “Me sentía igual que Dante y Shakespeare, sentía lo que Víctor Hugo, envejecido, sintió a los setenta años, lo que Napoleón sintió en 1811, lo que Tannhäuser soñó en Venusberg; sentía la gloria... La gloria no es una idea, una noción que se adquiere al constatar que tu nombre revolotea en los labios de los hombres. Esta gloria era un hecho, una constatación, una sensación... Lo que escribía resplandecía, cerraba las cortinas porque temía que la más mínima fisura dejara escapar el

que acabamos de citar, y es el único al que Foucault dedicó extensas páginas en las que el tema de la locura vuelve a ocupar un lugar primordial. El último capítulo del libro de *Raymond Roussel*, “El sol encerrado”, está consagrado íntegramente al estudio de la relación entre la enfermedad de Roussel (su “psicastenia”) y la peculiar experiencia de lenguaje que caracteriza su obra.

El problema planteado por Foucault consiste en que Roussel se reconoció en el juicio que Pierre Janet (su psicólogo) emitió sobre su enfermedad, aunque al aceptar tal diagnóstico aminoraba la importancia de sus libros, precipitando su obra a un punto de vista desastroso, justo en el momento en que intentaba darle a esta cierta trascendencia póstuma.

–Un pobre enfermo –decía Janet.

–Frase de corto alcance y que proviene de un psicólogo.

luminoso resplandor que brotaba de mi pluma. De pronto sentía deseos de retirar la pantalla e iluminar el mundo” (Roussel 1990b, 324). *La Doublure*, sale a la luz el 10 de junio de 1897, su poco éxito lo va a derrumbar por completo. “Tuve la impresión de que caía en tierra desde lo alto de una prodigiosa cúspide de gloria” (Roussel 1990a, XXVI). Después, a los veintiocho años publica *La Vue* [*La vista*], y posteriormente *Le Concert* [*El concierto*] y *La Source* [*La fuente*], entre 1902 y 1907. En este poema, escrito en tres partes, intenta nuevamente atrapar la sensación suprema. Entre 1907 y 1910, descubre su procedimiento verbal y su método de composición, al que aludirá en su texto inédito *Como escribí algunos de mis libros*. A lo largo de estos años publica *Nanon* (1907), *Une Page de folklore breton* [*Una página de folklore breton*] (1908) e *Impresiones de África* (1910), primera novela en la que emplea su método de composición. Para Roussel “la imaginación es todo”, la obra no debe hacer ninguna referencia a lo real, no debe contener ninguna observación del mundo, solo combinaciones imaginarias, ideadas a través del lenguaje. *Impresiones de África* pasa totalmente inadvertida (su primera edición tarda veintidós años en agotarse). Edmund Rostand, escritor y dramaturgo, lo convence, sin embargo de llevarla al teatro. Roussel paga la puesta en escena en París de una versión dramática revisada por él y luego la envía de gira no solo por provincia, sino también fuera del país. La presentación de la obra termina más que en un fracaso, en un auténtico escándalo: “Me llamaban loco, jaleaban a los actores, arrojaban calderilla al escenario y el director del teatro recibía cartas de protesta” (Roussel 1990a, XXVII). En 1914, publica *Locus Solus* y, al siguiente año, comienza a escribir *Nouvelle Impressions d’Afrique* [*Nuevas impresiones de África*], su novela más enigmática, que terminará trece años después, en 1928. Al igual que *Impresiones de África*, la presentación teatral de *Locus Solus* fue recibida con carcajadas y rechiflas, exceptuando a un grupo de jóvenes surrealistas que la ovacionaron. El alboroto fue tal que la policía tuvo que clausurar el teatro por espacio de dos días. Entre 1924 y 1926, escribe la obra de teatro *L’Étoile au front* [*La estrella al frente*]. Nuevo fracaso, la obra tiene que suspenderse antes del final; 1926, estreno de *La Poussière de Soleils* [*El polvo de los soles*]. De cara a la incompreensión hostil casi general que provocó su obra decide en 1932 dejar de escribir, dedicándose únicamente al ajedrez. Se sentía fracasado, había perdido la esperanza de alcanzar la gloria. En 1933, entrega a su editor el manuscrito de *Como escribí algunos de mis libros*; organiza su viaje a Italia, prepara su testamento y deja instrucciones para su entierro y para la publicación póstuma de su último libro. 13 de julio de ese mismo año, se suicida en un hotel de Palermo, mediante una sobredosis de barbitúricos. Antes de morir escribió: “Sólo he conocido en mi vida la auténtica sensación de éxito cuando cantaba acompañándome al piano y sobre todo cuando hacía imitaciones de actores o personas conocidas. Al menos en estas ocasiones mi éxito era enorme y unánime. A falta de otra cosa, me refugio en la esperanza de obtener alguna audiencia póstuma a través de mis libros” (Roussel 1990a, XXXI).

–No tendría ninguna importancia, en realidad, si Roussel no se hubiera metido el mismo en la cosa (Foucault 1992b, 177).

A partir de aquí el capítulo elabora una serie de reflexiones destinadas a resolver la incógnita que este problema plantea. El capítulo está estructurado a manera de diálogo en el que intervienen varios interlocutores que postulan distintas hipótesis que no son otra cosa sino constataciones de imposibilidad. Las tesis defendidas por cada uno de los interlocutores ficticios son en la mayoría de los casos incompatibles.

1) Por principio, es inaceptable contraponer a Roussel autor y a Roussel enfermo como si se tratara de un antagonismo entre lo real y lo aparente, lo superficial y lo profundo. Si Foucault se interesa tanto por la obra de Roussel, no es porque vea en él a un escritor incomprendido, arbitrariamente señalado por los psiquiatras como un “pobre enfermo”, sino porque su obra manifiesta una sinrazón abismal y fundamental. Tanto la neurosis obsesiva de Roussel, como el juicio que sobre ella formula Janet son tan reales como la sinrazón que habita en su obra; su locura dista mucho de ser ficticia apariencia, apreciación hecha por otros, simulacro ideado por él mismo. Uno de los interlocutores imaginarios lo trae a colación poniendo en tela de juicio la expresión “máscara de locura” que otro acaba de utilizar: “Roussel nunca habla de su crisis en el sentido de una ‘locura manifiesta’. Tampoco se desentiende” (Foucault 1992b, 179).

2) De igual manera, es inadmisibles tratar la locura de Roussel y su obra como dos realidades equivalentes, situadas en el mismo plano, sujetas a la única consideración del psicólogo. Entre ambas realidades, las semejanzas que puedan existir, y sobre los cuales se erige la interpretación psicológica, son meramente secundarias. Una lectura psicoanalítica que pretenda reducir la obra a su “nervadura patológica”, es cuestionable:

Al hablar con un vocabulario mixto plagado de cualidades o temas inciertos que se apoyan a veces en los síntomas y a veces en el estilo; a veces en los sufrimientos y a veces en el lenguaje, se llega sin demasiadas dificultades a componer cierta figura que equivale tanto a la obra como a la neurosis (Foucault 1992b, 181).

3) La locura y la obra, sin embargo, no pueden ser separadas verticalmente una respecto de la otra (como si la obra revelara la verdad oculta de la patología), ni colocadas en el mismo espacio, en la continuidad de las categorías médicas (como si la obra pudiera

ser ponderada con los mismos conceptos de la patología). Pero si el análisis de la relación entre la locura y la obra no se puede organizar de este modo es porque, en su misma conexión, ambas realidades no se dejan distinguir ni mucho confundir. Es difícil diferenciar en la vida de Roussel los instantes de deslumbramiento que pertenecen a la obra de aquellos otros que acontecen posteriormente, y que conciernen más bien a la enfermedad. Esta tesis propuesta por uno de los interlocutores, es impugnada rápidamente por otro:

–Justamente, la experiencia solar de los veinte años no fue sentida desde dentro como locura. En esto se opone al episodio que la siguió, provocado por el fracaso de *La Doublure*; fue entonces ‘un golpe de una violencia terrible’, que trajo como consecuencia ‘una atroz enfermedad nerviosa’. Sólo en relación con este episodio se emplea la palabra enfermedad [...].

–Es difícil aceptar estas discriminaciones. Las cosas forman un tejido sin costuras (Foucault 1992b, 179).

4) No obstante, esta experiencia “sin costuras”, sin particiones, no deja de escindir en dos facetas que no se pueden identificar fácilmente la una con la otra, ya que, por definición, el lenguaje de la obra y el lenguaje de la vida cotidiana, tienen un significado distinto (cf. Foucault 1992b, 183). A partir de aquí, uno de los interlocutores, frente al postulado de que existe, entre los primeros escritos y el suicidio final, un solo y único movimiento, dirá: “Que ese movimiento (o una de sus curvas) haya coincidido con una enfermedad, es una cosa. Que el lenguaje de Roussel haya intentado siempre abolir la distancia que lo separa de un sol de origen, es otra” (Foucault 1992b, 180).

Todas estas contradicciones insolubles bajo las cuales Foucault problematiza la relación entre la obra y la locura en el texto de *Raymond Roussel* se inscriben en el doble régimen de escritura bajo el cual fue redactada la *Historia de la locura en la época clásica*. Así, por ejemplo, si se parte de la tesis (1) se niega la trascendencia de una verdad que estaría inmersa en la obra y que el lenguaje psiquiátrico terminaría por ocultar o tergiversar. Lejos de ser la locura la máscara de una sinrazón más originaria, es una realidad histórica que posee su propia densidad. El juicio que emite Janet sobre Roussel, precisamente por provenir de un psicólogo, no es de “corto alcance”, ya que el propio

poeta se reconoce en él. Por el contrario, si aceptamos la tesis (2), Foucault parece impugnar el que estos juicios puedan aplicarse sin resto. La psicología no puede monopolizar toda la verdad de la experiencia inscrita en la obra, el estilo, el lenguaje. Es un delirio el que estructura las obras de Roussel, bajo la forma de una búsqueda de los orígenes, y sin obedecer únicamente a la enfermedad. Dicho en los términos de la *Historia de la locura en la época clásica*, diríamos lo siguiente: desde el punto de vista de la locura, la sinrazón no existe. Por tanto, la psiquiatría no edifica su marco teórico desde, o en contra, de una dimensión que sería más esencial o fundamental. Empero, si se parte desde la perspectiva de la sinrazón, la psiquiatría es incapaz de explicarlo todo, y su nacimiento, en el siglo XIX, solo puede ser dilucidado a partir de una división que le antecede.

Tanto la tesis 1 como la tesis 2, en su mutua incompatibilidad, se hallan sin embargo íntimamente ligadas aquí a una misma experiencia, a un mismo “movimiento”, el de la existencia de Roussel, concebida al mismo tiempo como “trama sin costuras”, unidad indivisible (tesis 3), y como una curva doble (tesis 4), que por momentos confluye con la enfermedad y en otros se aleja de ella para apuntar hacia algo distinto, hacia un “sol de origen”. Resulta asimismo imposible afirmar que este dualismo por fin enunciado se confunde con la vida y la obra, ya que los impele a uno y otro hacia cada una de sus vertientes. Y es que, por una parte, la obra exige, en su propio funcionamiento y en su propio proyecto, la referencia a la locura vivida, no sin alejarse de esta última al igual que en el instante de la muerte. Roussel, al escribir, pone siempre por delante la “rigurosa autonomía del lenguaje”, que alcanza cumbres insospechadas en lo que respecta al tema del origen. De ahí que los apuntes de Janet sobre la enfermedad de Roussel, se apoyen en el escrito póstumo *Cómo escribí algunos de mis libros*, participando del desvelamiento que el poeta hace de los procedimientos de escritura empleados en la elaboración de sus textos:

Y la obra cuyo nacimiento nos trasmite solemnemente alude a este parentesco con la locura y el sufrimiento que deben ser (como tantas veces en las anécdotas de *L'Etoile au Front*) el estigma de la legitimidad [...] en la economía de la revelación la locura es central (Foucault 1992b, 178).

Pero, por otra parte, es obvio que, al hacer esta revelación, no solo Roussel, sino también sus escritos, se arriesgan a una “perspectiva ruinosa”, ya que la locura pone en tela de juicio la importancia de la obra al reducir todo su valor a un solo significado, al llevar a

cabo la puesta en peligro de un “lenguaje protegido durante tanto tiempo” y desde ahora sacrificado, por la sola alusión a la enfermedad, a una lectura única: la de la psicopatología (cf. Foucault 1992b, 178). En suma: si el funcionamiento de la obra requiere que en él se haga referencia a la locura, la locura, por el contrario, deshace la verdad de la obra. Por consiguiente, la figura de Roussel, en la medida en que designa a su vez tanto su existencia como sus escritos, se convierte no obstante en el principio de una extraña síntesis disyuntiva, de la que se derivan dos discursos, o dos interpretaciones igualmente necesarias e inconciliables, implicándose y excluyéndose mutuamente: discursos en los que el sentido de la obra es a veces asociado con la enfermedad y otras irreductible a ella. Foucault para pensar esta síntesis, al mismo tiempo que la dualidad de los discursos que se producen, sintió la necesidad de redactar este último capítulo como un diálogo escrito a dos voces.

Por otra parte, Foucault siempre fue muy claro con respecto al interés que le suscitó la obra de Roussel. Jamás puso en entredicho el diagnóstico de neurosis obsesiva emitido por Pierre Janet, cosa que innegablemente se ceñía a la realidad. Lo que en verdad le motivó a escribir su *Raymond Roussel*, fue pensar cómo un lenguaje que a finales del siglo XIX había sido identificado como un lenguaje de locura, perdió, hacia la década de los 50 y 60, su significación de locura, asimilándose a un modo de ser literario:

Abruptamente, los textos de Roussel han alcanzado un modo de existencia dentro del discurso literario. Fue esa misma modificación lo que me interesó y me llevó a emprender un análisis de Roussel. No para saber si las significaciones patológicas aún estaban presentes o si eran de alguna manera constitutivas de su obra. Me resultaba indiferente establecer si la obra de Roussel era o no la obra de un neurótico. Quería ver a la inversa, cómo podía ahora el funcionamiento de su lenguaje tener un lugar dentro del funcionamiento general del lenguaje literario contemporáneo (Foucault 2013e, 86).

En síntesis, lo que le interesa a Foucault es estudiar el funcionamiento del discurso dentro de una cultura dada. Saber, cómo un discurso que pudo funcionar como patológico durante cierto periodo, en otro, se equipara a uno literario. Problema que, dicho sea de paso, lo distancia considerablemente de la corriente estructuralista, ya que no se trata del problema del surgimiento del sentido del lenguaje, sino de su modo de significación

Ahora bien, si se retoma nuevamente la lista de nombres que se repiten constantemente a lo largo de toda la tercera parte de la *Historia de la locura en la época clásica*, es claro que un problema similar al planteado en relación con Raymond Roussel se formula con respecto a los autores antes citados: Artaud, luchando desesperadamente en contra de su enfermedad en Rodez; Hölderlin y Nerval, desmoronándose progresivamente hasta naufragar por completo en la locura; Nietzsche, quien, “al volverse loco proclamó (era en 1887) que él era la verdad (por qué soy tan sabio, por qué soy tan inteligente, por qué escribo tan buenos libros, por qué soy una fatalidad)” (Foucault 1999b, 277). Lo que los hace a cada uno de ellos tan singulares y diferentes, tan crípticos, fue su manera tan personal de mantenerse al mismo tiempo en el “afuera”, a causa de su lenguaje deliberadamente transgresor, y “adentro” de una locura cuya exterioridad rechaza la psiquiatría moderna. Así, el grito que profiere Artaud tiene siempre un carácter doble: en contra de la medicina, debido a su incapacidad para comprender y curar una angustia sobre la cual no tiene ningún derecho, y que es una con el pensamiento, y, grito de enfermo, que se reconoce como tal, recordándole a Jacques Rivière –que se resiste a publicar sus poemas en la *Nouvelle Revue Française* (NRF)–, que ellos han nacido de un pensamiento desmoronado:

Padezco una espantosa enfermedad de la mente. Mi pensamiento me abandona en todos los puntos. Desde el hecho simple del pensamiento hasta el hecho exterior de su materialización en las palabras. Palabras, formas de frases, direcciones internas del pensamiento, reacciones simples del espíritu, estoy en persecución constante de mi ser intelectual. Por lo tanto, cuando *puedo aprehender una forma*, por imperfecta que sea, la fijo, temeroso de perder todo el pensamiento. Estoy por debajo de mí mismo, ya lo sé y lo padezco, pero lo acepto por miedo a morir del todo.

Todo esto, muy mal dicho, amenaza suscitar un temible equívoco en su juicio sobre mí. Por eso, en consideración al sentimiento central que me dicta esos poemas y a las imágenes o giros fuertes que he podido encontrar, pese a todo propongo estos poemas a la existencia (citado en Foucault 2015b, 49).

Tanto Artaud como Roussel, se sitúan en un punto real, en una frontera difícil de aprehender, en la que se reúne aquello que no puede juntarse: la sinrazón, incompatible con las normas de la historia, y la locura, objeto para una psiquiatría que se piensa sin límites,

sin borde exterior. Dicho de otra manera: en estos autores se conjuga una experiencia límite (experiencia que, por la mirada que pretende lanzar más allá, traza con firmeza los límites de toda experiencia normal) y una experiencia sin límites, ya que, para la modernidad, la locura dista mucho de ser una ruptura con el mundo, hundiendo al sujeto, por el contrario, en las normas del saber, del discurso, de las instituciones y las prácticas médicas, sumergiéndolo en la lacerante trivialidad de la enfermedad.

Si se recupera el título original de su tesis doctoral, *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica*, salta a la vista la importancia que tienen estas existencias, que Foucault escuetamente se contenta con mencionar, al interior de la obra. Pues, ¿de qué otro modo podría haber planteado el problema de la articulación entre locura y sinrazón si no es valiéndose de estas desdichadas vidas? El y, que separa ambos términos, no deja de ser problemático y un tanto irónico, ya que como se ha dicho, la experiencia contemporánea de la locura no acepta división alguna, en tanto que la sinrazón designa en el léxico de Foucault aquello que una cultura rechaza y elimina de sí misma. Es, por tanto, desde cada una de estas existencias, desde cada una de estas vidas desgarradas, que Foucault puede pensar la tarea de decir un afuera del mundo y el encierro, a consecuencia de la locura, de un mundo sin afuera.

Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel, Artaud, autores todos ellos que se atrevieron a desafiar a la sinrazón en su temible unidad, “hasta la enajenación de esta experiencia de la sinrazón en la renuncia de la locura”, constituyen el punto de partida desde el cual Foucault pretende plantear una incógnita. O, mejor dicho, son ellos los que lanzan una interrogante que se encontrará dos veces expuesta casi en los mismos términos a lo largo de toda la tercera parte del libro. La primera vez, aparece al final de la Introducción a la última sección, al término del análisis que hace de la obra de Diderot, *El sobrino de Rameau*. Ahí escribe lo siguiente:

Y cada una de esas existencias, cada una de esas palabras que son esas existencias, repite, en la insistencia del tiempo, esta misma pregunta que concierne sin duda a la esencia misma del mundo moderno: ¿Por qué no es posible mantenerse en la diferencia de la sinrazón? ¿Por qué es necesario que se separe siempre de sí misma, fascinada en el delirio de lo sensible, y recluida en el retiro de la locura? ¿Cómo ha sido posible que se haya privado hasta ese punto de lenguaje? ¿Cuál es, pues, ese

poder que petrifica a quienes lo han contemplado de frente una vez, y que condena a la locura a todos aquellos que han intentado la prueba de la *sinrazón*? (Foucault 1990a, II, 22-23).

La segunda, es para finalizar el último capítulo del libro, “El círculo antropológico”. Llama la atención la simetría y similitud con que está planteada la misma pregunta. Después de insistir nuevamente en el problema de la relación entre la obra y la locura de Artaud, Van Gogh; después de hacer alusión al momento en que el pensamiento de Nietzsche se derrumba, cayendo por completo en la locura, y abriéndose al mismo tiempo al mundo moderno, Foucault apunta a continuación, como si fuera eco de la cita anterior:

[...] por la locura que la interrumpe, una obra abre un vacío, un tiempo de silencio, una pregunta sin respuesta, y provoca un desgarramiento sin reconciliación, que obliga al mundo a interrogarse. Lo que existe necesariamente de profanación en una obra se revuelve, y en el tiempo de esta obra derrumbada por la locura, el mundo resiente su culpabilidad (Foucault 1990a, II, 303).

La manera tan peculiar como aparece formulada dos veces la misma pregunta a lo largo del texto hace pensar, inevitablemente, en la temática del doble y la repetición, que es central en la obra de Foucault. Según Deleuze, Foucault se inspira en la obra de Raymond Roussel para pensar y plantear este problema que le preocupa desde el inicio hasta el final de sus investigaciones (cf. Deleuze 2015, 62). Si bien es cierto que la primera vez que aparece explícitamente este tema es en *La arqueología del saber*, a propósito del tema del enunciado¹⁴, no es del todo descabellado, dada su importancia, considerar que esté presente

¹⁴ En *La arqueología del saber*, Foucault apunta lo siguiente: sucede que muy frecuentemente un enunciado repite otro. Y se pregunta: ¿qué pasa cuando un enunciado no repite otro? Cuando un enunciado no repite otro, repite “otra cosa”, repite algo distinto a un enunciado. ¿Qué es esa otra cosa que repite? “Otra cosa que puede serle extrañamente semejante y casi idéntica” (Foucault 1991b, 147). El enunciado es el doble de algo que le es “extrañamente semejante y casi idéntico”. Recuérdese el ejemplo que Foucault da, en *La arqueología del saber*, de lo que es un enunciado: la palabra AZERT. Se trata de las primeras letras de una máquina de escribir francesa. Esas letras del teclado de una máquina de escribir no constituyen un enunciado. Pero si las escribo en una hoja de papel o las digo pasan a constituir un enunciado. ¿Un enunciado de qué? Del orden de las letras de una máquina de escribir francesa. A partir de aquí, como ya se dijo, se puede definir al enunciado por su función: regularizar puntos singulares. Un enunciado es una regularidad. Pero regularizar significa “constituir una serie que va desde el entorno de un punto singular al entorno de otro punto singular”. Las series pueden ser múltiples. Habrá tantos enunciados como series. Dicho con otras palabras: el enunciado es una regularidad, pero la mera emisión de singularidades no es un enunciado. El enunciado la presupone. Si no hay enunciado, en su lugar aparece otra cosa “extrañamente semejante y casi idéntica”: la emisión de singularidades. Por tanto, los puntos singulares indeterminados son “extrañamente semejantes e idénticos” a

desde la *Historia de la locura en la época clásica*, inscrito en su propio dispositivo teórico, en el juego mismo de su escritura. El redoblamiento que hace de la misma pregunta no responde por tanto a ninguna casualidad. Todo pareciera como si el examen que hace de la modernidad, inscrito entre estas dos interrogantes, solo encontrara su razón de ser en una repetición de lo idéntico, al ir de una pregunta a la misma pregunta, reiterada casi hasta en los mismos términos. En consecuencia, habrá que pensar la razón de su reaparición y, también, el sentido de su ingeniosa e impalpable diferencia.

Al analizar el sentido de las dos preguntas que aparecen formuladas en los párrafos anteriormente citados, una cosa se pone de manifiesto: en ambas se revela la nueva trabazón que se establece en Nietzsche, Artaud y los demás, entre locura y sinrazón. Por medio de este nuevo lazo es que la sinrazón retorna al núcleo mismo de la modernidad que, al trastocar la locura en una simple enfermedad, pretende desentenderse por completo de ella. Este lazo, por otro lado, adquiere contradictoriamente la forma de una escisión; relación situada por completo bajo el distintivo de una no relación. El lenguaje mismo empleado por Foucault parece corroborar esta paradójica afirmación: alienación, separación, interrupción, desgarramiento, derrumbe. Dicho con otras palabras: el retorno de la sinrazón obedece, no a consecuencia de su coincidencia o afinidad con la locura, sino por el rigor de la disyunción que, por el contrario, la distancia de ella. Por eso Foucault dirá: “*allí donde hay obra, no hay locura*; y, sin embargo, la locura es contemporánea de la obra, puesto que inaugura el tiempo de su verdad” (Foucault 1990a, II, 303).

¿Cómo puede ser esto posible? ¿Cómo se puede hacer retornar aquello que se descarta, en tanto que se le suprime? Quizás sea resultado de que, a su manera, inaugura una nueva escisión: divide la obra en dos, sentenciando al artista al más severo mutismo. Cuando Nietzsche se derrumba en Turín, apunta Foucault, el martillo se cae de las manos del filósofo:

El último grito de Nietzsche, proclamándose a la vez Cristo y Dionisos, no es, en los confines de la razón y de la sinrazón, en la línea de fuga de la obra, el sueño común a ambas, finalmente alcanzado e inmediatamente desaparecido, de una reconciliación,

lo que es el enunciado. El enunciado no hace sino añadir una línea regular que va desde el entorno de uno de estos puntos al entorno del otro punto. En suma, el enunciado es la regularidad, es la serie.

entre ‘los pastores de Arcadia y los pescadores de Tiberiades’; es, más bien, el aniquilamiento de la obra, a partir de la cual se vuelve imposible, y le es preciso a Nietzsche callarse; en ese momento, el martillo cae de las manos del filósofo (Foucault 1990a, II, 301).

Pero, ¿qué acaso las obras de Nietzsche no tenían precisamente como propósito, como principal preocupación, la división? ¿Y para qué otra cosa podía servir el “martillo”, sino para demoler ídolos, hacerlos añicos, prestando atención al estruendo que hacen al hacerse pedazos? En suma, para introducir, como apunta Deleuze, en el cuerpo mismo de la cultura una diferencia y una jerarquía. (cf. Deleuze 1994, 7). Pero, por extraño que pueda parecer, la locura que suspende esas obras las realiza irónicamente. En efecto, si la sinrazón, en tanto que experiencia trágica, presupone siempre la división, entonces las obras en sí mismas escindidas y encerradas en la mudez de la locura hacen algo más que decirla: la encarnan, vuelven a repetirla, tanto en los textos como en la vida de los artistas que las llevan a cabo. Esta puesta en marcha de la sinrazón es a su vez detrimento, ya que la locura, tal y como la concibe la modernidad, no admite partición alguna. La locura, según se ha venido insistiendo, se inscribe en la monótona prolongación de una naturaleza y de una libertad que se deslizan, a partir de ella, hacia la más rigurosa normalidad; se aloja, por tanto, perfectamente en el interior de un espacio, de una racionalidad (la que corresponde al orden del saber, de las prácticas y de las instituciones psiquiátricas) que rechaza todo aquello que no entra en ella. El desgarramiento que se lleva a cabo en todos aquellos –artistas, cuyas vidas y obras intuyen el desorden y la anarquía del mundo– es tanto más drástico cuanto inmediatamente se cierra haciendo imposible contemplar el combate que ha tenido lugar. Una dura lección se puede extraer de todo esto: en el momento en que Van Gogh se rehúsa a “pedir el permiso para hacer unos cuadros a los médicos”, es perfectamente consciente de que “su obra y su locura son incompatibles”, sabe de la amenaza que se cierne sobre él, a través de ellos, por medio de una locura que hará polvo todo su empeño, lo convertirá en nada y, en un mismo movimiento, escindirá su vida, rechazando que alguna vez la partición tuvo lugar (cf. Foucault 1990a, II, 301-302). Se trata de una separación más radical que la que lleva a cabo Descartes con respecto a los insensatos, durante el clasicismo. Entonces se era consciente de que el orden del sentido no se podía afirmar al margen del enfrentamiento, por lo que era necesario deslindarlo del sinsentido a través de una decisión y una exclusión. Este es sin duda el significado que

Foucault le otorga a la famosa frase de Descartes: “¿Y qué? Son locos”. Algo similar se puede decir con respecto a la vida de Artaud, a su internación en Rodez, en la que, finalmente, no hay desgracia, sino solo enfermedad. La inexistencia del drama, el enconado combate contra este vacío, es lo que para Foucault indica el retorno de lo trágico. Lo que no significa que para quien vive la locura esto no represente un drama. Pero, Foucault contempla la comparecencia de lo trágico justo ahí donde aparentemente la tragedia es inexistente porque ha sido sustituida por la patología. “En esos compromisos locuaces de la dialéctica, la sinrazón permanece muda, y el olvido viene de los grandes desgarramientos del hombre. [...] Este fin de la sinrazón es, en otra parte, transfiguración” (Foucault 1990a, II, 291).

A partir de esta lucha que ha caído en el olvido, es que Foucault lanza una interrogante que atañe a la esencia del mundo moderno, el cual, al definir la locura como enfermedad, busca expandir sin restricciones el ámbito de la racionalidad, el campo de lo curable y de lo comprensible. Pero, ¿por qué plantear la misma pregunta dos veces? ¿Por qué siente Foucault la necesidad de volverla a formular si han sido los artistas los que la “repiten en la insistencia del tiempo”? Seguramente entre una pregunta y otra debe existir una ligera diferencia, similar a la que existe entre las letras que conforman la palabra AZERT, alineadas en una máquina de escribir francesa, y las que constituyen un enunciado a partir de que se las escribe en una hoja de papel o se las dice. En el caso que nos ocupa habrá que admitir dos presupuestos, dos hipótesis, para poder aprehender la diferencia que una y otra pregunta refuerza y relanza por sus formulaciones discordantes. Aceptemos por principio, como propone Foucault, que la escisión entre locura y sinrazón encuentra toda su razón de ser, su carácter trágico, en el hecho de que la articulación entre ambos términos se da de manera diferente desde cada uno de ellos. Lo que implica un combate y una realidad con respecto a la cual los contendientes, debido a la carencia de un lenguaje común, son incapaces de alcanzar una conciliación. Aceptemos, además, que esta partición afecta a todo el pensamiento moderno, a punto tal que la presunción de objetividad o neutralidad, por parte de un observador objetivo o de un analista racional, capaz de situarse al margen del conflicto, es problemática. La pretensión de racionalidad u objetividad está inscrita en el seno mismo del enfrentamiento. Entonces, el problema que se origina a partir de la misma división, no puede formularse en una única pregunta ni en un solo discurso.

Hacerlo presupondría admitir la posibilidad de un sujeto apto o idóneo que está por encima de las condiciones históricas de su propio pensamiento. Tesis incompatible con los presupuestos fundamentales del método arqueológico. Por tanto, la pregunta debe de ser doblemente planteada según se exponga desde uno u otro lado de la confrontación.

Este problema es expuesto por Foucault en el Prefacio a la *Historia de la locura en la época clásica*. Vale decir, asimismo, que parte de la crítica esgrimida por Jacques Derrida, en “Cogito e historia de la locura”, toma también como punto de partida este problema. Derrida le objeta a Foucault, el que haya dejado en la penumbra el enraizamiento histórico que hace pensable, y al mismo tiempo discutible, su mismo proyecto (cf. Derrida 1989, 58-64). Sin embargo, Foucault, intuyendo que su propia reflexión tiene la pretensión de ser juez y parte, que se sitúa por fuerza del lado de la razón, propone las únicas condiciones bajo las cuales es posible eludir la parcialidad. Por lo que, apunta, es imprescindible “mantenerse en una especie de relatividad sin recurso”.

Era pues necesario un lenguaje sin apoyos: un lenguaje que entrara en el juego, pero que permitiera el intercambio; un lenguaje que, rehaciéndose sin pausas en un movimiento continuo, fuera hasta el fondo. Se trataba de salvaguardar a cualquier precio lo *relativo*, y ser *absolutamente* comprendido (Foucault 1999a, 128-129).

En la cita anterior dos frases llaman la atención: el imperativo de “un lenguaje sin apoyos” y la exigencia de “mantenerse a cualquier precio en lo relativo”. Se trata en realidad de dos reglas metodológicas, a partir de las cuales Foucault intenta escapar a la parcialidad de la razón. La primera presupone acudir a un lenguaje que, lejos de situarse desde el exterior, desde donde impondría sus reglas, debe, por el contrario, entrar en el juego mismo, participar de la partida, haciendo posible el intercambio. La segunda pone en tela de juicio dos de los postulados básicos de la psicología: a) la idea de una locura en sí, cuya sombría presencia se desplazaría a lo largo de la historia; b) la posibilidad de relativizar desde afuera, desde una neutralidad a partir de la cual sería factible analizar los marcos históricos en que están hundidas las diversas experiencias, tanto de la locura como de la sinrazón, correlativas a cada formación histórica. Foucault pretende, por el contrario, examinar la locura ciertamente inscrita en un devenir, en una historia; pero, a su vez, contempla el lenguaje mismo de su descripción como concerniente a las estructuras que analiza, bajo el supuesto de que ningún punto de vista libra a esa descripción de los

efectos de la historicidad. La inclusión del filósofo en el interior del juego que él mismo piensa, la relatividad del lenguaje a la que se hace alusión, solo puede ser “absolutamente comprendida”, si en todo momento son tomadas en cuenta las diversas perspectivas. Ya que es la diferencia entre una experiencia y otra lo que asegura la oportunidad de ir “hasta el fondo”; es el constante desplazamiento que permite al observador colocarse sucesivamente en las distintas posiciones, contemplar la batalla desde el punto de vista de cada uno de sus contendientes, lo que produce efectos de verdad, justo ahí donde no existe ningún recurso exterior a las perspectivas históricas. La relatividad del discurso sobre la locura, metodológicamente propuesta por Foucault, únicamente tiene sentido y razón de ser en el ámbito de un trabajo de puesta en relación permanentemente renovado.

Ha sido preciso hablar de la locura solamente en relación con ese “otro modo” que permite a los hombres no estar locos, y ese otro modo, por su parte, no se ha podido describir sino en la vivacidad primitiva que lo compromete a un debate indefinido ante la locura (Foucault 1999a, 128).

La repetición que hace Foucault de la pregunta directriz que lanza en la tercera parte de su libro se ciñe perfectamente a su proyecto general. Por tanto, era inevitable plantearla dos veces: tanto del lado de la sinrazón como del lado de la locura. Se sobreentiende, sin embargo, que no se formula exactamente en los mismos términos. Dado que no existe un tercer lenguaje, un lenguaje neutro, capaz de situarse por encima del conflicto, era necesario plantear nuevamente la misma pregunta que, en cierto sentido, es casi idéntica. Pero, en tanto que apunta a la división, varía ligeramente con respecto a sí misma; se articula en dos cuestionamientos cuya tenue diferencia abre, al igual que en los libros de Raymond Roussel, “una hiancia, un vacío que es necesario, al mismo tiempo, manifestar y llenar”. La posibilidad de escribir la *Historia de la locura en la época clásica* solo será realizable a partir de ese vacío.

Si se analizan con cuidado los dos fragmentos en los que surge la pregunta, es fácil comprobar que tanto en uno como en otro se trata de la exclusión mutua de la sinrazón y de la locura. Valiéndonos de esta confirmación se hace evidente que el problema que a Foucault le interesa formular es el de la significación trágica de tal exclusión, principalmente en un periodo en el que lo trágico parece haber desaparecido. No obstante, existe, al plantear el problema, una clara diferencia en el orden de la derivación de los

conceptos y en la concatenación de los fenómenos. De un fragmento a otro, el orden es exactamente el opuesto. Así, en el fragmento con el que inicia la tercera parte de la *Historia de la locura en la época clásica*, es la experiencia de la sinrazón la que lleva, a consecuencia de su propia necesidad, a la locura. La locura, por tanto, no es sino el resultado oculto del movimiento mismo de lo trágico. De ahí que Foucault apunte que se trata de la “alienación de esta experiencia de la sinrazón en la renuncia de la locura”; pero esta alienación ha sido conducida desde tiempos remotos por la sinrazón, ya que tiene su lugar de origen en la condición de posibilidad de nuestra propia cultura.

Habiendo quedado a medias en la sombra, esta experiencia de la sinrazón se ha mantenido sordamente desde el Sobrino de Rameau hasta Raymond Roussel y Antonin Artaud. Pero si se trata de manifestar su continuidad, hay que liberarla de las nociones patológicas con que se le ha recubierto. [...] Pues –y es éste quizás uno de los rasgos fundamentales de nuestra cultura– no es posible mantenerse de manera decisiva e indefinidamente resuelta en esta distancia de la sinrazón. Debe ser olvidada y abolida, tanto como medida en el vértigo de lo sensible y la reclusión de la locura. A su vez, Van Gogh y Nietzsche han sido testigos de ello. Fascinados por el delirio de lo real [...] han sido rigurosamente excluidos, y recluidos en el interior de un dolor que no tenía cambio y que figuraba, no sólo para los demás, sino para ellos mismos, en su verdad que había vuelto a ser inmediata certidumbre, la locura (Foucault 1990a, II, 20-22).

Por el contrario, en el segundo fragmento, el que aparece al término del libro, el movimiento que va de la sinrazón a la locura transcurre al revés. Ahora la locura constituye el punto de arranque; es desde ella que se reclama, en su recorrido, a la sinrazón. En la modernidad si nos está permitido enunciar la sinrazón, es únicamente desde la locura de Nietzsche o de Van Gogh. La preposición *desde* tiene aquí un sentido estrictamente lógico e histórico. Es decir, es tan solo a partir del momento en que esta locura ha irrumpido, en función de la forma tan extravagante que ha adquirido, que nos es posible hablar de la sinrazón. En esta inversión la locura trastoca su estatus: ya no es el resultado de una lejana coacción cultural, sino un acontecimiento distinto, que suscita un nexo completamente nuevo entre el mundo y las obras sumidas en la enajenación mental.

De ahora en adelante, y por medio de la locura, es el mundo el que se convierte en culpable (por vez primera en Occidente) con respecto a la obra; helo aquí interrogado por ella, obligado a ordenarse en su lenguaje, señalado por ella para una tarea de reconocimiento, de reparación; a la tarea de dar razón *de esta* sinrazón y *a esta* sinrazón (Foucault 1990a, II, 303).

