

APROPIACIONES FOUCAULTIANAS

MAURICIO LUGO



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

APROPIACIONES FOUCAULTIANAS

MAURICIO LUGO VÁZQUEZ

Coordinadores de edición:

Arturo Aguirre

Juan Carlos Canales

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COORDINADORES DE EDICIÓN: ARTURO AGUIRRE MORENO
JUAN CARLOS CANALES FERNÁNDEZ

PRIMERA EDICIÓN 2017

ISBN: 978-607-525-224-7

D.R. © Mauricio Lugo Vázquez
D.R. © Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
4 Sur 104. Centro Histórico
C.P. 72000, Puebla, Pue., México.

Facultad de Filosofía y Letras
Av. Juan de Palafox y Mendoza 229, Centro Histórico
C.P. 72000 Puebla, Pue., México.
Tel. (222) 2295500
Correo electrónico: ffyl@siu.buap.mx
<http://www.filosofia.buap.mx/>



Usted es libre de copiar y difundir esta obra por medios mecánicos, electrónicos, digitales y todos aquellos posibles, siempre y cuando se atenga a no alterar los contenidos, no lucrar y refiera en todo momento a los créditos de autoría y créditos editoriales.

Impreso y hecho en México
Printed and Made in Mexico

ÍNDICE

Foucault y el estructuralismo	11
Michel Foucault: El tratamiento moral de la locura	75

FOUCAULT Y EL ESTRUCTURALISMO

El estructuralismo no es un método nuevo; es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno.

MICHEL FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*

Historia de la locura en la época clásica, El nacimiento de la clínica y Las palabras y las cosas, son textos –principalmente los dos últimos– que han sido relacionados con los procedimientos estructuralistas. Es común también que a Foucault se le incluya en la historia del estructuralismo. El concepto de *episteme*, por ejemplo, utilizado en *Las palabras y las cosas*, es considerado asimismo una noción estructuralista. Basta con mencionar a Jean Piaget, Roland Barthes, Jean-Marie Domenach o Jean Langlois, para darse cuenta de que no son “lectores desatentos” –como suele opinar Foucault– aquellos que lo inscriben en las filas del estructuralismo. La calificación no carece de justificación. Por lo menos, si se consideran dos de los grandes temas que están presentes en *La arqueología del saber* –el tema de la discontinuidad en la historia del saber y la crítica de las categorías empleadas tradicionalmente en este campo– nos percatamos que la filiación con el estructuralismo es innegable. Al menos comparte con él un punto importante: la elisión del sujeto o, según la fórmula más literaria utilizada en *Las palabras y las cosas*, la muerte del hombre. Ya lo dijo previamente Lévi-Strauss, a propósito de las ciencias humanas, que si bien reciben del estructuralismo una lección fundamental que las aproxima a su cumplimiento como ciencias, es únicamente a condición de dejar de ser humanas. En *El pensamiento salvaje* escribió: “creemos que el fin último de las

ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo” (Lévi-Strauss 1994, 357). Vale la pena detenerse brevemente en el análisis de esta frase, pues poco tiempo después Foucault dirá, en *Las palabras y las cosas*, 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. Es en el capítulo ix de *El pensamiento salvaje*, titulado “Historia y dialéctica”,¹ donde aparece justamente esta idea de “disolver al hombre”, la cual fue tomada en realidad de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, donde tiene un sentido totalmente distinto. Sartre la utiliza para criticar al marxismo dogmático, al que le reprocha el haber expulsado al hombre en favor de una filosofía positivista y, por tanto, de “fetichizar el conocimiento y disolver al hombre en el conocimiento de sus alienaciones” (Sartre 1979, 140). Básicamente lo que plantea Sartre en este texto es que el pensamiento marxista se ha enajenado en categorías universales y esquemas que él mismo ha creado para, posteriormente, intentar conocer la realidad social disolviéndola en estas categorías y esquemas, con lo que, por consiguiente, concluye, “ya no hay conocimiento”:

Esta dificultad les ha parecido insuperable a los marxistas de hoy; solo han visto una manera de resolverla: negar al pensamiento toda actividad dialéctica, disolverlo en la dialéctica universal, suprimir al hombre desintegrándolo en el universo. Así pueden sustituir a la Verdad por el Ser. Propiamente hablando, ya no hay conocimiento, el Ser *ya no se manifiesta*, de ninguna manera: evoluciona según sus propias leyes; la dialéctica de la Naturaleza es la Naturaleza sin los hombres; entonces ya no hay necesidad de certezas, de criterios, hasta se vuelve ocioso querer criticar el conocimiento. Porque el Conocimiento, con cualquier forma que sea, es cierta relación del hombre con el mundo circundante: si el hombre ya no existe, esta relación desaparece (Sartre 1979, 158).

Sartre aboga por una antropología cuyo fundamento sea el hombre, no en tanto que objeto del saber práctico, sino como organismo

1. En este capítulo, Lévi-Strauss organiza el conjunto de anotaciones que él mismo había hecho sobre los márgenes de las páginas de la *Crítica de la razón dialéctica*, publicada en 1960. Su presentación lo obliga a retrasar la publicación de *El pensamiento salvaje*, que sale a la luz hasta 1962 y donde incluye este capítulo en el que polemiza con Sartre.

práctico que produce el saber, esto es, como un momento de su propia praxis. Ahora bien, la distancia que existe entre Lévi-Strauss y Sartre se aclara en buena medida a partir de la revolución que el antropólogo le adjudica a Saussure en el campo de las ciencias humanas. Saussure, apunta 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 una extensión de los métodos de la lingüística a otros órdenes y fenómenos, podemos intentar hacer progresar nuestras investigaciones (Caruso 1969).

Es necesario, sin embargo, ir todavía más lejos y ver que la idea de disolver al hombre en el lenguaje encuentra su origen genealógico en Nietzsche. En efecto, en *La genealogía de la moral*, sostiene que:

Un quantum de fuerza es justo un tal quantum de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan solo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto” [...] Pero tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer lo es todo (Nietzsche 2011a, 66-67).

No debiera sorprendernos, por tanto, que Foucault afirme después en *Las palabras y las cosas* que: “En cualquier caso, es Nietzsche el que ha quemado para nosotros, y antes de que hubiéramos nacido, las promesas mezcladas de la dialéctica y de la antropología” (Foucault 2005a, 258). La tesis de la elisión del sujeto está por consiguiente ya presente en Nietzsche, para quien el sujeto no es más que una

reverberación de la “seducción del lenguaje” moderno que nos hace creer que hay un sujeto, un *sustratum*, cuando en realidad, “no hay ningún ser detrás del hacer”, todo lo que existe es voluntad de poder y efectos de esta voluntad de poder. El texto de Nietzsche data de 1887, pero sería hasta 1947, en su famosa carta a Jean Beaufret, “Carta sobre el humanismo”, que Heidegger radicalizaría esta postura filosófica. En esta carta, que es una respuesta a la conferencia dictada por Sartre en 1945, en el Club Maintenant, titulada “El existencialismo es un humanismo”, Heidegger sostiene que la filosofía tiende a deshumanizarse, esto es, a desplazarse del sujeto al lenguaje, y que es en él donde se halla la verdadera existencia o morada del hombre, es decir, el Ser, siendo los filósofos y poetas los auténticos guardianes de esta morada (cf. Heidegger 2013, 15-16). Heidegger alude también a una historia del ser, que configura el gran mapa metafísico sobre el que se esbozan las directrices de los proyectos filosóficos que le otorgan un valor privilegiado, desde diferentes perspectivas, al análisis del lenguaje.

Pero volvamos nuevamente a Lévi-Strauss, ya que es uno de los representantes más significativos del movimiento estructuralista. También para él –como ya se dijo– el lenguaje es fundamental. El análisis estructural realizado en uno de sus principales textos, *Las estructuras elementales del parentesco*, es una puesta en uso de la lingüística estructural de Roman Jakobson y de Ferdinand Saussure al estudio de los sistemas de parentesco, esto es, al estudio de la reglamentación de intercambio de mujeres-objeto entre los grupos. El modelo lévi-straussiano propone una operación en dos movimientos: reducción de los principales fenómenos de la vida en sociedad al sistema de intercambio (de palabras, bienes, mujeres, etcétera); y reducción de los elementos reales que entran en tales sistemas a sistemas de signos. Ahora bien, de acuerdo con Saussure, el sistema fonológico funciona sobre la base de reglas inconscientes, de igual modo para Lévi-Strauss, el sistema de parentesco en los grupos etnográficos funciona sobre la base de una regla inconsciente: la prohibición del incesto, regla que determina los cónyuges permitidos y los cónyuges vedados y que, a juzgar por el antropólogo, se trata de una regla que está arraigada en la Naturaleza y que

constituye el paso de la Naturaleza a la Cultura: “La prohibición del incesto es el proceso por el cual la Naturaleza se supera a sí misma...” (Lévi-Strauss 1981, 59). En *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido* desplaza el análisis estructural al terreno de los mitos: los mitos son para Lévi-Strauss lo que los fonemas para Saussure o los sueños para Freud. De ahí su propósito de elaborar una “sintaxis de la mitología sudamericana” (cf. Lévi-Strauss 2002, 17), es decir, de sacar a la luz las leyes gramaticales del discurso mítico. Esto explica por qué en algún momento dijo que él no escribía sus libros, sino que sus libros se escribían a través de él. O, según la fórmula más precisa de las *Mitológicas*: “[...] no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten (Lévi-Strauss 2002, 21).