Entre los dos puntos de vista (el de la sinrazón y el de la locura) desde los cuales puede ser planteado el problema, la diferencia es definitiva. Por principio, el retorno de lo trágico bien puede ser entendido de dos formas distintas: como resultado de la sinrazón, desencadenando su propio confinamiento en el mutismo de la locura; o también como consecuencia de la locura, que lleva a la sinrazón, que se lanza a su vértigo. En segundo lugar, la importancia y el sentido de la pregunta igualmente se modifica: atañe, en el primer párrafo, a la razón por la cual es imposible que los artistas se mantengan en la experiencia de la sinrazón. La locura es concebida aquí como alienación y renuncia. No obstante, en el último párrafo, la pregunta apunta más bien a la significación de la locura, en tanto que esta, al suspender las obras, provoca una fractura sin acuerdo posible. La locura lejos de ser vista como una simple enfermedad está unida al propósito de esas obras cuyo cometido principal es alcanzar la verdad. De igual modo la periodización se altera: en el primer párrafo, la interrogación se dirige hacia la “cultura”, término con el cual Foucault designa el conjunto histórico en el que está inscrita asimismo la época moderna; en el segundo, por el contrario, se trata de pensar este acontecimiento como algo único, que tiene lugar por primera vez en el mundo occidental, ocasionando una ruptura peculiar con respecto al resto de la historia. Por último, el estatus de ambos conceptos cambia también. En el primer paisaje, la interrogación está situada en un plano estrictamente ontológico: la enajenación de los artistas “no se debe a la naturaleza de la locura sino a la esencia de la sinrazón” (Foucault 1990a, II, 21); esencia de cara a la cual la locura se nos revela como trivial, insustancial, ficticia y engañosa, “frontera abstracta de lo patológico”. Al final del libro, el planteamiento es totalmente distinto: la locura saca a la luz, reactiva y revitaliza la experiencia de la sinrazón, a punto tal que lejos de ser no-esencial, se convierte en lo fundamental. Entonces la historia ya no oculta más la esencia, la individualiza.

Las dos perspectivas (la de la sinrazón y la de la locura) desde las cuales se puede leer la *Historia de la locura en la época clásica*, posibilitan interpretaciones distintas. Lo

que explica, hasta cierto punto, la cantidad de lecturas e hipótesis contradictorias que se han hecho con respecto a su libro. De todas ellas, quizás la más importante sea la que se interroga en torno a saber si la experiencia que Foucault pretende aprehender, en tanto que se trata de una condición ontológica (Prefacio), tiene un carácter ahistórico, o, por el contrario, se diluye en la historia. Dicho con otras palabras: ¿describe Foucault la historia del olvido¹⁵ de la sinrazón, historia que ha quedado sepultada por debajo de las múltiples y eventuales figuras de la locura, a la manera como Heidegger escribió la historia del olvido del ser en una interrogación estrictamente óptica? O, más bien, ¿la experiencia de la locura se resuelve en un producto de la historia, sin basamentos ocultos, siendo su principal filiación con Georges Dumézil¹⁶, de quien habría tomado la noción de “experiencia

¹⁵ *Historia de la locura en la época clásica* fue escrita bajo la influencia de dos modelos teóricos importantes a saber: el primero corresponde a *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche, texto al cual Foucault alude explícitamente, confiriéndole así cierto privilegio. En efecto, en el mismo Prefacio escrito por Foucault a la *Historia de la locura en la época clásica* existe no solo una simple alusión a la influencia que Nietzsche ejerció en la escritura de este texto, sino también una lectura muy particular de *El nacimiento de la tragedia*. En el Prefacio Foucault apunta que de todas las experiencias límite que han existido en el mundo occidental, la experiencia de lo trágico, ocupa un lugar privilegiado. Le correspondería a Nietzsche el mérito de haber hecho visible que la estructura trágica sobre la cual reposa la historia del mundo occidental no es otra que el repudio, el olvido y el desvanecimiento silencioso de la tragedia. Si Foucault considera esta experiencia primordial es porque, además de que en torno a ella gravitan muchas otras experiencias, en ella es donde se vincula lo trágico con la dialéctica de la historia. Cada una de estas experiencias, en los lindes de nuestra cultura, traza un límite que remonta a una partición originaria. El interés de Foucault por situar la negación, el olvido y la paulatina y sigilosa desaparición de la tragedia en el centro y el origen de la cultura occidental, aunado a la antítesis entre las “inmóviles estructuras de lo trágico” y una “dialéctica de la historia”, deja atisbar que la lectura que hace de *El nacimiento de la tragedia* coincide con la interpretación que nos ofrece Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*, pero no es resultado de ella. Ya en un artículo publicado en 1959, *Sens et valeurs [Sentido y valores]*, Deleuze, al abordar el tema de la tragedia, había defendido una de las tesis principales de *Nietzsche y la filosofía*: la oposición verdadera en *El nacimiento de la tragedia*, no es el antagonismo totalmente dialéctico entre Dionisos y Apolo, sino el conflicto más decisivo entre Dionisos y Sócrates (cf. Deleuze 1994, 24). Esta tesis tendrá una resonancia importante en Foucault.

El segundo modelo que también está presente a lo largo de toda la *Historia de la locura en la época clásica*, que es tanto más importante cuanto que su comparecencia, aunque problematizada, es objeto de cierta ocultación, es el modelo expuesto por Husserl en la Parte II de *La crisis de las ciencias europeas*. Básicamente en esta segunda parte titulada “Esclarecimiento del origen de la contraposición moderna entre objetivismo fisicalista y subjetivismo trascendental” Husserl analiza el “vaciamiento” [entleerung] de sentido [sin] de la ciencia natural matemática como resultado de haber “olvidado” su fundamento [fundament] en el *lebenswelt*, es decir, la forma en que la matemática oculta los orígenes de su sentido en el propio movimiento de su desarrollo. La explicación de cómo Foucault elaboró algunas de las tesis principales de la *Historia de la locura en la época clásica* a partir del registro de estos dos modelos, la hemos hecho en extenso en un artículo previamente publicado, “Foucault y el estructuralismo”. En este texto intentamos demostrar que si bien Foucault se apoya en ambos modelos para pensar la confrontación originaria entre razón y sinrazón, no obstante, su concepción es irreductible a cualquiera de estas dos fuentes. Ciertamente, Foucault parte de ellos, pero los reelabora por completo arribando a una concepción sumamente original (cf. Lugo 2017 45-57).

¹⁶ La influencia de Dumézil fue decisiva en la concepción y redacción de los primeros textos arqueológicos de Foucault, principalmente en la escritura de la *Historia de la locura en la época clásica*, también fue importante en su vida y en su desarrollo académico. Por principio, fue a través de Dumézil que Foucault obtuvo las condiciones académicas idóneas que le permitieron realizar su investigación histórica acerca de la

estructurada”. La manera como Foucault plantea la misma pregunta dos veces abre la posibilidad de ambas hipótesis. Y es que, en el corazón del libro mismo, lo que planea a lo largo de todo el texto, lo que no se puede esquivar, es la confrontación entre la locura y la sinrazón; confrontación de la cual los artistas reiteradamente citados son sus más fieles testigos.

En la conjunción del análisis de la experiencia literaria y la lista de los autores permanentemente convocados, la arqueología hallará lo tácito de su desarrollo ulterior: no ser más que lenguaje para no ser ya nadie. Si, tal y como demuestra Foucault en *Las palabras y las cosas*, la modernidad inicia con el nacimiento del hombre (cf. Foucault 2005a, 8-9), entonces la literatura bien puede concebirse como una consideración inactual que, en el seno mismo de esta modernidad, pone en entredicho la certeza antropológica haciendo posible una filosofía todavía en ciernes cuya importancia y valor reside en la elisión que hace de la figura del hombre que ella misma experimenta.

locura. Fue gracias a él que consiguió un puesto de lector de francés en la Universidad de Upsala, Suecia, que es donde redacta la casi totalidad de la *Historia de la locura en la época clásica*, entre 1956 y 1959. En Upsala Foucault va a toparse con la biblioteca Carolina Rediviva, que le proporciona la mayor parte del material en que se apoya para redactar su tesis doctoral. La idea de escribir una historia de la locura, así como el recorte histórico que elige para su desarrollo dependió en buena medida del acercamiento que tuvo con el extraordinario material que encontró en esta biblioteca –por ejemplo, el texto de Sebastián Brand, *Das Narrenschiff* [*La nave de los locos*], que da título al primer capítulo de la *Historia de la locura en la época clásica*. La distancia abismal existente entre *Historia de la locura en la época clásica* y los textos previos a su redacción –*Enfermedad mental y personalidad* e “Introducción” a *El sueño y la existencia* de Binswanger– se explica, en buena parte, gracias a la incorporación que hace Foucault de los métodos comparativos empleados por Dumézil para estudiar las culturas indoeuropeas. En el Prefacio a *Historia de la locura en la época clásica* hace explícito su reconocimiento a Dumézil: “En esta tarea que obligadamente era solitaria, todos aquellos que me ayudaron merecen mi agradecimiento. Y Georges Dumézil el primero, sin el cual este trabajo no habría comenzado –ni comenzado durante la noche sueca ni acabado al sol testarudo de la libertad polaca” (Foucault 1999a, 129). Posteriormente en una entrevista concedida al periódico *Le Monde*, poco después de la publicación de la *Historia de la locura en la época clásica*, el 22 de julio de 1961, reitera nuevamente su deuda intelectual con el historiador de las religiones. Ante la pregunta del entrevistador, Jean Paul Weber, de cómo era posible que un mitólogo e historiador de las religiones hubiera podido influenciar un libro como la *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault responde: “Por su idea de estructura, intenté descubrir formas estructuradas de experiencia, cuyo esquema puede encontrarse, con modificaciones, en niveles diferentes, lo mismo que hizo Dumézil” (Foucault 1994c 168). Por último, en su lección inaugural del 2 de diciembre de 1970, en el Colegio de Francia, Foucault insiste una vez más en su deuda con Dumézil: “Creo que debo mucho a Dumézil, puesto que fue él quien me incitó al trabajo a una edad en la que yo creía que escribir era un placer. Y debo también mucho a su obra” (Foucault 2002a, 68-69). Lo que Foucault recupera de la obra de Dumézil esencialmente consiste en tres aspectos: en primer lugar la noción de economía discursiva: “el me enseñó analizar la economía interna de un discurso de muy distinto modo que por los métodos de la exégesis tradicional o los del formalismo lingüístico”; en segundo lugar, un método comparativo: “él me enseñó a localizar de un discurso a otro, por el juego de las comparaciones, el sistema de las correlaciones funcionales”; y, en tercer lugar, le proporcionó un análisis transformacional: “él me enseñó a describir las transformaciones de un discurso y las relaciones con la institución” (Foucault 2002a, 69). De la relación Foucault-Dumézil nos hemos ocupado ampliamente en “Foucault y el estructuralismo” (cf. Lugo 2017a, 27-68).

Ya en un breve texto, publicado en 1964, *¿Por qué se reedita la obra de Raymond Roussel? Un precursor de nuestra literatura moderna*, Foucault subrayaba la lección principal que debía extraerse de la experiencia literaria, la cual resume de la siguiente manera:

En Roussel como en Robbe-Grillet, la descripción no tiene que ver con la fidelidad del lenguaje al objeto sino con el nacimiento perpetuamente renovado de una relación infinita entre las palabras y las cosas. Al avanzar, el lenguaje promueve sin cesar nuevos objetos, suscita la luz y la sombra, rompe la superficie, descompone las líneas. No obedece a las percepciones, les traza un camino, y en su surco de nuevo mudo las cosas comienzan a resplandecer por sí mismas, olvidando que, previamente, habían sido “dichas”. Giradas de entrada, por el lenguaje, las cosas ya no tienen secreto; y se dan una al lado de la otra, sin espesor, sin proporciones, en un “palabra por palabra” que las deposita, todas iguales, todas semejantemente despojadas de misterio, todas laqueadas, todas igualmente inquietantes y obstinadas por estar ahí, sobre la delgada superficie de las frases (Foucault 1999m, 280-281).

El “palabra por palabra” de la literatura nos lanza a una experiencia del lenguaje¹⁷ que solo refiere a sí misma. De esta manera, la literatura moderna se nos revela como lo que no tiene “nada que decir ni ver”. Esta frase no debe de interpretarse como el hecho de que la literatura no tenga ya nada que escribir, sino más bien como el cuestionamiento de una supuesta anterioridad de las cosas sobre las palabras, así como la de una probable aproximación a las primeras a través de las segundas. Las palabras son en todo momento “palabras por palabras”, y no palabras para las cosas o a partir de las cosas. La importancia

¹⁷ Foucault se interesó de manera muy particular por tres autores que han llevado al límite la experiencia del lenguaje. Se trata de tres grandes autores que experimentan con el lenguaje, manipulándolo, inventando lenguajes artificiales, lenguajes heterodoxos. El primero es Raymond Roussel, a cuyo análisis de sus procedimientos lingüísticos le dedicó –como ya se comentó– un libro entero; el segundo es Jean-Pierre Brisset, que es también un escritor de comienzos del siglo XX y, por último, Louis Wolfson, que es un autor más contemporáneo de Foucault, que ha hecho una especie de invención del lenguaje y de tratamiento del mismo completamente extraño. En *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*, capítulos V y VI, “La fuga de ideas” y “Los tres procedimientos”, Foucault analiza y compara los tres métodos. Aunque ciertamente es en relación con la obra de Raymond Roussel que ha urdido los análisis más relevantes. Lo importante es que los tres autores han estado dominados por la locura. Su obra en la actualidad plantea el problema de la relación entre el lenguaje y la esquizofrenia; problema con respecto al cual hay una bibliografía interminable. Como dirá Gilles Deleuze: “en cada uno de estos casos se trata de una batalla, de una batalla interior al lenguaje” (Deleuze 2013, 209). Al parecer, la invención de estos “procedimientos lingüísticos” es inseparable de la psicosis y su lenguaje. De ahí que: “El problema del procedimiento, en la psicosis, ha remplazado al problema de la significación y de la represión” (Deleuze, G. Prefacio a Louis Wolfson, *Le Schizo et les Langues*, Gallimard, 1979, p. 23, citado por Foucault 2002c, 41).

de la literatura, por tanto, es doblemente valiosa: por un lado, se trata de una experiencia de pensamiento radical hecha posible gracias al mero juego de la escritura, que si bien no invalida la figura del hombre que la modernidad, desde Kant, no deja de estudiar en sus diversos elementos, empíricos y trascendentales, nos posibilita no obstante un punto de vista crítico con respecto a ella; por otro lado, abre, asimismo, una alternativa súbita con relación a las certezas antropológicas, porque favorece experiencias de pensamiento hasta este momento desconocidas, posibilitadas por la reciente positividad del lenguaje. Foucault encuentra en la literatura moderna la puesta en práctica de un proyecto de deshumanización, de desobjetivación, que lejos de obedecer a los propósitos personales de un autor, tiene valor tan solo como práctica de pura escritura replegada sobre los juegos de lenguaje (intertextualidad, citas, bibliotecas imaginarias), haciendo factible a partir de aquí una forma distinta de uso de la que es imperativa en nuestra modernidad, con un alcance de desdibujamiento de la figura del hombre. En este sentido, la literatura moderna anticipa la posibilidad de un nuevo *ethos* filosófico, cuya característica principal consistirá tanto en la afirmación de una filosofía sin autor, como en la del valor soberano del lenguaje. El proyecto arqueológico de Foucault se verá atrapado en este doble requerimiento determinado por la literatura. Él mismo debe ser entendido como un cierto modo de análisis del enunciado que, por otro lado, se ajusta en la mayor medida de lo posible a la lección dictada por la literatura; lección que le posibilita eludir las premisas del razonamiento antropológico, conduciéndonos a los límites de una nueva modernidad gracias a la experiencia del ser del lenguaje. El método arqueológico solo podrá alcanzar este doble propósito si se sostiene en la literatura, lo que implica exceptuar a esta de este mismo método para hacerla ejercer una función de universal lingüístico. En *Las palabras y las cosas* el análisis que Foucault hace de la literatura está en imbricación permanente con respecto a las epistemes que explican la historia de los discursos. En este sentido, la literatura asegura una solución transhistórica basada en la experiencia de un ser anónimo del lenguaje, que, sin embargo, solo se constituyó de un modo muy tardío en la filosofía moderna. Es hasta finales del siglo XIX, según Foucault, que la reflexión sobre el ser del lenguaje entra directamente y por sí misma en el ámbito del pensamiento. Le corresponde a Nietzsche el mérito de ser el primero en emprender una reforma de la filosofía valiéndose de la filología. El estudio de los contenidos del lenguaje tendrá que llevarse a cabo desde la perspectiva de la instancia enunciativa. A la pregunta nietzscheana de ¿quién habla?,

responde Mallarmé de que nadie habla como no sea la palabra misma. La conjunción Nietzsche-Mallarmé es importante, porque permite vislumbrar un posible apuntalamiento de la filosofía en la literatura que puede, incluso, en un futuro no lejano, radicalizarse en un nuevo reforzamiento de esta última en la primera. Si se concede que fue Nietzsche el primero en dotar a la tarea filosófica de una reflexión radical sobre el lenguaje, ello solo fue posible gracias a que su obra se hunde en una experimentación del lenguaje provocada por la literatura. De la misma manera en que la literatura está dentro y fuera de la historia, Nietzsche está dentro y fuera de la literatura. Son estos desanclajes sucesivos de la literatura y de Nietzsche con relación a las epistemes las que hacen viable la realización del proyecto arqueológico de las ciencias humanas. El doble foco, Nietzsche-Mallarmé, le otorga un lugar privilegiado al ser del lenguaje. Este ya no se alinea en la fila inaugural de las ciencias humanas, conjuntamente con la vida y el trabajo, sino que reclama para sí una participación particular. Lo que deja atisbar una alternativa a las ciencias humanas. ¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para que se manifieste en todo su ser y toda su plenitud? Se convierte en la pregunta fundamental, que hasta cierto punto, sustituye aquellas que se referían, en el siglo XIX, a la de la vida o el trabajo. Como bien observa Guillaume Le Blanc:

Asignado a su solo poder infinito, el lenguaje propone una salida al destino antropológico de las ciencias humanas. Recuperar en un espacio único el gran juego del lenguaje podría significar tanto dar un salto decisivo hacia una forma novísima de pensamiento como encerrar en sí mismo un modo de saber constituido en el siglo anterior (Le Blanc 2008, 74).

Por medio del lenguaje y la experiencia literaria que lo saca a la luz, la arqueología adquiere un valor filosófico singular. Dado los múltiples ecos que Foucault va a establecer entre la literatura y la locura conviene detenerse brevemente en el análisis que hace de ella. Los textos de Foucault consagrados a la literatura, ciertamente, distan mucho de ser textos sobre la locura, pero en tanto que exploran una posibilidad de hablar que sirve de apertura simultánea tanto al delirio del loco como a la escritura literaria, tendremos forzosamente que determinar el vínculo que existe entre ellos.

CAPITULO 3. LITERATURA, LENGUAJE Y LOCURA

“Me parece que la literatura actual forma parte del mismo pensamiento no dialéctico que es característico de la filosofía. Creo que el modo de utilizar el lenguaje en una cultura dada y en un momento dado está íntimamente ligado a todas las otras formas de pensamiento. La literatura es el lugar en el que el hombre desaparece en beneficio del lenguaje. Allí donde la palabra aparece, el hombre deja de existir.”

Michel Foucault

La exterioridad del lenguaje

Después de *Historia de la locura en la época clásica*, el tema de la literatura ocupará un lugar central en la obra de Michel Foucault, principalmente durante la década de los sesenta. Si le concede tanto valor desde la escritura de tu tesis doctoral –atención que se va volver más acentuada hasta la publicación de *Las palabras y las cosas*– es porque en ella descubre un espacio de experimentación y renovación filosófica que le permitirá distanciarse radicalmente de la práctica exegética de la tradición metafísica, donde esta última se identifica con la historia de la filosofía y encuentra (descubre) en la filosofía del sujeto su punto más sólido de anclaje. La literatura es contemplada por Foucault como un campo legítimo de producción de pensamiento que se despliega en un espacio exterior al de la tradición de la filosofía del sujeto. Existe, por tanto, una modalidad de filosofía que se estructura en “el espacio literario” y que de ningún modo se organiza en función del paradigma de la filosofía del sujeto. La comprensión ontológica del lenguaje de la literatura moderna que Foucault lleva a cabo en los ensayos sobre crítica literaria, dejan entrever la fuerte influencia que durante este periodo ejerció Heidegger sobre el filósofo francés. Asimismo, en ellos se anticipan muchos de los temas que luego desarrollará en

Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas; y que sirven, de igual manera, para deshacer muchos de los equívocos que se suscitaron en torno a la comprensión de este texto. Por último, la polémica en torno al estructuralismo¹⁸ de Foucault puede repensarse a la luz de estos escritos.

El texto de *Las palabras y las cosas* aborda un campo teórico completamente distinto a las grandes estructuras narrativas contempladas en *Historia de la locura en la época clásica*. Mientras que en este último se trataba de estudiar los grandes gestos de segregación de la demencia; el primero, se ocupa más bien del reino liso de los saberes, estructurados por la sistematicidad de una *episteme*. Ya no se trata de las grandes divisiones, o de la exclusión, de aquello que el pensamiento aparta para poder constituirse como tal, sino de las ceremonias de las identidades, de aquello que se impone como orden primordial a una multiplicidad de objetos. Una determinada formación histórica (el Renacimiento, la época clásica o la modernidad) abarcará la circulación de las riquezas, la configuración de las lenguas, la estructura de lo viviente, por medio de presupuestos epistémicos profundamente homogéneos. En el “Prefacio” a *Las palabras y las cosas*, Foucault no duda en contraponer el proyecto de uno y otro libro:

La historia de la locura sería la historia de lo Otro –de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad); la historia del orden de las cosas sería la

¹⁸ La relación que Foucault mantuvo con la corriente estructuralista es compleja y difícil de determinar. Al menos los primeros escritos de Foucault –*Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*– han sido relacionados con los procedimientos estructuralistas. La noción misma de *episteme*, nuclear en *Las palabras y las cosas*, es vista como un concepto estructuralista. No es sorprendente, asimismo, que a Foucault se le incluya dentro de la historia del estructuralismo. El tema de la discontinuidad en la historia del saber, así como el tema de la elisión del sujeto lo acercan inevitablemente a esta corriente de pensamiento. El problema se complica más a consecuencia de las múltiples declaraciones hechas por el propio Foucault en relación a los nexos que mantuvo con el estructuralismo. Por momentos, aunque ciertamente son los menos, parece avalar sus vínculos; en otros, los más importantes, los niega contundentemente. En general, sin embargo, sus declaraciones no dejan de ser ambiguas y confusas. ¿Qué tanto sus primeras investigaciones están influenciadas por un análisis de tendencia estructuralista? La pregunta no es ociosa pues tiene implicaciones teóricas y políticas de gran envergadura. En un trabajo previo –*Foucault y el estructuralismo*– nos hemos dedicado a explorar ampliamente los encuentros y desencuentros que tuvo con esta corriente teórica, así como el debate en torno a las aportaciones del método estructural en distintos ámbitos del saber (cf. Lugo 2017, 11-72). Nos gustaría añadir ahora que en la medida en que el estructuralismo es todavía una búsqueda de sentido –distante, por supuesto, de la investigación fenomenológica– es totalmente extraño al proyecto concebido por Foucault en sus escritos literarios, más ceñidos al propósito de conducir las imágenes y las palabras a su vacío como “experiencia exterior” o retorno al “ser del lenguaje”. Los ensayos sobre crítica literaria, escritos por Foucault durante la década de los setenta, pueden alumbrar por tanto de manera distinta la conexión que sostuvo con el estructuralismo.

historia de lo Mismo –de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en identidades (Foucault 2005a, 9).

Una confrontación tan radical entre los dos textos debiera de hacernos sospechar que en realidad no se trata sino de las dos caras de una misma moneda. Foucault hace un juego de espejos en el que la investigación de las identidades uniformes (el orden fijo de las palabras y las cosas) y la investigación de las exclusiones masivas y constantes de lo Otro se corresponden a punto tal que la locura tiene una existencia soterrada en *Las palabras y las cosas*. Para demostrar esto baste un ejemplo: en el capítulo III, Foucault se propone calibrar la distancia que separa el orden de las cosas durante el Renacimiento de aquel que comienza a instaurarse en el clasicismo, apoyándose en la obra de Cervantes, *Don Quijote*. Pero la relación y la distancia que existe entre una y otra época solo alcanza su culmen de clarificación en la segunda parte de la novela, principalmente en las últimas páginas, en las que se puede constatar como lo Otro de la locura representa justamente las coordenadas de un pensamiento moderno de lo Mismo, como si, de manera distinta, pero inconmensurablemente mejor que la enseñanza recibida por medio de los saberes constituidos, las de la locura (espejo opaco) restituyeran súbitamente al pensamiento los rasgos reflejados de su rostro. De ahí que Foucault apunte:

El loco, entendido no como enfermo, sino como desviación constituida y sustentada, como función cultural indispensable, se ha convertido en la cultura occidental, en el hombre de las semejanzas salvajes. Este personaje, tal como es dibujado en las novelas o en el teatro de la época barroca y tal como se fue institucionalizando poco a poco hasta llegar a la psiquiatría del siglo XIX, es el que se ha enajenado dentro de la analogía. Es el jugador sin regla de lo Mismo y de lo Otro [...] Dentro de la percepción cultural que se ha tenido del loco hasta fines del siglo XVIII, sólo es el Diferente en la medida en que no conoce la Diferencia; por todas partes ve únicamente semejanzas y signos de la semejanza; para él todos los signos se asemejan y todas las semejanzas valen como signos (Foucault 2005a, 55-56).

En el mismo “Prefacio” a *Las palabras y las cosas*, Foucault deja también en claro las razones que le han llevado al estudio del lenguaje. En él se pone en juego una forma básica de ordenación de la experiencia y de la construcción de la subjetividad. Antes de que hagamos uso de la palabra, el lenguaje nos precede con un discurso autónomo del que no podemos sentirnos soberanos. En cada formación histórica el lenguaje organiza los “códigos fundamentales de una cultura”, y a partir de ahí sus esquemas perceptivos y sus mutaciones, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas, determina así los límites de lo pensable y lo perceptible (cf. Foucault 2005a, 5-6). En todos los escritos sobre la literatura moderna, Foucault no dejará de subrayar la capacidad codificadora que tiene el lenguaje. Este es fundamento de la realidad y espacio donde se despliegan nuestros pensamientos y nuestra habla. Una realidad diferente a la constituida por el lenguaje es prácticamente inexistente. Es claro que el lenguaje al que se está haciendo alusión es estrictamente el lenguaje representativo, discursivo o significativo. Frente a este lenguaje, límite de nuestra expresión, Foucault contrapondrá el de la literatura moderna, en el que el lenguaje, en tanto que signo, alcanza el culmen de su expresividad. La literatura moderna puede pensarse como una experiencia particular del lenguaje en la que se lleva a su máxima expresión el antagonismo entre significante y significado.

Para Foucault, pensamos y percibimos en el seno de un espacio regido por la clasificación, en el que cada cosa, cada objeto, se halla fijado a un lugar preciso indicado por el orden de la Identidad y de la Diferencia, y en el que la vecindad y la lejanía entre los seres se halla asimismo claramente delimitada. Es esta experiencia del orden, en la que se apoyan los códigos de nuestra cultura, lo que ha determinado la conjura de lo imaginario, despertando en Foucault la atención por las experiencias heteróclitas y los lugares alternos del lenguaje. Este interés se materializa en su estudio de la heterotopías en tanto que experiencias emplazadas al otro lado del lenguaje. Las heterotopías a las que hace alusión en el “Prefacio” a *Las palabras y las cosas*, la de Borges y la de Raymond Roussel, solo pueden situarse en un no-lugar. Se trata de un espacio descodificado que en reconocimiento a Maurice Blanchot Foucault define como “pensamiento del afuera”, “experiencia exterior”¹⁹.

¹⁹ En este punto es importante distinguir y no confundir dos términos que son frecuentes en la obra de Foucault: el afuera y la exterioridad o lo exterior. Ambos términos han sido recuperados de Maurice Blanchot,

Desde el siglo XVI hasta nuestros días, la cultura occidental no ha dejado de experimentar diversas experiencias del orden; experiencias que se vinculan con el saber propio de cada formación histórica y con las *epistemes* y las positividades que las han hecho posibles. En *Las palabras y las cosas* Foucault localiza, basándose en el método arqueológico, dos grandes discontinuidades que escanden la cultura occidental, en un arco de tiempo que va del siglo XVI al XX: una la sitúa en la segunda mitad del siglo XVII; la otra, a principios del XIX. Ambas rupturas conforman tres campos epistemológicos o *epistemes* claramente distinguibles: Renacimiento (en el que impera el orden de la semejanza), época clásica (dominada por el orden de la representación) y modernidad (sujeta al orden de la analogía y la sucesión). Cada una de estas *epistemes* contempla una nueva forma no solo en lo que atañe al saber en general y a las ciencias en particular, sino también en lo que corresponde a la filosofía. Así, a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, en el campo de la filosofía y en conjunción con la formación de la biología, la

pero con un significado completamente distinto que dista mucho de hacerlos equivalentes o asimilable el uno al otro. El problema se complica porque Foucault ha publicado un pequeño texto titulado *El pensamiento del afuera*, en el que en realidad lo que se aborda es la cuestión de la exterioridad del lenguaje. Así que conviene dejar en claro la disimilitud entre un concepto y otro. Digamos, por principio, que lo “exterior” o “exterioridad” se refiere a formas. Toda forma es de exterioridad y, a su vez, existe exterioridad entre las formas. En *La arqueología del saber* Foucault aclara en qué sentido considera que la historia es forma sistemática de exterioridad (cf. Foucault 1991b, 204-206). Lo que significa que, a diferencia de Kant, no existe una forma de exterioridad –el espacio– y otra de interioridad –el tiempo. Foucault rechaza toda forma de interioridad, sosteniendo que cualquiera sea la forma de la que se trate siempre es de exterioridad. La luz es forma de lo visible, el lenguaje es forma del enunciado. Ahora bien, ambas son formas de exterioridad porque ninguna de ellas contiene aquello de lo que es forma. Si las formas, para Foucault, son siempre de exterioridad, es a consecuencia de que aquello a lo que remiten solo existe en tanto que dispersión o diseminación. El lenguaje, por ejemplo, en tanto que forma, ciertamente contiene las palabras, las frases, las proposiciones, pero no los enunciados. Puede decirse, por tanto, que el lenguaje es la forma de interioridad de las palabras, frases y proposiciones, pero no de los enunciados. El enunciado solo existe en forma de dispersión o diseminación. De la misma manera, la luz contiene las cosas, las cualidades, los estados de cosas, pero no contiene las visibilidades. Las visibilidades son una segunda luz constituida por reflejos, destellos, etcétera que solo existen dispersados bajo la luz primera. –en el sentido goetheano del término. En tanto que lo visible y lo enunciable difieren de naturaleza, se puede afirmar, de igual manera, que una forma es exterior a la otra. En conclusión, se puede afirmar que se ve en el exterior, se habla en el exterior, y que entre ver y hablar hay exterioridad. Por otro lado, la noción de “afuera” no se refiere a las formas sino a las fuerzas. Las fuerzas provienen del afuera. Como dirá Deleuze: “Una fuerza siempre afecta a otra o es afectada por ella desde el afuera” (Deleuze 2014, 202). El afuera no remite aquí al mundo exterior, sino más bien a lo lejano puro, situado más allá de toda exterioridad. Es en el diagrama donde se manifiesta la relación de fuerzas que proviene del afuera, y en el que las fuerzas se afectan unas a otras desde el afuera. El diagrama es la manifestación de una relación de fuerzas inherente a una formación estratificada. Mientras que las formas estratificadas son formas de exterioridad, el diagrama se hunde en el afuera, en la relación de fuerzas. Por tanto, la relación de fuerzas es el afuera de una formación estratificada. Aquí es necesario, sin embargo, hacer una aclaración: no existe nada por fuera, ni por debajo de una formación histórica, ya que ella misma es forma de exterioridad. ¿Y cómo una exterioridad podría tener algo exterior? La exterioridad no tiene nada por fuera, pero tiene un afuera. El afuera de una formación estratificada es el conjunto de las relaciones de fuerza que rigen y que encarnan en ella. De esta manera puede decirse que el diagrama disciplinario que define las sociedades modernas, es tal que constituye el afuera de la formación.

economía política y la filología, se constituye una analítica de la finitud. Con ella se abrirá un espacio en el que el pensamiento oscilará entre la finitud de los objetos y la finitud del sujeto, o para decirlo de acuerdo a los términos empleados por Foucault, entre lo positivo y lo fundamental.

Ahora bien, la experiencia de la literatura moderna tiene lugar a principios del siglo XIX, por lo que es parte de la *episteme* moderna. Dada la innegable relación entre una y otra, vale la pena detenerse en el análisis de la configuración del saber propia de esta formación histórica, tanto más cuanto que en esta *episteme* entra en escena un personaje hasta este momento totalmente inexistente: el hombre. En efecto, durante el clasicismo, la noción de naturaleza humana había permitido situar al hombre tan solo como fundamento trascendental del conocimiento, exceptuándolo, sin embargo, del ámbito de los objetos de conocimiento. Es gracias a la emergencia de la biología, de la economía y de la lingüística que el hombre entrará en la esfera del saber como sujeto empírico-trascendental, con un futuro que Foucault presagia bastante corto. Biología, economía política y filología develan la finitud objetiva del hombre; los límites que le dictan el ser de la vida, del trabajo y del lenguaje. Las ciencias biológicas, económicas y lingüísticas configuran por distintas vías la figura del hombre finito:

La finitud del hombre se anuncia –y de manera imperiosa– en la positividad del saber; se sabe que el hombre es finito, del mismo modo que se conoce la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción o el sistema de conjugación indoeuropeo; o mejor dicho, en la filigrana de todas estas figuras sólidas, positivas y plenas, se percibe la finitud y los límites que imponen, se adivina como en blanco todo lo que hacen imposible (Foucault 2005a, 305).

Las positividades plenas de estos saberes sacan a la luz como su consecuencia inevitable la finitud negativa del hombre. Pero rápidamente se advierte que los conocimientos que se obtienen de él solo son factibles desde de una finitud constituyente. Y es que una positividad (en tanto que contenido limitado de un conocimiento empírico) no se puede pensar sino a partir de una experiencia finita:

Es decir que cada una de estas formas positivas en las que el hombre puede aprender que es finito sólo se le da sobre el fondo de su propia finitud. Ahora

bien, ésta no es la esencia más purificada de la positividad, pero es aquello a partir de lo cual es posible que aparezca (Foucault 2005a, 306).

Este desplazamiento de lo limitado como positividad constituida a la limitación como fundamento constituyente es necesario entenderla, nos dice Foucault, como una repetición; la positividad se repite, en lo fundamental, en lugar de hallar en esto una condición última de posibilidad. A diferencia de lo que acontecía durante el periodo clásico, esta finitud no le viene dada al hombre desde afuera, es decir, a partir de sus relaciones con el infinito, sino desde su propio ser: desde su cuerpo, desde su deseo, como apetito principal por el cual los objetos fabricados adquieren valor, pero también desde su lenguaje. La finitud de los objetos remite a la finitud del sujeto como a su fundamento. O dicho con otras palabras, y ahora en términos kantianos, la finitud de los objetos de la experiencia se funda en la finitud de la experiencia de los objetos. La revolución antropológica estriba precisamente en que la experiencia de la finitud se produce como repetición de lo “Mismo” (por cualquier lado que se mire se trata de la finitud): en un primer sentido, como positividad empírica, en otro, como positividad fundamental:

Pero más fundamentalmente, nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma. Si es verdad, en el nivel de los diferentes saberes, que la finitud es designada siempre a partir del hombre concreto y de las formas empíricas que pueden asignarse a su existencia, en el nivel arqueológico que descubre el a priori histórico y general de cada uno de sus saberes, el hombre moderno –este hombre asignable en su existencia corporal, laboriosa y parlante– sólo es posible a título de figura de la finitud (Foucault 2005a, 309).

El pliegue de lo finito determina el volumen en el que se desenvuelve el pensamiento moderno; finitud que nos envía por completo a lo que aquí Foucault define como “el hombre”. Es importante señalar, sin embargo, que en tanto que las filosofías modernas tratan de sostenerse lo más próximas a esa finitud, y comprenderla a partir de unas experiencias vividas, rápidamente purificadas y sustituidas por constituciones trascendentales, las ciencias humanas, por su parte, fijan esas fluctuaciones al concebir la finitud humana como la mera complicación de funcionamientos objetivos. La configuración de las filosofías de lo Mismo envuelve a su vez al pensamiento moderno de

la locura. “De un cabo a otro de la experiencia, la finitud se responde a sí misma; es en la figura de lo mismo la identidad y la diferencia de las positivities y su fundamento” (Foucault 2005a, 307). Por lo que el destino antropológico de la filosofía estará delimitado “por este espacio minúsculo e inmenso, abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental [en el que] toda esta analítica de la finitud –tan ligada al destino del pensamiento moderno– va a desplegarse” (Foucault 2005a, 307). Cada figura de la repetición antropológica reclama una dimensión de reconocimiento de la hiperactividad de la locura limitada por el saber antropológico. La fluctuación entre lo positivo y lo fundamental ha producido tres figuras que, según Foucault, rigen el pensamiento moderno: la oscilación entre lo empírico y lo trascendental, entre el *cogito* y lo impensado, entre el retorno y el retroceso del origen.

El nacimiento del hombre moderno, en tanto que ser vivo, trabajador y hablante pone de manifiesto el nivel simbólico, único fundamento asequible del saber moderno. La biología, la economía y la lingüística revelan al hombre en la raíz de tres semitrascendentales –vida, trabajo, lenguaje– cuya complejidad no es reducible a la intelección del *cogito* cartesiano. Las “contraciencias”, a las que Foucault alude casi al término de *Las palabras y las cosas*, destacan el espacio de la finitud en el que el hombre está inscrito: el hombre no es soberano de su deseo (psicoanálisis), ignora sus discursos míticos (etnología), las reglas que determinan su habla le son ajenas (lingüística).

El surgimiento del hombre moderno se conjuga por tanto con el espacio de su finitud. Conjuntamente con su aparición se descubre el inconsciente ¿Casualidad? De ninguna manera. La alteridad acompaña y limita al hombre. Los conceptos de los que se vale Freud para pensar el inconsciente son, a saber: la Muerte como recurso impreciso de un sinnúmero de explicaciones; el Deseo como raíz última de nuestros pensamientos; el lenguaje-Ley en tanto que estructura primera que define y determina nuestras identidades (cf. Foucault 2005a, 363). Estas tres nociones prolongan al instante las tres formas de la finitud: la Muerte constituye un trascendental que se reconoce gracias a los empirismos clínicamente distinguibles (compulsión a la repetición, agresividad); el Deseo apunta a esa región de lo impensado a la que todo pensamiento quisiera arribar a fin de explicarse; deseo, afirmado al mismo tiempo en su dinamismo por la prohibición de adherirse a él (ambigüedades estructurales de la resistencia y la transferencia); finalmente, el Lenguaje-

Ley es punto de partida al que debemos retornar como un inalcanzable destino de la cura: “que el psicoanálisis se esfuerza por hacer hablar ¿no es aquello en lo que toda significación toma un origen más lejano que él mismo, pero también aquello cuyo retorno ha sido prometido en el acto mismo del análisis?” (Foucault 2005a, 364). En el momento en que la Muerte dirige nuestra conducta, el Deseo impera con privilegio y el Lenguaje aplaza toda determinación, se suscita para nuestro pensamiento el reconocimiento de la locura:

En esta figura empírica y, sin embargo, extraña a todo aquello (y en todo aquello) que podemos experimentar, nuestra conciencia no encuentra ya, como en el siglo XVI, la huella de otro mundo; no comprueba ya la rutina de la razón desencaminada; ve surgir lo que nos está, peligrosamente, más próximo –como si, de pronto, se perfilara en relieve el hueco mismo de nuestra existencia; la finitud, a partir de la cual somos, pensamos y sabemos está, con frecuencia ante nosotros, existencia a la vez real e imposible, pensamiento que no podemos pensar, objeto de nuestro saber pero que se le escapa siempre (Foucault 2005a, 364).