En múltiples contextos y de diversas maneras, Foucault no dejó de insistir en aquellos aspectos que lo unían con la etnología en general y con Lévi-Strauss en particular. En la conferencia titulada “La locura y la sociedad”, dictada el 29 de septiembre de 1970, en el Instituto franco-japonés de Kyoto, insiste en que a Lévi-Strauss le corresponde el mérito de haber inventado un método que permite sacar a la luz las estructuras negativas de una cultura, justo en el momento en que los sistemas de pensamiento en Occidente, privilegiaban el estudio de los fenómenos positivos, algo, por cierto, muy parecido a lo que él ha hecho al estudiar la locura. En realidad, apunta: “Me he limitado a utilizar un sistema de trabajo que ya era reconocido en etnología” (Foucault 1999a, 361).

La lección que brinda la lingüística a las ciencias sociales consiste básicamente en: 1) posibilitar el paso del análisis de los fenómenos lingüísticos conscientes al de su infraestructura inconsciente; 2) negarse a examinar los términos como entidades autónomas y más bien establecer la correspondiente investigación de las relaciones lógicas entre los mismos; 3) insertar en el estudio el concepto de sistema y de estructura latente a los sistemas; 4) desvelar, a partir de una base inductiva y deductiva a la vez, las leyes generales. A partir de aquí se crea la noción de modelo estructural, cuyos rasgos principales residen en: 1) la idea de que una estructura presenta el carácter de un sistema. Un sistema está compuesto de elementos

cuya variación, de cualquiera de ellos, implica la alteración de todos los demás; 2) todo modelo forma parte de un grupo de modificaciones cada una de las cuales incumbe a un modelo de la misma familia, de tal forma que la serie de tales cambios constituye un grupo de modelos; 3) las características antes señaladas permiten vislumbrar cómo actuará el modelo, en caso de variación de uno de sus elementos y, 4) el modelo debe estar hecho de tal modo que su funcionamiento pueda dilucidar todos los hechos observados. Pese a las enormes diferencias que hay entre el modelo lévi-straussiano y los análisis llevados a cabo por Foucault, existen, no obstante, ciertos puntos de encuentro. No en balde en una entrevista en la que critica duramente a Sartre apunta: “nosotros nos hemos descubierto a nosotros mismos otra cosa, otra pasión; la pasión del concepto y de lo que yo denominaría el ‘sistema’ [...]” Y líneas después añade:

El punto de ruptura se sitúa cuando Lévi-Strauss, para las sociedades, y Lacan, en lo que se refiere al inconsciente, nos mostraron que el “sentido” no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, una reverberación, una espuma, y que en realidad lo que nos atravesaba profundamente, lo que existía antes que nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio era el sistema (Foucault 1991a, 32).

La pregunta de si los primeros textos escritos por Foucault, pueden inscribirse dentro del movimiento estructuralista o no, y hasta dónde, es una pregunta difícil de responder. Su relación con el estructuralismo, a partir de sus declaraciones, es tan compleja como su relación con la filosofía misma. Por momentos, aunque los menos, afirma sus vínculos; en otros, la mayoría, los niega contundentemente. Así, por ejemplo, puede afirmar en Túnez, en 1967:

Lo que he tratado de hacer es introducir análisis de estilo estructuralista en dominios donde estos no habían penetrado hasta ahora, es decir, en el dominio de la historia de las ideas, la historia de los conocimientos, la historia de la teoría. En este sentido me vi en la necesidad de analizar en términos de estructura el nacimiento del propio estructuralismo. En esa medida, he tenido con el estructuralismo una relación a la vez de distancia y de duplicación. De distancia, porque hablo de él en lugar de practicarlo directamente, y de duplicación, porque no quiero hablar de él sin hablar su lenguaje (Foucault 2013a, 79).