Hay en este punto cierto eco de lo dicho en la *Historia de la locura en la época clásica*: la locura como mensaje cosmológico, como sinrazón y como verdad invertida del hombre, pero con una diferencia significativa. Ahora la obra de Freud no es interpretada como una recuperación de la experiencia clásica (la locura aprehendida a nivel del delirio), sino hundida por completo en las posibilidades del pensamiento moderno. En efecto, al fijar su mitología científica (la pulsión, la muerte, la libido, la retórica de lo inconsciente), la metapsicología freudiana describe inevitablemente las formas mismas de la finitud. De ahí, sin duda, la importancia otorgada por parte de los psiquiatras a la esquizofrenia, pues en ella localizan no solo la locura por excelencia, sino las formas de la finitud hacia las cuales avanza irremediamente el enfermo y las cuales pueden constatar gracias a su lenguaje ofrecido voluntaria o involuntariamente. En este sentido, la metapsicología freudiana se encuentra más próxima a la filosofía de Heidegger que a las ciencias humanas, pues estas solo encaran la finitud humana en tanto que supresión de funcionamientos biológicos, económicos, lingüísticos, curvados por el existir humano.

La emergencia del hombre (en tanto que objeto de saber) en el seno mismo de la *episteme* moderna está sujeta a una trabazón que lo define como finito: impensado u otro

del hombre moderno. El lugar un tanto ambiguo en el que aparece el hombre moderno y su inseparable vínculo con la alteridad, coloca al pensamiento moderno frente a un nuevo quehacer de filiación claramente heideggeriana: “pensar lo impensado”. Si en la época clásica, el ser y el pensamiento se enlazan a través de la representación, a partir del instante en que el hombre desdoblado reemplaza el campo liso y absoluto de la representación (cuando el pensamiento busca sus condiciones de posibilidad en un contenido empírico), la grieta abierta por la repetición oscurece las relaciones del ser y el pensamiento. El fin de este último ya no será aprehenderse como sustancia lógica universal, sino inquirir a unas positivities silenciosas en las cuales sin embargo le es necesario reconocerse:

Pero el *cogito* moderno es tan diferente del de Descartes como nuestra reflexión trascendental está alejada del análisis kantiano. Para Descartes se trataba de sacar a luz al pensamiento como forma más general de todos estos pensamientos que son el error o la ilusión, de manera que se conjugara su peligro, con el riesgo de volverlos a encontrar, al fin de su camino, de explicarlos y dar, pues, el método para prevenirse de ellos. En el *cogito* moderno, se trata, por el contrario, de dejar valer, según su dimensión mayor, la distancia que a la vez separa y liga al pensamiento presente a sí mismo y aquello que perteneciente al pensamiento, está enraizado en el no-pensado [...] El *cogito* moderno no remite todo el ser de las cosas al pensamiento sin ramificar el ser del pensamiento justo hasta la nervadura inerte de aquello que no se piensa (Foucault 2005a, 315).

El pensamiento moderno sólo es capaz de caminar hacia adelante sostenido por un impensado al que, al mismo tiempo, pretende aclarar tenuemente. Cada figura de lo impensado (lo inconsciente, lo en sí, lo no explicitado) atañe, no tanto a lo que en el hombre es objetivo cuando se ponen en entredicho los predicamentos del pensamiento reflexivo, cuanto a una compañía ineludible. Como bien observa Frédéric Gros: “Lo impensado no designa una dimensión humana hasta ahora ignorada y en la que se tramaría su verdad definitiva, sino el doble del hombre moderno atrapado en los pliegues del saber” (Gros 2000, 99).

En Foucault, “pensar lo impensado”, tendrá que ver, a su vez, con los análisis que hace de autores modernos que han tratado de pensar el impensado de la literatura moderna. El origen ambiguo en el que aparecen las ciencias humanas pone al pensamiento

arqueológico de Foucault frente a una doble tarea: por un lado, impugnar la reducción de la filosofía a mera antropología en la búsqueda incansable de una ilusoria naturaleza humana; por el otro, dar luz a un proyecto filosófico que comprenda el quehacer de la filosofía como pregunta por el “ser del lenguaje”

El eclipse del “orden de la representación” provoca la emergencia de la modernidad. Y gracias a ello es que se formula la problemática del ser del hombre como finitud y, al mismo tiempo, se concibe al lenguaje como objeto de conocimiento. Expresiones preclaras de esta consideración del lenguaje como “objeto” son, a saber: las investigaciones de la filosofía sobre el lenguaje; los avances de la lógica simbólica con la correspondiente formalización del lenguaje; el resurgimiento de la exégesis con distintos métodos de interpretación y el nacimiento de la literatura moderna como espacio no representativo. La literatura moderna nace como experiencia del lenguaje justo en el momento en el que se debilita su poder de significación, es decir, su función de relato, así como la importancia que le otorgaba con antelación a sus personajes, y a partir de este momento toda su fuerza residirá en su actividad significativa. Desde principios del siglo XIX, el lenguaje se desenvuelve en conjunción con la sonoridad de las palabras²⁰, el lenguaje no habla desde sí mismo sino por sí mismo; es la palabra misma la que habla en su incógnita por medio de un juego autónomo del lenguaje en el que el hombre termina por borrarse. Esta experiencia del lenguaje pertenece –como ya se ha estado insistiendo– a la

²⁰ Por ejemplo, los procedimientos lingüísticos llevados a cabo por Jean-Pierre Brisset en *La Grammaire logique* [El título completo del texto es *La Gramática lógica que resuelve todas las dificultades y da a conocer por el análisis del habla la formación de las lenguas y la del género humano*] (1883) o en *La Science de Dieu* [*La Ciencia de Dios o la Creación del hombre*] (1900). Ambos textos están consagrados al estudio del origen de las lenguas. La tesis principal del primer texto consiste en afirmar que el hombre desciende de la rana. Brisset trata de probarlo valiéndose de un retorno fono-filológico que intenta alcanzar el último residuo de ruido que queda en las palabras, el cual no proviene por cierto de la garganta de los primeros hombres sino de los gritos de los anfibios emitidos en el momento en que saltaban fuera de su silencio acuático originario; en el segundo texto, por el contrario, Brisset se abandona a las vertiginosas ecuaciones de palabras que le hacen imaginar el “misterio de Dios”, concibiéndose a sí mismo como el séptimo Ángel del Apocalipsis y el Arcángel de la Resurrección, encargado de tocar la séptima trompeta del Apocalipsis y de redactar el libro de la vida que el séptimo ángel lleva en su mano. Foucault dedicó un ensayo a la obra de Jean-Pierre Brisset titulado, *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*. El texto está dividido en siete pequeños capítulos, donde el séptimo se subdivide en otros siete apartados, de igual manera que el primero se subdivide, a su vez, en otras siete partes. El ensayo de Foucault hace, en consecuencia, que en su mismo escrito resuene la cifra del ángel del Apocalipsis de Brisset (7/7/7). Al respecto de la obra dirá: “Él, Brisset, está encaramado en un punto extremo del delirio lingüístico, allí donde lo arbitrario es recibido como la alegre e infranqueable ley del mundo; donde cada palabra es analizada en elementos fonéticos cada uno de los cuales equivale a una palabra; ésta a su vez no es más que una frase contraída; de palabra en palabra, las ondas del discurso se escalonan hasta la ciénaga primera, hasta los grandes elementos simples del lenguaje y del mundo: el agua, la mar, la madre, el sexo” (Foucault 2002c, 13).

misma positividad en la que emergen las ciencias humanas y a la misma experiencia que anticipa la muerte del hombre. Las ciencias humanas eliminan al hombre²¹ en la misma medida en que las obras literarias modernas acaban con el autor. En breve, con la experiencia de la finitud de las ciencias humanas aparece la experiencia de una literatura que se concibe por encima de la significación.

En *Las palabras y las cosas* Foucault contrapone dos *epistemes* claramente diferenciables: por un lado, la clásica, a la que pertenecen la filosofía de Leibniz, la historia natural de Linneo y la gramática de Port-Royal, así como también una literatura en la que prevalece el personaje heroico y el relato temporal; por el otro, la moderna, que alberga al mismo tiempo a las ciencias humanas, una experiencia de disolución del sujeto en el ser del lenguaje, una literatura dominada por el silencio y el lenguaje ordenado en función del espacio. En *El lenguaje del espacio* Foucault menciona cómo durante mucho tiempo el acto de escribir ha estado dominado por el tiempo. Alejandría, que es la cuna de nuestra cultura, ha prescrito para toda la literatura clásica el cumplimiento de un ciclo temporal: el retorno homérico:

[...] escribir era cumplir el retorno, era regresar al origen, era apoderarse de nuevo del primer momento; era estar de nuevo en la mañana. De ahí, la función mítica, hasta hoy, de la literatura; de ahí, su relación con lo antiguo; de ahí, el privilegio otorgado a la analogía, a lo mismo, a todas las maravillas de la identidad. De ahí, sobre todo, una estructura de repetición que designaba su ser (Foucault 1999k, 263).

²¹ Esta tesis está claramente enunciada por Claude Lévi-Strauss quien sostiene que las ciencias humanas solo pueden llegar a constituirse como tales a condición de dejar de ser humanas. En *El pensamiento salvaje* apunta lo siguiente: “creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo” (Lévi-Strauss 1994, 357). En *Las palabras y las cosas* Foucault afirma que son Nietzsche, Freud y Lévi-Strauss, los tres pensadores modernos que han disuelto al hombre y han establecido las condiciones de posibilidad para una nueva episteme. El planteamiento de Lévi-Strauss se clarifica a partir de la revolución que el antropólogo le atribuye a Saussure en el ámbito de las ciencias humanas. Saussure, escribe Lévi-Strauss: “Representa la gran revolución copernicana en el ámbito de los estudios sobre el hombre, por habernos enseñado que no es tanto la lengua cosa del hombre cuanto el hombre cosa de la lengua. Con esto es necesario comprender que la lengua es un concepto que tiene sus leyes, leyes de las cuales el hombre mismo no es conocedor, pero que determinan rigurosamente su modo de comunicar y por lo tanto su mismo modo de pensar. Y aislando la lengua, el lenguaje articulado, como principal fenómeno humano que, en un estudio riguroso, revele leyes del mismo tipo que las que regulan el estudio de las ciencias exactas y naturales, Saussure ha elevado las *ciencias humanas* al nivel de verdaderas y propias ciencias. Por lo tanto, todos debemos ser lingüistas, y solo partiendo de la lingüística, y gracias a la extensión de los métodos de la lingüística a otros órdenes y fenómenos, podemos intentar hacer progresar nuestras investigaciones (Caruso 1969).

El siglo XIX ha liberado de esta ordenación temporal a la literatura moderna gracias a que Nietzsche y Joyce han anulado la curva de la memoria platónica y del relato homérico, haciendo del lenguaje (o quizás transformándolo) en cosa de espacio.

El nacimiento de la literatura moderna conlleva un regreso al “ser del lenguaje” (realización de la reducción poética, retorno a la letra en su poder puro). Al igual que sucede en la pintura no figurativa, en la literatura simbólica, principalmente en la poesía, lo que se explora ya no es la significación sino la pura materialidad del elemento de expresión, trátase de la palabra o de la línea. La contemplación de la palabra en tanto que significante pone en relieve sus elementos expresivos más evidentes: su sonoridad, sus fonemas, el espacio que ocupa en la página, su grafismo, etcétera. El vacío de significación y la carencia de lectura “banal” es lo que define el silencio del lenguaje y la literatura moderna. Mientras que el sentido es el estruendo de la palabra, su “ser”, por contra, es el silencio, el desdoblamiento hasta el infinito de las palabras:

Quizás lo que deba llamarse en sentido estricto “literatura” tiene ahí precisamente su umbral de existencia, a finales del siglo XVIII, cuando aparece un lenguaje que retoma y consume en su fulguración cualquier otro lenguaje, dando nacimiento a una figura oscura pero dominante en la que actúan la muerte, el espejo y el doble, el cabrilleo hasta el infinito de las palabras (Foucault 1999j, 191).

Es justamente esta soberanía inevitable del lenguaje en la que el sujeto tiende a borrarse la que le ha permitido a Foucault confrontar dos modelos de lenguaje que, respectivamente, atañen al lenguaje discursivo y no discursivo: la retórica clásica y la literatura moderna. En tanto que la retórica clásica cumple una función similar a la de los modernos metalenguajes, clarificando la significación y los juegos de aquellas palabras mudas o incomprensibles, el espacio del lenguaje no discursivo es aquel en el que el lenguaje se despliega hasta el infinito siempre como analogón no de las cosas, sino de sí mismo. El lenguaje de la literatura moderna es un lenguaje que puede desdoblarse, repetirse, producir un sistema vertical de espejos, de imágenes de sí mismo, de analogías.

Hoy el espacio del lenguaje no está definido por la Retórica, sino por la Biblioteca: por el encabalgamiento hasta el infinito de los lenguajes fragmentarios, que sustituye la cadena doble de la retórica por la línea simple, continua, monótona de un lenguaje entregado a sí mismo, de un lenguaje que está consagrado a ser infinito porque ya no

puede apoyarse sobre la palabra del infinito [...] Un lenguaje que no repite palabra ninguna, ninguna Promesa, pero que hace retroceder indefinidamente a la muerte abriendo sin cesar un espacio en el que es siempre el analogón de sí mismo (Foucault 1999j, 192).

Más allá de las enormes diferencias que existen entre la *Historia de la locura en la época clásica* y *Las palabras y las cosas*, se puede establecer cierta continuidad entre ambos textos –tal y como se señaló desde el inicio de este apartado–, principalmente en lo que concierne a la “experiencia artística” y a la alteridad. Si *Historia de la locura en la época clásica* estudia la serie de rituales de exclusión mediante los cuales se constituye la razón, *Las palabras y las cosas*, al demostrar el surgimiento de la literatura en el mismo terreno de las ciencias humanas, así como el carácter ambiguo del hombre como objeto de conocimiento, evidencia la irrupción de la locura en su mismo desgarramiento por el alumbramiento de la Alteridad.

Psicoanálisis, etnología y lingüística, inquirirán por el “ser del lenguaje”, la literatura también lo hará, pero de manera distinta. Y ambas indagaciones tendrán que ver con el problema del sentido. Mientras que la ciencia se vale del lenguaje para interrogarse por su sentido, por su inteligibilidad (como ocurre con el estructuralismo), o para garantizar su auténtico contenido (es el caso del psicoanálisis o de la hermenéutica); en la literatura moderna, por el contrario, el lenguaje se revelará en su ser mismo, previo al sentido, anterior a la significación. Por lo que en la literatura el lenguaje se manifiesta en su silencio.

En el espacio literario la dimensión autónoma del lenguaje se hace clara, y permite comprender, desde el inicio, la conformación de la categoría del pensamiento del afuera. Con el propósito de crear el boceto de una cartografía inicial del pensamiento del afuera, Foucault recupera las obras de Blanchot, Roussel, Bataille, Hölderlin y la *nouveau roman* francés de la década de los 50 y los 60. Estos autores le revelan a Foucault la posibilidad de un pensamiento que materializa su proyecto filosófico. Pero de todos estos autores es a

Blanchot²² a quien le concede un mayor alcance. La importancia que Foucault le otorga a Blanchot se plasma en la siguiente cita:

En cierto sentido, Blanchot es el Hegel de la literatura, pero al mismo tiempo, se encuentra en el extremo opuesto a Hegel. [...] Hegel, a fin de cuentas, no es sólo alguien que repite lo que ha sido contado por los murmullos de la historia, sino alguien que ha transformado esos murmullos, para crear el sentido mismo de la modernidad. Del mismo modo, Blanchot ha extraído algo de todas las obras importantes de Occidente, algo que hoy les permite, no sólo interpelarnos, sino también formar parte del lenguaje que hablamos hoy. Si, en el lenguaje que hablamos, Hölderlin, Mallarmé, Kafka, existen plenamente, es precisamente gracias a Blanchot (Foucault 1999h, 389).

Existe, sin embargo, una diferencia considerable entre uno y otro autor. Si bien es cierto que Hegel ha recuperado el contenido de toda la filosofía, y también de todas las experiencias más relevantes de la historia, no ha sido sino con el propósito de convertirlo en

²² Para Deleuze, Foucault ha sido influenciado por Blanchot en tres temas importantes, a saber: el primero es el que atañe al tema del afuera. Tanto en Blanchot como en Foucault la noción del afuera es fundamental. Por medio de esta categoría lleva a cabo la crítica radical de toda interioridad mostrando, a su vez, que el afuera –tal y como se ha señalado– no se reduce, sino que sobrepasa la misma exterioridad. La exterioridad es todavía una forma, en tanto que lo que define el afuera es su carácter informal. El afuera “es lo que se encuentra más allá de todo mundo exterior. Al mismo tiempo, es lo que está más próximo que cualquier mundo interior. De ahí la mutua y perpetua inversión de lo cercano y lo lejano. El pensamiento no viene de dentro, pero tampoco se origina en el mundo exterior. Viene de este Afuera y a él retoma, consiste en afrontarlo. La línea del afuera es nuestro doble, con toda la alteridad del doble” (Deleuze 1995, 155). El segundo tema es en relación al “se habla” y, por ende, a la superioridad que ambos autores le otorgan a la tercera persona, el “se” o el neutro, el “se” en relación a las dos primeras personas, lo que les permite distanciarse del personalismo lingüístico. En Blanchot no existe únicamente un “se habla” sino también, y sobre todo, un “se muere”. En *El espacio literario* es donde más se extiende en el análisis de esta línea del “se muere”. La línea del “se muere”, es decir, de la muerte como acontecimiento del “se”, forma una unidad con el tema del afuera. El “se muere” es la muerte que viene del afuera. Por último, el tema del “hablar no es ver”, que afirma la tesis de la heterogeneidad entre lo visible y lo enunciable, es central tanto en uno como en otro autor. En *La conversación infinita* Blanchot dedica todo un capítulo, “Hablar no es ver”, en profundizar ampliamente en esta tesis, la cual consiste en la posibilidad de decir lo que no se puede ver y de llevar en consecuencia el lenguaje a su límite extremo, elevándolo a la potencia de lo indecible. Existe, por supuesto, un uso empírico de la palabra en la que se puede perfectamente hablar de lo que se ve. Pero, para Blanchot, lo que solamente puede ser hablado es precisamente todo aquello que se sustrae al uso empírico de la palabra. ¿Y qué es lo que solamente puede ser hablado desde un punto de vista no empírico y, por tanto, desde un “ejercicio superior”? Blanchot responderá: el silencio. Dicho con otras palabras, lo que solamente puede ser hablado es el límite propio de la palabra. El ejercicio superior de una facultad se define cuando dicha facultad toma por objeto su propio límite, lo que solamente puede ser hablado. Y a partir de aquí, también lo que no puede ser hablado (cf. Deleuze 2013, 180-182). Foucault retomara este tema de Blanchot, no sin reelaborarlo profundamente. Le corresponde al filósofo el mérito de haber desarrollado la tesis recíproca: lo que vemos no reside en lo que decimos, es decir, “ver no es hablar. “Por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis (Foucault 2005a, 19).

algo immanente a nuestro presente, es decir, con el fin de demostrar que todas estas experiencias históricas están presentes en nosotros mismos, o, mejor aún, que estamos presentes en esas experiencias; por el contrario, si Blanchot retoma las obras más significativas de la literatura occidental y las anuda en nuestro lenguaje es justamente para evidenciar que jamás estas obras se pueden volver immanentes, que existen en el exterior, que han surgido en el exterior, y que, si existen, en el exterior [*en dehors*], nosotros estamos a su vez en el exterior. De Blanchot es de quien Foucault retoma el término del “afuera”. De ahí que uno de sus artículos más importantes sobre crítica literaria, escrito precisamente en homenaje a él, lleve por título *El pensamiento del afuera*. El texto afirma que el pensamiento no se define por una interioridad, sino que solo existe en una relación con el afuera. Lo que hoy debemos entender por “literatura” no pertenece al orden de la interiorización, sino del afuera. El lenguaje literario escapa, por tanto, al modo de ser del discurso, al dominio de la representación. Es así que la literatura moderna, como aparición del lenguaje en su ser bruto, pone de manifiesto su incompatibilidad con la conciencia de sí y la identidad.

Por medio de la categoría del afuera es como Foucault puede contrarrestar las categorías de interioridad y de conocimiento de sí, sacar a la luz una dimensión trágica de la subjetividad que fue velada por la filosofía del sujeto. La categoría del afuera también le permite insistir –como no dejará de hacerlo más adelante– en que existen diversos modos de subjetividad. El discurso reflexivo, por el contrario, trata de redirigir la experiencia del afuera a la interioridad, a la conciencia en la que, como descripción de lo vivido se transforma en experiencia. En contraste con la categoría de sujeto, el afuera posibilita llevar a cabo una crítica radical de toda ontología del sujeto que, desde Descartes, signa profundamente la filosofía occidental; asimismo, presupone otorgarle su debida importancia al pensamiento del afuera. En efecto, para la filosofía del sujeto, la categoría de razón fue, a partir de Descartes, incorporada al ámbito de la interioridad, y remitida al logos divino por oposición a la exterioridad. Fracturar la tirante relación de antagonismo entre interioridad y exterioridad, en que se fundamentó la razón moderna en armonía con el verbo celestial, presupuso, para Foucault, extraviarse en la sinrazón, registro de la locura por excelencia dentro de la cultura occidental desde el clasicismo. No debe extrañar, por tanto, que la investigación con la que Foucault inicia sus trabajos más importantes haya

privilegiado el tema de la locura. A partir de ella, el filósofo quiso demostrar que el establecimiento histórico de la filosofía del sujeto realizado por Descartes fue orquestado desde su origen para tener su Otro en la locura pensada como sinrazón.

En el interés que tiene Foucault por hacer una “ontología formal de la literatura” la categoría del afuera juega un papel preponderante. En *El pensamiento del afuera* sostiene que el ser de la literatura solo encuentra su posibilidad en la soberanía solitaria del “hablo”, posibilidad que en nada lo restringe, ya que “hablo” es tan solo exposición del lenguaje en su ser bruto, es pura exterioridad desplegada que elude el modo de ser del discurso que pertenece al orden de la representación. A diferencia del “pienso” que conduce directamente a la certidumbre del yo y a su existencia, el “hablo”, por el contrario, “aleja, borra esta existencia y no conserva de ella más que su emplazamiento vacío” (Foucault 1989a, 13).

El lenguaje de la literatura moderna no es el lenguaje que se identifica consigo mismo al punto de su incandescente manifestación, sino el lenguaje que toma distancia respecto de sí mismo, pues el “sujeto” de la literatura (aquel que habla, habla en ella y aquel del que ella habla), no se enuncia más que en la desnudez del hablo. Lejos de conducirnos a la certeza del yo, el lenguaje de la literatura moderna nos obliga a pensar en aquello que el hombre no piensa; a difuminar las certidumbres inmediatas de un pensamiento interior, que se materializa en una reflexión filosófica y en la positividad de un saber, haciendo posible la constitución de un “pensamiento del afuera”.

Fue a partir de la época de Kant y de Hegel, cuando aún “la interiorización de la ley de la historia y del mundo era imperiosamente requerida por la ciencia occidental” (Foucault 1989a, 18-19), que el pensamiento del afuera comenzó a desplegarse, pero se mantuvo soterrado, sin introducirse todavía en el espesor de la cultura, exterior a nuestra interioridad, hasta la segunda mitad del siglo XIX, momento en que Nietzsche puso al descubierto que toda la metafísica de Occidente estaba unida no solamente a su gramática, sino también a aquellos que, adueñándose del discurso, se arrogan el derecho a la palabra; pero también cuando Mallarmé presentó al lenguaje como el ocio de aquello que nombra, como el movimiento en el que se borra aquel que habla. No obstante, la primera desgarradura por la que el pensamiento del afuera se abre camino hacia nosotros tiene lugar

con Sade, en ese “monólogo insistente” que no permite que hable otra cosa que no sea la voz desnuda del deseo. Por esas mismas fechas, la poesía de Hölderlin hace constatar el vacío que han dejado los dioses, y proclama como una ley inédita el deber de esperar, sin duda hasta el infinito, “la enigmática ayuda que proviene de la ausencia de Dios”. En el siglo XX el lenguaje del afuera se expresa principalmente a través de las obras de Artaud, Bataille, Klossowski y Blanchot. En la obra de Artaud, en la medida en que “el lenguaje discursivo está llamado a desatarse en la violencia del cuerpo y del grito, y que el pensamiento, abandonando la interioridad salmodiante de la conciencia, deviene energía material, sufrimiento de la carne, persecución y desgarramiento del sujeto mismo” (Foucault 1989a, 21); en Bataille, cuando el pensamiento deja de ser discurso de la contradicción o del inconsciente, y se convierte discurso del límite, de la subjetividad fracturada, de la transgresión; en Klossowski, a través de “la experiencia del doble, de la exterioridad de los simulacros, de la multiplicación teatral y demente del Yo” (Foucault 1989a, 21-22). Pero de todos estos autores al que le concede mayor importancia Foucault es a Blanchot, que dista de ser un testigo más de este pensamiento, y se convierte más bien en la expresión misma del pensamiento del afuera.

Cuanto más se retire en la manifestación de su obra, cuanto más esté, no ya oculto por sus textos, sino ausente de su existencia y ausente por la fuerza maravillosa de su existencia, tanto más representa para nosotros este pensamiento mismo –la presencia real, absolutamente lejana, centelleante, invisible, la suerte necesaria, la inevitable ley, el vigor tranquilo, infinito, mesurado de este pensamiento mismo (Foucault 1989a, 22).

El lenguaje del afuera se manifiesta cuando ve surgir no la positividad que lo contradice, sino el vacío en el que va a desaparecer; vacío al que se dirige el lenguaje, “aceptando su desenlace en el rumor, en la inmediata negación de lo que dice, en un silencio que no es la intimidad del secreto sino el puro afuera donde las palabras se despliegan indefinidamente” (Foucault 1989a, 24). Esto explica por qué el lenguaje de Blanchot no hace uso de la categoría dialéctica de la negación, pues negar dialécticamente presupone hacer entrar aquello que se niega en la interioridad inquieta de la mente. Negar su propio discurso, de la manera en que lo hace Blanchot, “es sacarlo de sus casillas, despojarlo en todo momento no solo de lo que acaba de decir, sino también del poder de

enunciarlo; consiste en dejarlo allí donde se encuentre, lejos tras de sí, a fin de quedar libre para un comienzo” (Foucault 1989a, 25).

El pensamiento del afuera que permanece al margen de toda subjetividad, lleva más al olvido que a la reflexión; más que aceptar contradicciones, busca la refutación que anula; más que ir en búsqueda de una verdad resplandeciente se dirige hacia el brillo y la angustia de un lenguaje siempre recommenzado. El pensamiento del afuera más que en las palabras se reconoce en los murmullos.

El lenguaje de ficción que caracteriza las novelas de Blanchot, no se encuentra ni en las cosas ni en los hombres, “sino en la imposible verosimilitud de aquello que está entre ambos: encuentros, proximidad de lo más lejano, ocultación absoluta del lugar donde nos encontramos” (Foucault 1989a, 27). Así pues, la ficción no consiste en hacer “ver lo invisible, sino en hacer ver qué tanto es invisible la invisibilidad de lo visible”. El lenguaje de la ficción no es el poder que hace brillar las imágenes, sino por el contrario la potencia que las desata. En la actualidad, pensar la ficción se convierte, por tanto, en una de las tareas más importantes para determinar la ontología de la literatura. Si antes “hablo” nos llevaba directamente a la certidumbre del Yo, hoy, para la ficción, “hablo” no conduce a ningún lugar, solo conserva en el hablar su emplazamiento vacío.

Antes, el pensamiento del pensamiento conducía a la tradición filosófica más antigua que nos transportaba a la interioridad más profunda. Ahora que la palabra de la literatura nos conduce al afuera en donde se borra el sujeto que habla, la reflexión occidental se encuentra en un *impasse* para pensar el lenguaje, “como si presintiera el peligro que haría correr a la evidencia del ‘existo’ la experiencia desnuda del lenguaje” (Foucault, 1989a, 14), ya que el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto, al que el vacío le sirve de lugar.

La pretensión de Foucault de llevar a cabo una ontología del lenguaje en la que el sujeto tiende a borrarse, plantea fuertes interrogantes durante la década de los sesenta, en función de la historia y la lucha política. Muchos de sus innumerables críticos se preguntaron: ¿qué hay de la historia y la acción política cuando se hace del lenguaje una ontología que afirma la desaparición del sujeto? Hasta ese momento parecía inconcebible e

inaceptable que el lenguaje, principalmente el lenguaje transgresor, pudiera cumplir una tarea más relevante que la lucha que se libraba en el terreno de la historia. Sus principales detractores provenían principalmente de las filas del marxismo y el existencialismo, quienes ponían en entredicho que experiencias como las del lenguaje o la locura pudieran tener un efecto político similar al que se jugaba en otras esferas. Sartre²³, por ejemplo, dudaba de que la literatura pudiera ser un factor importante de cambio social. En *Las palabras y las cosas*, Foucault hace hincapié, sin embargo, de que es en el orden del lenguaje en el que surge siempre y fundamentalmente la alteridad. Otra experiencia, en los límites del Orden, se hace posible a través del lenguaje.

Justamente porque la literatura pertenece al mismo subsuelo histórico, es decir, a la *episteme* de una época, es que obras como la de *Don Quijote* o las del Marqués de Sade pueden ser presentadas como desgarramientos en la discontinuidad que suscita entre una *episteme* y otra. *Don Quijote* para pensar el paso de la época renacentista a la época clásica; la obra de Sade para estudiar la ruptura entre esta última y la positividad moderna. Trátese de la poesía de Hölderlin, de la experiencia erótica de Sade, de la propuesta del libro como anti-mundo en Mallarmé, de Nietzsche, del cuerpo torturado de Artaud, de los simulacros de Klossowski, de los sueños de Breton o de la escritura y la experiencia de los límites de los escritores de *Tel Quel*²⁴, lo que une a todos estos autores es que participan de una

²³ Previamente a Foucault, Robbe-Grillet ya había puesto en entredicho el famoso *engagement* [compromiso] político sartreano. En su texto, *Por una novela nueva*, apunta lo siguiente: “Sartre sólo predicó en favor de una literatura moral, que pretendía sólo despertar las conciencias políticas planteando los problemas de nuestra sociedad, pero que escapará a la mentalidad propagandística restituyendo al lector su libertad. La experiencia ha demostrado que era una utopía más: en cuanto aparece la preocupación por significar algo (algo ajeno al arte), la literatura empieza a retroceder, a desaparecer. Devolvamos, pues, a la noción de *engagement* el único sentido que puede tener para nosotros. En lugar de ser de naturaleza política, el *engagement* es, para el escritor, la plena conciencia de los problemas actuales de su propio lenguaje, la convicción de su extrema importancia, la voluntad de resolverlos desde dentro. Esa es, para él, la única posibilidad de seguir siendo” (Robbe-Grillet 1965, 31). La postura de Foucault durante la primera mitad de los sesenta es muy cercana a la de Robbe-Grillet, a quién por cierto conoció en Hamburgo en 1960, y con quien entabló una amistad muy estrecha.

²⁴ Durante la década de los sesenta se aprecia en la escritura moderna el surgimiento de una cultura “post-clásica”, una cultura “tecnocrática y no humanista”, que en el ámbito del lenguaje y la literatura estuvo dirigida principalmente por dos movimientos de vanguardia: la de los escritores identificados con la corriente de *Nouveau roman* [*La nueva novela*] y la de los escritores que crearon e impulsaron la revista *Tel Quel*. Son en realidad los escritores de la *Nouveau roman* –Alain Robbe-Grillet, Natalie Sarraute, Marguerite Duras, Michel Butor y Claude Simon– los que dan apertura al nacimiento de una nueva novela que se caracteriza por su crítica al humanismo. En rigor, no forman un grupo coherente pero se caracterizan por su rechazo a las técnicas balzacianas y sus consecuencias metafísicas. Lo que les da cierta coherencia como grupo es su insistencia en el relativismo, la incertidumbre y lo imprevisible; menosprecian la importancia de la narrativa y de visiones derivadas de la realidad, haciendo hincapié más bien en la verosimilitud de mundos modelos,

apertura de la “experiencia literaria” que convierte a la escritura en una forma de lucha, una forma de transformar el mundo, que hace del lenguaje objeto de un combate tan decisivo como el que se produce en el seno de la historia. Para Foucault, las experiencias no-rationales como el sueño, la locura, la sinrazón, la repetición, el doble, la derrota del tiempo, el retorno, etcétera, muestran la necesidad de escapar al método dialéctico para poder pensar de otra manera apartándose de los conceptos tradicionales. La ontología formal de la literatura propuesta por Foucault se caracteriza por dar cuenta de este pensamiento anti-dialéctico, cuyo propósito principal es analizar algunas experiencias previamente realizadas con el lenguaje: sería el caso de Brisset (abolición del código lingüístico y erotización de los sentidos), de Blanchot (que pone en el centro de sus escritos la experiencia de la atracción, en tanto que es experiencia de abandono y negligencia), de Roussel (que juega con los fonemas), de los escritores de *Tel Quel* (que hacen hincapié en la superficialidad del lenguaje), de los surrealistas (que intentan sacar a la luz el

rechazando, asimismo, los valores de la novelística tradicional como la intriga y los personajes. 1953, marca el nacimiento de la *Nouveau roman*, con las primeras novelas de Robbe-Grillet, de Natalie Sarraute y Marguerite Duras. Entre los 50 y los 60 van a recibir muchas designaciones, entre otras cabe mencionar las siguientes: *école du regard* [escuela de la mirada], por el valor que le prestan a la percepción visual y la descripción de objetos inanimados y aparentemente insignificantes; *école du refus* [escuela de la negación o repulsa], a consecuencia de que sus obras niegan la psicología esencialista, la cronología lineal, la concatenación mecánica de causa y efecto, la concepción de un universo estable, coherente, platórico de sentido y decodificable sobre el que se basaba la ficción tradicional; *nouveau réalisme* [nuevo realismo], debido a que para estos novelistas, en oposición a los realistas del siglo XIX, la realidad no es algo dado sino construido y al mismo tiempo descubierta e inventada por nuestras concepciones y percepciones; *roman expérimental* [novela experimental], porque lo fundamental en sus novelas es la importancia que le conceden a la experimentación y, por último, “antinovela”, porque les preocupa más discutir la ficción que crearla. *Tel Quel*, por su parte, tiene sus raíces en la revista francesa *Critique*, que era dirigida por Georges Bataille. *Critique* propició un espacio alternativo a la literatura y a la crítica literaria que, hasta ese momento, estaba controlada por la interpretación estrecha y política del llamado *engagement* [compromiso] sartreano. Para Bataille el compromiso principal es con la poesía. Es en esta que se ofrece el lenguaje al margen de todo pragmatismo y se desafían los usos prácticos del lenguaje en búsqueda de lo imposible, más que en función de una posesión real y existencial de lo absoluto. Mientras que para Bataille en el lenguaje se encarnan los límites del hombre y la posibilidad transgresiva de su existencia, Sartre, por el contrario, desdeña la imaginación y los beneficios de la poesía, ya que en ella ve no solo un extravío de los usos propios del lenguaje, sino una arbitraria aniquilación de su significado. Foucault estuvo íntimamente ligado tanto a la *Nouveau roman* como a la revista *Tel Quel* que se consideraba heredera de *Critique*. Con estas dos últimas revistas participó activamente en el debate que se genera en torno a la crítica y la escritura literaria que define la vida intelectual de la primera mitad de los años sesenta. La mayor parte de sus artículos aparecen en *Tel Quel* con la que afirma tener “una extraordinaria convergencia”. En estos artículos subraya la importancia de los autores de la *Nouveau roman* al tratar de crear una literatura que se relaciona con ella misma, que rechaza el lenguaje dialéctico al igual que el representativo, que no privilegia al sujeto, y en el que la crítica, lejos de hacer estéril la creación, es el acicate mediante el cual la literatura se desenvuelve. La poesía, al igual que para Bataille, es una experiencia que es a la vez transgresión e impugnación que encuentra su mayor vivacidad en el juego límite del lenguaje, en donde también se encuentra la posibilidad de impugnación de nuestra cultura. Foucault señalaba, en 1964, que era necesario otorgarles la palabra a los poetas, no sólo por su espíritu contestatario, sino porque cumplen una tarea igual de transgresiva a la que desempeño la historia en el siglo XIX, y que ahora le compete al lenguaje (cf. Foucault 1994g, 400).

inconsciente, el sueño, la locura, por medio de la escritura automática), de Klossowski (que contempla la repetición duplicada de un signo religioso como simulacro), de Flaubert (el libro como espacio de la tentación y de la monstruosidad), de Nerval (en la obligación vacía de escribir), en J. A. Reveroni y Claude Crébillon (la bestialidad, los sobreentendidos, los mitos mudos). A través de la escritura de todos estos autores se revela el “ser del lenguaje”.

La ascendencia nietzscheana

La empresa de la *Historia de la locura en la época clásica* y el proyecto de elaborar una “ontología de la literatura” no se entienden cabalmente sin hacer alusión a la obra de Nietzsche²⁵. Nietzsche es el filósofo que ejerce la influencia más decisiva y duradera en la obra de Foucault:

Nietzsche fue una revelación para mí. Tuve la impresión de descubrir a un autor muy diferente del que me habían enseñado. Lo leí con mucha pasión y rompí con mi vida, dejé mi empleo en el hospital psiquiátrico, me fui de Francia: tenía la sensación de haber caído en una trampa. A través de Nietzsche me había vuelto ajeno a todas esas cosas (Foucault 2013o, 235).