Ese mismo año, sin embargo, en una entrevista con Paolo Caruso señala:

El estructuralismo plantea el problema de las condiciones formales del sentido, a partir sobre todo del ejemplo privilegiado del lenguaje, que es de por sí un objeto extraordinariamente complejo y rico de analizar. Pero, al mismo tiempo, sirve de modelo para analizar la aparición de otras significaciones que no son exactamente de orden lingüístico o verbal. Ahora bien, desde ese punto de vista no se puede decir que yo haga estructuralismo, dado que, en el fondo, no me preocupo ni por el sentido ni por las condiciones en las cuales este surge, sino por sus condiciones de modificación o interrupción, las condiciones en las cuales el sentido desaparece para hacer aparecer una cosa distinta (Foucault 2013b, 83-84).

Y poco después, añade, refiriéndose a la obra de Raymond Roussel, cuyo lenguaje a fines del siglo XIX y principios del nuestro fue considerado como el lenguaje de un loco, pero que, recientemente, ese lenguaje ha perdido su significación de locura para insertarse en el lenguaje literario contemporáneo:

Así, tampoco se trataba en este caso exactamente del problema del estructuralismo; lo que me importaba y procuraba analizar no era tanto el surgimiento del sentido en el lenguaje como el modo de funcionamiento de los discursos dentro de una cultura dada: de qué manera, durante cierto período, un discurso había podido funcionar como patológico, y en otro como literario (ibid., 86).

En esta cita, la distinción que hace Foucault entre el trabajo arqueológico y el análisis de tipo estructural parece bastante clara: frente al lenguaje y sus leyes, los discursos y sus condiciones de existencia; frente a la búsqueda de las condiciones formales de posibilidad del sentido, la indagación de las condiciones prácticas de funcionamiento y transformación de enunciados y discursos en un campo y una formación histórica determinada. No obstante, conforme avanza el tiempo, no dejará de tomar cada vez más una mayor distancia, no solo con el estructuralismo y las lecturas que se hicieron, más o menos válidas, de sus primeras obras, sino también con respecto a su propio desarrollo intelectual. Para 1972, su oposición a ser considerado como estructuralista será radical:

No soy estructuralista, nunca he dicho que fuera estructuralista, incluso he insistido siempre en el hecho de que no soy estructuralista, lo he recordado en varias ocasiones. Nada, absolutamente nada de lo que he publicado, nada, ni en mis métodos, ni en ninguno de mis conceptos recuerda, ni de lejos, al estructuralismo (Foucault 1994a, 296).

Sin embargo, las afirmaciones que hace con respecto a su relación con el estructuralismo no dejan de ser inquietantes y ambiguas. Tal como lo señala en 1970:

No soy estructuralista en absoluto. El estructuralismo no es más que una modalidad de análisis. Por ejemplo, ¿cómo han cambiado las condiciones en las que se encuentra el loco desde la Edad Media hasta nuestros días? ¿Cuáles eran las condiciones necesarias para este cambio? *Me limito a recurrir al método estructuralista para analizar todo esto* (Foucault 1999a, 366. Las cursivas son mías).

A veces en su afán por desmarcarse del estructuralismo llega a hacer afirmaciones innegablemente equívocas. Como en el caso de *La arqueología del saber*, en cuya conclusión y en un contexto ficcional, asegura: “Y me concederá usted fácilmente que no he empleado una sola vez el término ‘estructura’ en *Las palabras y las cosas*” (Foucault 1991b, 336). Como se lo han hecho notar varios estudiosos de su obra en repetidas ocasiones, el término aparece 79 veces, y una en el índice, ya que es el título del apartado 3 del capítulo V (cf. Castro 2004, 121). Y no vale aquí la defensa que hace a su favor el filósofo, al sostener que si bien pudo haber mencionado varias veces el término de estructura, no obstante, no lo había empleado nunca, apoyándose así en la clásica distinción entre uso y mención:

Jamás utilicé ninguno de los conceptos que pueden considerarse como característicos del estructuralismo. Mencioné varias veces el concepto de estructura, pero nunca lo utilicé. Por desdicha, los críticos y los periodistas no son como los filósofos: no conocen la diferencia entre “mención” y “uso” (Foucault 2013c, 295).