El filósofo alemán le proporciona un modelo de pensamiento que le permite tomar distancia con respecto a muchos de los principios y fundamentos de la filosofía clásica; asimismo, la posibilidad de invalidar y disolver las típicas divisiones valorativas y las tradicionales clasificaciones, a punto tal que logra modificar la manera habitual de practicar la crítica. Nietzsche ha desencadenado una revolución en la filosofía de tal magnitud que, a partir de él, ya no es posible entender este saber como reflexión globalizante y totalizadora de la realidad. En oposición a las aspiraciones de pensamiento universal formuladas por Hegel y Husserl, Foucault propone, siguiendo a Nietzsche, el proyecto arqueológico y genealógico como una nueva forma de practicar la filosofía. Así, tanto para Nietzsche como

²⁵ Foucault leyó a Nietzsche por vez primera en el verano de 1953, según atestigua Maurice Pinguet. El primer texto de Nietzsche al que se acercó fueron las *Consideraciones intempestivas*, las cuales tuvieron un impacto decisivo en el pensamiento del filósofo francés, que se deja sentir a partir de la *Historia de la locura en la época clásica* (cf. Eribon 1992, 83-84).

para Foucault, meditar filosóficamente entraña renunciar a todo tipo de proyecto totalizador para dedicarse en cambio a distintos campos del saber. ¿Qué significa actualmente filosofar?, se preguntará Foucault. En rigor, más que un razonamiento significa realizar una actividad, llevar a cabo cierta forma de actividad:

Creo que Nietzsche, que después de todo era casi contemporáneo de Husserl, aunque haya dejado de escribir en el preciso momento en que estaba a punto de comenzar, impugnó y disolvió la totalidad husserliana. Para Nietzsche, filosofar consiste en una serie de actos y operaciones dependientes de diversos dominios: era filosofar escribir una tragedia de la época griega, era filosofar dedicarse a la filología o a la historia (Foucault 2013e, 95).

Cambio, por tanto, en la manera de pensar y practicar la filosofía. Bajo este presupuesto Foucault orientará sus investigaciones hacia el estudio de las condiciones de posibilidad de la emergencia del hombre como “sujeto empírico-trascendental” en torno al surgimiento de las ciencias humanas, anticipando el eventual eclipse del hombre moderno a partir de una experiencia completamente distinta: la experiencia de los límites o de la alteridad. Se advierte, entonces, por qué Foucault afirma, en su conversación con Paolo Caruso en 1969, que fue Nietzsche el que le proporcionó los medios para realizar la tarea filosófica de hoy: intelección de nuestros límites, de cómo se constituye la experiencia del hombre moderno y de cuáles son nuestras posibilidades de superarlo. De ahí que diga: “Por añadidura, Nietzsche descubrió que la actividad particular de la filosofía consiste en el trabajo del diagnóstico: ¿qué somos hoy? ¿Qué es este ‘hoy’ en el cual vivimos?” (Foucault 2013e, 95). A través de Nietzsche, por consiguiente, la filosofía abandona sus otrora pretensiones de postular verdades que puedan ser válidas para cualquier época y para cualquier lugar. Foucault inscribe su trabajo en esta nueva misión de la filosofía: “intento diagnosticar, hacer un diagnóstico del presente: decir lo que somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que decimos. Ese trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche al pensamiento contemporáneo, y en ese sentido puedo proclamarme filósofo” (Foucault 2013e, 87). La obra de Nietzsche, por tanto, designa para Foucault el espacio de su pertenencia a la filosofía. Más que citar constantemente a Nietzsche, Foucault se apropia de su pensamiento haciendo un continuo uso de él: “He realizado cursos sobre Nietzsche, pero he escrito muy poco sobre él. El único homenaje un poco sonado que le he rendido ha

sido titular el primer volumen de la *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*” (Foucault 1999ñ, 321).

Durante el periodo en que el pensamiento de Foucault se desplaza al eje del poder, el peso de Nietzsche se incrementa considerablemente. Tanto en *Las palabras y las cosas*, como, aunque en menor medida, en *La arqueología del saber*, el análisis está demasiado centrado en la discursividad. Pensar la discontinuidad a partir únicamente de las prácticas discursivas le plantea a Foucault problemas que lo urgen a incorporar las prácticas no discursivas. Fue inevitable, en consecuencia, remitir el saber al poder y el poder al saber, como resultado de las dificultades generadas a consecuencia del mismo enfoque arqueológico, Foucault se ve obligado a reformular su pensamiento y lo hace a partir de Nietzsche y la genealogía. Desde 1970, Nietzsche representa la referencia filosófica principal en la manera de idear la relación entre la historia y el sujeto, entre la historia y el poder.²⁶

En Nietzsche se encuentra efectivamente un tipo de discurso que hace el análisis histórico de la formación del sujeto mismo, que hace el análisis histórico del nacimiento de un determinado tipo de saber –sin admitir nunca la preexistencia de un sujeto de conocimiento (Foucault 1999f, 174).

Y en otra parte añade:

Nietzsche fue quien propuso como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras para Marx, la apuesta eran las relaciones de producción.

²⁶ Conviene, sin embargo, no exagerar la relación entre Foucault y Nietzsche pasando por alto las diferencias. Ciertamente la influencia del filósofo alemán ha sido tan profunda, como el propio Foucault reconoce que resulta difícil delimitarla con precisión. Pero es un equívoco hacer de Foucault un capítulo de la historia del nietzscheanismo. La relación Foucault-Nietzsche no se agota en el conjunto de coincidencias que tratamos de señalar. Aunque la metodología foucaultiana se vincula fuertemente con la genealogía nietzscheana, los resultados no son similares a propósito de algunos temas importantes. Basten dos ejemplos: el primero en relación a la ubicación y sentido del cristianismo: “Sí, creo que Nietzsche comete un error al atribuir ese mérito [en habernos convertido en criaturas capaces de prometer] al cristianismo, habida cuenta de todo lo que sabemos de la evolución de la moral pagana del siglo IV a. C. al siglo IV d.C.” (Foucault 2013p, 151). También con respecto al poder, a pesar de que se sirve de la “hipótesis nietzscheana” la postura de Foucault termina diferenciándose de la de Nietzsche: “Básicamente, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios, o el vínculo de uno respecto del otro, que una cuestión de gobierno. Las relaciones propias del poder, por eso mismo, no podrían ponerse en un sitio de violencia o de lucha, ni en uno de vínculos voluntarios (todos los cuales pueden ser, en el mejor de los casos, sólo instrumentos de poder) sino más bien en el área del modo de acción singular, ni belicoso ni jurídico, que es el gobierno” (Foucault 2001, 253-254).

Nietzsche fue el filósofo del poder, fue quien llegó a pensar el poder, pero sin encerrarse en el interior de una teoría política para hacerlo (Foucault 1999o, 312).

Al problematizar nuestra “voluntad de verdad”, Nietzsche ha hecho posible también una nueva experiencia filosófica de la verdad. “En cuanto a mi relación con Nietzsche, mi deuda con Nietzsche es mayor con sus textos del período de 1880, donde la cuestión de la verdad, tanto la historia de la verdad como de la voluntad de verdad, eran centrales para él” (Foucault 1999ñ, 321). Sabido es que, desde Descartes, el problema del conocimiento y la verdad, constituye el núcleo central de la reflexión filosófica en Occidente:

Cualquiera que se crea filósofo y que no se plantee la cuestión “¿qué es el conocimiento?” o “¿qué es la verdad?”, ¿en qué sentido se podría decir que es un filósofo? Y a mí que me gusta decir que no soy filósofo, en último término, si me ocupo de la verdad, soy, pese a todo un filósofo. Desde Nietzsche esta cuestión se transformó. No se trata ya de saber ¿cuál es el camino más seguro de la verdad?, sino ¿cuál ha sido el camino temerario de la verdad? Ésta es la cuestión que se planteaba Nietzsche, y también es la cuestión que aborda Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*. La ciencia, la imposición de lo verdadero, la obligación de verdad, los procedimientos ritualizados para producirla atraviesan por completo toda la sociedad occidental desde hace milenios y se han universalizado en la actualidad para convertirse en la ley general de toda civilización (Foucault 1999n, 316).

Al deshacer la acostumbrada distinción entre realidad y apariencia, proponiendo el perspectivismo como nueva forma de conocimiento, Nietzsche le otorga un fundamento diferente a la nueva hermenéutica. En el curso dictado en El Colegio de Francia, entre 1970 y 1971, dedicado íntegramente a la “voluntad de poder”, Foucault contrapone el modelo aristotélico y el modelo nietzscheano en relación al problema del conocimiento y la voluntad. Mientras que, para Aristóteles, el deseo de conocer supone la relación previa entre el conocimiento, la verdad y el placer, en Nietzsche, por el contrario, “el conocimiento es una invención”. Por debajo del conocimiento lo que subyace son los instintos, los deseos, los impulsos, la voluntad de apropiación:

El conocimiento fue por tanto inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, es decir, en términos más precisos, por muy paradójico que parezca, que el conocimiento no está de ningún modo inscrito en la naturaleza humana. El

conocimiento no constituye el más antiguo instinto del hombre o, inversamente, no existe en el comportamiento humano, en el apetito humano, en el instinto humano, algo así como un germen de conocimiento. De hecho, el conocimiento, dice Nietzsche, tiene una relación con los instintos, pero no puede estar presente en ellos, ni tampoco es un instinto más. El conocimiento es simplemente el resultado del juego, del enfrentamiento, de la unión, de la lucha y el compromiso entre los instintos. Si se produce algo es porque los instintos se encuentran, luchan entre sí, y llegan finalmente, al final de sus batallas, a un compromiso. Y éste algo es el conocimiento (Foucault 1999f, 176).

En oposición a la concepción tradicional de la filosofía, el conocimiento es para Nietzsche un acto de violencia; no es posible un conocimiento en sí del objeto. Lo que hay detrás del conocimiento es un acto de voluntad que conjuga fuerzas activas de diferente índole en la interpretación. Bajo este enfoque, termina por concluir Foucault, solo es viable un conocimiento perspectivista, ya que un conocimiento objetivo, ecuánime, sereno e imparcial, no solo presupone una inteligencia castrada, sino también un absurdo (cf. Foucault 2012b, 225-244). Dicho en palabras de Nietzsche:

Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un “conocer” perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”. Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo? ¿es que no significa eso castrar el intelecto? (Nietzsche 2011a, 139).

En suma: no hay sentido absoluto o globalizante que se realice en la historia, ni tampoco existe un sujeto transhistórico o trascendental de conocimiento. Estas dos ideas centrales del pensamiento nietzscheano le permiten a Foucault historizar al sujeto y al objeto de conocimiento desde la *Historia de la locura en la época clásica*.

La pretensión hegeliana de fundamentar la realidad por medio de la Razón, con el propósito de reunir los acontecimientos de la historia, desde la óptica crítica operada por la genealogía se presenta como una tarea imposible de realizar. El resultado es trágico: no hay acuerdo factible en la historia, todo intento de orquestar los elementos heterogéneos que se

generan es fruto no de un progresivo desarrollo del sentido histórico sino de un acto de fuerza –trátese del “resentimiento” nietzscheano o del “dispositivo” foucaultiano.

Se aprecia una postura anti-cartesiana en esta concepción. En efecto, mientras que para Descartes el problema principal consiste en encontrar metodológicamente el “camino más seguro a la verdad”, la propuesta peculiar del anti-método nietzscheano, no conduce a ninguna parte, a ningún resultado, no se orienta hacia ningún fin. El itinerario propuesto por Nietzsche queda supeditado al azar mismo del periplo. Por eso el caminante del que nos habla en *Humano, demasiado humano* es un nómada, un paseante, que tiene los ojos bien abiertos a todo cuanto acontece y cuyo distintivo principal es la desorientación; no se encamina hacia ningún lugar, se equivoca a menudo en la finalidad sin fin típica de la travesía, lo que le permite hacer un alto constantemente para contemplar y valorar las cosas con una mirada ingenua, extraña al reconocimiento de la reminiscencia. Difícil no relacionar la postura de Foucault con lo que Nietzsche escribe sobre el caminante en *Humano, demasiado humano*:

Quien sólo en alguna medida ha alcanzado la libertad de la razón no puede sentirse sobre la tierra más que como caminante, aunque no como viajero hacia una meta final: pues no la hay. Pero sin duda quiere observar y tener los ojos abiertos para todo lo que propiamente hablando ocurre en el mundo; por eso no puede prender su corazón demasiado firmemente de nada singular; en él mismo ha de haber algo de vagabundo que halle su placer en el cambio y la transitoriedad. Por supuesto, tal hombre pasará malas noches, en las que esté cansado y encuentre la puerta cerrada de la ciudad que debía ofrecerle descanso [...] Entonces la noche pavorosa desciende sobre él como un segundo desierto en el desierto y su corazón se cansa de caminar [...] Así puede, sí, sucederle alguna vez al caminante; pero luego vienen, como compensación, las deliciosas mañanas de otros parajes y días... [...] Nacidos de los misterios de la madrugada, meditan sobre cómo puede tener el día un rostro tan puro, luminoso, transfiguradamente sereno entre las diez y las doce: buscan la filosofía de la mañana (Nietzsche 1996, parágrafo 638, 267).

La “ingenuidad” es la característica principal que define al forastero, apto para percibir, gracias a su propia condición, aquello que pasa inadvertido al residente demasiado familiarizado con el lugar o con una cotidianidad permanente. Foucault es como este

forastero, en la medida en que fue capaz de vivir al interior de su propia cultura como un extranjero, como un exiliado, no porque se hubiese convertido a otra cultura, sino porque logra problematizar los presupuestos teóricos y el sentido común de su propia cultura, trastocando lo “normal” en extraño, en raro, al cuestionar el sentido de sus propias verdades. La empresa foucaultiana es por tanto ajena a todo tipo de totalización o proyecto último, quedando abierta a lo aventurado e impredecible. Por eso en *La arqueología del saber* escribe: “Las investigaciones sobre la locura y la aparición de una psicología, sobre la enfermedad y el nacimiento de una medicina clínica, sobre las ciencias de la vida, del lenguaje y de la economía han sido ensayos ciegos...” (Foucault 1991b, 26). En el curso del 7 de enero de 1976 insiste nuevamente en caracterizar sus investigaciones previas –ahora se refiere a las realizadas al interior del Colegio de Francia desde hace cuatro o cinco años– como fragmentarias, dispersas, incapaces de constituir un conjunto coherente o una continuidad: “después de todo, eran pistas a seguir, y poco importaba adónde fueran; era importante el hecho mismo de que no fueran a ninguna parte, en todo caso, que no se encaminaran en una dirección determinada de antemano, eran como líneas de puntos” (Foucault 2006b, 17). Foucault escribe esto en el contexto en el que describe su quehacer intelectual en términos de genealogía, definiéndola como la articulación de los saberes con las luchas. Es, pues, en relación con las luchas locales que el concepto de fragmentación adquiere una nueva connotación. Las luchas a las que puede acoplarse el saber fragmentario de sus investigaciones son también fragmentarias, es decir, particulares. En consecuencia, la fragmentariedad no es una insuficiencia que deba ser reparada o contrarrestada, es más bien resultado del rechazo a una explicación en términos de totalidad, pero es también una alternativa en favor de las luchas transversales. Esto aclara el sentido experimental al que hace referencia en su conversación con Ducio Trombadori, al distinguir los libros de exploración –*Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*, etcétera– de los libros de método –*Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber*, etcétera–:

Puesto que nunca sé, cuando comienzo un trabajo, qué pensaré al concluirlo, me resulta difícil señalar con claridad qué método empleo. Cada libro mío es un modo de desmontar un objeto y de construir a tal fin un método de análisis. Una vez terminado el trabajo, ciertamente puedo, de una manera más o menos retrospectiva, extraer una

reflexión metodológica a partir de esa experiencia [...] Por lo tanto, yo no construyo un método general, definitivamente válido para mí o para otros. Lo que escribo no prescribe nada, ni a mí ni a los demás. A lo sumo, su carácter es instrumental y soñador (Trombadori 2010, 43).

La filosofía foucaultiana es un pensamiento de tentativa, de exploración, en el que dudar, ensayar, errar, equivocarse y volver a empezar no presupone ninguna dificultad, ningún reparo, sino un trabajo que posibilita un espacio de reflexión concebido como intento, como “ensayo”, “como prueba modificadora del sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación” (Foucault 1986, 12); práctica inédita, ejercicio de sí, que conforma hoy día para Foucault el cuerpo vivo de la filosofía.

Se ha dicho que *Historia de la locura en la época clásica* es el primer libro de Foucault en el que la influencia de Nietzsche es palmaria. El propio Foucault así lo afirma (cf. 1999a, 124). A partir de aquí su peso será cada vez más constante e intenso²⁷. En *Historia de la locura en la época clásica* el trabajo arqueológico realizado por Foucault tiene como propósito inquirir, no sin medida, cautela y a manera de “ensayo”, sobre el profundo desequilibrio entre razón y locura, característico de la cultura occidental, a fin de “restituir a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas, es él el que se inquieta de nuevo bajo nuestros pies” (Foucault 2005a, 10).

Puede decirse, en cierto sentido, que en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche hizo la arqueología de la razón socrática, si se piensa en aquello que esta no tenía otra alternativa más que suprimir y rechazar. Foucault –como se ha señalado– lleva a cabo “la arqueología de un silencio” en donde los criterios y principios valorativos de la psiquiatría son objetados. Ambos autores ponen en entredicho los valores que obstaculizan la espontánea comunicación entre el hombre racional y sus límites. Cada uno de ellos, con su peculiar forma de abordar el problema, alude a ese primitivo debate en el que de antemano no se le puede conceder triunfo alguno a ninguna de las partes. Tanto en un caso como en el otro, la

²⁷ Analizar la influencia que Nietzsche ejerció en cada una de las etapas que componen la obra de Foucault, así como las innumerables ideas, categorías, instrumentos y herramientas que recupera del filósofo alemán, rebasa los límites del presente trabajo. De manera sumaria, en este apartado nos hemos ocupado únicamente de resaltar y señalar las ideas y rudimentos que están presentes en su estudio sobre la locura.

interrogación es más vertical que horizontal en la que se pone en duda el soliloquio de la voluntad de verdad occidental.

El paralelismo entre el monólogo de la psiquiatría sobre la locura y el sometimiento de lo dionisiaco a cargo de la conciencia moral es importante, en la medida en que el propio Foucault se encargará de equiparar la relación entre el médico y el loco a la terapéutica moral, esto es, a la construcción de una subjetividad culpable, moralizante, por medio de la cual el sujeto se une a su verdad²⁸.

Al interrogarse sobre el privilegio y la atribución por parte de la psiquiatría a objetivar, decir la verdad y dictar la última palabra sobre la locura, Foucault se coloca en una posición desde la que intenta escapar a la concepción tradicional del conocimiento, incluso de la historia en general, al recusar tanto una teleología de la verdad como una concatenación racional de las causas. Esta posibilidad histórica por la que opta Foucault le posibilita huir de la fenomenología, que era dominante en su época, así como también de ese “horizonte insuperable de nuestro tiempo” que para Sartre seguía siendo aún el marxismo. Fue Nietzsche, sin lugar a dudas, él que le facilitó los recursos necesarios para este nuevo enfoque histórico, al mismo tiempo que le proporcionaba una determinada experiencia para la crítica del derecho fundacional del sujeto. Durante el periodo en que escribe *Historia de la locura en la época clásica* Foucault intenta medir, sopesar, evaluar y comparar los logros alcanzados por las ciencias, en particular las “ciencias humanas”, con el desafío de una obra tan singular como la creada por el filósofo alemán.

Para Foucault, la experiencia del hombre moderno es una experiencia histórica producto de acciones de integración y exclusión llevadas a cabo en ámbitos del saber y prácticas sociales concernientes a la locura, la enfermedad, la sexualidad y el cuerpo. Las investigaciones realizadas por Foucault, desde su primera gran obra –*Historia de la locura en la época clásica*– hasta la última –*Historia de la sexualidad*– pasando por su historia de la modernidad que es *Las palabras y las cosas* y por la historia del suplicio y la disciplina que es *Vigilar y castigar*, están punteadas por análisis históricos. Sin embargo, como ya se

²⁸. Si bien ya desde la *Historia de la locura en la época clásica* Foucault hace alusión al carácter moral que tuvo desde el siglo XIX la terapéutica de la locura, no es sino hasta *El poder psiquiátrico* que estudia y desarrolla en extenso este tema. En un trabajo previo –“Michel Foucault: El tratamiento moral de la locura”– nos hemos ocupado ampliamente de analizar este problema (cf. Lugo 2017b, 75-141).

ha insistido, las historias de Foucault no son historias en el sentido habitual de la palabra; no son historias ni de las representaciones ni de los comportamientos. Lo más correcto, quizás, sea incluso esquivar el término “historia” y sustituirlo por el de arqueología y de genealogía: arqueología de los saberes (de las ciencias humanas, principalmente), genealogía del poder (del poder que endereza los cuerpos: la disciplina; del poder que gobierna las poblaciones: la biopolítica). El primero de estos conceptos fue utilizado previamente por Kant y por Husserl para distinguir cierto tipo de conocimiento. El segundo es de incontestable filiación nietzscheana. Pese a no ser historiador en sentido estricto, las investigaciones hechas por Foucault sobre la locura, la prisión o la sexualidad, han repercutido notablemente en el campo de la historiografía francesa.²⁹ Los trabajos de Foucault no son, en rigor, historiográficos, pero sí filosóficos, sin embargo, en su obra, historia, filosofía y política se conjugan indisolublemente:

Creo que, desde el siglo XIX, la filosofía no ha dejado de acercarse a esta pregunta: “¿qué ocurre hoy, qué somos nosotros, que acaso no somos nada más que lo que ocurre?” El interrogante de la filosofía se refiere a ese presente que somos nosotros mismos. Por eso la filosofía es hoy enteramente política y totalmente “historiadora”. Es la política inmanente a la historia, la historia indispensable para la política (Foucault 1997a, 159-160).

La tarea histórica emprendida por Foucault tiene una clara raíz nietzscheana. En cierto sentido, pone en práctica el presupuesto filosófico propuesto por Nietzsche en *La*

²⁹ Baste mencionar dos ejemplos. Fernand Braudel no deja de reconocer, después de la publicación de *Historia de la locura en la época clásica*, el carácter precursor y el valor de una obra que se sitúa entre la historia, la filosofía y la psicología. En su reseña del libro escribe lo siguiente: “Agrego unas líneas a la reseña que precede para destacar la originalidad, el carácter pionero del libro de Michel Foucault. No sólo veo en él uno de esos estudios de psicología colectiva que los historiadores emprenden en tan contadas ocasiones y que, desde Lucien Febvre, deseamos y reclamamos. Reconozco y admiro en él una aptitud singular para abordar un problema de tres o cuatro formas diferentes, dentro de una ambigüedad que a veces yerra al reflejarse en el proceso material (hay que estar atento para no perder el hilo), pero que es la ambigüedad propia de cualquier fenómeno colectivo. Una verdad de civilización se sumerge en la profundidad sombría de motivaciones contradictorias, conscientes e inconscientes. Este libro magnífico intenta rastrear, a propósito de un fenómeno peculiar, la locura, cuál puede ser la andadura misteriosa de las estructuras mentales de una civilización, cómo ha de desprenderse, de desgajarse de una parte de sí misma y proceder a la partición dentro de lo que le ofrece su propio pasado, entre lo que ella pretende conservar y lo que desea rechazar, ignorar, olvidar. Para este propósito difícil, hacía falta un espíritu capaz de ser sucesivamente, pero no sólo, historiador, filósofo, psicólogo, sociólogo... Difícilmente se puede proponer este método como modelo a seguir: no está al alcance de cualquiera, hace falta para ello algo más que talento” (citado en Eribon 1992, 166). De igual manera, Emmanuel Le Roy Ladurie, no deja de subrayar la pluralidad de caminos que inauguran para la historiografía francesa los estudios de Foucault.

genealogía de la moral: “Como es ya viejo uso de filósofos, todos ellos piensan de una manera esencialmente ahistórica; de esto no cabe ninguna duda. La chatedad de su genealogía de la moral aparece ya en el mismo comienzo, allí donde se trata de averiguar la procedencia del concepto y el juicio ‘bueno’.” (Nietzsche 2011a, 30-31).

La propuesta foucaultiana de llevar a cabo una “ontología del presente”, no se entiende, de igual manera, al margen del influjo que el filósofo alemán ejerció sobre Foucault, pues a juicio del primero nadie es capaz de comprender el pasado sin interpretar el presente y construir el futuro: “La sentencia del pasado es siempre un oráculo: únicamente lo entenderéis como arquitectos del futuro y como sabedores del presente” (Nietzsche 2011c, 724). Tesis formulada por Nietzsche en la segunda *Consideración intempestiva* –“De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”– en la que se propone aligerar el sentido histórico del pasado, de la memoria, para despertar, vivamente, un nuevo interés por el porvenir: “Si detrás del impulso histórico no obra un impulso constructivo, si no se destruye y despeja para que un futuro ya palpitando en la esperanza levante su casa en el solar rescatado, si obra exclusivamente la justicia, el instinto creador se debilita y se desanima” (Nietzsche 2011c, 725). *Las consideraciones intempestivas* es el primer texto que Foucault lee sobre Nietzsche, mucho antes que *El nacimiento de la tragedia*. Es justamente la segunda consideración la que tiene el impacto más decisivo en sus posteriores investigaciones, ya que le permite no solo modificar su concepción acerca de la historia, sino también operar una problematización experimental de la verdad que lo libera de todo lastre de reconciliación antropológica, sustituyendo los viejos tópicos y problemas de la filosofía de la historia por una filosofía consciente de sus propios límites. Es esta intempestiva la que le posibilita, asimismo, tomar distancia respecto de “toda mirada de fin de mundo”, cuya tarea consistiera en reunir en una totalidad cerrada la diversidad temporal, a fin de garantizar el reconocimiento de todo lo que queda atrás. Una historia de este tipo privilegia tanto las continuidades ininterrumpidas como la soberanía de la conciencia. La influencia de la *Segunda intempestiva* le otorga a la nueva historia arqueológica y genealógica la oportunidad de una experiencia crítica del pensamiento, así como un examen de las condiciones de posibilidad de creación, invención, innovación en nuestra actualidad. En esta nueva concepción de la historia la categoría de discontinuidad,

de ruptura o de falla, ocupará un lugar primordial en el análisis. A partir de ahora, lo discontinuo

[...] no desempeña ya el papel de una fatalidad exterior que hay que reducir, sino un concepto operatorio que se utiliza; y, por ello, la inversión negativa de signos, gracias a la cual deja de ser el negativo de la lectura histórica (su envés, su fracaso, el límite de su poder), para convertirse en el elemento positivo que determina su objeto y la validez de su análisis (Foucault 1991b, 14-15).

La importancia que Foucault le concede a la experiencia de la escritura literaria –la de las vanguardias– que se ha venido analizando a lo largo de este capítulo, se inscribe claramente en esta concepción de la historia, pues, la literatura que surge a principios del siglo XIX, sobrepasa la *episteme* moderna, atisbando un futuro en el que centellea el “ser del lenguaje” en su silencio, al mismo tiempo que se dispersa el espacio representativo en el que se afincaba el lenguaje discursivo propio de la época clásica. La tarea filosófica que Foucault se propone llevar a cabo en sus escritos de crítica literaria, publicados en la década de los sesenta, consistirá en ahondar en esta experiencia en la que prevalece el interés por el ser del lenguaje. Autores como Sade, Mallarmé o Robbe-Grillet, con su nueva idea de la literatura, no contribuyen en absoluto a la Retórica o a la historia tradicional de la literatura. En la experiencia de su escritura la literatura no remite a nada, su único a priori es el lenguaje.

La importancia que tiene la *Segunda consideración intempestiva* en la obra de Foucault no pasó desapercibida para Habermas, quién sin disminuir el tono crítico frente al filósofo francés escribe:

La nueva historia tiene que negar todos los presupuestos que desde finales del siglo XVIII son constitutivos de la ciencia histórica, de la filosofía de la historia y de la ilustración historicista. Esto explica por qué la segunda consideración intempestiva de Nietzsche se convierte en una verdadera mina para Foucault (Habermas 1985, 299).

La nueva concepción de la historia, contenida en el análisis arqueológico, difiere abismalmente tanto del objetivismo historiográfico como de la filosofía de la historia hegeliana. Y nadie tal vez, mejor que Deleuze, entendió el nuevo valor y sentido que

Foucault le concede a la historia, así como su marcada preocupación por la producción de lo nuevo:

Foucault es un filósofo que ha inventado una relación con la historia completamente distinta a la de las filosofías de la historia. La historia, según Foucault, nos acerca y nos delimita, no dice lo que somos sino aquello de lo que diferimos, no establece nuestra identidad sino que la disipa en provecho de ese otro que somos [...] En suma la historia es lo que nos separa de nosotros mismos, y lo que debemos franquear y atravesar para pensarnos a nosotros mismos. Como dice Paul Veyne, la actualidad es lo que se opone tanto al tiempo como a la eternidad [...] lo que a Foucault le interesa es la actualidad, eso mismo que Nietzsche llamaba lo inactual, lo intempestivo, lo que es *in actu*, la filosofía como acto del pensamiento (Deleuze 1995, 154-155).

Bajo la óptica intempestiva, la experiencia histórica ya no garantiza el sentido de lo que somos, de nuestra orgullosa identidad. Foucault no nos brinda un nuevo horizonte mediante el cual podamos nuevamente conciliarnos con nuestra historia; ni tampoco nos ofrece una verdad que “libere” nuestro yo más profundo. Únicamente nos invita a realizar una experiencia modificadora en el seno mismo de la historia; llevar a cabo un acto filosófico dentro de la experiencia histórica por medio del cual seamos capaces de elidir nuestra propia identidad, es decir, lo que somos. Acto y experiencia que no es posible pensar al margen de los límites y resistencias que en el presente indican las posibles fragilidades a partir de las cuales podemos cambiar lo existente.

Al pronto parece indiscutible: con la *Segunda* de las *Consideraciones Intempestivas* se radicaliza el “sentido histórico” en el tratamiento que Nietzsche hace de los distintos problemas. Y por ello, a partir de aquí, el trabajo disolutivo que lleva a cabo tanto de las antiguas creencias morales como metafísicas pretende ser siempre genealógico, antes que puramente nihilista. Para Nietzsche no hay mera anulación de la identidad –tampoco, pues, de la temporal– cuanto sí de su fijeza, de la propensión a pensarla ahistóricamente, como devenida e inmutable. En el aforismo 223, “A dónde hay que viajar”, de *Humano, demasiado humano*, lo dice claramente: “precisamos de la historia, ya que en nosotros sigue fluyendo el violento oleaje del pasado; es más, nosotros mismos no somos nada más que en lo que todo momento sentimos de este flujo” (Nietzsche 1996, II, aforismo 223, 75). Solo a la luz de estas consideraciones las palabras que pronuncia al final del prólogo a la

Segunda Intempestiva resultan completamente inteligibles: “pues no sé qué sentido podría tener la filología clásica en nuestra época, si no es el de –obrar de una manera intempestiva– es decir contraria al tiempo y, por esto mismo, sobre el tiempo y en favor, así lo espero, de un tiempo futuro” (Nietzsche 2011c, 696).

Foucault, que no es ajeno a nada de esto, termina por concebir la investigación histórica como una interrogación crítica en la que las tradicionales fronteras entre filosofía e historia tienden a desdibujarse. Ejercicio crítico, que no es indiferente al problema de la verdad, y que “en el trabajo de pensar la propia historia ha de servirnos para liberar el pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirnos pensar de otro modo” (Foucault 1986, 12).³⁰

En los dos capítulos anteriores, se hizo alusión al neokantismo que está presente en la obra de Foucault. Después de todo, ha sido el propio filósofo francés el que se ha inscrito dentro de la tradición crítica inaugurada por Kant. No obstante, el punto de arranque en la elaboración de la crítica, desde finales de los cincuenta, lo facilita más Nietzsche que Kant. Incluso después de Kant, esto es, de Hegel a Feuerbach, el sentido de la crítica en tanto que “reapropiación” no tuvo significado distinto que el de ser un nuevo acuerdo con la naciente imagen del poder. ¿Por qué? Porque –dicho sea esto sin dejar de valorar el alcance de la tarea kantiana en la repercusión del pensamiento moderno– Kant y Hegel no hicieron otra cosa que “justificar”, a través de la figura del filósofo funcionario, los valores dominantes de la sociedad. Foucault fue plenamente consciente de esto.

En *Nietzsche y la filosofía* Deleuze se ocupa explícitamente de señalar los límites de la crítica kantiana. En este texto reconoce –de manera similar a como lo hace Nietzsche en *Aurora*– que el valor de *La crítica de la razón pura* consiste en haber ideado una crítica inmanente. Dicha crítica parte de dos premisas fundamentales: 1) la crítica de la razón no

³⁰ Al traer todo esto a colación no puede menos que sorprender los constantes reproches que se le han formulado a Foucault por haber “asesinado la historia” En el corazón mismo de la polémica entre estructuralismo y marxismo lo que está en juego es la actualidad de la historia tradicionalmente practicada. Para los defensores de Sartre, la historia de Foucault es demasiado fría, no lineal. Ejemplo paradigmático es lo que le reprocha Silvie Le Bon a Foucault al respecto, al calificarlo de “positivista” debido a que su arqueología se desentiende de explicar una “progresión”, una evolución, esto es, una historia. “Foucault cristaliza el devenir” (Le Bon, 1970, 116). La respuesta de Foucault es contundente: “de modo que el mito filosófico de la historia, ese mito filosófico que me acusan de haber matado, y bien, si lo maté estoy encantado. Era precisamente eso lo que quería matar, y no, en absoluto, la historia en general. La historia no se mata, pero matar la historia para filósofos, eso sí, decididamente quiero matarla” (Foucault 2013g, 124).

puede ser hecha por ninguna instancia exterior, sea esta el sentimiento o la experiencia; 2) lo criticado tampoco puede ser extrínseco a la razón. Lo que significa que no hay que escudriñar en la razón errores cuyo origen se encuentran en otra parte (por ejemplo, el cuerpo, los sentidos o las pasiones), sino en espejismos y quimeras derivados de la razón misma. Bajo el supuesto de estas dos condiciones, Kant concluye que la crítica solo puede ser una crítica operada por la propia razón. Pero entrampado en sus propias exigencias, apunta Deleuze, cayó inevitablemente en una contradicción de la que no pudo escapar: hizo de la razón el tribunal y el acusado a la vez, la constituyó en juez y parte, juzgante y juzgada. Carente de un método capaz de criticar a la razón desde dentro, sin encomendarle por ello la tarea de ser juez de sí misma, el proyecto de crítica inmanente propuesto por Kant se ve frustrado. En este punto, afirma Deleuze, el pluralismo y el nivel genético de la metodología nietzscheana se muestra inconmensurablemente superior a la propuesta kantiana. Si finalmente la filosofía trascendental deja entrever condiciones que permanecen extrínsecas a lo condicionado; si los principios trascendentales son principios de condicionamiento, no de génesis interna, se requiere, por tanto, de una génesis de la propia razón, una génesis del entendimiento y sus categorías. Por otra parte, siendo para Nietzsche el problema del sentido y del valor, nucleares, era necesario orientar la interrogación crítica en una dirección completamente distinta:

Nietzsche no ocultó nunca que la filosofía del sentido y de los valores tenía que ser una crítica. Revelar que Kant no realizó la verdadera crítica, porque no supo plantear el problema en término de valores, es precisamente uno de los móviles relevantes de la obra de Nietzsche (Deleuze 1994, 7).

Esto le posibilita plantear la siguiente pregunta: ¿cuál es la voluntad que se oculta y se expresa en la razón? ¿Qué hay detrás de la razón, en la propia razón? De esta manera, Nietzsche encuentra en la voluntad de poder y en el método genealógico que se deriva de ella el punto de partida que le permite realizar una génesis interna. “Únicamente la voluntad de poder como principio genético y genealógico, como principio legislativo, es apta para realizar la crítica interna (Deleuze 1994, 130). Así, en vez de principios trascendentales que son simples condiciones de pretendidos hechos, Nietzsche propone principios genéticos y plásticos que aluden al sentido y el valor de las creencias, de las interpretaciones y de las evoluciones; en vez de un pensamiento que se pretende legislador, porque solo acepta los

dictados de la razón, Nietzsche propone un pensamiento que es capaz de pensar en sentido contrario a la razón. De esta manera el pensamiento recupera sus derechos y se convierte en legislador contra la razón. Al legislador kantiano, Nietzsche le contrapone la labor del genealogista. Mientras que el legislador kantiano no es otra cosa sino un juez de tribunal, un juez de paz que ordena la distribución de los dominios, al mismo tiempo que hace el inventario de los valores establecidos, el genealogista se revela como el auténtico legislador en la medida en que deja de obedecer, que reemplaza la antigua sabiduría por el mando, que hace añicos los antiguos valores y crea valores nuevos:

El genealogista tiene algo de divino, de filósofo del porvenir. No nos anuncia una paz crítica, sino guerras nunca vistas. Para él también, pensar es juzgar, pero juzgar es valorar e interpretar, es crear los valores. El problema del juicio se convierte en el de la justicia y de la jerarquía” (Deleuze 1994, 133).

En suma: Nietzsche se opone abiertamente a la figura del filósofo legislador kantiano que pretende ser razonable, funcionario de los valores establecidos, a la vez sacerdote y fiel, legislador y sujeto, esclavo vencedor y esclavo vencido, hombre reactivo al servicio de sí mismo. Para el filólogo alemán el punto de vista crítico ya no puede provenir del hombre realizado, ni de ninguna figura enaltecida de éste, llámese espíritu, razón o conciencia de sí mismo, sino únicamente –como ya se dijo– de la voluntad de poder; el punto de vista crítico es la voluntad de poder.

Pero esto no es todo. La importancia de Nietzsche reside, asimismo, en haber colocado tanto a la corporalidad como a la dimensión lingüística como punto de partida en la elaboración de la crítica. El análisis crítico-lingüístico propuesto por el filólogo abre un espacio filosófico hasta ese momento inédito donde el “hablo” funciona a contracorriente del “pienso”. Esta experiencia del lenguaje y de su finitud es el rasgo definitivo a partir del cual la crítica se va a distanciar de la propuesta kantiana para hundirse de lleno en una meditación radical sobre el lenguaje. Esto le posibilita a Nietzsche poner al descubierto la profunda conexión existente entre el estallido del lenguaje y la supresión del sujeto. Mientras que Kant parte del hecho de que “hay un conocimiento”, Nietzsche sabedor de la inexistencia de un “lenguaje originario”, parte más bien del hecho de que “hay un lenguaje”. Tesis que Foucault recupera de Nietzsche. Más adelante, Foucault la utilizará

para reprocharle a la lingüística el que habiendo aceptado esta tesis, no haya emprendido un análisis del ser del lenguaje. Decir que “hay lenguaje” significa para Foucault pensar la manera específica en la que se agrupa el lenguaje en función de cada época histórica. Siendo el lenguaje histórico, el ser del lenguaje varía en cada formación histórica, pero no tiene comienzo. Por lo que Foucault, al igual que Nietzsche, rechaza todo “lenguaje originario”³¹. La ausencia de un “lenguaje originario” explica por qué para el pensamiento trascendental moderno ya no es indispensable partir de una ciencia de la naturaleza sino de la entidad silenciosa de un “discurso” extraño ya a toda representación. Foucault en *El nacimiento de la clínica* da cuenta de esta mutación:

Es muy probable que pertenezcamos a una época de crítica cuya ausencia de una filosofía primera nos evoque a cada instante el reino de la fatalidad: época de inteligencia que nos mantiene irremediabilmente a distancia de un lenguaje originario. Para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad estaban vinculadas, a través de determinados contenidos científicos, al hecho de que hay conocimiento. En nuestros días están vinculadas –y el Nietzsche filólogo es testimonio de ello– al hecho de que hay un lenguaje y de que, en las palabras sinnúmero pronunciadas por los hombres –sean ellas razonables o insensatas, demostrativas o poéticas– ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera, pero espera en la oscuridad nuestra toma de conciencia para salir a la luz y ponerse hablar. Estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho (Foucault 1991a, 10).

³¹ Sabido es que existen tres formas mediante las cuales se ha pensado el origen del lenguaje. La primera corresponde al “yo hablo”, tal y como lo ha concebido el personalismo lingüístico –y no en la manera como se utilizó al analizar la tesis de Blanchot contenida en *El pensamiento del afuera*. Lo que significa que el lenguaje se origina con aquél que dice “yo”. “Yo” aquí funciona como un embragador. El lenguaje, al menos el acto del lenguaje, o el discurso, comienza a partir de personas lingüísticas, siendo las dos personas lingüísticas reales el “yo” y el “tú”. La segunda forma consiste en decir “ello habla”. El lenguaje comienza con el significante, y como hay significante en el inconsciente en la misma medida en que el inconsciente es significante, el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Tercera forma: “el mundo habla”. Esta proposición presupone que el mundo contiene en silencio un sentido mudo, y que lo propio del lenguaje consiste en levantar ese sentido, recoger, por medio del logos que es lenguaje, ese sentido mudo del mundo. Dicho de otra manera, el lenguaje no hace más que sacar a la luz el sentido tácito que está contenido en las cosas. Por medio del lenguaje el mundo habla. O mejor aún: el lenguaje comienza en la frontera entre el mundo y las palabras. Frente a estas tres proposiciones, Foucault reivindica el “se habla”, entendido también como “el murmullo anónimo”

El “descubrimiento” nietzscheano del lenguaje aunado al análisis filológico es fundamental en la comprensión y puesta en marcha de la investigación genealógica. El primer tratado de *La genealogía de la moral* –”Bueno y malvado”, “bueno y malo”– ilustra emblemáticamente la manera como Nietzsche realiza esta tarea. Recuperar brevemente este ejemplo sirve para demostrar que esta forma tan singular de abordar ciertos temas y problemas está ya presente en la *Historia de la locura en la época clásica*. En esta primera parte, Nietzsche marca la diferencia entre dos tipos de moral: una, propia de los esclavos; la otra, ostentada por los espíritus nobles. La moral de esclavos es reactiva, esto es, alimentada únicamente por factores extrínsecos. Esta moral constituye lo que se define como moral del resentimiento: una moral que se caracteriza por mirar de soslayo, por desconfiar, no olvidar, recelar y empequeñecerse hasta la humillación. Aunque Nietzsche califica a esta moral de envenenadora de espíritus admite, no obstante, que esta particular dinámica reactiva es la que ha dominado el desarrollo de la cultura occidental. Los hombres del resentimiento han demostrado ser más capaces para imponerse en el ámbito de la cultura. La cultura occidental ha funcionado hasta ahora como un instrumento de adiestramiento –quizás el término más conveniente sea el de amaestramiento– y depuración de los individuos, y es en esta tarea reactiva de negación como la historia de occidente ha devenido historia del nihilismo. Pero no nos llamemos a engaño. Esta moral que hasta este momento ha resultado vencedora, no ha de gozar de la victoria última. Deleuze hace hincapié en este aspecto: “Pero la larga historia del nihilismo tiene su término: el punto final donde la negación se vuelve contra las mismas fuerzas reactivas” (Deleuze 1994, 274). La historia ha insertado la contradicción en sí misma.

En contraposición a la moral de esclavos, la moral noble se distingue por ser afirmativa, confiada, segura de sí misma, alegre y desmemoriada. En *La genealogía de la moral* Nietzsche define ambas morales con los siguientes términos: “mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un “afuera”, a un “otro”, a un “no yo”; y ese no es lo que constituye su acción creadora” (Nietzsche 2011a, 43).

El texto de Nietzsche está consagrado casi íntegramente a mostrar cómo es que las fuerzas reactivas –el resentimiento, la mala conciencia y el ideal ascético– terminaron por triunfar sobre las activas. La investigación genealógica acometida en este texto consistió en

averiguar sobre el origen de nuestros juicios morales: “en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos?” (Nietzsche 2011a, 20).

Lejos de otorgarle un fundamento trascendente y universal a nuestros valores, lo que la investigación genealógica confirma es que nuestros juicios morales nacen del pathos de la diferencia. La génesis de nuestros valores se localiza en un acto de fuerza mediante el cual los que dominan determinan el sentido y el significado de una acción. La óptica genealógica rastrea el origen sangriento y escabroso de todas las cosas buenas y nobles, para sacar a la luz la coyuntura de su turbia invención. El derecho de obligaciones y no un origen sublime es la fuente de todos nuestros conceptos morales:

En esta esfera, es decir, en el derecho de las obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales “culpa” (*schuld*), “conciencia”, “deber”, “santidad del deber”, –su comienzo, al igual que el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra, ha estado salpicado profunda y largamente con sangre (Nietzsche 2011a, 74).

Entre *La genealogía de la moral* y la *Historia de la locura en la época clásica* existe cierta filiación. En el análisis que Nietzsche hace sobre la labor de la cultura en la configuración de la realidad, vale la pena subrayar su afirmación de que “mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un ‘afuera’, a un ‘otro’, a un ‘no yo’;” y Nietzsche añade que este no es lo que conforma su acción creadora. Es esta moral de esclavos, su fuerza reactiva, la que configura la historia del nihilismo como trabajo de la cultura occidental. El estudio arqueológico del silencio de la locura, propuesto por Foucault en el desaparecido Prefacio de 1960, plantea una idea similar a Nietzsche al destacar el trabajo de selección operado por la razón, mediante el cual esta se constituye, excluyendo todo aquello que le resulta antitético: “El hombre europeo desde el fondo de la Edad Media se relaciona con algo que llama confusamente: Locura, Demencia, Sinrazón. Quizás la Razón occidental debe algo de su profundidad a esta presencia oscura” (Foucault 1999a, 123).

Es por medio de la demarcación de un espacio asignado a la locura como la razón se va configurando históricamente. Así, lejos de poseer un contenido esencialmente incontrastable a las vicisitudes históricas, la razón se va constituyendo paulatinamente gracias a un trabajo de rechazo y de negación mediante el cual la locura es condenada a la marginación y al silencio. En cada época la razón idea un linde de separación a través del cual se protege de la locura. Para Foucault, sin embargo, no existe una división que conlleve un mayor acercamiento entre una y otra. Y cualquier alteración de esta relación funcional transhistórica, desde los albores de la Edad Media hasta nuestra más reciente modernidad, no es sino una repetición de esta alienación a la que la diferencia de la locura es encauzada.

Por medio del paradigma de la exclusión la locura ha podido históricamente asimilarse al mal, al error, a la miseria o a cualquier otra cosa que la razón depure. Con el saber de la psiquiatría la exclusión alcanza un alto grado de refinamiento al lograr que la locura obtenga su individualización como “unidad de la distinción”. Ha sido a través de esta “limpieza” efectuada por la razón, asentada en el sistema binario razón/locura, como la razón occidental conquistó su perfeccionamiento en una reorganización de elementos que no son otra cosa sino un acto de fuerza. La arqueología del silencio de la locura realizada por Foucault permite comprender cómo la confrontación entre razón y locura ha posibilitado la captura de lo diferente, ya que la locura es condición *sine qua non* de la razón. Pero precisamente es por esto que Foucault asegura, en *Theatrum philosophicum*, que la emancipación de lo diferente solo podrá llevarse a cabo en una no-relación dispersa e itinerante:

Para liberar la diferencia precisamos de un pensamiento sin contradicción, sin dialéctica, sin negación: un pensamiento que diga sí a la divergencia; un pensamiento afirmativo cuyo instrumento sea la disyunción; un pensamiento de lo múltiple –de la multiplicidad dispersa y nómada que no limita ni reagrupa ninguna de las coacciones de lo mismo; un pensamiento que no obedece al modelo escolar (que falsifica la respuesta ya hecha), pero que se dirige a problemas insolubles, es decir, a una multiplicidad de puntos extraordinarios que se desplaza a medida que se distinguen sus condiciones y que insiste, subsiste, en un juego de repeticiones” (Foucault 1995, 32-33).

Foucault aborda la historia del pensamiento desde la perspectiva del acecho y sojuzgamiento que la Razón ha ejercido sobre la locura, colocando con ello al logos hegeliano en una posición bastante difícil. Postular la existencia de una supuesta dialéctica entre razón y locura, al interior de la *Historia de la locura en la época clásica*, trae a la memoria inevitablemente la conexión entre esta dialéctica y la dialéctica hegeliana. Es cierto –como el propio Foucault lo reconoce– que la “insidiosa presencia hegeliana” está presente a lo largo de su obra:

[...] toda nuestra época, bien sea por la lógica o la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel [...] Pero escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta que punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte (Foucault 2002b, 70).

Pero no debiera de minimizarse, como tiende hacerse actualmente, la enorme distancia que media entre uno y otro autor³². Aunque ciertamente en *La arqueología del saber* Foucault no cita jamás el nombre de Hegel, es innegable que está haciendo alusión a él cuando subraya la distancia que existe entre su arqueología y la historia tradicional de las ideas. El enfoque arqueológico busca eludir las cuestiones planteadas por la filosofía de la historia, es decir, la racionalidad y la teleología del devenir, la expectativa de descubrir el sentido oculto en el pasado o en la totalidad incompleta del presente. Frente a la totalidad y a la continuidad de la filosofía de la historia, Foucault contrapone la ruptura y la dispersión. Los conceptos que la arqueología forja, *enunciado, práctica discursiva, episteme*, han sido diseñados con este propósito. Sobre esta pretensión de convertir a Foucault en un hegeliano, baste mencionar dos ejemplos. Cadahía en su reciente libro, *Hegel y Foucault, vida historia y política*, se esfuerza por señalar los puntos en común entre el filósofo alemán y el filósofo francés. Ambos autores, apunta, coinciden en el análisis de la

³² Es importante mencionar, sin embargo, que el blanco de las críticas de Foucault no fue propiamente hablando Hegel, sino una suerte de *hégélisme affolé* [hegelianismo enloquecido], imperante durante la década de los cincuenta y principios de los sesenta en Francia, y que fue una extraña mezcla de hegelianismo y fenomenología, que se conoció en buena medida con el término de existencialismo. Por tanto, las críticas no iban dirigidas tanto contra Hegel y Husserl, sino contra Sartre y Merleau-Ponty. Foucault rechaza por igual tanto la filosofía de la historia como la antropología que, para él, eran las dos caras de una misma moneda.

Revolución Francesa, el poder sobre la vida, el papel del derecho y las instituciones en la vida política; asimismo, los dos pensadores conciben la historia como el lugar donde el pensamiento encuentra su desarrollo: “estas dos filosofías se funden en un campo de inquietudes filosóficas y la afinidad de ambos radica en concebir la historia como punto de partida irrenunciable para practicar la filosofía” (Cadahia 2011, 19). Es innegable que entre ambos filósofos existe una gran cantidad de temas y problemas compartidos y que la historia es un horizonte de inteligibilidad, pero lo importante no estriba en ello sino en la gran diferencia que los separa. De igual manera, Sergio Pérez en *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, hace de este último un hegeliano recalcitrante: “[...] deseamos resaltar que, con sus particularidades, cada uno de nuestros autores [Hegel, Marx, Foucault] pertenecen a la filosofía “racionalista” moderna para la cual el conocimiento (en este caso del presente) debe ser “universal” y “necesario”, y si no vale para todos y no está determinado por la “necesidad”, entonces no es conocimiento” (Pérez 2013, 17). Y más adelante añade: “Para cada uno de estos filósofos, la realidad pensada y vivida no es arbitraria, sino resultado de una cadena causal e inteligible que la une a sus condiciones de existencia”. Ciertamente una postura así privilegia el papel de la razón en la historia en tanto que “actividad del pensamiento sobre el mundo y actividad del pensamiento sobre sí mismo en su esfuerzo por pensar el mundo” (Pérez 2013, 12). Una interpretación así olvida lo que es central en la arqueología del silencio de la locura: la denuncia de una violencia unilateral ejercida por la Razón sobre la locura a lo largo de la historia. ¿Será acaso por casualidad que Foucault escribió una historia de la locura en lugar de una historia de la razón –aunque la historia de la locura pueda ser leída a su vez como una historia de la razón? ¿Será cosa del azar, tal y como lo ha hecho ver Deleuze, que el problema de la locura recorra toda su obra? (cf. Deleuze 1995, 145). ¿O que en su homenaje a Jean Hyppolite, poco después de su muerte, haya escrito un ensayo sobre Nietzsche en lugar de Hegel? Las interrogantes, las observaciones, las objeciones y los cuestionamientos se pueden multiplicar al infinito. Conformémonos con apuntar que cuando Foucault define a la locura “como ausencia de obra”, es decir, como sinsentido, silencio y clausura, es indudable que tiene en mente la idea hegeliana y su interpretación en la historia, en tanto que afirmación del sentido o realización del “trabajo” hacia el espíritu absoluto. Pero el punto de desacuerdo más importante entre la concepción hegeliana de la historia y la arqueología del silencio foucaultiana estriba en que mientras que Hegel ve en la locura tan

solo un momento en el advenimiento a sí del espíritu bajo la figura de la razón, Foucault encuentra que la dialéctica de lo Mismo y de lo Otro –la dialéctica entre razón y locura– no se sujeta al devenir histórico por medio del cual el espíritu realiza la manifestación de sí. En *Historia de la locura en la época clásica* defiende una concepción de la locura entendida como “extraña y silenciosa presencia”, casi sustancial, que el desarrollo de la historia no logra diluir. Hay que añadir, además, que en el análisis efectuado por Foucault la afirmación del sentido no implica una superación (en sentido dialéctico) de la locura en tanto que “ausencia de obra”, sino que, por el contrario, el carácter extrínseco de esta falta de sentido se conserva a lo largo de la historia como exigencia indispensable de constitución de la propia razón. Pero hay más: la relación binaria entre razón y locura pone de relieve al interior de sí misma su falta de cualidades esenciales o trascendentales. Precisamente la tesis central de *Historia de la locura en la época clásica* estriba en haber demostrado que la locura no es un dato médico o nosográfico sino un hecho de civilización. Es solo a través de una estructura de exclusión –que sí puede ser definida como función transhistórica– como la locura va obteniendo distintos sentidos –sea mágico, moral, policial o médico normalizador. Es probable que el desacuerdo que media entre la interpretación propuesta por los hegelianos foucaultianos, y la defendida en el presente trabajo, resida en el valor que se le otorga a la figura de Nietzsche y a la literatura moderna en las investigaciones de Foucault:

En cuanto a la influencia concreta que Nietzsche ha tenido sobre mí, me sería muy difícil precisarla, porque me doy cuenta justamente de lo profunda que ha sido. Me limitaré a decirle que en el plano ideológico fui “historicista” y hegeliano hasta leer a Nietzsche (Foucault 2013e, 95).

Mientras que Nietzsche renuncia a seguir valorando al sujeto como el meollo principal del conocimiento, Foucault, por su parte, se preocupa más bien en averiguar cómo se origina, por medio de la historia, la constitución de un sujeto no determinado de una vez y para siempre:

A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre

mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar, sin antropologizar, que no quieren mitologizar, sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y derivadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica –es decir en cierta forma silenciosa (Foucault 2005a, 333).

Esta “ilusión antropológica” en su finitud no es disociable del infinito del que es emisario. Y precisamente el valor de Nietzsche consiste en que nos ofrece la oportunidad de realizar una crítica de la finitud que, emancipada en relación al infinito, deja entrever la finitud ya no como fin, sino como aurora. Se puede, por tanto, apreciar un desplazamiento que va de la pregunta kantiana ¿qué es el hombre? A la cuestión del superhombre. En suma: es al interior de este encuadre que se puede confirmar la mutua pertenencia entre la muerte de Dios (denunciada por Nietzsche) y la muerte del hombre (anunciada por Foucault). Todo esto converge en la idea de que ahora nos hallamos situados en un umbral en el que se nos advierte que a partir de este momento tendremos que transitar por el sendero de pensar en el vacío del hombre ausente:

Si el descubrimiento del retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos que el despliegue de un espacio en el que, por fin, es posible pensar de nuevo (Foucault 2005a, 333).

De las dos formas distintas, mediante las cuales se ha pretendido encarar la crisis por la que atraviesa la cultura europea, esto es, la de Nietzsche y la de Husserl, la de este último a Foucault le parece cancelada. Opta, en consecuencia, por el camino propuesto por el primero. Feuerbach ya había defendido el imperativo de reconquistar para el mundo terrenal las riquezas que el hombre había enajenado en los cielos. Se requería, por tanto, volver a colocar en el corazón del hombre la fortuna que con antelación se le había otorgado a Dios. Nietzsche, al proclamar la muerte de Dios, da cuenta a su vez de la extenuación de ese hombre divinizado, con el que el pensamiento crítico emancipador del siglo XIX, no cesó jamás de fantasear. El aforismo 125 de *La gaya ciencia*, que tiene por tema principal la muerte de Dios, abre un espacio de reflexión completamente inédito en el pensamiento moderno: el de la ausencia de todo principio unificador y fundante de la

realidad. Ya desde el párrafo 108, Nietzsche había anunciado este tema, pero no es sino hasta el 125 y 343 que le otorga una extensión mayor. La crítica de Nietzsche al concepto de Dios está prácticamente presente a lo largo de casi toda su obra. No obstante, el tema particular de la muerte de Dios aparece por vez primera en *La gaya ciencia*, y en *Así habló Zaratustra* ocupará un lugar primordial, en la medida misma en que, junto a esa misma muerte – que acontece de muchas maneras, pero que es también un asesinato³³ –, Nietzsche iniciará, por medio de la figura de Zaratustra, la enseñanza del superhombre. De cara a las formas de decadencia y nihilismo que ha presupuesto para los hombres, por una parte, la creencia religiosa de Dios y, por otra, la crítica y el aniquilamiento de esta idea, a través del aleccionamiento del superhombre –como replanteamiento del sentido del hombre y de la tierra– se teatraliza y se desarrolla el tipo de pensamiento ascendente, afirmador de la vida, con que Nietzsche busca transformar esa muerte de Dios. La muerte de Dios producirá un vacío que sólo podrá ser ocupado por el hombre a condición de su propia muerte.

La muerte de Dios y la muerte del hombre han sido objeto de interpretaciones y críticas por demás absurdas. De las filas de los humanistas –cristianos, marxistas y existencialistas– es de donde principalmente han provenido las mayores objeciones: “¿en qué se convierten los derechos humanos cuando el hombre muere?” O, también: ¿cómo se atreve Foucault a participar en luchas políticas cuando ha anunciado la muerte del hombre? Frente a estos reparos cabe preguntarse a qué se refieren exactamente Nietzsche y Foucault al hablar de la muerte de Dios y del hombre respectivamente.³⁴ Lo que desaparece, por

³³ Pese a que la temática de la muerte de Dios está fuertemente asociada al pensamiento de Nietzsche, en opinión de Deleuze, este tema no es para nada su preocupación más importante, por la sencilla razón de que en el momento en que Nietzsche escribe era un tema bastante común, circulaba por todas partes. Si Nietzsche siente la necesidad de recuperarlo es únicamente con el propósito de añadirle algunas versiones inéditas. Nietzsche dista en ser el primero en pregonar la muerte de Dios. En su época era un tema ya bastante viejo. En todo caso, “Nietzsche es el que varía al infinito las versiones de la muerte de Dios” (Deleuze 2014, 237). Previo a Nietzsche, la muerte de Dios ya había sido notificada y el hombre había tomado su lugar. Feuerbach, en *La esencia del cristianismo*, había operado esa inversión al afirmar que Dios no es originario y el hombre derivado, sino exactamente al revés. Dios es una inversión del hombre. Lo importante es que Nietzsche lleva a cabo una nueva inversión. Ya no importa la muerte de Dios, sino la muerte de su sucesor, la muerte del hombre. La originalidad de Nietzsche consiste en afirmar que si Dios es el garante de la identidad, al morir Dios, ya no hay más garante, por lo que el hombre ya no puede ser identificado. Por lo tanto, la muerte de Dios contiene inevitablemente la muerte del hombre, lo que anticipa una nueva etapa, la edad del superhombre. El tema de la muerte del hombre establece un nexo profundo entre el pensamiento de Nietzsche y la muerte del hombre planteada por Foucault en *Las palabras y las cosas*.

³⁴ En Nietzsche la muerte del hombre y el advenimiento del superhombre implicó dos grandes interpretaciones: 1) lo que desaparece es el hombre actual a favor de un nuevo existente; 2) lo que desaparece no es el hombre existente sino a lo sumo el concepto de hombre. Lo que presupuso una nueva réplica: ¿con

cierto, no es la idea de un Dios existente o un hombre existente, ni mucho menos el concepto de Dios o del hombre. Ambas interpretaciones son insostenibles. En *Las palabras y las cosas* Foucault da una respuesta contundente: lo que desaparece es la forma-Dios y la forma-hombre. Pero, ¿qué se debe entender por la forma Dios y la forma hombre? Para dar respuesta a esta pregunta se tendrá que dar un pequeño rodeo. El tema de la relación saber-poder nos puede ayudar a clarificar este problema.

Las relaciones de fuerzas, para Foucault, son el lugar de permanentes mutaciones, de mutaciones que se pueden definir como diagramáticas. Las formas, por otra parte, están en constante mudanza. Y de acuerdo a la forma como Foucault problematiza la relación saber-poder, se puede afirmar que son las mutaciones de las fuerzas las que determinan las variaciones de formas. Así, una forma es un compuesto de fuerzas.³⁵ La forma-Dios y la forma-hombre no son por tanto sino el resultado de un compuesto de fuerzas. Dicho de manera muy esquemática se puede decir lo siguiente: según Foucault, hay fuerzas componentes en el hombre –como pueden ser la voluntad o el entendimiento– que entran necesariamente en relación con fuerzas del afuera. De la combinación fuerzas componentes/fuerzas del afuera nace un compuesto. Este compuesto puede ser Dios, el hombre, el superhombre u otro que todavía somos incapaces de imaginar. La forma que cambia lo hace en tanto que función. Por lo que no se trata ni de un existente ni de un concepto. Aquí, los elementos componentes, es decir, las fuerzas, son las variables. La función cambia cuando las variables mutan. La mutación de las variables son nuevas fuerzas del afuera, es el arribo de fuerzas nacientes del afuera (cf. Deleuze 2014, 215).

En la época clásica, las fuerzas componentes en el hombre –principalmente la voluntad y el entendimiento, según Spinoza– que entran en relación con fuerzas del afuera que se pueden definir como fuerzas de elevar al infinito, forman un compuesto, ese compuesto es Dios, la forma-Dios. Las fuerzas componentes en el hombre son ellas mismas elevadas al infinito, por lo que el entendimiento finito del hombre elevado al infinito es el entendimiento infinito de Dios. El siglo XVII, no piensa al hombre, piensa a Dios. No es

qué derecho hablar de la muerte del hombre cuando lo único que desaparece es solamente el concepto de hombre?

³⁵ En Foucault, la composición presupone que los elementos componentes no sean de idéntica naturaleza ni del mismo nivel que lo compuesto. Por lo que para identificar los elementos de una forma compuesta se necesita salir fuera del nivel de composición y alcanzar elementos informales que son las fuerzas. Es en este sentido que decimos que toda forma está compuesta de fuerzas.

que el siglo XVII no hable del hombre, pero no lo puede pensar sino en la medida en que hace de él un derivado. Dios, y los distintos órdenes de infinitud que derivan de él, por el contrario, son el origen, el punto de partida de todo el pensamiento clásico.

Corresponde a Kant el mérito de haber llevado a cabo una inversión fundamental, similar a la revolución copernicana, mediante la cual, ha puesto a la finitud como lo constituyente, es decir lo fundante. La interpretación general que se hace de esta inversión kantiana consiste en decirnos que a partir de este momento el hombre toma conciencia de su finitud. Foucault acepta el resultado de la interpretación kantiana: la sustitución del orden infinito por el punto de vista finito. Pero toda la originalidad de *Las palabras y las cosas* consiste en haber diferenciado dos momentos claramente discernibles en esta inversión. En un primer momento, las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas exteriores de finitud que no son las suyas; en un segundo momento, el hombre se apropia de esas fuerzas. En la modernidad, las fuerzas en el hombre que entran relación con fuerzas del afuera, son fuerzas exteriores de la finitud. Estas fuerzas exteriores y, por ende, fuerzas del afuera, afectan no al hombre mismo, sino a las cosas, las palabras, los vivientes. Estas fuerzas de la finitud son la vida, el trabajo, el lenguaje. Vida, trabajo y lenguaje, constituyen la triple raíz de la finitud que viene a destronar los órdenes de lo infinito. La raíz de la finitud no reside en el hombre sino en las fuerzas que afronta y que encuentra. La relación entre las fuerzas en el hombre y las fuerzas del afuera de la finitud ha dado como componente final la forma-hombre. A partir de aquí se puede esclarecer la proposición “Dios ha muerto” o “el hombre ha muerto”. La cual no significa otra cosa que las fuerzas componentes en el hombre entran ahora en relación con un nuevo tipo de fuerzas del afuera de otra naturaleza, y que esta confrontación, compondrá una nueva forma que ya no será ni la de Dios ni la del hombre. ¿Cuál será entonces? Nietzsche la designa con un nombre vacío: “superhombre”. Pero existe un interregno de ilusión en el que, según Nietzsche, harán falta siglos entre la muerte de Dios y su reconocimiento en el mundo:

Este acontecimiento inaudito aún está en camino y peregrina –aún no se ha adentrado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aún después de que han sido hechos, para ser vistos y escuchados. Este hecho les es todavía más lejano que la más

lejana estrella –y *sin embargo, ellos mismos lo han hecho* (Nietzsche 1992, párrafo 125, 115).

Por esta razón, los que vaticinan la muerte de Dios, y con ella la muerte del hombre, cumplen un presagio, anuncian la aurora del tiempo futuro. Para Foucault, Jean-Pierre Brisset, André Breton, Michel Leiris, Alan Robbe-Grillet y tantos otros a los que se ha hecho alusión previamente llevan a cabo la puesta en práctica de una experiencia que aún está por venir. Foucault al final de *Las palabras y las cosas* se interroga con respecto al lugar desde el que pensamos y en relación al tiempo que se atisba. El espacio de la finitud del hombre en la que nos alojamos inaugura una nueva época por venir, cuya señalización tiene a Nietzsche como punto de inflexión. La muerte de Dios no alienta para el hombre ninguna esperanza mayor, no lo convierte en un portador de lo universal, pues de la misma manera que cuando Dios muere, al hombre que lo reemplaza, le vuelve a ocurrir exactamente lo mismo.

Estamos tal vez todavía demasiado bajo la impresión de las *primeras consecuencias* de este acontecimiento –y estas primeras consecuencias, sus consecuencias para *nosotros*, a la inversa de lo que todavía pudiera esperarse, no son en absoluto tristes ni oscurecedoras, sino más bien como una nueva y difícilmente descriptible especie de luz, felicidad, alivio, regocijo, reanimación, aurora...De hecho, nosotros, filósofos y “espíritus libres”, ante la noticia de que “el viejo Dios ha muerto”, nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante eso nuestro corazón rebosa de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación [...] el mar, nuestro mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo antes un “mar tan abierto” (Nietzsche 1992, párrafo 343, 204).

En la experiencia de la escritura literaria, piensa Foucault, es donde el hombre alcanza la cúspide de su lenguaje, donde puede experimentarlo como vivencia radical de sus posibilidades. En esta misma cumbre es donde se revela el “ser del lenguaje” en todo su resplandor, la propia desaparición del hombre, el último carnaval de las máscaras.

Pero, ¿qué entiende realmente Foucault por literatura y cuál es su relación con la locura?

La ontología de la literatura

Al igual que Sartre, Foucault se hace la pregunta: ¿qué es la literatura? Pregunta a la que responde a través de un conjunto de artículos escritos entre 1961 y 1966. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en la medida en que Foucault ha sido fuertemente influenciado por la filosofía trascendental kantiana –tal y como ya se demostró en el primero y el segundo capítulo-, el aparente esencialismo característico de esta tradicional manera de preguntar se desplaza, a lo largo de sus investigaciones, del *¿qué es...?* a *¿cómo es posible...?* Asimismo se ha insistido, en este tercer capítulo, en el impacto que tuvo Nietzsche en su obra a partir de la *Historia de la locura en la época clásica*, por lo que el problema primordial ya no reside tanto en decidir acerca de las características de la subjetividad trascendental que delimitan el campo de toda experiencia posible, sino en definir el *tipo* de subjetividad que subyace a una determinada experiencia de lo real. Por tanto, el interrogante sobre las condiciones de posibilidad se desplaza nuevamente hacia las preguntas de *¿quién puede, desde dónde y para qué, para afirmar qué...?* En este punto lo importante ya no es la mera posibilidad sino la potencia. Claude Lévi-Strauss, después de la publicación de su *Antropología estructural*, en 1958, hizo que la pregunta por el sujeto trascendental fuera paulatinamente relegada por la que inquiere por el campo trascendental (las estructuras) que subyace a toda experiencia, empezando por el lenguaje, sin cuyo poder estructurador nada de lo que podemos definir como experiencia es posible. Algo que tampoco le pasaba inadvertido a Foucault. En su respuesta van a estar presentes como telón de fondo estos tres desplazamientos que orientan el desarrollo ulterior de sus investigaciones sobre la literatura. El proyecto de llevar a cabo una ontología de la literatura no es ajeno, por el contrario, confirma la labor arqueológica. Bataille, Blanchot, Klossowski serán ahora una nueva vía (literaria) de acceso al pensamiento de Nietzsche.³⁶

³⁶ “En lo que a mí respecta, los autores más importantes, de los cuales no diré que me formaron, pero sin duda me permitieron un desplazamiento respecto de mi primera formación universitaria, fueron Friedrich Nietzsche, Georges Bataille, Maurice Blanchot, Pierre Kossowski. Ninguno de ellos era ‘filósofo’ en el sentido estricto, institucional del término. De ellos, lo que más me impresionó y fascinó es que su problema no consistía en construir sistemas, sino en lograr experiencias directas, personales. En la universidad, en cambio, me había encaminado hacia la comprensión de los grandes edificios filosóficos, que en mis tiempos de estudiante tenían nombres como ‘hegelianismo’, ‘fenomenología’...” (Trombadori 2010, 44).

La pregunta que formula, no se refiere tanto a la literatura entendida en términos generales, sino a la literatura en sentido moderno: la que surge a fines del siglo XVIII³⁷. La razón por la cual le concede tanta importancia a la literatura moderna obedece a dos razones fundamentales, a saber: la primera tiene que ver con el hecho de que es la literatura moderna la que pone al descubierto la inadecuación esencial entre el ser del hombre y el ser del lenguaje; la segunda, es debido a que la literatura representa ese espacio en el que no tienen cabida los métodos hermenéuticos y estructuralistas. En efecto, para Foucault, el ser del lenguaje no puede ser examinado ni desde el punto de vista del significado ni desde el significante; por lo que la literatura representa el espacio de un estudio posible distinto a los métodos de análisis del discurso contemporáneo. A fin de comprender cabalmente lo que entiende por “literatura”, vale la pena partir de la situación del lenguaje durante la episteme renacentista, tal y como él mismo sugiere en *Las palabras y las cosas*. En el Renacimiento, el lenguaje “existe desde un principio, en su ser bruto y primitivo, bajo la forma simple, material, de una escritura, de un estigma sobre las cosas, de una marca extendida por el mundo que forma parte de sus figuras más imborrables” (Foucault 2005a, 50). El lenguaje es concebido como una cosa, una marca, un signo escrito. La existencia de las marcas inscritas en las cosas, dada y organizada por Dios, produce dos tipos de discurso: el “comentario” que parte de estas marcas para transformarlas en signos, dejando translucir en ellas el papel de la semejanza, y el texto que este comentario lee cuando pone al descubierto y rastrea los signos de las cosas. El modo de existencia primordial del lenguaje, durante este periodo, está dado por tanto por la escritura y, principalmente, por la escritura de las cosas. De ahí, sin duda, el título con el que Foucault caracteriza la episteme renacentista: “La prosa del mundo”. A partir del siglo XVII, esta “escritura de las cosas” se desvanece y la finalidad y la actividad del lenguaje queda presa en los confines de la representación. Dicho con otras palabras, el funcionamiento del lenguaje ya no va del texto al comentario y del comentario al texto por medio de la escritura de las cosas. Definir de qué modo un significante está ligado a un significado se convierte, para el clasicismo, en uno de los problemas principales, o mejor aún, la pregunta principal sería: cómo en el

³⁷ El tema de la literatura en el pensamiento de Foucault es abordado en función de tres ejes principales: El primero, relacionándolo con el problema de la locura (en esta relación, Hölderlin y Artaud serían las figuras más importantes). El segundo, vinculándolo al problema de la sexualidad (Sade y Bataille, son los dos autores más relevantes en este análisis) y, por último, en función del problema del lenguaje (Mallarmé y Blanchot son aquí las referencias centrales).

espacio de la representación está representada la relación entre el significante y el significado. A partir de aquí, el lenguaje se transforma en discurso. Deja de ser “escritura de las cosas” para constituirse en “despliegue de la representación”. La cuestión de la representación o de la significación viene a sustituir el problema de la semejanza que era prioritario durante el Renacimiento. Por tanto, el eterno desplazamiento hacia el Texto primitivo (eterno porque ningún comentario lograba agotarlo jamás) es reemplazado por el problema del orden de las representaciones. Para decirlo, brevemente, durante la época clásica el lenguaje se sujeta al pensamiento; es sólo la expresión consecutiva de lo que se nos brinda al mismo tiempo en este. Ahora bien, en el umbral de la época moderna, este “ser vivo del lenguaje”, que existía en el Renacimiento, reaparece nuevamente “en la literatura”, “justo ahí, donde no se la esperaba”. Entonces el lenguaje sobrepasa el ámbito de la representación, del pensamiento, escabulléndose de los límites que le dictan las nociones de significante y significado. La literatura escapa, en efecto, al funcionamiento del lenguaje en la representación; deja de ser, por tanto, un discurso en sentido estricto. No puede ser pensada sin ser sometida al imperativo del significante o del significado. Pero,

[...] que se la analice por el lado del significado (de lo que quiere decir, de sus “ideas”, de lo que promete o de aquello con lo que se compromete) o por el del significante (con ayuda de esquemas tomados de la lingüística o del psicoanálisis): esto no es más que un episodio. Tanto en un caso como en el otro, se la busca fuera del lugar en el que no ha dejado de surgir y de imprimirse, en nuestra cultura, desde hace siglo y medio. Tales modos de desciframiento se destacan de una situación clásica del lenguaje –la que ha reinado durante el siglo XVII, cuando el régimen de los signos se convirtió en binario y cuando se reflexionó sobre la significación en la forma de la representación; entonces la literatura estaba constituida por un significante y un significado y merecía ser analizada como tal. A partir del siglo XIX, la literatura vuelve a sacar a luz el ser del lenguaje: pero no tal como aparecía a fines del Renacimiento. Pues ahora ya no existe esta palabra primera, absolutamente inicial, que fundamentaba y limitaba el movimiento infinito del discurso; de aquí en adelante, el lenguaje va a crecer sin punto de partida, sin término y sin promesa. El texto de la literatura traza día a día el recorrido de este espacio vano y fundamental (Foucault 2005a, 51-52).

Este resurgimiento del “ser vivo del lenguaje” es coetáneo de la constitución de la biología, la filología y la economía política. También los objetos de estas disciplinas eluden

el universo de la representación. En la época clásica existía todavía una sistemática de los signos, una especie de taxonomía general y una sistemática de las cosas, un conjunto de representaciones, ordenadas en un discurso, que a fines del siglo XVIII deja de jugar el papel organizador que tenía, perdiéndose la transparencia que existía entre el orden de las cosas y el de las representaciones. Las cosas se repliegan en su propio espesor y con una exigencia exterior a la representación, emergen los lenguajes con su historia, la vida con su organización y su autonomía, el trabajo con su propia capacidad de producción. De cara a este vacío dejado por el discurso el hombre se constituye como ser que vive, que habla, que trabaja y que conoce y que puede ser conocido en la medida en que vive habla y trabaja (cf. Bellour 1973, 13).