Cabe preguntar si “introducir un análisis de estilo estructuralista” en dominios inhabituales, como afirma en una de las entrevistas antes citada, no es practicar directamente el estructuralismo. Vale la

pena asimismo recordar que Foucault tenía contemplado para *Las palabras y las cosas*, el subtítulo de *Une archéologie du structuralisme* [*Una arqueología del estructuralismo*], y que en este mismo texto le asigna al estructuralismo conjuntamente con la fenomenología la misma condición de posibilidad, esto es, la disposición epistémica de la Modernidad. Pero esto no es todo: Foucault publica en 1963, *El nacimiento de la clínica*, el texto donde quizás el vocabulario estructuralista es más evidente. Posteriormente, en 1972, reedita el libro pero ahora totalmente depurado del léxico demasiado estructuralista de la primera edición. Miguel Morey se ha encargado de elaborar un cuadro, tomando únicamente como ejemplo el “Prefacio”, en el que enfrenta las mismas frases en una y otra versión. El resultado es incuestionable: en todas las partes de la primera edición en donde Foucault emplea el término *estructura*, en la segunda edición, lo sustituye por el de *disposición* o *sistema* (cf. Morey, 2014, 42-43).

Una posible solución al problema de la ambigüedad de las declaraciones de Foucault con respecto a sus vínculos con el estructuralismo, consistiría en apelar a la evolución de su pensamiento, defendiendo la tesis de que si bien en sus primeros textos arqueológicos se sintió atraído por esta corriente en propagación ascendente, y por esta “conciencia inquieta y despierta del saber moderno” (cf. Foucault 2005, 206), no obstante, conforme fue desarrollando y afinando el método arqueológico sus diferencias y su distancia fueron volviéndose cada vez más insalvables. Se podría incluso argumentar que su interés porque el estudio del sistema (inconsciente) sustituyera los hábitos de pensamiento más allá de los dominios de la conciencia intencional fue también un acicate importante. Pero una explicación de esta naturaleza, que puede a simple vista parecer tan convincente, no se sostiene debido a que no es posible establecer una delimitación clara entre un momento y otro. Las fluctuaciones en la argumentación, el enroscamiento en las respuestas y la proximidad cronológica entre unas afirmaciones y otras echan por tierra rápidamente la hipótesis de la progresión de su pensamiento.

La dificultad de determinar si Foucault fue estructuralista o no, es un problema con muchas aristas. Una de ellas consistiría en definir previamente a qué se le denomina estructuralismo. ¿Se trata de un movimiento cultural, una atmósfera, un clima intelectual, una corriente teórica, un método o una escuela de pensamiento? ¿Cuáles son los rasgos realmente que lo definen? ¿Es acaso su oposición a todo tipo de atomismo lógico, de empirismo, de subjetivismo (tanto fenomenológico como existencial? O, por el contrario, ¿es más bien su marcado antihistoricismo y antihumanismo que lo determinan? Cuando se pretende precisar las características teóricas que lo unifican, surgen inmediatamente problemas que desvanecen cualquier intento de determinación rigurosa. Todo pareciera como si bajo el rótulo de *estructuralismo* se incluyera a un conjunto de pensadores de muy diversa índole que guardan muy pocas semejanzas entre sí. Algo que por cierto no le pasó desapercibido a Foucault:

Quando se pregunta a quienes están incluidos en la rúbrica “estructuralistas”, si se preguntara a Lévi-Strauss, a Lacan, a Althusser o a los lingüistas, etc., responderían que no tienen nada en común unos con otros, o poco en común unos con otros. El estructuralismo es una categoría que existe para los otros, para los que no pertenecen a ella. Es desde afuera que se puede decir que fulano, mengano o zutano son estructuralistas. Hay que preguntarle a Sartre qué son los estructuralistas, porque él considera que constituyen un grupo coherente (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan y yo), un grupo que conforma una especie de unidad; pero esta unidad, tenga la certeza de que nosotros no la percibimos (Foucault 2013d, 122).

La discusión en torno a las interpretaciones que se hicieron de sus textos arqueológicos, así como el estudio de su primera etapa intelectual, siempre en tensión con el estructuralismo, resulta del todo estéril si no se toma en cuenta lo que está en juego detrás de toda esta polémica. No se trata solo de un problema estrictamente metodológico que nos permitiría diferenciar el trabajo arqueológico del análisis estructural, sino de una cuestión política que atañe a la definición de la tarea propia de la filosofía. En esta dimensión política es donde hay que pensar y replantear todo su forcejeo con el estructuralismo. Foucault en reiteradas ocasiones insistió en ello. Así, por ejemplo, apunta:

[...] la estructura se revela en la acción política al mismo tiempo que esta modela y modifica las estructuras. No considero pues el estructuralismo como una actividad exclusivamente teórica para intelectuales de café; muy bien puede y debe, por fuerza, articularse con algo así como una práctica (Foucault 2013e, 110).