En el siglo XIX las condiciones se alteran, tornándose confusas especialmente para la literatura que deja de pertenecer al orden del discurso y se convierte en la manifestación del lenguaje en su espesor, adoptando un estatuto ambiguo, oscilante entre los “humanismos blandos” y el “formalismo puro” del lenguaje, entre la interpretación y la formalización, entre el hombre y los signos. La literatura moderna nace cuando el lenguaje, en un repliegue sobre sí mismo, se transforma en un objeto de conocimiento más, junto a los seres vivos, las riquezas y el valor “al lado de la historia de los acontecimientos y de los hombres” (Foucault 2005a, 289). El lenguaje se constituye entonces en objeto a través de tres compensaciones o nivelaciones, a saber: en primer lugar, como medio para la manifestación de cualquier conocimiento científico que desea expresarse como discurso; en segundo, como valor crítico que intenta “inquietar las palabras que decimos; disipar los mitos que animan nuestras palabras”, como crítica que quiere volver “hacer brillante y audible la parte del silencio que todo discurso lleva consigo al enunciarse”; por último, cuando surge la literatura como impugnación a la filología, y al mismo tiempo como su figura gemela. Desde entonces la literatura se encuentra en el ser salvaje e imperioso de la palabra al remitir “el lenguaje de la gramática al poder desnudo de hablar” (cf. Foucault 2005a, 290-293). De estas tres compensaciones, la que corresponde a la literatura es la más significativa, pero también la más descuidada, se diferencia en su nueva objetivación del discurso de ideas y de los valores del gusto, del placer, de lo material y lo verdadero, que fueron dominantes durante el clasicismo, para desplazarse hacia todo aquello que puede garantizarle “la denegación lúdica (lo escandaloso, lo feo, lo imposible)”. La literatura

moderna, que inicia con Mallarmé, es simple y llanamente manifestación de un lenguaje que solo anuncia su existencia escarpada, que no habla más que de ella misma en el fulgor de su acontecer.

El que la literatura de nuestros días esté fascinada por el ser del lenguaje esto no es el signo de un fin ni la prueba de una radicalización: es un fenómeno que enraíza su necesidad en una configuración muy basta en la que se dibuja toda la nervadura de nuestro pensamiento y de nuestro saber. [...] Este modo de ser de la literatura fue necesariamente revelado en obras como las de Artaud o Roussel –y por hombres como ellos; en Artaud, el lenguaje recusado como discurso y reaprehendido en la violencia plástica del hurto, es remitido al grito, al cuerpo torturado, a la materialidad del pensamiento, a la carne; en Roussel, el lenguaje, reducido a polvo por un azar sistemáticamente manejado, relata indefinidamente la repetición de la muerte y el enigma de los orígenes desdoblados. Y como si esta prueba de las formas de la finitud en el lenguaje no pudiera ser soportada o como si fuera insuficiente (quizá su insuficiencia misma fuera insoportable), se ha manifestado en el interior de la locura –la figura de la finitud se da así al lenguaje (como aquello que se devela en él), pero también antes de él, más acá, como esta región informe, muda, insignificante en la que el lenguaje puede liberarse. Y en realidad es en este espacio puesto así al descubierto, donde la literatura, primero con el surrealismo (pero bajo una forma aún muy disfrazada), después, cada vez de modo más puro, con Kafka, Bataille, Blanchot, se da como experiencia: como experiencia de la muerte (y en el elemento de la muerte), del pensamiento impensable (y en su presencia inaccesible), de la repetición (de la inocencia original, siempre en el término más cercano del lenguaje y siempre más alejado); como experiencia de la finitud (tomada en la apertura y constricción de esta finitud) (Foucault 2005a, 371-372).

La escritura moderna y el estallido del sujeto

La literatura moderna se caracteriza porque en su lenguaje el sujeto queda excluido, o como ya se dijo, porque en su lenguaje emerge la experiencia del “afuera”; experiencia que se

expresa por medio de las categorías de “atracción” (Blanchot)³⁸, “deseo” (Sade), “materialidad del pensamiento” (Artaud), “transgresión” (Bataille). En la escritura moderna, el sujeto no logra la experiencia de una realización o de un redescubrimiento del sí mismo, ocurre, por el contrario, una desapropiación. En los grandes relatos autobiográficos, desde San Agustín hasta Proust, la escritura tuvo como propósito principal reencontrarse, reconquistar por fin una identidad exiliada. En la literatura moderna, se produce una nueva experiencia en la que se hunde el sujeto que la produce. Razón por la que se sitúa ahora, antes bien, del lado del “qué importa quién habla, alguien ha dicho qué importa quién habla” de Beckett. Fragmentación, por tanto, irremediable del sujeto en su unidad constitutiva. Si con anterioridad, era por medio de la escritura que un individuo llegaba a reconocerse como autor; era, a través de ella, que una bella interioridad se desplegaba a lo largo de una discursividad iluminadora, con los inicios del siglo XIX, la escritura hace que pronto se levanten las figuras de la renuncia y el desprendimiento. Mallarmé es el primero en afirmar que la escritura, a la vez que da un adiós a las cosas dichas, produce la desaparición de quien las enuncia. En Bataille, es el estallido del sujeto en el éxtasis anónimo de las palabras. No se trata, por cierto, de que la escritura de sus relatos insoportables, sea la expresión más justa de un éxtasis donde él tiembla, sino que ese lenguaje es precisamente el que hunde y borra. Lo que hace difícil e incierto el lenguaje no es una experiencia íntima; ocurre, por el contrario, que la experiencia de la escritura provoca la inviabilidad del sujeto, lo hace callar:

[...] el lenguaje de Bataille se hunde sin cesar en el corazón de su propio espacio, dejando al desnudo, en la inercia del éxtasis, al sujeto insistente y visible que ha intentado retenerlo con todas sus fuerzas, y se encuentra como rechazado por él, extenuado sobre la arena de todo lo que no puede decir (Foucault 1999l, 171).

La experiencia moderna de la escritura destina a su autor a la violencia de una fractura ininterrumpidamente prorrogada: “La obra de Bataille la muestra... en un perpetuo

³⁸ En *El pensamiento del afuera* apunta Foucault: “La atracción es para Blanchot lo que, sin duda, es para Sade el deseo, para Nietzsche la fuerza, para Artaud la materialidad del pensamiento, para Bataille la transgresión: la experiencia pura y más desnuda del afuera [...] la atracción tal y como la entiende Blanchot, no se apoya en ninguna seducción, no interrumpe ninguna soledad, no funda ninguna comunicación positiva. Ser atraído no consiste en ser incitado por el atractivo del exterior, es más bien experimentar en el vacío y la indigencia, la presencia del afuera, el hecho de que uno está irremediablemente fuera del afuera” (Foucault 1989a, 33-34).

tránsito a diferentes niveles de habla, mediante un desprendimiento sistemático del Yo que acaba de tomar la palabra, presto a desplegarla y a instalarse en ella” (Foucault 19991, 173).

Pero también desaparición del sujeto, en Blanchot, en favor de una monotonía blanca. Ha sido principalmente Blanchot, en conjunción con algunos otros autores como Dumézil y Lévi-Strauss los que le permitieron a Foucault plantear el problema de la elisión del sujeto:

Durante largo tiempo hubo en mí una especie de conflicto mal resuelto entre la pasión por Blanchot, Bataille, y por otro lado, el interés que abrigaba por algunos estudios positivos como los de Dumézil y Lévi-Strauss, por ejemplo. Pero, en el fondo, esas dos orientaciones, cuyo único denominador común era tal vez el problema religioso, contribuyeron en la misma medida a llevarme al tema de la desaparición del sujeto (Foucault 2013e, 97).

Blanchot constata que la afirmación del lenguaje “en su ser en bruto, pura exterioridad desplegada” (Foucault 1989a, 11), es irreconciliable con la constitución de un Yo. “El ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto” (Foucault 1989a, 16). El verdadero “sujeto” del lenguaje, más que la antigua mónada, es una “apertura absoluta por la cual el sujeto puede propagarse al infinito” (Foucault 1989a, 10); en Artaud, la experiencia de la escritura presupone una desgarradura del sujeto tras la que se entrevé un simple cuerpo múltiple y vociferante (Foucault 1989a, 21); en Klossowski, desmultiplicación del sujeto en sus novelas. Klossowski escribe novelas, valiéndose de los juegos del simulacro (para sus personajes, existir es simularse y simular a los demás), en las que nunca es del todo claro el sujeto que habla, en las que, más bien, lo que habla no son, “ni unos ni otros, sin duda, y sí esa superposición de voces que se ‘apuntan’ unas a otras” (Foucault 1999i, 212). Comedia de máscaras en que el yo conoce su multiplicación. A menudo el relato parece reclamar de su autor una aniquilación concreta, final. Ahora bien, esta desaparición del sujeto por medio de la escritura es solo resultado de una ausencia más íntima, presente en el núcleo mismo de la obra: la ausencia de obra. Idea difícil de entender en Foucault: la obra está amenazada por la ausencia de obra, no obstante, la obra solo llega a nosotros a partir de esta ausencia. Según Foucault, la escritura literaria moderna, no se

abastece ya de una palabra divina o de una tradición de escritos anteriores; proviene exactamente de una nada que la precede y la sostiene. Hölderlin llamaba a esto rodeo de los dioses; Laporte, expectativa pura y sin objeto, y Blanchot, vacío meticuloso de la muerte. Lo que se escribe, se escribe desde una ausencia: la obra se abastece en una ausencia de obra. De esta imposibilidad realizada de la literatura, o de esta posibilidad desmentida desde el inicio, Foucault pretende dar cuenta valiéndose del término transgresión. Foucault utiliza el concepto de ausencia de obra para definir la experiencia de la escritura moderna, como también la experiencia de la locura. En ambos casos, se trata de una experiencia radical del lenguaje que Foucault sitúa bajo el signo de la ausencia de obra.

En el siglo XVII la palabra “literatura” es aún concebida como aquello que vincula el lenguaje con la obra, donde el lenguaje es definido por el murmullo de todo lo que se pronuncia; el sistema transparente que posibilita que nos comprendan. “El lenguaje es el hecho de todas las palabras acumuladas en la historia, el sistema mismo de la lengua” (Foucault 2015d, 74). Por otra parte, la obra es considerada como una configuración singular al interior del lenguaje, pues a la vez que se inmoviliza, constituye su propio espacio en el que se detiene el derrame del murmullo, “que espesa la transparencia de los signos y de las palabras, y que erige así cierto volumen opaco, probablemente enigmático” (Foucault 2015d, 74) Durante el clasicismo la literatura, pensada en función de la relación que puede existir entre el lenguaje y la obra, es un asunto de memoria, de familiaridad, de saber, es un asunto de recepción. Existe aún, durante este periodo, un lenguaje anterior a todos los lenguajes, un lenguaje mudo y primitivo, que la obra está destinada a restituir. Ese lenguaje primero, completamente matinal, es indudablemente la palabra de Dios, pero también la verdad, el modelo, los antiguos, la naturaleza, la Biblia. Existe, por tanto, “la biblia” –tomada en su sentido absoluto, es decir, su sentido común–, una especie de libro anterior a todo libro, que no solo ostenta la verdad, sino que también revela la palabra de Dios, así como los secretos más recónditos de la naturaleza. Este texto primero, al mismo tiempo que oculta, enuncia toda verdad posible. El lenguaje de Dios, de la naturaleza o de la verdad, en tanto que críptico, no se puede transcribir directamente, lo que explica la necesidad de los deslizamientos, de las torsiones, de las palabras, en suma, del sistema de la retórica. Las metáforas, las metonimias, las sinécdoques, etcétera, tienen como tarea primordial tratar de encontrar con palabras humanas el lenguaje silencioso que la obra

pretende rehabilitar y devolver (cf. Foucault 2015d, 91). Pero a fines del siglo XVIII y principios del XIX, la literatura que era el vértice de un triángulo formado por la relación del lenguaje con la obra y de la obra con el lenguaje, se convierte en el término activo del triángulo con la escritura de Châteaubriand, de Madame de Staël, de Laharpe. El lenguaje literario aparece en el espacio vacío entre el lenguaje absoluto de la palabra de Dios, que dice todo, y el del lenguaje charlatán que no dice nada.

La literatura moderna nace, en buena parte de la cultura occidental, en el momento en el que lenguaje que decía todo enmudece, y deja escuchar por fin el infinito murmullo de las palabras ya dichas. A partir de aquí, la obra ya no tiene que cobrar cuerpo en las figuras de la retórica, ahora, más bien, el lenguaje de la obra habla tan solo como lenguaje que repite lo ya dicho, y que, a consecuencia de su incansable repetición, suprime todo lo dicho y la lleva más cerca de sí, permitiéndole captar de nuevo la esencia de la literatura. El amanecer de la literatura moderna se vislumbra, asimismo, cuando el volumen del libro reemplaza el espacio de la retórica y surge la obra acontecimiento de Mallarmé, que contraria a la idea clásica de unidad de la obra se presenta como un organismo temporal que estalla y se reagrupa sucesivamente.

El libro de Mallarmé, que quiere repetir y anonadar al mismo tiempo todos los demás libros, un libro que, en su blancura, roza el ser definitivamente fugitivo de la literatura, responde al gran libro mudo, pero lleno de signos, que la obra clásica trataba de copiar, trataba de representar. El libro de Mallarmé responde a ese gran libro, pero, al mismo tiempo, lo sustituye: es el acta que constata su desaparición (Foucault 2015d, 92).

Desde entonces, cada acto literario, sea de Baudelaire, Mallarmé, o los surrealistas, sigue su propio camino hacia la transgresión del lenguaje bajo cuatro formas, a saber: 1) rechazar la literatura de los demás; 2) impedir la tentativa de otros para hacer literatura y discutir que la obra de otros sea literatura; 3) rechazarse a sí mismo; 4) y rehusarse a decir o hacer algo distinto al asesinato sistemático de la literatura. La literatura moderna, por tanto, comienza con la resistencia a la literatura misma (cf. Foucault 2015d, 79).

Más allá de esta transgresión permanente de la literatura, ella conlleva, en cada palabra escrita en la página en blanco, señales que denotan una disimilitud con respecto al lenguaje ordinario, cotidiano. Estos signos, según Foucault, son lo que para Barthes es la

escritura, que no es únicamente lo que dice una historia o una fábula, sino que –y sobre todo– define lo que es la literatura.

La literatura moderna dista mucho de ser un lenguaje o un texto que, construido por medio de palabras sabiamente seleccionadas y organizadas de una determinada manera, produzcan un inefable. Por el contrario, ella está hecha de fábula, de *fable* de algo que “es para decir y puede decirse, pero esa fábula se dice en un lenguaje que es ausencia, que es asesinato, que es desdoblamiento, que es simulacro” (Foucault 2015d, 76-77). La literatura es una distancia socavada en el interior del lenguaje, una distancia recorrida sin cesar y nunca realmente atravesada. La literatura es una especie de lenguaje que oscila sobre sí mismo, una especie de vibración sin moverse del sitio. A la literatura no le corresponde por naturaleza ninguna palabra en particular, le son propias, sin embargo, las figuras del simulacro, espacio virtual intermedio entre la transgresión y la muerte.

Como se ve, Foucault se vale de las figuras del simulacro, la transgresión y la muerte para caracterizar el ser de la literatura moderna. Y, sin embargo, estas resultan insuficientes para explicar lo que es la literatura, ya que antes del siglo XIX, existía una literatura transgresiva, de igual manera que con anterioridad a Proust se encuentra algo parecido a los simulacros en la literatura, baste pensar en Cervantes que escribió el simulacro de una novela.

En contraste con la época clásica en que una obra típica, sea de Shakespeare o Racine, no se diferencia de una re-presentación, debido a que en sentido estricto representa un lenguaje ya hecho, y, por ello mismo, su esencia se encuentra siempre en el teatro, lo primordial de la literatura del siglo XIX, se halla, como ya se dijo, en el libro. No obstante, por contradictorio que pueda parecer, aunque el libro es el lugar de la literatura, es también el asesinato de todos los otros libros pues en el espacio del libro, “donde la literatura encuentra y funda su ser”, la literatura no “acoge plácidamente la esencia del libro”, a consecuencia de que ella busca permanentemente semejar a otros libros, posibilidad de semejanza que solo alcanza valiéndose de una agresión y una violencia contra todos ellos. La literatura es, por tanto, una actividad que se caracteriza por simular ser otro libro, lo que explica por qué Foucault apunta: “la literatura será siempre el simulacro del libro”. La literatura en su juego de transgresión y de simulación no es más que “un libro entre todos

los demás libros, un libro junto a todos los demás, en el espacio lineal de la biblioteca” (cf. Foucault 2015d, 93).

La literatura, para Foucault, es ajena al lenguaje del hombre, de la naturaleza, de la palabra de Dios, del corazón o del silencio:

[...] la literatura es un lenguaje transgresor, es un lenguaje mortal, repetitivo, redoblado, el lenguaje del libro mismo. En ella no hay más que un sujeto que habla, y es el libro, esa cosa que Cervantes, lo recordarán, había querido con tanto ahínco quemar, el libro, esa cosa de la que Diderot, en *Jacques el fatalista* había querido tan a menudo escapar, el libro esa cosa en la cual, como saben, Sade estuvo encerrado y en la cual también nosotros lo estamos (Foucault 2015d, 94).

El libro es el lugar de la literatura, es el espacio en el que la obra se permite el simulacro de la literatura en un cierto juego de espejos y de irrealidad, donde el problema fundamental es al mismo tiempo el de la muerte y el de la transgresión .

La literatura no tiene origen ni fin, “es un lenguaje al infinito que habla de sí misma hasta el infinito”; es una actividad que a la vez que narra, se narra sí misma, y que, desde fines del siglo XVIII, ha oscurecido a la retórica, determinando los signos y los juegos que la convierten precisamente en literatura.

La transgresión, así como los juegos de palabras incesantemente reanudados que hacen señas a la literatura, constituyen las dos figuras que emblemáticamente definen lo que es la literatura. Tenemos, por tanto, por un lado, el habla de la transgresión; por el otro, la reiteración de la biblioteca:

Una es la figura del interdicto, del lenguaje en el límite, la figura del escritor encerrado; otra, en cambio, es el espacio de los libros que se acumulan, se adosan unos a otros, y cada uno de los cuales sólo tiene la existencia almenada que lo recorta y lo repite hasta el infinito en el cielo de todos los libros posibles (Foucault 2015d, 81).

Sade y Châteaubriand representan emblemáticamente los rostros de la literatura de transgresión y de biblioteca. El primero, en tanto que con él se inicia el habla transgresiva y fija, sin lugar a dudas, el “umbral histórico de la literatura”. Su obra es un gigantesco

pastiche que contiene todo lo dicho antes de él por los filósofos del siglo XVIII. Sade quiso eliminar toda la filosofía y toda la literatura, todo lenguaje anterior al suyo, en un gesto transgresivo con el que profanaba la página para devolverla a la blancura. Al suprimir en cierto sentido cualquier habla alguna vez escrita con antelación a él, Sade hace posible el espacio en el que la literatura moderna vendrá a alojarse. De ahí que, para Foucault, represente “el paradigma mismo de la literatura”. (cf. Foucault 2015d, 82).

El doble de la literatura transgresiva se encuentra en Châteaubriand. Su obra, desde la primera línea, pretende conservar el nivel del murmullo continuo de la literatura, la permanencia eterna y polvorienta de la biblioteca absoluta, la existencia “horizontal de la literatura”. Entre ambas figuras literarias se delinean los ejes que constituyen el pliegue de mutua pertenencia en el que, a principios del siglo XIX, nace la experiencia moderna de la literatura. Si la figura literaria de la transgresión es personificada por Sade, la de la muerte es encarnada por Châteaubriand, ya que para él las palabras escritas solo tienen sentido cuando se aprecian más allá de la vida y la existencia. Así, pues, entre los ejes vertical y horizontal de la literatura se ordena el espacio de lo prohibido y el espacio de la biblioteca, lo que se puede llamar, en breve, el espacio propio de la literatura.

La literatura moderna asegura una especie de “juego de espejos en el que la vida y la muerte juegan entre sí”, el vacío dejado por el espejo es el que da lugar a la figura del simulacro. La obra de Marcel Proust y la de Pierre Klossowski ejemplifican este tipo de literatura. *En busca del tiempo perdido* empieza cuando su autor decide interrumpir su vida mundana replegándola sobre ella misma para darle el espacio a la obra, es también el inicio del despliegue de un lenguaje en un espacio intermedio, en un espacio virtual que se vislumbra, pero al que no es posible acceder. Este espacio simulado, en el que se encuentra la vida de Proust, surge para inaugurar su obra dándole así a “la obra de Proust su verdadero volumen”. De igual manera, la palabra “perdido”, el sentido de “espacio de espejo”, aflora al hacer visible la imposibilidad de situar el lenguaje de la literatura en algún punto del lenguaje. El tiempo perdido de Proust es el tiempo sin hogar ni sede, sin fecha ni cronología, que flota en plena deriva, como perdido entre el lenguaje sofocado de todos los días, es un tiempo que está perdido y que no se puede recuperar “sino como pepitas de oro, por fragmentos”.

En una obra como la de Proust no se puede decir que haya un momento que sea realmente la obra; no se puede decir que haya un solo momento que sea realmente la literatura. De hecho, todo el lenguaje real de Proust, todo ese lenguaje que hoy leemos y que llamamos su obra, y del que decimos que es literatura, si nos preguntamos qué es, no para nosotros sino en sí, advertimos que no es una obra ni literatura; que es una suerte de espacio intermedio, de espacio virtual como el que puede verse, pero jamás tocarse en los espejos, y es ese espacio de simulacro el que da a la obra de Proust su verdadero volumen (Foucault 2015d, 86).

Pero quien realmente establece el reino de los simulacros es Pierre Klossowski, quien niega incesantemente el modelo de lo Mismo, de la semejanza a la idea, a título de una disparidad, una desemejanza, una diferencia. En su obra se multiplican los espacios virtuales, en los que las circunstancias, relatadas con reglas precisas, se modifican rápidamente, provocando que las incógnitas de sus novelas se vuelvan más profundas, e incrementen la incertidumbre. En las novelas de Klossowski, repentinamente, “los buenos se convierten en malos, los muertos resucitan, los rivales resultan ser cómplices, los verdugos son salvadores sutiles, los encuentros han sido preparados desde hace mucho tiempo, las frases banales tienen un doble sentido”, (Foucault 1999i, 206) y las acciones de los buenos se convierten en malas. Por medio de estas alteraciones de lenguaje que son simulaciones contrarias a una realidad “sometida a la tiranía del Mismo y lo semejante”, Klossowski, al mismo tiempo que aparta al pensamiento de la categoría de la representación, se opone a la dialéctica instaurando un lenguaje que da cuenta de sus propios movimientos, en los que la figura principal del hombre y los valores identificados con el humanismo se borran en favor del lenguaje. El simulacro, lejos de constituir un nuevo fundamento instituye el reino de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas.

En síntesis: la literatura representa, para Foucault, como ya se ha visto, un ser de lenguaje, que no puede ser definido por conceptos, ya que no se trata de un objeto teórico. Alude más bien al vacío activo de una experiencia: la experiencia de la escritura. Lo que explica por qué Foucault para entenderla se vale, no tanto de conceptos precisos, sino de una amplia gama de imágenes.

Me pregunto si no se podría hacer, o por lo menos esbozar a distancia, una ontología de la literatura a partir de estos fenómenos de autorrepresentación del lenguaje; esas figuras que aparentemente pertenecen al orden del artificio y el entretenimiento, esconden, es decir traicionan, la relación que el lenguaje mantiene con la muerte –con ese límite al que se dirige y contra el que se yergue– (Foucault 1999j, 183-184).

A partir de lo escrito con anterioridad se pueden enumerar las imágenes más importantes que utiliza para pensar la literatura. La primera de ellas es la del espejo. La literatura apunta a ese lugar confuso e insondable en el que las palabras envían solo a palabras, donde el lenguaje no habla más que de lenguaje y se mantiene solo en el movimiento de su proliferación. De ahí que lo infinito de la literatura resida en lo indeterminado de su curso. Por esta razón, la literatura es para Foucault, como ya se dijo, murmullo: puro derrame verbal en el que las cosas y el sentido se extinguen para no decir más, finalmente, que el vaciado de la trama. Lo que diferencia la literatura del simple relato, es que mientras que este último se relaciona con el tiempo, la primera se identifica con el espacio, como ya lo da a entender la metáfora misma del espejo.

Y si el espacio es en el lenguaje de hoy la más obsesiva de las metáforas, no es porque ofrezca el ya único recurso, sino porque es en el espacio donde, de entrada el lenguaje se despliega, se desliza sobre sí mismo, determina sus elecciones, dibuja sus figuras y sus traslaciones. Es en él donde se transporta, donde su mismo ser se “metaforiza” (Foucault 1999k, 264).

A partir de Sade y Mallarmé, escribir ya no implica describir la estructura curva de un retorno (retorno de Ulises, en la *Odisea*, tras el más largo de los exilios), o del cumplimiento de una promesa primera (forma profética de la novela), o de un reencuentro con el origen (Proust descubriendo en las últimas páginas de *En busca del tiempo perdido* la posibilidad de escribirla). En la escritura de ahora, los círculos del tiempo están desanudados: en la actualidad, escribir conlleva una distancia, se enlaza con un afuera. Ahora bien, el espacio ofrecido por el movimiento de escribir es un espacio vacío, es el espacio imaginario que se compone entre dos espejos enfrentados, el agujero provocado por el “yo escribo”. En ese espacio indefinidamente ahuecado del lenguaje literario, todo no es más que ficción, las cosas no son más que simulacros de sí mismas. La obra literaria termina por constituir un volumen en el que todo ser se desdobra. En este sentido, cuando

más arriba se hizo referencia a un repliegue del lenguaje sobre sí mismo, como una de las principales características de la literatura moderna, es decir, como un lenguaje condenado indefinidamente a hablar del lenguaje en el vacío engullidor de su vocación desnuda, esta afirmación no tenía nada que ver con el ejercicio esterilizador del comentario, sino más bien con la producción de dobles: frases que presentan estados de cosas como sus dobles verbales y fantasmales, o incluso frases que en sí mismas (y en esto consistirán los procedimientos lingüísticos elaborados por Roussel) son lejano eco de otras frases. El lenguaje literario dista de ser un lenguaje profundo en el sentido de que a través de él saldría a la luz la insondable unidad de un significado puro. Por el contrario, el lenguaje literario es siempre un lenguaje de superficies. Las últimas imágenes a las que se hizo alusión fueron el asesinato y la transgresión. La literatura moderna arrastra al lenguaje en un movimiento de consunción, de extinción, ya sea con el propósito de decirlo todo a fin de imposibilitar, después, cualquier empresa literaria; ya sea con la finalidad de desmentir la obra en el momento mismo de escribirla. En la literatura moderna, la muerte no es solo una especie de obstáculo constitutivo (en el sentido de que se escribiría para no morir); ella atraviesa el espesor de la experiencia moderna de la escritura: literatura como asesinato del lenguaje (es el caso de Rimbaud, que se opone al lenguaje académico), de las cosas dichas (es el caso de Mallarmé, que pretende mediante el lenguaje poético la anonadación del mundo) y, por último, asesinato –en tanto que supresión– del sujeto que escribe.

Literatura y locura: un lenguaje sin origen

Historia de la locura en la época clásica finaliza haciendo alusión a la obra de Goya, de Sade, de Nietzsche y de Artaud; haciendo referencia, por tanto, al lenguaje de la locura, que después del mutismo imperante durante el clasicismo, resurge nuevamente en la modernidad. El libro termina tal y como inicia: por el estudio de la experiencia trágica, lo que sitúa su análisis por encima de cualquier compromiso dialéctico. En el siglo XVII y en el XVIII, la obra y la locura estaban todavía íntimamente unidas y se limitaban recíprocamente. No resulta del todo claro si el delirio de Rousseau, la locura de Tasso o la

melancolía de Swift, es obra o locura, fantasma o iluminación, desvarío o arrebató. A partir de la modernidad, en las obras de Nietzsche, de Van Gogh, de Hölderlin, de Roussel o de Artaud, el vínculo entre la locura y la obra es distinto: la comunicación entre el lenguaje de la locura y el de la obra queda suspendido. Por eso, apunta Foucault, poco importa saber cuándo se dejó entrever ya en el orgullo de Nietzsche, ya en la humildad de Van Gogh, los primeros indicios de locura: “No hay locura sino en el último instante de la obra, pues ésta la rechaza indefinidamente a sus confines; *allí donde hay obra, no hay locura*” (Foucault 1990a, II, 303). Existe, para Foucault, una estrecha relación entre la literatura moderna y la locura, en tanto que ambas pueden ser definidas como ausencia de obra. Esto no significa, sin embargo, que Foucault identifique sin más la literatura moderna con la locura. En realidad, lo que hace en los textos destinados al estudio de la literatura moderna es examinar una manera de hablar que está presente tanto en el delirio del loco como en el de la escritura literaria. De esta manera, Foucault incrementa los ecos posibles entre literatura y locura. Recuérdese que desde el primer capítulo se dejó en claro que el clasicismo entiende la locura como delirio. La modernidad, a través del saber psiquiátrico, lo definirá como mera expresión patológica en la capacidad de hablar, reverberación de trastornos cerebrales. Para Foucault, sin embargo, el delirio dista mucho de ser un simple alejamiento con respecto a la manera “normal” de hablar, retrotrae por el contrario el flujo del lenguaje guiándonos hasta el punto donde este se hace posible: ahí donde se ata a sí mismo antes de sujetarse a las funciones de expresión. Dicho con otras palabras: el delirio del loco y la escritura literaria moderna muestran al lenguaje en el origen mismo de su posibilidad. Tanto en uno como en el otro, lo que constata Foucault es que en el comienzo del lenguaje no existe otra cosa que el lenguaje mismo.

Foucault caracteriza –como ya se señaló– la escritura literaria moderna como experiencia de una ausencia de obra: experiencia del lenguaje en la que en el momento en el que la obra se escribe esta se vuelve irrealizable. En esta experiencia, por tanto, la obra queda inevitablemente atada tanto a su ausencia y su ruptura como a su ejecución. Lo que se pone de manifiesto en el núcleo mismo de la obra es su propia imposibilidad.

Hölderlin es el primero en haber señalado el estrecho vínculo que existe entre la obra y la ausencia de obra, entre el desvío de los dioses y la perdición del lenguaje. Ligazón que expresa, con claridad, al formular la siguiente pregunta: ¿de dónde puede proceder su

palabra actual, si no de esa desviación de los dioses que hace imposible el canto mortal en nuestra época?

Más que en nuestra afectividad por el miedo a la nada, es en nuestro lenguaje donde la muerte de Dios repercutió profundamente, por el silencio que situó en su principio y que ninguna obra, a menos que sea puro parloteo, puede enmascarar. El lenguaje ganó entonces una estatura soberana; surgió como venido de otra parte, de allí donde nadie habla; pero no es obra más que sí, remontando su propio discurso, habla en la dirección de esa ausencia. En este sentido toda obra es empresa de agotamiento del lenguaje; la escatología; la escatología se ha convertido hoy en una estructura de la experiencia literaria; ésta, por derecho de nacimiento, es última (Foucault 1989b, 147).³⁹

En un pequeño texto escrito en 1962, titulado: *Jean Laplanche: Hölderlin y el no/mbre*⁴⁰ del padre, Foucault estudia la figura y la poesía de Hölderlin. En este ensayo vuelve al problema de la relación entre el artista y la obra, entre la locura y la obra. El título en francés, “Le non du pere”, da cuenta clara de la diferencia fonética con la que Foucault juega a lo largo de todo el texto, que alude al *nom du pere*, al nombre del padre. Esta negación del nombre, este sin nombre del padre, sintetiza una tesis de Jean Laplanche, que mediante un enfoque lacaniano, pretende explicar la relación entre la poesía de Hölderlin y su locura. Esta omisión del nombre del padre, según Laplanche, tiene una estrecha relación con su psicosis. Se trata, por supuesto, de una elisión simbólica y no biológica o real⁴¹.

³⁹ Esta idea la repetirá nuevamente René Char en el siguiente poema: “Cuando tambaleó la presa del hombre, aspirada por la grieta gigantesca del abandono de lo divino, unas palabras en la lejanía, unas palabras que no querían perderse, intentaron resistir al exorbitante empuje. Entonces se decidió la dinastía de su sentido. Yo corrí hacia la salida de esa noche diluviana” (citado en Foucault 1989b, 147).

⁴⁰ El fraccionamiento que hace de esta palabra obedece al juego verbal de la versión francesa entre *nom* [nombre] y *no* [no].

⁴¹ Las prefijaciones y sufijaciones en el idioma alemán (ab-, ent-, los, un-, ver) expresan y distribuyen de mejor manera que el francés las formas de la ausencia, del vacío, del intervalo que, en la psicosis, aluden a la imagen del padre y a las fuerzas de la virilidad. El “no” del padre al que se refiere Foucault no tiene que ver con un abandono auténtico o mítico, ni tampoco con el vestigio de un debilitamiento caracterial del padre, sino con algo mucho más complejo: la ausencia no hace referencia a la presencia o a la desaparición de la figura paterna, apunta más bien al juego en el que se enlaza lo que se dice y aquel que lo dice. Lacan evidenció –algo que por cierto ya había sido previamente demostrado por Melanie Klein– que en la fase edípica, el padre, en tanto que tercera persona, no es solamente el adversario detestable e intimidante sino aquel cuya existencia le pone freno al lazo inagotable que se da entre la madre y el niño. Como consecuencia de este vínculo ilimitado entre ambos la fantasía de devoración produce su primera forma angustiada. La importancia que tiene el padre (simbólicamente) consiste, por tanto, en que aleja, esto es, protege al enunciar la Ley, atando en una experiencia nuclear el espacio, la regla y el lenguaje. En un solo movimiento se anudan la distancia por medio de la cual se desenvuelve la escansión de presencias y ausencias, la palabra cuya forma primera es la coacción y, también, el vínculo entre el significante y el significado, sobre cuyo soporte no solo

Vale la pena recordar que el padre de Hölderlin murió cuando apenas tenía dos años, y que su padrastro murió también poco tiempo después, lo que provoca una fractura en el orden del lenguaje, una ruptura que no pasó inadvertida para los críticos de su poesía. Pero lo interesante reside en que su vida fue rápidamente transfigurada en mito. Su genialidad, admitida por todos sus coetáneos— Hegel, Schelling, Goethe, Schiller— se convirtió en locura. Hölderlin está considerado como un poeta loco. Para Laplanche, el caso Hölderlin, es paradigmático para todos los que pretenden comprender una obra a partir de una vida.

El problema es nuevamente planteado: ¿qué relación guarda la locura de Hölderlin con la esencia de su poesía? La pregunta tiene sentido, principalmente porque Hölderlin Jahrbuch ha sido considerado como el poeta preferido de los filósofos, poeta en el que se expresa de la mejor manera la esencia misma de la poesía; poeta del exilio y del terruño, del vagabundeo y la fidelidad, del fraseo dialéctico, poeta, en el que la palabra poética, no es más que una confirmación de la vida filosófica. A partir de aquí, ¿cómo vincular su locura con su poesía? Para algunos, la locura es un acontecimiento patológico de desmoronamiento en el que la obra se eclipsa; para otros, sin embargo, se trata más bien de un pináculo, un límite máximo que ningún lenguaje logra descifrar.

Foucault valora en el libro de Laplanche el esfuerzo por crear, valiéndose de un solo lenguaje, una sintaxis que dé cuenta al mismo tiempo tanto de la obra como de la locura⁴²:

se erigirá y desenvolverá el lenguaje sino también será posible la negación y la simbolización de lo reprimido. La ausencia del padre a la que Foucault se refiere en este texto poco tiene que ver con un sentido alimentario o funcional de la carencia. Señalar su ausencia, la aversión que se le pueda tener, el rechazo o la interiorización que se hace de él, significa que su imagen pasa por trasmutaciones simbólicas. Dicho en el lenguaje de Lacan: que no está “forcluido”, que en su lugar no se abre una hiancia absoluta. De ahí que escriba Foucault: “Esta ausencia del Padre que la psicosis, precipitándose por ella, pone de manifiesto, no atañe al registro de las percepciones o de las imágenes sino de los significantes. El no por el cual esta hiancia se abre no indica que el no/mbre del padre haya carecido de titular real, sino que el padre nunca accedió a la nominación y que ese lugar del significante por el cual el padre se nombra y por el cual, según la Ley, él nombra, resulta vacío. Hacia este “no” se dirige indefectiblemente la recta línea de la psicosis cuando, descendiendo en picada hacia el abismo de su sentido, hace surgir bajo las formas del delirio o de la fantasía, y en el desastre del significante, la ausencia devastadora del padre” (Foucault 1989b, 145).

⁴² Hay que decir, sin embargo, que Laplanche no es el primero —mucho antes que él, Jaspers ya lo había intentado— en establecer una cadena de significaciones mediante la cual quede anudado sin rupturas ni discontinuidad la vida y la obra, el acontecimiento y la palabra, el mutismo de la locura y la esencia del poema. De esta manera, el sentido de la obra, la reiteración de sus temas, el espacio en que se desenvuelve solo resulta comprensible a la luz ciertos acontecimientos que sus biógrafos se han esforzado en dar a conocer. Así, por ejemplo, la “oscuridad” de algunos de sus textos (como *Fundamento para el Empédocles*) se busca siempre hacerlos coincidir con un calendario mórbido cuyo año cero estaría determinado por ciertos episodios (en su mayoría depresivos) como el que acontece durante su estancia en Bordeaux. Se llega a veces a tal extremo que se anticipan las fechas y se intenta hacer nacer los enigmas más pronto de lo que se debiera.

Laplanche tiene un notable poder de análisis: su discurso a la vez metódico y veloz recorre sin abuso el dominio comprendido entre las formas poéticas y las estructuras psicológicas; se trata sin duda de oscilaciones extraordinariamente rápidas que permiten, en los dos sentidos, la transferencia imperceptible de figuras analógicas (Foucault 1989b, 146).

Sin embargo, esta no será la postura de Foucault, quien simpatiza más con el planteamiento de Blanchot que problematiza la relación entre la locura y la obra de Hölderlin. Blanchot pone el acento en la postura gramatical del “y”, mediante la cual piensa el nexo entre la locura y la obra. A partir de esta cópula, Blanchot elabora un discurso que interroga a este entre-dos en su indisociable unidad y en el espacio que él abre. El “y” pone en duda el Límite, esto es la línea donde la locura es justamente eterna ruptura (cf. Blanchot 1992, 257-264). Frente al intento de Laplanche, Foucault da un paso atrás, toma distancia, espera.

Hölderlin ha sido considerado un héroe. Ejemplo emblemático de lo que es el poeta sublime y genial “en donde la poesía se abre a sí misma a partir de la palabra que le es propia” (Foucault 1989b, 136); gran figura, perpetuo mito, víctima de la incompreensión, marginado social, nómada, distinguido por una pasión absoluta y atormentada, arquetipo de la fortaleza ética. Es quizás una de las primeras víctimas del Siglo de las Luces (el crepúsculo que precipita la noche moderna), o de lo que se puede denominar como el desmoronamiento de la tradición. El primero en hacer frente al desvanecimiento de las reglas y los modelos dominantes, de toda codificación en cuestión de arte; el primero en meditar sobre la crisis general de la “imitatio” y que se aboca de lleno a la creación “ex nihilo” de la obra venidera o de un nuevo arte.

De cara a esta constatación, Foucault se interroga por la gesta del artista. Por las circunstancias y las condiciones en que emerge el tema y la imagen del artista como sujeto de una leyenda heroica. Mientras que en *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres* Vol. 2 Foucault recupera la obra de Burckhardt afirmando que fue durante el periodo del Renacimiento en el que la figura del héroe acrecentó la diversidad de técnicas de sí, de los

Pero también, a la inversa, el constante desgaste del sentido no deja de generalizarse y, entonces, se pretende explicarlo por medio de los avances de la locura.

modos de constitución de las vidas en obras de arte, en el texto de *Jean Laplanche: Hölderlin y el nombre del padre*, hace más bien alusión al texto de Vasari, *Vite*, en la que se estudia y comenta la vida de los grandes artistas y genios del Renacimiento. Pese a que el modelo de estas vidas se halla en la vida de los santos del Medioevo, el encomio de lo distintivo, de lo excepcional y extraordinario de los genios y los artistas que se hace en el Renacimiento, se distancia de aquellas vidas ejemplares. Durante el Renacimiento existe todavía una clara separación entre el lenguaje común y el lenguaje del loco que coincide con la percepción épica que se tiene de la individualidad del artista, combinación de las “figuras arcaizantes del héroe medieval y los temas griegos del ciclo iniciático” (Foucault 1989b, 138). El artista y el héroe se presentan mezclados en el interior de un gesto que el héroe no hubiera podido reconocer en el retrato renacentista. El mundo de la pintura es el espacio que nos permite advertir la primera flexión subjetiva en la forma anónima del antiguo héroe: La relación de sí a sí del artista.

El autorretrato ya no es, en el ángulo del cuadro, una participación furtiva del artista en la escena que él representa; es, en el corazón del cuadro, la obra de la obra; el encuentro, al término de su recorrido, del origen y del acabamiento; la heroización absoluta de aquel por quien los héroes aparecen y permanecen” (Foucault 1989b, 139).

El heroísmo emerge en sus primeras manifestaciones de tres formas diferentes: 1) por medio de la figura del extraviado que es rechazado por su vida y sus pasiones –es el caso de Filippo Lippi que al pintar a una mujer y como consecuencia de la imposibilidad de poderla poseer le fue necesario “apagar su ardor”; 2) a través de la figura del enajenado en su obra, olvidándose en ella y olvidándolo ella misma –como le pasó a Uccello que desperdició el tiempo pintando animales y figuras humanas en vez de ocuparse de sus investigaciones sobre perspectiva; 3) por último, tenemos la figura del desconocido o rechazado por sus pares –Foucault menciona el caso de Tintoretto que fue expulsado por el Ticiano y censurado y condenado por los pintores de Venecia. Estas tres formas, imperantes en el Renacimiento, irán dando lugar a la partición entre el gesto heroico y el gesto del artista, y a una ambigüedad en el vocabulario mixto de la obra y de lo que no es ella.

Entre el tema heroico y los contratiempos en que se pierde, se va abriendo paulatinamente un espacio que el siglo XVI empieza a sospechar y que el nuestro recorre con “la alegría de los olvidos fundamentales”; espacio que moldeará con el tiempo la figura del artista loco, haciendo de su obra un objeto extraño para los otros. La locura del artista termina por identificar al artista con su obra y lo vuelve “extraño a los demás –a todos los que se callan–, y lo sitúa en el exterior de esta misma obra volviéndolo ciego y sordo a las cosas que él ve y a las palabras que sin embargo él mismo pronuncia” (Foucault 1989b, 140). En el seno de esta relación soterrada en la que la obra y lo que no es ella formulan su exterioridad en el lenguaje de una interioridad oscura, surge la insólita empresa de una psicología del artista, que asedia siempre a la locura, incluso cuando el tema de lo patológico no está presente en ella. Ella se inscribe en el fondo de la bella unidad heroica que da nombre a los primeros pintores, pero en la medida de su desgarramiento, su negación y su olvido. “La dimensión de lo psicológico es, en nuestra cultura, el negativo de las percepciones épicas” (Foucault 1989b, 140). La antigua alianza establecida por Vasari entre el artista y su obra desde entonces no acaba aún de agrietarse.

Los estudiosos de la vida de Hölderlin han puesto en relieve una de sus más llamativas características: siempre que el poeta se comenzaba a instalar en algún lugar que le resultaba cómodo, algo sucedía que lo empujaba a huir, lo que forjó la leyenda del eterno errante. Basta señalar el periodo del encuentro con Charlotte von Kalb, de sus relaciones cercanas y distantes al mismo tiempo con Schiller y de su arrobamiento por las lecciones de Fichte. Pese al fuerte afecto que siente por Schiller, “quien de lejos, vigila, protege y, desde lo alto de su reserva, profiere la Ley”, en poco tiempo huye lo más lejos posible de él, de un Fichte legislante y de un Goethe ya totalmente deificado. ¿Cómo explicar esta abrupta ruptura, este alejamiento de sus ídolos intelectuales? A menudo los biógrafos ignoran los motivos de algunos de sus viajes, de la renuncia de varios trabajos, del afán siempre frustrado por hallar una situación confortable que permanentemente se rompe en pedazos con sus desapariciones. En Hölderlin parece que solo puede haber una explicación a este comportamiento: una fisura, una grieta. En la obra de Hölderlin es posible localizar el recorrido de esta grieta. Frente a los períodos de felicidad, de la perfecta reciprocidad de las miradas, del apego y la dulzura compartida, sobreviene siempre el vacío, el precipicio desolador, el límite, la muerte. Un abismo de corte escabroso. Edipo ciego y desterrado en

las puertas de Atenas. Empédocles, el fuego del volcán, el consumidor de las formas. El espacio mismo del lenguaje se revela como el punto en el que emerge la mancha, la culpa, la profanación de los dioses. La perfecta reciprocidad de las miradas y el instante de felicidad, es la muerte. ¿Qué muerte será preferible, la de la mirada compartida o la de la huida? La problematización que Foucault hace de la relación entre la locura y la obra de Hölderlin no puede explicarse únicamente desde el lirismo, ni mucho tratando de encontrar cierto isomorfismo de estructuras entre la vida y la obra del poeta. Por ello toma cierta distancia con respecto a la interpretación de Laplanche que postula cierta continuidad de sentido entre la obra y la locura, regocijándose demasiado al encontrar múltiples correspondencias. Es cierto: existen caminos de locura que atraviesan la obra. Pero Foucault se inclina más bien por la interpretación de Blanchot, que no ignora la ruptura, en el que el desastre de la palabra es lo que posibilita el lenguaje común a ambos.

La locura se muestra como la última huida. La obra exige, más allá de su fragmentación poética y de su desorganización, un mínimo encuentro, una mínima reciprocidad, un resto entero de la mirada. No es posible la continuidad entre las grietas. La abertura de la obra, también la escinde de la vida. No se aclara una a través de la otra. La locura de Hölderlin también es histórica. La depresión de Iena, la victoria de Napoleón y el comienzo del fin de la historia. La finitud del hombre, el tiempo como retorno, el círculo, el impacto que tiene en el ámbito del lenguaje la muerte de Dios, Nietzsche como acontecimiento. El lenguaje se ha tornado soberano, huérfano, la escatología se ha convertido en la estructura de la experiencia literaria. Es el momento del apartamiento de los dioses, momento en que la ausencia de obra potencia el acto poético, el salto, el absoluto, la grieta.

Estamos ante un cambio radical y Hölderlin sintió la fuerza de esta inversión. El poeta es aquel en quien, esencialmente, el tiempo se invierte y para quien siempre, en ese tiempo, el dios gira y se aleja. Pero Hölderlin también concibe profundamente que esta ausencia de los dioses no es una forma puramente negativa de relación, por eso es terrible; lo es, no sólo porque nos priva de la presencia benévola de los dioses, de la familiaridad de la palabra inspirada, no sólo porque nos arroja sobre nosotros mismos en la indigencia y el desamparo de un tiempo vacío, sino porque sustituye al favor mesurado de las formas divinas, tal como los griegos las representaban, dioses del día,

dioses de la ingenuidad inicial, una relación, que puede sin cesar desgarrarnos y extraviarnos, con aquello que es más alto que los dioses, con lo sagrado mismo o con su esencia pervertida (Blanchot 1992, 263).

Con Hölderlin, se llega a sustituir la unidad épica en la que durante mucho tiempo se movió el artista. Fue él quien puso de manifiesto “el vínculo entre la obra y la ausencia de obra, entre el desvío de los dioses y la pérdida del lenguaje”; es él quien ha logrado borrar de la figura del artista los signos de magnificencia que se anticipaban en el tiempo, que fundaban las certezas y elevaban todo acontecimiento hasta el lenguaje; él es quien ha permitido que, en las pendientes de esta imposible cima “a la que había llegado y que dibujaba el límite, nosotros cuadrúpedos positivos, rumiemos la psicopatología de los poetas” (cf. Foucault 1989b, 147-148).

Por todo esto apunta Foucault:

Es tiempo ya de comprender que el lenguaje de la literatura no se define por lo que dice, ni tampoco por las estructuras que lo hacen significante. Sino que tiene un ser y que este ser es lo que hay que interrogar. ¿Qué es este ser actualmente? Sin duda algo que tiene que ver con la autoimplicación, con el doble y el vacío que se abre en él. En este sentido, el ser de la literatura, tal y como se manifiesta desde Mallarmé y llega hasta nosotros, alcanza la región donde, desde Freud, tiene lugar la experiencia de la locura.

A los ojos de no se sabe cuál futura cultura –y que tal vez está ya muy próxima–, seremos aquellos que han aproximado al máximo estas dos frases nunca pronunciadas realmente, estas dos frases tan contradictorias e imposibles como el famoso “miento” y que designan ambas la misma autorreferencia vacía: “escribo” y “deliro” (Foucault 1999b, 276-277).

La definición de la literatura como ausencia de obra está presente asimismo en Bataille, en la experiencia de la transgresión, que para la obra constituye ese doble movimiento de cumplimiento y anonadamiento, transgresión de su imposibilidad cuando se enuncia, de su posibilidad cuando, al enunciarse, de nuevo se hunde; se la puede encontrar también en la obra de Roger Laporte, en el que la escritura más pura, es decir, la que se espera a sí misma, nos lleva inevitablemente

[...] a una ausencia de obra sin concesiones, pero tan pura, tan transparente, tan libre de cualquier obstáculo y de la grisalla de palabras que difuminarían su resplandor, que es la ausencia misma –un vacío sin niebla, llevado por el momento que va a llegar, o tal vez presente desde hace mucho tiempo, desde bastante antes de la palabra (Foucault 1999p, 197).

Se pueden citar aún a muchos autores más, pero es Blanchot, sin lugar a dudas, quien hace coincidir de manera más notable la apertura de una obra y su silencio: El lenguaje se revela como transparencia recíproca del origen y la muerte:

[...] el lenguaje no es ni la verdad ni el tiempo, ni la eternidad ni el hombre, sino la forma siempre deshecha del afuera; sirve para comunicar, o mejor aún deja ver en el relámpago de su oscilación indefinida, el origen y la muerte [...] el origen tiene la transparencia de aquello que no tiene fin, la muerte da acceso indefinidamente a la repetición del comienzo. Y lo que es el lenguaje (no lo que quiere decir ni la forma en que lo dice), lo que es en su ser, es esta voz tan tenue, esta regresión tan imperceptible, esta debilidad en el fondo y alrededor de cualquier cosa, de cualquier rostro, que baña en una misma claridad neutra –día y noche a la vez–, el esfuerzo tardío del origen, la erosión temprana de la muerte (Foucault 1989a, 80-81).

Mientras que en la década de los 50's la mayor parte de los escritores franceses estaban fuertemente influenciados por el pensamiento humanista y fenomenológico que les posibilitaba concebir la “experiencia” como experiencia susceptible de perfeccionamiento, capaz de permitirnos acceder a una comprensión más correcta de las cosas e introducirnos en el sentido previo de la experiencia, Maurice Blanchot también aludía a la “experiencia” pero como “experiencia literaria” o descenso a los infiernos. “La mirada de Orfeo” y “La soledad esencial” son los dos ensayos principales en los que en *El espacio literario* recorre la infinita experiencia de la obra de arte⁴³. “La mirada de Orfeo” da cuenta, admirablemente, de las intenciones del viaje de Orfeo a Eurídice. Para Orfeo, Eurídice

⁴³ Al menos esta es también la opinión de Maurice Blanchot, quien al inicio del libro hace la siguiente observación metodológica: “Un libro, incluso un libro fragmentario, tiene un centro que lo atrae: centro no fijo que se desplaza por la presión del libro y las circunstancias de su composición. También centro fijo, que se desplaza si es verdadero, que sigue siendo él mismo y se hace cada vez más central, más escondido, más incierto y más imperioso. El que escribe el libro, lo escribe por deseo, por ignorancia de este centro. El sentimiento de haberlo tocado puede muy bien no ser más que la ilusión de haberlo alcanzado; cuando se trata de un libro de ensayos, hay una cierta lealtad metódica en aclarar hacia qué punto parece dirigirse el libro; aquí, hacia las páginas tituladas ‘la mirada de Orfeo’” (Blanchot 1992, 4).

representa el pináculo que la obra de arte puede conquistar, el poder por el que la noche se abre. Trágicamente, sin embargo, el descenso a lo más profundo de la noche cancela la propia obra de arte. En las impresionantes páginas que Blanchot destina a Orfeo se plasma una concepción dionisiaca de la obra de arte. Las razones por las cuales Orfeo ha decidido emprender ese viaje, al menos su motivación más aparente, consiste en descender al fondo de la noche, atravesando aquello que encubre la noche, para posteriormente, durante el día, darle forma y realidad como “obra” de arte. Pero este descenso que se concibe como una apertura a la obra de arte, constituye una transgresión y un imposible existencial. Pues, descender o abrirse a la noche viola el imperativo del mito griego que obliga a quedarse en la forma de la obra de arte, perdurar en ella escudriñando la armonía en la bella claridad del día. Al infringir las leyes del mito, haciendo alarde de impaciencia y manifestando su deseo, Orfeo emprende un viaje artístico sobre el que pende el castigo de locura prescrito por el día. Orfeo no ignora que la obra solo se da en su ausencia y Blanchot, valiéndose de este viaje sin retorno, nos explica cómo la obra no se da en la apariencia de la forma, sino en lo más abismal de la noche cuya oscuridad no se aclara por medio de ningún denuedo fenomenológico. La verdadera “experiencia” no es la del sentido, sino la del infierno. Mientras que el mito prescribe permanecer en el canto si se pretende acceder a la obra, Orfeo no solo trata de ver lo invisible –aquello que disimula la noche, su propia esencia– también intenta oír lo inaudible –aquello que está más allá del canto. La problemática elaborada por Blanchot sobre la obra de arte guarda cierta filiación con el tema de “pensar lo impensado” expuesto por Heidegger. Asimismo, “La mirada de Orfeo” está en estrecha relación con la problemática de la apertura de la “obra” como “ausencia de obra”, que, en *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault situó en el lenguaje de la locura, demostrando que la historia en tanto que “obra” no es sino la persistencia en el abandono del ser, en su ocultamiento, en su olvido. En el mito de Orfeo, la “obra”, al verse amagada le recuerda que solo podrá acceder a ella si le da la espalda a la noche, pero Orfeo quebranta la ley, no escucha el canto y abandonando su propia identidad se adentra en un no-lugar sin sentido, donde experimenta como el extravío de Eurídice es también el instante de la inspiración, el instante del arribo después de realizar el “viaje al fin de la noche” –para recordar a Ferdinand Céline– que representa el tiempo de la suprema libertad y de la ausencia de todo fundamento (cf. Blanchot 1992, 161-165). La apertura a la esencia de la

noche no penetra en ningún fundamento, es más bien el momento en que la mirada se quema por la luz de los dioses y se asciende a la cima en la que mora Hölderlin.

Para Blanchot, en oposición a Sartre, en contra del humanismo, “escribir comienza con la mirada de Orfeo”, lo que significa no entablar ningún compromiso que no sea con la propia escritura, si es auténtico que la literatura se vive como experiencia. Únicamente por medio de la literatura según Blanchot, es posible establecer el vínculo más íntimo y estrecho con el enigma, el silencio y la exterioridad si es que no se pretende traicionarlos, lo que ocurre a menudo con el lenguaje discursivo:

Escribir comienza con la mirada de Orfeo, y esa mirada es el movimiento del deseo que quiebra el destino y la preocupación del canto; y en esa decisión inspirada y despreocupada alcanza el origen; consagra el canto. Pero para descender hacia ese instante Orfeo necesito el poder del arte. Esto quiere decir: no se escribe si no se alcanza ese instante hacia el cual, sin embargo, sólo se puede dirigir en el espacio abierto por el movimiento de escribir. Para escribir ya es necesario escribir. En esta contradicción se sitúan la esencia de la escritura, la dificultad de la experiencia y el salto de la inspiración (Blanchot 1992, 166).

Al igual que en Foucault, los puntos de referencia más importantes de Blanchot son: Sade, Lautremont, Mallarmé, René Char, Kafka, Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein.

La ausencia de obra al estructurar la experiencia de escritura que influye buena parte de la literatura moderna, es también, a ojos de Foucault, la que define la locura. El lenguaje del loco en el teatro europeo, desde el siglo XVI, ha desempeñado una función importante en la sociedad occidental, pese a ser un marginado social. La palabra de los locos, a menudo, rechazada, y a la que difícilmente se le concede algún valor, no fue del todo liquidada. Fue hasta cierto punto admitida y se le confirió siempre una atención particular, porque era portadora de una verdad. En el teatro medieval, durante el Renacimiento y en el barroco de inicios del siglo XVII, reiteradamente, se le adjudica al loco la tarea de decir la verdad, pues en tanto que tal “sabe muchas más cosas que los que no están locos: tiene una visión de otra dimensión” (Foucault 1999h, 376). En este sentido, apunta Foucault, se le puede equiparar, hasta cierto punto, con un santo o un profeta, con la gran diferencia que, entre el loco y el profeta, el segundo es el que cuenta la verdad sabiendo que está contando

la verdad, mientras que el primero es un profeta ingenuo que desconoce que cuenta la verdad. “La verdad se transparenta a través suyo, pero él, por su parte, no la posee. Las palabras de la verdad se desarrollan en él sin que sea responsable de ello” (Foucault 1999h, 376).

En el teatro del siglo XVI y comienzos del XVII, el loco, en tanto que portador de la verdad, ocupa una posición lateral en relación a los otros personajes de la obra. La trama se desenvuelve entre los personajes principales que sostienen entre sí sentimientos mutuos, urden una intriga y comparten entre ellos la verdad; ellos saben lo que quieren, pero ignoran lo que les va a suceder. Al margen de ellos se halla el loco que ignora lo que quiere y que no es dueño ni soberano de sus propios comportamientos, ni de su voluntad, pero que cuenta la verdad. Existe, durante este período, una discordancia “entre la verdad desposeída de la voluntad y la voluntad que no conoce todavía la verdad”, desajuste que no es otra cosa sino la distancia que hay entre los locos y los cuerdos. El loco juega aquí un papel de semi-excluido: está excluido e integrado a la vez. O mejor dicho: por estar excluido desempeña una cierta función (cf. Foucault 1999h, 376). Con el tiempo, ya a mediados del siglo XVII, en el teatro clásico en Francia, pero también en la literatura alemana e inglesa, el personaje del loco dejará de aparecer como figura secundaria en las obras de teatro y se le mostrará únicamente apartado de los otros personajes a consecuencia de su propia condición.

El vínculo entre locura y literatura que existe durante la Edad Media, el Renacimiento y el teatro barroco, gracias a esa singular relación que el loco tiene con la verdad, es un tema que tiene un peso enorme en el pensamiento occidental y que, según Foucault, es también lo que Freud, a fin de cuentas, buscaba en sus pacientes: hacer aparecer la verdad a través de ellos. “Se trataba de hacer aparecer la forma auténtica del ser neurótico del paciente, a saber, la verdad que él mismo no domina” (Foucault 1999h, 377).

La doble pertenencia entre verdad y locura, visible a partir del siglo XVI, por lo general ha sido desestimada, rebatida, enmascarada por más de dos siglos. Desde el siglo XIX, sin embargo, la literatura y el psicoanálisis admiten que cuando se habla de locura se habla también de una cierta verdad “y que algo que no puede ser más que la verdad aparece sin duda a través de los gestos y los comportamientos de un loco” (Foucault 1999h, 377).

La literatura desde el siglo XIX es un lenguaje que existe manifiestamente por sí mismo, es una “actividad vertical y casi intrasmisible” que guarda cierta relación con la locura:

La locura es en algún modo un lenguaje que se sostiene en la vertical, y que ya no es la palabra transmisible, al haber perdido todo valor como moneda de cambio. Ya sea porque la palabra ha perdido todo valor y nadie la desea, ya sea porque se duda en utilizarla como una moneda, como si se le hubiera atribuido un valor excesivo. Pero, en definitiva, los dos extremos se unen. Esta escritura no circulatoria, esta escritura que se sostiene de pie, es precisamente un equivalente de la locura (Foucault 1999h, 379).

Por tanto, no es nada descabellado sostener que el doble del escritor es un loco o un fantasma. O mejor aún: que a espaldas de todo escritor se agazapa la sombra de un loco que lo sostiene, lo controla y lo disimula. En el acto mismo de escribir, lo que el escritor cuenta, lo que produce, no es otra cosa sino locura. Esto no debe entenderse, sin embargo, en el sentido de que se esté afirmando que los escritores están locos o que los locos puedan ser escritores, lo que es absurdo, sino en el sentido en que la escritura literaria habla el mismo lenguaje que la locura (no un lenguaje reservado sino el lenguaje del lenguaje).

Desde hace tiempo la locura es un juego conocido situado en el otro extremo de nosotros mismos, en cuyas voces, venidas de muy lejos, nos dicen al oído lo que somos, y parece desaparecer como enfermedad. La concepción moderna de la locura que la define como enfermedad solo tardíamente se constituyó al interior de la cultura occidental. Todavía, durante el clasicismo, era indisociable de las múltiples medidas que en nuestras sociedades controlaban la circulación de los discursos:

[...] la locura casi sólo mantiene un parentesco moral con los actos prohibidos (permanece vinculada esencialmente con las prohibiciones sexuales), pero está incluida en el universo de las prohibiciones del lenguaje; el internamiento clásico comprende, con la locura, el libertinaje de pensamiento y de palabra, la obstinación en la impiedad o la heterodoxia, la blasfemia, la brujería, la alquimia —es decir, todo lo que caracteriza el mundo *hablado* y prohibido de la sinrazón; la locura es el lenguaje excluido [...] La reforma de Pinel es mucho más el acabamiento visible de esta represión de la locura como palabra prohibida que una modificación (Foucault 1999b, 274).

A partir del momento en que la locura se constituyó como enfermedad mental, y en la medida en que la labor psiquiátrica se orienta cada vez más hacia la comprobación de las lesiones cerebrales de los paralíticos, los psiquiatras se desentienden visiblemente de la palabra de los locos en favor del estudio de su cerebro. Gracias a los avances de la farmacología médica, aunado al eclipse de los grandes ritos que dirigían la denuncia social de la demencia, lentamente se desvanece, de cara a nosotros, el vínculo que durante mucho tiempo mantuvo el hombre occidental con la locura como lenguaje. Relación difícil, confusa, y un tanto problemática, pues, por mucho tiempo los poderes míticos atribuidos al loco obedecieron debido a que en sus incongruencias verbales nos exhibía la verdad negativa, pero por eso mismo revelada, de nuestro lenguaje de razón. Hoy día, por medio del control técnico médico, la enfermedad mental consigue, sin equívoco alguno, las figuras positivas y silenciosas del saber.

El vínculo de pertenencia entre la locura y la literatura, en el sentido moderno del término que hace posible la manifestación de la primera anuncia a su vez la separación entre la locura y la enfermedad mental: [...] “la enfermedad mental y la locura –dos configuraciones diferentes, que se han unido y confundido a partir del siglo XVII, y que se desatan ahora ante nuestros ojos, o mejor dicho en nuestro lenguaje” (Foucault 1999b, 272). El juego de la locura, con sus propias reglas, “sus tácticas, sus invenciones, sus astucias, sus ilegalidades toleradas, será ya y para siempre sólo un ritual complejo cuyas significaciones habrán quedado reducidas a cenizas” (Foucault 1999b, 270). Llegará el día en que lo que conocemos como neurosis no sea más que una manera de ser y “Artaud pertenecerá al suelo de nuestro lenguaje, y no a su ruptura” (Foucault 1999b, 269).

En ninguna cultura, afirma Foucault, está todo permitido; es propio de cada una de ellas imponer límites, establecer separaciones y prohibiciones. Varias de ellas atañen al lenguaje. Foucault diferencia cuatro grandes formas de prohibición respecto al lenguaje: 1) *faltas de la lengua* (que afectan el código lingüístico); 2) expresiones que si bien no quebrantan el código no pueden, sin embargo, circular. Aquí caben todas las palabras blasfemas (religiosas, sexuales, mágicas); 3) enunciados permitidos por el código, que pueden circular, pero cuyo significado es intolerable; por último, Foucault alude a una cuarta forma de lenguaje excluido:

[...] consiste en someter una palabra, aparentemente conforme con el código reconocido, a otro código cuya clave está dada en esta palabra misma; de modo que ésta queda desdoblada en su interior: dice lo que dice, pero añade un excedente mudo que enuncia silenciosamente lo que dice y el código según el cual lo dice. No se trata aquí de un lenguaje cifrado, sino de un lenguaje estructuralmente esotérico (Foucault 1999b, 273).

La locura se ha desplazado a través de esta serie de prohibiciones de lenguaje. Con la literatura moderna, la locura:

Entonces dejó de ser falta de lenguaje, blasfemia proferida, o significación intolerable (y, en este sentido, es cierto que el psicoanálisis es la gran suspensión de las prohibiciones definida por el mismo Freud); apareció como una palabra que se envuelve a sí misma, diciendo otra cosa por debajo de lo que dice, de la que es a la vez el único código posible: lenguaje esotérico, si se quiere, ya que detenta su lengua en el interior de una palabra que no dice otra cosa en definitiva sino esta implicación (Foucault 1999b, 274).

Es necesario reconocer el mérito de Freud, apunta Foucault, por haber hecho hablar a la locura y haber hecho callar al logos irrazonable, al que desecó haciendo remontar sus palabras hasta su fuente. Sin él, la experiencia clásica que captura la locura por medio del lenguaje, seguramente se hubiera perdido. En esto estriba la importancia que hay que concederle al psicoanálisis: conservar y resguardar la experiencia clásica. No obstante, al mismo tiempo Freud la “desfasa”, desplazando la locura hasta la blanca región de la auto-implicación en que no dice nada; región en la que se esboza otro extraño movimiento del lenguaje en que, desde Mallarmé, cada palabra que se enuncia es “a su vez lo que dice y en el mismo movimiento, la lengua que la hace descifrable como palabra” (Foucault 1999b, 275).

Lo que se expresa en el delirio de un loco es un conjunto de significaciones asombrosas y sorprendentes y, al mismo tiempo, el código impredecible en que se presentan. Lejos de ver a Freud como el médico que pone al descubierto, por debajo de las manifestaciones patológicas, la insistencia monótona de un significado sexual, Foucault le reconoce el mérito de haber sido el primero en situar la experiencia de la locura bajo el

signo de los lenguajes que se autocodifican, y ya no de las palabras prohibidas. El loco dista de ser aquel que enuncia palabras vacías de sentido o utilizadas en contra del sentido común (lo que es propio de la experiencia clásica de la locura). Su lenguaje se remonta hacia el vacío del sentido. No es que el delirio carezca de sentido, tiene y en plétora, pero no uno exacto. La proliferación verbal alude, simultáneamente, a la apertura desenfrenada y libre, de producción de sentido, y a ese vacío siempre dispuesto a su venida. La locura se muestra como una portentosa reserva de sentido. Por esto es que la locura se define como ausencia de obra: al descubrir la posibilidad vacía y neutralizada del sentido. Algo que ocurre, asimismo, en la escritura moderna, en la que la experiencia del lenguaje solo se hace decodificable en su propio movimiento, transgrediendo todos los códigos establecidos de la lengua.

Con anterioridad a Mallarmé, escribir consistía en establecer la palabra en el interior de una lengua cualquiera, de tal manera que la obra del lenguaje era de la misma naturaleza que cualquier otro lenguaje. Desde fines del siglo XIX, más o menos por las mismas fechas en que es descubierto el psicoanálisis, escribir se volvió una palabra que inscribe en ella su principio de desciframiento y supone para cada una de sus palabras, para cada una de sus frases, “el poder de modificar soberanamente los valores y las significaciones de la lengua” a la que pertenece. De ahí, seguramente, la estrecha vecindad entre la locura y la literatura, a la cual no se le debe adjudicar el sentido del parentesco psicológico por fin puesto al descubierto. La literatura es más bien el espacio, la región pálida, en la que se borran los límites entre obra y locura; donde se revela lo incierto de la distinción entre razón y sinrazón. Por eso dice Foucault:

[...] en lugar de ver el acontecimiento patológico como el crepúsculo en el que la obra se derrumba consumando su verdad secreta, hay que seguir ese movimiento por el que la obra se abre poco a poco a un espacio donde el ser esquizofrénico cobra su volumen, revelando así, en el extremo límite, lo que ningún lenguaje, fuera del abismo en que se hunde, habría podido decir, lo que ninguna caída habría podido mostrar si no hubiese sido al mismo tiempo acceso a la cúspide (Foucault 1989b, 137).

El movimiento mediante el cual poco a poco la obra de lenguaje se abre no es otro sino el que se acerca al lugar de la literatura, “enigmática región”, a la que no se arriba

interrogándose respecto a las estructuras que hacen significativo el lenguaje de la literatura, sino más bien inquiriendo por su ser, región a la que debe dirigirse la investigación. Locura y literatura son ausencia de obra. Pero esta ausencia de obra es aquello que hace posible la obra.

A partir de aquí, la condición y la función de la crítica literaria se ve claramente trastocada: ya no es posible seguir entendiéndola como la mediación privilegiada entre la creación de la obra y el momento de consumo. Con anterioridad, el crítico era aquél que nos hacía accesible un texto, nos daba los elementos para comprenderlo y nos decía por qué era importante y tenía que gustarnos. Se trataba siempre de un lenguaje secundario en el que se pretendía revelar el enigma psicológico de su creación facilitando con ello su lectura. Ahora la función de la crítica literaria consiste más bien en darle un impulso al movimiento vacío inscrito en la posibilidad misma de escribir, movimiento crítico “por el que la palabra es conducida a su lengua, y por el que la lengua es establecida sobre la palabra” (Foucault 1999b, 276). Tanto el crítico literario, al impulsar indefinidamente el movimiento de la escritura, como el psicoanalista, al solicitar a sus pacientes que sean ellos mismos los que se encarguen de interpretar sus propias interpretaciones, trazan un mismo desplazamiento de fuga acelerada del sentido sin expectativas de cumplimiento final: no es que la posibilidad del sentido esté vacía, sino que más bien es justamente ese vacío. Es el caso de la descripción que nos ofrece Foucault de la experiencia analítica del delirio alienado, entendido como el vacío en que no se propone sino la posibilidad todavía incumplida de que tal sentido se aloje en él, o tal otro, e incluso un tercero. Algo similar plantea en relación a la obra de Roussel: “cada palabra está a la vez animada y destruida, llena y vaciada por la posibilidad de que haya una segunda –ésta o aquella– o ni una ni la otra, sino una tercera o nada” (Foucault 1992b, 21).

En rigor, es inapropiado decir que la literatura muestra al lenguaje carente de sentido; por el contrario, ella revela el espacio del vacío que posibilita al lenguaje crear sentido. La reserva indefinida del sentido es el juego que hace posible el habla; es el juego en el que trató de mantenerse desesperadamente Roussel, con angustia y hasta el último momento de su vida.

La estructura del lenguaje literario moderno que se ahoga en sus propios pliegues, que comunica solo a partir de sí sus condiciones de visibilidad, entusiasmado con su imposibilidad, obligado a una exterioridad que fragmenta al sujeto, esta estructura de un lenguaje que desmenuza el tiempo a lo largo de una distancia que vacía las cosas, es el mismo que el delirio del loco. Locura y literatura no se identifican plenamente, más bien se ciñen verticalmente a una misma experiencia soberana: la del lenguaje sin origen.

CONCLUSIÓN

El tema de la locura abarca en la obra de Foucault un tramo que va desde su primera publicación, *Enfermedad mental y personalidad* (1954), hasta el curso impartido en El Colegio de Francia, *El poder psiquiátrico* (1973-1974). A lo largo de este trayecto localizamos cuatro grandes momentos en los que analiza el problema de la locura. El más importante corresponde a la *Historia de la locura en la época clásica* (1961), ya que es en esta obra que define, por primera vez, en sus propios términos lo que entiende por locura. La distancia que media entre sus dos primeras obras –*Enfermedad mental y personalidad* y la “Introducción” a Binswanger (1954) – y la *Historia de la locura en la época clásica*, nos hizo postular un corte epistemológico en la comprensión que Foucault tiene acerca de la locura. *Enfermedad mental y personalidad* plantea dos preguntas a las que intenta responder a lo largo de todo su ensayo: ¿en qué condiciones se puede hablar de enfermedad en el dominio psicológico? y ¿qué relaciones se pueden establecer entre la patología mental y la patología orgánica? La conclusión a la que arriba puede resumirse en los siguientes términos: no se puede hablar de “enfermedad mental” a partir de una metapatología, sino solo a partir de una reflexión sobre el hombre mismo. En este texto, al igual que en la “Introducción” a Binswanger, Foucault admite, no sin cierta problematización, la categoría de enfermedad mental, con la que solo romperá a partir de la *Historia de la locura en la época clásica*. El “hombre mismo” es aprehendido en la confluencia entre una interioridad, definida fenomenológicamente, y las contradicciones de la sociedad, analizadas en términos marxistas. La enfermedad mental se explica únicamente a partir de las condiciones de miseria y explotación social que son las que deben ser discutidas cuando se afrontan los problemas psicológicos (existenciales, si se prefiere). En consecuencia, solo en la medida en que se modifiquen las condiciones de existencia se estará en posición apropiada para inquirir por las denominadas enfermedades mentales. En *Enfermedad mental y personalidad*, la alienación histórico-social es condición histórica del surgimiento de la alienación psicológica. De ahí que la tarea de la psicología, al igual que el de las demás ciencias humanas, consista en desalienar histórica y psicológicamente al hombre.

En la “Introducción” a Binswanger, Foucault explica el determinismo de la enfermedad a partir de la elección de una existencia que enajena su libertad y se deja vencer por la apatía de las cosas. Este movimiento de renuncia, debe ser interpretado como autoalienación de una libertad que se rehúsa a la temporalidad de una historia “auténtica”, para someterse a los ritmos displicentes y neutros de la enfermedad. En este texto, al igual que en el anterior, Foucault no ve en el discurso de la psiquiatría un engaño o una ilusión en su pretensión de explicar la locura. El saber psiquiátrico se adecua bien a su objeto, esto es, al enfermo, pero esta consonancia solo es factible desde el principio irreductible de una elección de existencia. La enfermedad mental no resulta ininteligible para el psiquiatra, yerra únicamente al interpretarla como naturaleza cuando en realidad es historia. Pero historia inauténtica que, en lo que respecta a la psicosis, se niega a sí misma. La palabra “historia” no tiene aquí el significado que Foucault le otorgará en *Historia de la locura en la época clásica*. En este texto, significa, más bien, trascendencia del existente a sí mismo en el movimiento de la temporalidad. De ahí que la naturaleza del hombre loco no sea otra cosa sino su historia en la instancia de su derrota asumida.

En sus dos primeros textos, Foucault persigue un propósito común: demostrar que los contenidos positivos de la psicopatología, no pueden hallar sus condiciones de posibilidad en una metapsicología depurada. Las tensiones y dificultades teóricas propias de la psicología encuentran su explicación en una experiencia histórica contradictoria. Esta experiencia contradictoria, Foucault la explica de manera un tanto ambigua: remitiéndola ya al devenir histórico objetivo, condicionado por los conflictos y apuros del régimen capitalista, en los que se aliena la esencia del hombre (*Enfermedad mental y personalidad*); ya por la historicidad del *Dasein*, en el que el movimiento de trascendencia desde el cual la existencia se abre al mundo, corre el riesgo de enajenarse en su mundo (“Introducción” a Binswanger). Pero en un texto y en otro, la figura del hombre verdadero –trátese de la libertad originaria, o la esencia desalienada– se presenta como el fin indiscutible por conquistar. En la primera mitad de la década de los cincuenta, Foucault se debate entre una postura marxista, que concibe la locura como patología social objetiva, y una filosofía existencial, que la define como proyecto fundamental de existencia. Dos posturas, en las que las diferentes significaciones del término “alienación”, su sentido sociológico, histórico y psiquiátrico, se confunden en una perspectiva fenomenológica, marxista y

psiquiátrica; dos posturas, que no logra del todo conciliar. El lenguaje empleado, al menos en *Enfermedad mental y personalidad*, es más el de un psicólogo que, preocupado por el hombre concreto, reclama una reorganización de la psicología, con el propósito de que cumpla la función social a que está destinada: desalienar al hombre. En poco tiempo, Foucault se preguntará si la psicología está en condiciones de liberarse de “esas abstracciones” que tanto le echa en cara en su primer texto, si efectivamente la psicología tiene como fin “desalienar” al hombre. Es más, se preguntará si la psicología está en condiciones reales de evitar el contubernio con los poderes establecidos con la sociedad. En las mismas frases: “la verdadera psicología” y “debe tener por finalidad”, se vislumbra un ideal humanitario de psicología que dista mucho de lo que es su funcionamiento real. En poco tiempo, comprenderá que su funcionamiento real expresa mejor su funcionamiento social y, por tanto, su razón de ser y su condición de existencia, mucho mejor que las metas que le quiere conceder o aquellas a través de las cuales le quiere justificar. Así, si en *Enfermedad mental y personalidad* la historia de la locura se encuadra en la historia de la psicología; en la *Historia de la locura en la época clásica*, ocurre exactamente lo contrario: la historia de la psicología solo es pensable al interior de una historia de la locura.

En sus investigaciones posteriores su discurso se modificará notoriamente, será el de un filósofo que toma distancia respecto de las disciplinas que se ocupan de la enfermedad mental, a fin de poner en entredicho sus postulados principales. *Historia de la locura en la época clásica*, aborda el problema desde una perspectiva completamente distinta: “más que hacer grandes slaloms entre Hegel y la psiquiatría pasando por el neomarxismo” (Foucault 2015a, 201), analiza el problema desde un punto de vista histórico que pone en relieve el tratamiento que se le ha dado a los locos. Esto le llevó a estudiar una dimensión que hasta ese momento había sido inexplorada: ¿de qué manera los locos han sido reconocidos, marginados, excluidos de la sociedad, encerrados y tratados?; ¿qué instituciones han estado consagradas a internarlos y a retenerlos, a cuidarlos por momentos?; ¿qué instancias se han arrogado el derecho de decidir sobre su locura y con qué criterios, que métodos se han utilizado para someterlos, castigarlos o curarlos?; en breve, ¿en qué red de instituciones y de prácticas se ha encontrado el loco a la vez apresado y definido? Preguntas que se pueden resumir en la siguiente: ¿cómo es que se ha llegado a

constituir ese objeto tan peculiar al que llamamos locura? La respuesta que ofrece Foucault a estas preguntas no hubiera sido posible sin el empleo del método arqueológico. El enfoque arqueológico es el que le permite un cambio de discurso con respecto a la locura. Por medio de él, es que podrá poner en tela de juicio el significado moderno de la locura en tanto que enfermedad.

Con relación a sus dos obras anteriores pudimos señalar tres grandes diferencias que la distinguen de su tesis doctoral; diferencias que nos hicieron pensar en una posible “ruptura” epistemológica. La primera tiene que ver con la hipótesis, defendida en *Historia de la locura en la época clásica*, de la existencia de un grado cero de locura, un estado salvaje de la locura, una experiencia indiferenciada, que nos resultaría totalmente inaccesible. La única posibilidad de acceder a ella, sin alcanzarla jamás, es dirigiendo la mirada a ese momento originario en que la razón y la locura se enfrentan –momento primario de la división, del establecimiento de los límites. La segunda, consistió en subrayar la manera tan diferente como aborda, en las dos obras anteriores y esta última, la relación entre la historia y la locura. En *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault sostiene que la génesis de las formas modernas de la alienación, solo pueden captarse a partir de sus formas antiguas: el “energúmeno” de los griegos; el “cautivado” de los latinos y el “demoníaco de los cristianos. Su postura es evolucionista, haciendo aparecer la concepción moderna de enfermedad mental como el último punto de arribo de una larga trayectoria que se inicia con la Antigüedad y que pasa por la noción medieval de “posesión divina”. En la historia de la locura existe continuidad, la cual es pensada a través del concepto de alienación. En *Historia de la locura en la época clásica*, el concepto de “experiencia de la locura” se vuelve central. Existen diversas figuras históricas de la locura, diversas “experiencias” que son aprehendidas a partir del sistema de las particiones basado en la exclusión de la locura por la razón. Foucault distingue cuatro formas distintas de conciencia de la locura en la constitución de cada experiencia: conciencia crítica, conciencia práctica, conciencia enunciativa y conciencia analítica. En cada experiencia de la locura, se organiza y desorganiza el equilibrio entre cada una de estas conciencias. Lo que lo lleva a afirmar que la historia de la locura no se puede reducir a la historia de la psiquiatría. La historia de la locura se convierte en la historia de estas experiencias, experiencias del límite por las que una cultura rechaza lo que será para ellas lo Exterior, lo

Otro. Foucault toma distancia con respecto a una historia dialéctica (historia de mediaciones), para poner al descubierto las estructuras de lo trágico, es decir, las divisiones antagónicas, los enfrentamientos que permanecen. Como dirá más tarde, en *Las palabras y las cosas*, no es la historia de lo Mismo, sino de lo Otro. Tercera, y última diferencia: el lenguaje de los dos primeros textos no rompe con el lenguaje de la psiquiatría; en *Historia de la locura en la época clásica*, este lenguaje será concebido como “el monólogo de la razón sobre la locura”. Foucault denunciará que este monólogo solo ha podido establecerse imponiendo un mutismo total a la locura. A partir de aquí, su empresa consistirá en hacer “la arqueología de ese silencio”. *Historia de la locura en la época clásica*, reivindica el lenguaje del arte y de la literatura, en oposición al lenguaje positivo de la psiquiatría, pues, únicamente a través de él se deja oír el murmullo de la locura. En obras como las de Sade, Goya, Nietzsche, Roussel, Artaud, etcétera, es donde el lenguaje de la locura se muestra en su forma primordial, por encima de toda escisión y de toda exclusión. Y es con el lenguaje de sus obras que tendrá que competir el lenguaje de la razón, el lenguaje de la psicología. El lenguaje de la literatura evidencia el lenguaje salvaje de la locura (lenguaje no sujeto todavía al imperio de la razón), dejando entrever lo que, a fin de cuentas, tanto la locura como la literatura moderna es: ausencia de obra. En este punto, se anticipa ya el segundo desplazamiento que tendrá lugar en la obra de Foucault, y que se centra en el estudio que hará, en muy poco tiempo, de la relación entre locura y literatura. En ambos casos, se trata de una experiencia radical del lenguaje: la que hace posible simultáneamente tanto el delirio de los locos como la experiencia moderna de la escritura. Todo el análisis que hace de la relación entre locura y literatura, no es sino el desarrollo de las intuiciones contenidas en germen en su obra capital. Entre estos dos momentos no hay “ruptura”, sino continuidad.

El concepto nuclear de “experiencia”, en la *Historia de la locura en la época clásica*, tiene una doble filiación: fenomenológica, indudablemente, en tanto que las conciencias de la locura tendrán que medirse permanentemente con esa locura en estado salvaje, que nunca llega agotarse en sus contenidos conscientes; pero, también, estructuralista, en tanto que remite a la obra de Dumézil. En esta última, la “experiencia” se entiende como forma estructurada que es posible localizar, con modificaciones, en

diferentes niveles. De ahí su pretensión de hacer un “estudio estructural del conjunto histórico que tiene cautiva a una locura cuyo estado salvaje jamás podrá ser restituido”

Lejos de tratar de mostrar (como lo hace la historia de la psiquiatría tradicional), cómo después de siglos de errores, engaños e ilusiones, la locura terminó por convertirse en lo que había sido desde siempre, esto es, enfermedad mental, la “arqueología de la alienación”, realizada por Foucault, intenta elaborar el archivo de la locura, por medio del cual, se pueden situar las experiencias más importantes que la cultura occidental ha hecho con respecto a la locura. La primera, corresponde al Renacimiento, donde la locura es aprehendida desde una conciencia cósmica y trágica a la vez, en la que nos acosan fantasmas y espectros que atañen a otro mundo, y que la locura desplaza al nuestro, poniendo de manifiesto, el problema de su verdad. En la experiencia clásica, la locura comienza a ser percibida como delirio, palabra vacía, carente de sentido, y el loco que profiere tal discurso, es concebido como alguien inútil e incluso peligroso. La locura se transforma así en negatividad pura. El marco en el que se desenvuelve esta experiencia de la locura es el del capitalismo, preocupado por el problema de la fuerza de trabajo y por el control de las poblaciones que luchan en contra de la organización disciplinar. Confundida, mezclada con la población de los seres de la sinrazón, pronto quedará confinada en las grandes estructuras de la exclusión y reclusión, entablando con estos seres oscuras y terribles relaciones. De estas solo saldrá en el momento en que, en los inicios de nuestra modernidad, se transforme en enfermedad mental. Es decir, en el momento en que comience a concebirse como desorganización intelectual, alteración de lo psíquico, disfunción del aparato cerebral, sobre un trasfondo de desorden moral.

En *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault sostiene la tesis de que la locura, en tanto que enfermedad, se inscribe en la tradición crítica y en la estrategia mediante la cual la concepción trágica de la locura ha sido relegada al olvido. En el Renacimiento, todavía ambas tendencias se confrontaban y conjugaban plenamente. La línea divisoria que decidió la separación entre una y otra tradición es la idea de verdad que, a partir de la época clásica, estuvo gobernada por el juego de verdad entre razón y sinrazón. Para la tradición crítica, la locura es una experiencia marcada por la sinrazón y por la no-verdad. Por esta razón, en los siglos XVII y XVIII, se le excluyó del espacio social, se le encerró en los hospitales generales y se le confundió con otros tipos de

sinrazón. Para la concepción trágica, por el contrario, la locura siempre ha sido una manera de revelar cierta verdad esencial acerca del hombre, que se hace efectiva en los registros de la literatura, en las artes plásticas, en el teatro y en los rituales populares. En tanto que, según la concepción trágica, la locura mantiene cierto vínculo con el orden de lo sagrado, es una modalidad operativa de discurso, que ha sido lanzada hacia los márgenes de lo social por la tradición crítica que ha impuesto el orden de la razón, desde el comienzo mismo de la filosofía del sujeto.

La psiquiatría, que nace en el siglo XIX, se alinea dentro de la tradición crítica y surge en el momento en que la locura es concebida como una forma específica de enfermedad, pensada como alienación mental. Le corresponde a Philippe Pinel el mérito de haber iniciado este saber, motivo por el cual fue felicitado en su momento por Hegel al haber comunicado la buena nueva: la oportunidad por fin de curar la locura. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel define la locura como una enfermedad de la psiquis que bien puede originarse en el cuerpo o en el espíritu. Pero en tanto que se trata siempre de una enajenación,

[...] el verdadero tratamiento psíquico mantiene firme también el punto de vista de que la enajenación no es la pérdida abstracta de la razón, ni del lado de la inteligencia, ni del de la voluntad y de su capacidad de deliberar, sino que es solamente enajenación, solamente contradicción a la razón que aún existe, como la enfermedad física no es la pérdida abstracta, esto es, entera de la salud (tal pérdida sería la muerte), sino que es una contradicción en sí misma. Dicho tratamiento humano, esto es, racional y benévolo a la vez —es preciso reconocer los grandes méritos adquiridos en este campo por Pinel—, supone al enfermo como un ser racional, y tiene así el punto de apoyo para tomarlo por aquel lado, como por el lado corporal lo tiene en la vitalidad, la cual, siendo vitalidad contiene en sí la salud (Hegel 1974, 292).

La locura es finalmente admitida como curable en tanto que la alienación (y, por ende, la posibilidad de la desalienación) forma parte de la experiencia de la conciencia, de acuerdo a los principios instaurados por la dialéctica y por la fenomenología del espíritu. Hegel proporciona el punto de vista filosófico de la locura que la sitúa claramente en la tradición de la filosofía del sujeto. Si en la época clásica el extravío de la razón es considerado irreversible y absoluto, ahora, al ser definido por Hegel como alienación, la

cordura puede ser nuevamente restablecida. El proyecto psiquiátrico se apoya en este presupuesto y propone una terapéutica de la locura basada en un saber según el cual esta puede desalienarse gracias a las virtudes del tratamiento moral.

En este sentido, el reproche que Foucault le hace al psicoanálisis consiste básicamente en dos puntos importantes: 1) el que no haya logrado romper del todo con la tradición de la filosofía del sujeto, dado que este fue psiquiatrizado y fundado en la razón hegeliana; 2) el que la experiencia psicoanalítica no sea otra cosa que una reduplicación del dispositivo del tratamiento moral. El dispositivo analítico creado por Freud y renovado por Lacan es reconocido por Foucault como sucesor del dispositivo del tratamiento moral. Aunque no lo explicita a menudo, Lacan es en realidad el blanco de la crítica de Foucault. El propio Lacan, desde los inicios de su itinerario intelectual, enunció y aseveró su descendencia hegeliana. Para él, la experiencia psicoanalítica está focalizada en el enfrentamiento del amo con el esclavo. En la obra de Lacan la positividad de la estructura del Edipo juega un papel importante, en tanto que hace posible la normalización de la división psíquica originaria, y, por tanto, narcisísticamente ordenada.

El psicoanálisis, al igual que la psiquiatría que surge en el siglo XIX, al proponerse ser un saber sobre la locura, forma parte también de la tradición crítica, y de ese modo no logra distanciarse de la filosofía del sujeto y de la tradición de la razón refundada por Hegel. Solo la locura que se adscribe a la tradición trágica queda fuera de este espacio, manifestándose en las tradiciones iconográficas (Van Gogh), literarias (Strindberg), poéticas (Hölderlin), dramáticas (Artaud) y filosóficas (Nietzsche), sucesoras legítimas del dominio de la sinrazón.

Por otra parte, el comentario que Foucault hace con respecto al psicoanálisis en *El nacimiento de la clínica*, no solo lo sitúa en la tradición de la medicina moderna, sino que, además, subraya lo que esto significa y lo que la diferencia de la medicina antigua, esto es, la desposesión de todo saber en el enfermo. Apostada en el polo opuesto de la medicina antigua, la medicina moderna despoja al enfermo de todo saber, confiriendo este último únicamente al médico. En este estricto sentido, la medicina moderna es antihipocrática, pese a que, desde el siglo XVI, no deja de adjudicarse el mito de los orígenes.

El psicoanálisis al pregonar ostentar un saber sobre la patología mental se vincula con la medicina moderna en el despojo de todo saber de sí por parte del enfermo, y de esta forma converge una vez más con aquello que es nuclear en el tratamiento moral: que el psiquiatra sabe siempre, mientras que el enfermo ignora todo lo relacionado con su enfermedad. Esto aparta al psicoanálisis del discurso del cuidado de sí, importante en la Antigüedad y aun significativo en la medicina premoderna.

Hay que aceptar, sin embargo, que la concepción lacaniana del inconsciente fundada en el lenguaje, es examinada y retomada por Foucault ante todo como una cuestión estratégica. Permite pensar el inconsciente desde un punto de vista descentrado y la exterioridad del espacio del lenguaje hace posible romper definitivamente con la tradición de la filosofía del sujeto. En tanto que estas funcionan como lo Otro de la conciencia, la hipótesis lingüística concierne a Foucault en la medida en que confluye con el trabajo que lleva a cabo en la década de los sesenta, en el que el pensamiento del afuera es fuertemente valorizado y en el que la reflexión sobre la literatura ocupa un lugar importante en sus investigaciones.

Si la literatura importa tanto a Foucault, desde la escritura de la *Historia de la locura en la época clásica* –atención que se va volver más acentuada al término de la publicación de su tesis doctoral–, es porque en ella descubre un laboratorio de producción filosófica que le permite distanciarse radicalmente de la práctica exegética de la tradición metafísica, donde esta última se identifica con la historia de la filosofía y encuentra en la filosofía del sujeto su punto más sólido de anclaje. La literatura es contemplada por Foucault como un campo legítimo de producción de pensamiento, que se despliega en un espacio exterior al de la tradición de la filosofía del sujeto. Existe, por tanto, una modalidad de filosofía que se estructura en el espacio literario y que de ningún modo se organiza en función del paradigma de la filosofía del sujeto. En este espacio literario la dimensión autónoma del lenguaje se hace clara, y permite comprender desde el inicio la conformación de la categoría del pensamiento del afuera. Con el propósito de crear el boceto de una cartografía inicial del pensamiento del afuera, Foucault recupera las obras de Blanchot, Roussel, Bataille, Hölderlin y la *nouveau roman* francés de la década de los 50 y los 60. Estos autores le revelan a Foucault la posibilidad de un pensamiento que materializa su proyecto filosófico.

A finales de la década de los 60 y principios de los 70, el interés por la literatura y por el lenguaje en tanto que exterioridad y pensamiento del afuera, como potencias capaces de realizar la desconstrucción de la filosofía del sujeto, se irá desplazando hacia el terreno de la problemática del poder y de su genealogía. Foucault vuelve nuevamente al tema de la locura, principalmente en su curso sobre *El poder psiquiátrico* (1973-1974), pero ahora lo aborda desde el problema de las prácticas psiquiátricas, esto es, de los dispositivos de saber y poder en torno a la locura y el loco. No sin señalar importantes diferencias con respecto a su *Historia de la locura en la época clásica*, el mismo Foucault considera su curso como una continuación de su tesis doctoral. Mientras que su primer texto termina con Pinel y el nacimiento del asilo; el curso comienza justo aquí, y se extiende a lo largo de todo el siglo XIX hasta Charcot. Durante esta segunda etapa (genealógica), el discurso de las disciplinas con raíz “psi” vuelve a ser blanco de la crítica de Foucault. La importancia que le concede al panóptico de Bentham, como constitutivo de la subjetividad moderna por la mirada del poder y de su correlato, el poder disciplinario, le permite asumir una nueva estrategia en su crítica. La categoría del pensamiento del afuera, como constitutiva de la subjetividad, se reformula, desplazándose del registro del lenguaje hacia el eje del poder, en el que finalmente el pensamiento del afuera quedará inscrito. La mirada panóptica del poder disciplinario viene a sustituir la mirada en el estadio del espejo presente en Lacan (constitutiva de la subjetividad), desnaturalizando de hecho el embelesamiento de la mirada al refractarla en el dispositivo de los micropoderes.

Una última pregunta se impone: ¿es posible modificar nuestra experiencia de la locura? Para Foucault, no tiene caso decir que la locura siempre ha existido porque —como acabamos de ver— nuestra experiencia y las otras que han existido es muy distinta, a punto tal que por encima de las posibles continuidades que se puedan establecer entre ellas, lo que verdaderamente las define son las rupturas que las diferencian. Pero, dado que la existencia de la locura depende de formas de ver y hablar, de prácticas que son más resistentes al cambio que las ideas que podamos albergar en nuestras cabezas, la mutación de nuestra experiencia dependerá de la capacidad que tengamos de modificar nuestras propias prácticas respecto a ella. En síntesis: para Foucault, la locura es resultado de ciertas prácticas históricamente determinadas, cambian las prácticas cambia el correlato. Ahora bien, para que desaparezca el correlato es necesario que las prácticas cambien para una sociedad en su conjunto, con ello los colectivos de personas abandonan unas formas de ver

y hablar, de actuar, adoptando otras completamente nuevas. En este proceso las luchas y resistencias en contra del ejercicio de poder juegan un papel fundamental. Cuando esto pasa, una experiencia humana cambia de sentido, se modifican los umbrales de sensibilidad, algunos aspectos se vuelven invisibles y desaparecen, y otros, en cambio, reciben toda la atención y emergen.

El valor que debemos otorgarle a las distintas críticas que el filósofo esgrime en contra de la concepción moderna de la locura, consiste en haber operado una inversión cultural sobre la concepción organicista de la alienación mental sostenida por la psiquiatría, y en llevar a cabo una revisión radical sobre el origen de la locura en cuanto que la razón y la locura brotan del mismo hontanar. Los textos de Foucault sobre la locura nos permiten tomar distancia con respecto al arsenal teórico que la psicopatología, la psiquiatría y, más recientemente, el psicoanálisis, han elaborado a partir del surgimiento de los asilos. Con ello, tanto la significación de los inicios de la psiquiatría positivista, así como el poder médico que excluye, interna, gobierna y normaliza, han sido puestos en entredicho. El enfoque arqueológico y genealógico, le permitió a Foucault cuestionar duramente la concepción histórica mediante la cual la psiquiatría relata sus orígenes moralmente virtuosos; concepción triunfalista de la historia que nos habla de una época del despertar, de la llegada de la primavera de la ciencia tras el invierno del error y del prejuicio, que posibilita a la psiquiatría descubrir al fin la locura como enfermedad mental. Al demostrar que la locura es un producto cultural en vez de un dato patológico, se destruye la evidencia de la locura como enfermedad mental, otorgándole un estatuto de verdad mutable, fruto de procesos históricos, derrumbando con ello su presunta solidez natural y científica.

El alcance de las críticas de Foucault va más allá de una simple propuesta teórica, se convierte en un programa político en tanto que se puede utilizar, y de hecho ha sido utilizado, para cuestionar las instituciones psiquiátricas, los saberes que la legitiman y el poder que las administra. La problematización de la locura que nos propone Foucault debe alinearse, por tanto, en un trabajo de lucha y de acción política que intenta solventar las relaciones de poder que traman y tejen nuestra existencia. Es un error de interpretación, sin embargo, creer que a través de sus críticas Foucault se proponía acabar con la psiquiatría. En realidad lo que buscaba era objetar la evidencia de su discurso, intentaba únicamente

que esta volviese a narrar su historia sin idealismos ni hagiografías para hacer ostensibles, por fin, sus juegos de verdad, la existencia de los sujetos que se constituyeron y las relaciones de poder que les individualizaron. Las críticas hechas por Foucault, así como las formuladas por el movimiento de la antipsiquiatría, tal vez contribuyan a que la psiquiatría contemporánea ponga entre paréntesis sus propias certezas, y descubra finalmente hasta qué punto “el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo” (cf. Foucault 1986, 12). Nos preguntamos, si será capaz de asumir el peso de su terrible historia, si logrará balancearlo con una posición ética que le permita controlar los excesos de poder sobre el otro, y si podrá ejercitar el mínimo de dominio sobre su cura, para que sea admisible dentro de una práctica de libertad.

Lejos de contemplar los trabajos de Foucault sobre la locura como una obra clausurada o cerrada, hay que ver en ellos un pensamiento abierto a nuevas reactivaciones, continuaciones y contorsiones que pueden acontecer en otros lugares y en otros tiempos. No solo sus investigaciones con respecto a la locura, sino también las hechas con relación al crimen, a la enfermedad, a la sexualidad, etcétera, así como las que quedan aún por emprender, cualesquiera que sean, deben perseguir un propósito común: cambiar nuestras formas de subjetividad, a fin de liberarnos, como propone el propio Foucault, de aquellas que históricamente nos han sido impuestas.

BIBLIOGRAFÍA

- Allouch, Jean. 2007. *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Córdoba. Literales.
- Bataille, Georges. 1996. *Lo imposible*. México. Ediciones Coyoacán. Col. Reino imaginario.
- Baudrillard, Jean. 1994. *Olvidar a Foucault*. Valencia. Pre-Textos.
- Bellour, Raymond. 1973. *El libro de los otros*. Barcelona. Anagrama.
- Blanchot, Maurice. 1992. *El espacio literario*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Cadahia, María Luciana. 2012. *Hegel y Foucault, vida, historia y política*. Tesis de Doctorado en Filosofía, director Félix Duque. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. Pajuelo.
- Canguilhem, Georges. 2011. *Lo normal y lo patológico*. México. Siglo XXI.
- Caruso, Paolo. 1969. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona. Anagrama.
- Castel, Robert. 2009. *El orden psiquiátrico. Edad de oro del alienismo*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Castro, Edgardo. 2004. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes.
- Castro, Edgardo. 2009. “Foucault, lector de Kant”, en Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Castro, Edgardo. 2013. “Archivo y política”, en Michel Foucault *¿Qué es usted profesor Foucault?* Buenos Aires. Siglo XXI.
- Chul Han, Byung. 2016. *Topología de la violencia*. Barcelona. Herder.
- Colucci, Mario. 2013. “La historia negada”, en Galván, V. (Coord.) *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*. Madrid. Biblioteca Nueva.

- Defert, Daniel. 2013. “Funciones de la pintura en la *Historia de la locura*”, en Galván, Valentín (Coord.). *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- Deleuze, Gilles. 1991. *Foucault*. México. Paidós Mexicana.
- Deleuze, Gilles. 1994. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona. Anagrama.
- Deleuze, Gilles. 1995. *Conversaciones*. España. Pre-Textos
- Deleuze, Gilles. 2013. *El saber. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires. Cactus.
- Deleuze, Gilles. 2014a. *El poder. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires. Cactus.
- Deleuze, Gilles. 2014b. *Michel Foucault y el poder. Viajes iniciáticos I*. Madrid. Errata Naturae.
- Deleuze, Gilles. 2015. *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires. Cactus.
- Derrida, Jacques. 1989. “Cogito e Historia de la locura” en *La escritura y la diferencia*. Barcelona. Editorial Anthropos.
- Derrida, Jacques. 1996. “Ser justos con Freud. La *Historia de la locura en la época clásica* en la edad del psicoanálisis” en *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Buenos Aires. Paidós.
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul. 2001. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión.
- Dumézil, Georges. 1949. “Remarques préliminaires”, en *L’heritage indo-européen a Rome* [“Observaciones preliminares”, en *La herencia indo-europea en Roma*]. París. Gallimard.
- Dumézil, Georges. 1949. *L’heritage indo-européen a Rome*. París. Gallimard.
- Dumézil, Georges. 1954. *Rituels indo-européens a Rome* [Rituales indo-europeos en Roma]. París. Klincksieck.

Dumézil, Georges. 1966. *Le religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques* [La religión romana antigua con un apéndice sobre la religión de los Etruscos]. París. Payot.

Dumézil, Georges. 1992. “Leçon inaugurale au Collège de France”, 1 de diciembre de 1949, en *Mythes et dieux des indo-européens* [Lección inaugural en El Colegio de Francia, en *Mitos y dioses de los indo-europeos*]. París. Flammarion. Col. Champs.

Dumézil, Georges. 1941. *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européen de la société et sur les orígènes de Rome (I)* [Júpiter, Marte, Quirino: ensayo sobre la concepción indo-europea de la sociedad y sobre los orígènes de Roma, Vol. 1]. París. Gallimard.

Eribon, Didier. 1992. *Michel Foucault*. Barcelona. Anagrama.

Eribon, Didier. 1995. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Farget, Arlette. 1996. “Michel Foucault y los archivos de la exclusión”, en *Pensar la locura*. Buenos Aires. Paidós.

Foucault, Michel. 1979. “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*. Madrid. La piqueta.

Foucault, Michel. 1983. *Yo, Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano. Un caso de parricidio del siglo XIX presentado por Michel Foucault*. Barcelona. Tusquets.

Foucault, Michel. 1985. *Herculine Barbin. Llamada Alexina B.* Madrid. Revolución.

Foucault, Michel. 1986. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 1989a. *El pensamiento del afuera*. Valencia. Pre-textos.

Foucault, Michel. 1989b. Jean Laplanche: Hölderlin y el nombre del padre, en Tomás Abraham. *Los senderos de Foucault*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Foucault, Michel. 1990a. *Historia de la locura en la época clásica I*. México. Fondo de Cultura Económica, Breviarios, núm. 191.

Foucault, Michel. 1990b. *La vida de los hombres infames*. Madrid. Ediciones de La Piqueta.

Foucault, Michel. 1990c. “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, en *Historia de la locura en la época clásica II*. México. Fondo de Cultura Económica, Breviarios, núm. 191.

Foucault, Michel. 1990d. “Prólogo”, en *Historia de la locura en la época clásica II*. México. Fondo de Cultura Económica, Breviarios, núm. 191.

Foucault, Michel. 1991a. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 1991b. *La arqueología del saber*. México. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 1991c. “A propósito de ‘Las palabras y las cosas’”. Entrevista con Madeleine Chapsal, en *Saber y verdad*. Madrid. Ediciones La Piqueta.

Foucault, Michel. 1992a. *Enfermedad mental y personalidad*. México. Paidós.

Foucault, Michel. 1992b. *Raymond Roussel*. México. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 1992c. “Memoria redactada para la candidatura al Collège de France”, en Didier, Eribon. *Michel Foucault*. Barcelona. Anagrama.

Foucault, Michel. 1993. *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona. Anagrama.

Foucault, Michel. 1994a. “Die grosse Einsperrung” [El gran encierro]. Conversación con Meienenberg, 1972, en *Dits et écrits II* [Dichos y escritos, Vol. 2]. París. Gallimard.

Foucault, Michel. 1994b. “Revenir a l’histoire” [Volver a la historia], en *Dits et écrits II* [Dichos y escritos, Vol. 2]. París. Gallimard.

Foucault, Michel. 1994c. “La folie n’existe que dans une société” [“La locura no existe sino en una sociedad”]. Entrevista con Jean-Paul Weber, *Le monde*, 22 de julio de 1961, en *Dits et écrits I* [Dichos y escritos, Vol. 1]. París. Gallimard.

Foucault, Michel. 1994d. “Monstrosities in criticism” [Las monstruosidades de la crítica], en *Dits et écrits II* [Dichos y escritos, Vol. 2]. París. Gallimard.

Foucault, Michel. 1994e. “Une histoire restée muette” [Una historia que quedó muda], en *Dits et écrits I* [Dichos y escritos, Vol. 1]. París. Gallimard.

Foucault, Michel. 1994f. “Archéologie d’une passion” [“Arqueología de una pasión”] Entrevista con Charles Ruas, 15 de septiembre de 1983, en *Dits et écrits IV* [Dichos y escritos, Vol. 4]. París. Gallimard.

Foucault, Michel. 1994g. “Débat sur la poésie” [“Debate sobre la poesía”], en *Dits et écrits I* [Dichos y escritos, Vol. 1]. París. Gallimard.

Foucault, Michel. 1994h. “Foucault, le philosophe est en train de parler. Pensez” [Foucault, el filósofo, está hablando. Piensen”] en *Dits et écrits II* [Dichos y escritos, Vol. 2]. París. Gallimard.

Foucault, Michel. 1995. *Theatrum philosophicum*. Barcelona. Anagrama.

Foucault, Michel. 1996a. “¿Qué es la Ilustración? (1983), en *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba. Alción.

Foucault, Michel. 1996b. “¿Qué es la Ilustración?” (1984), en *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba. Alción.

Foucault, Michel. 1997a. “No al sexo rey”. Entrevista por Bernard Henry-Levy, en *Un diálogo sobre el poder*. Madrid. Alianza.

Foucault, Michel. 1997b. “Poderes y estrategias”, en *Michel Foucault. Un diálogo sobre el poder*. Madrid. Alianza.

Foucault, Michel. 1999a. “Prefacio”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999b. “La locura, la ausencia de obra”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999c. “Verdad y poder”, en *Michel Foucault. Estrategias de poder*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999d. “Foucault”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999e. “La locura y la sociedad”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999f. “La verdad y las formas jurídicas”, en *Michel Foucault. Estrategias de poder*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999g. “Introducción” a *El sueño y la existencia* de Binswanger, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999h. “Locura, literatura, sociedad”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999i. “La prosa de Acteón”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999j. “El lenguaje al infinito”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999k. “El lenguaje del espacio”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999l. “Prefacio a la transgresión”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999m. “¿Por qué se reedita la obra de Raymond Roussel? Un precursor de nuestra literatura moderna”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999n. “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía”, en *Michel Foucault. Estrategias de poder*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999ñ. “Estructuralismo y postestructuralismo”. Entrevista con Gerard Raulet, en *Michel Foucault. Estrategias de poder*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999o. “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, en *Michel Foucault. Estrategias de poder*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999p. “Acechar el día que llega”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 2001. “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Foucault, Michel. 2002a. *La hermenéutica del sujeto. Curso en Collège de France (1981-1982)*. México. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel. 2002b. *El orden del discurso*. Barcelona. Tusquets.

Foucault, Michel. 2002c. *Siete sentencias sobre el séptimo ángel*. Madrid. Arena Libros.

Foucault, Michel. 2005a. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2005b. *El poder psiquiátrico. Curso en Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel. 2006a. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel. 2006b. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel. 2008. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2009. *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2010. “Espacio, saber y poder”, en *Michel Foucault. El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Foucault, Michel. 2012a. *Un peligro que seduce*. Entrevista con Claude Bonnefoy. Valladolid. Cuatro.

Foucault, Michel. 2012b. “Lección sobre Nietzsche”, en *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel. 2013a. “Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al círculo de epistemología”, en *Michel Foucault ¿Qué es usted profesor Foucault?* Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2013b. “Historia de la sexualidad: Un prefacio”, en *Michel Foucault. La inquietud por la verdad*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2013c. “Sobre las maneras de escribir la historia” Conversación con Raymond Bellour, 1967, en *Michel Foucault ¿Qué es usted profesor Foucault?* Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2013d. “La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el hoy” Conversación con Gérard Fellous, 1967, en *Michel Foucault ¿Qué es usted profesor Foucault?* Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2013e. “¿Qué es usted, profesor Foucault?” Conversación con Paolo Caruso, 1967, en *Michel Foucault ¿Qué es usted profesor Foucault?* Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2013f. “Los problemas de la cultura: un debate Foucault-Preti” Conversación con Giulo Preti, 1972, en *Michel Foucault ¿Qué es usted profesor Foucault?* Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2013g. “Foucault responde a Sartre” Conversación con Jean-Pierre Elkabbach, 1968, en *Michel Foucault ¿Qué es usted profesor Foucault?* Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2013h. “Todo se convierte en objeto de un discurso” Conversación con Yngve Lindung, 1968, en *Michel Foucault ¿Qué es usted profesor Foucault?* Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2013i. “Lingüística y ciencias sociales” Conferencia y debate organizado por la sección de lingüística del Centre d’Études et de Recherches Économiques et Sociales –CERES– de la Universidad de Túnez en marzo de 1968, en *Michel Foucault ¿Qué es usted profesor Foucault?* Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2013j. “Filosofía y verdad” Conversación con Alain Badiou, Georges Canguilhem, Dina Dreyfus, Jean Hyppolite y Paul Ricoeur, marzo de 1965, en *Michel Foucault ¿Qué es usted profesor Foucault?* Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2013k. “Para una política progresista no humanista” Respuesta a una pregunta. Texto publicado en *Espirit* en 1968, en *Michel Foucault ¿Qué es usted profesor Foucault?* Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2013l. “El poder, una bestia magnífica”. Entrevista con Manuel Osorio, Madrid, 1977, en *El poder una bestia magnífica*. México. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2013m. “No existe cultura sin locura”, Transcripción de una entrevista inédita mantenida con Nicone Brice el 31 de mayo de 1961, en Valentín Galván (Coord.). *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Foucault, Michel. 2013n. “Historia de la locura y antipsiquiatría”, Conferencia pronunciada el 9 de mayo de 1973, en Valentín Galván (Coord.). *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Foucault, Michel. 2013ñ. “El intelectual y los poderes”. Entrevista con Christian Panier y Pierre Watté, 1981, en *El poder una bestia magnífica*. México. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2013o. “Verdad, poder y sí mismo” Entrevista con Rux Martin, en *Michel Foucault. La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2013p. “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso” Entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, en *Michel Foucault. La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2015a. “Entrevista a Michel Foucault, con J. Francois y J. de Wit, 1981”, en *Michel Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Foucault, Michel. 2015b. “El silencio de los locos”. (Ciclo de conferencias radiales en el programa *El uso de la palabra*, conducido por Jean Doat. Emisión correspondiente al 14 de enero de 1963), en *Michel Foucault. La gran Extranjera. Para pensar la literatura*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2015c. “Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)”, en *Michel Foucault. La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Foucault, Michel. 2015d. “Literatura y lenguaje” Primera sesión, (Conferencia Dictada por Michel Foucault en las facultades universitarias Saint-Louis, Bruselas, en diciembre de 1964), en *Michel Foucault. La gran Extranjera. Para pensar la literatura*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Gauchet, Marcel y Swain Gladys. 1980. *La Pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique [La práctica del espíritu humano. La institución asilar y la revolución democrática]*. París. Gallimard.

Georget, Étienne-Jean. 1972. *De la folie*. Toulouse. Privat.

Gros, Frédéric. 2000. *Foucault y la locura*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Habermas, Jürgen. 1993. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid. Taurus.

Hegel, G. W. F. 1974. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México. Juan Pablos Editor.

Heidegger, Martin. 2009. *¿Qué es metafísica?* Madrid. Alianza Editorial.

Heidegger, Martin. 2013. *Carta sobre el humanismo*. Madrid. Alianza.

Husserl, Edmund. 1991. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona. Crítica.

Kant, Emmanuel. 1987. “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*. México. Fondo de cultura Económica, Breviarios, núm. 147.

Lacan, Jacques. 1981. “El estadio del espejo como formador de la función del yo [“je”] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos*. México. Siglo XXI.

Lafaye, Jacques. 2000. “Introducción”, en Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Le Blanc, Guillaume. 2008. *El pensamiento Foucault*. Buenos Aires. Amorrortu.

Le Bon, Silvie. 1970. “Michel Foucault, un positivismo desesperado”, en *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires. Tiempo contemporáneo.

Léonard, Jacques. 1982. “El historiador y el filósofo. A propósito de: *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*”, en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona. Anagrama.

Lévi-Strauss, Claude. 1981. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Lévi-Strauss, Claude. 1994. *El pensamiento salvaje*. México. Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude. 2002. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México. Fondo de Cultura Económica.

Lugo, Mauricio. 2017a. “Foucault y el estructuralismo”, en *Apropiaciones foucaultianas*, Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Lugo, Mauricio. 2017b. “Michel Foucault: El tratamiento moral de la locura”, en *Apropiaciones foucaultianas*, Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Morey, Miguel. 1983. *Lectura sobre Foucault*. Madrid. Taurus.

Morey, Miguel. 1999. “Para una política de la experiencia”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Morey, Miguel. 2014. “¿Fue Foucault realmente estructuralista?”, en *Escritos sobre Foucault*. Madrid. Sexto piso.

Nietzsche, Friedrich. 1992. *La gaya ciencia*. Caracas Monte Ávila.

Nietzsche, Friedrich. 1996. *Humano, demasiado humano*. Madrid. Akal.

Nietzsche, Friedrich. 2011a. *La genealogía de la moral*. Madrid. Alianza.

Nietzsche, Friedrich. 2011b. “El nacimiento de la tragedia”, en *Obras completas. Escritos de juventud*, Vol. 1. Madrid. Tecnos.

Nietzsche, Friedrich. 2011c. “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”, en *Obras completas. Escritos de juventud*. Vol. 1. Madrid. Tecnos.

Ortega, Julio. 2013. *Foucault ante Freud*. México. Paradiso editores.

Pascal, Blas. 2004. *Pensamientos*. Madrid. Alianza Editorial, Traducción de Xavier Zubiri.

Pérez, Sergio. 2013. *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*. México. Universidad Autónoma metropolitana.

Postel, Jacques y Bing, François. 1996. “Philippe Pinel y los “conserjes”, en *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Buenos Aires. Paidós.

Potte-Bonneville, Mathieu. 2007. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires. Editorial Manantial.

Quérel, Claude. 1996. “¿Hay que criticar a Foucault?” en *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Buenos Aires. Paidós.

Robbe-Grillet, Alan. 1965. *Por una novela nueva*. Barcelona. Seix Barral.

Roussel, Raymond. 1990a. “Cómo escribí algunos libros míos”, en *Impresiones de África*. Madrid. Siruela.

Roussel, Raymond. 1990b. “Cronología”, en *Impresiones de África*. Madrid. Siruela.

Sartre, Jean-Paul. 1979. *Crítica de la razón dialéctica I*. Buenos Aires. Losada.

Sauquillo, Julián. 1989. *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.

Trías, Eugenio. 1984. “El loco tiene la palabra” en *Filosofía y carnaval*. Barcelona. Editorial Anagrama.

Trombadori, Ducio. 2010. *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Buenos Aires. Amorrortu editores.