Dos son las tesis del estructuralismo con las que frecuentemente Foucault está debatiendo, justo en el momento en que la disputa se torna más álgida, esto es, entre la publicación de *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969): la primera tiene que ver con la supuesta prioridad epistemológica que se le concede a la lingüística en el ámbito de las ciencias humanas, con la consiguiente importancia que se le otorga al lenguaje: “Se habría instaurado de tal modo una especie de carrera de persecución, en que la lingüística ingresa al campo de las ciencias exactas y todas las ciencias humanas intentan llegar con aquella al nivel normativo de estas” (Foucault 2013f, 128). La segunda, gravita alrededor del supuesto antagonismo entre estructura e historia.

En relación con el primer punto, Foucault sostiene que la preeminencia epistemológica de las ciencias del lenguaje es previa a la llegada del estructuralismo. El proyecto enciclopedista del siglo XVIII y las investigaciones filológicas de Rask, Schlegel y Grimm en la primera mitad del siglo XIX, dan constancia de esta supremacía anterior a la revolución copernicana operada por Saussure. Pero esto no es todo: el valor que se le da actualmente a las ciencias del lenguaje no puede quedar reducido únicamente a los análisis lingüísticos estructuralistas. Georges Dumézil, “que no es lingüista sino filólogo”, ha realizado importantes investigaciones sociológicas en el campo de la mitología y la historia de las religiones, apoyándose más bien en la filología. La relación actual entre ciencias del lenguaje y ciencias sociales no es por consiguiente un fenómeno particular de nuestros días. ¿En qué consiste por tanto la innovación que el estructuralismo introduce en el campo de las ciencias sociales? Para Foucault, no en la primacía del lenguaje y la revaloración de las disciplinas que se encargan de él. Como se acaba de mencionar, esta es muy anterior y ha tenido otras formas. La verdadera novedad radica en que a partir del estructuralismo, la lingüística puede servir

como modelo epistemológico a las demás ciencias sociales. Foucault hace hincapié en el hecho de que la lingüística estructural, a diferencia por ejemplo de la gramática comparada del siglo XIX, no investiga colecciones empíricas de datos, como raíces y flexiones, sino “conjuntos sistemáticos de relaciones” que son independientes de la naturaleza empírica de los elementos que la componen (ibid., 129-130). De este modo es como surge un conjunto de cuestiones que la lingüística formula a las otras ciencias humanas, por ejemplo, si estas relaciones se pueden generalizar, es decir, trasladar a otros campos (de la fonética a las relaciones de parentesco, al análisis de los relatos o de los mitos), o si las formalizaciones lingüísticas se conectan con las formalizaciones lógicas. Pero, por encima de todas estas cuestiones, lo más relevante para Foucault consiste en que se abandona, en las explicaciones estructuralistas pensadas en términos de conjuntos sistemáticos de relaciones, la explicación de tipo causal. De ahí que escriba:

Por eso nos encontramos en presencia de un magnífico instrumento de racionalización de lo real, el del análisis de las relaciones, un análisis que es probablemente formalizable, y advertimos que esa racionalización tan fecunda de lo real ya no pasa por la asignación del determinismo y la causalidad (ibid., 131).

Sin embargo, en su definición de lo que es un enunciado y en su intento por distinguirlo de lo que es una frase o proposición, Foucault mantiene un diálogo permanente con los lingüistas, para quienes un estudio científico de la lengua solo comienza a partir del momento en que, por abstracción, se diferencian sistemas homogéneos. En su particular manera de concebir el enunciado para Foucault no es legítimo inscribirlo en un sistema homogéneo, pues este solo puede ser leído en el pasaje de un sistema a otro. Un enunciado es rigurosamente indisociable de esas líneas de variación inmanentes. Esto explica por qué puede afirmar, al mismo tiempo, que si bien los enunciados no están ocultos, no son directamente legibles. En este sentido, una familia de enunciados nunca será un conjunto de enunciados semejantes, homogéneos; por el contrario, lo que él llama enunciado es una regla, interior a la lengua, de

pasaje de un sistema a otro. Una familia de enunciados está hecha de enunciados heterogéneos por la sencilla razón de cada enunciado es él mismo heterogéneo consigo mismo. Como bien observa Deleuze: “El enunciado es la heterogeneidad. No hay enunciado y no hay fragmento de enunciado que no sea ya pasaje de un sistema a otro que difiere cualitativamente de él” (Deleuze 2013, 124). Foucault puede afirmar, entonces, en *La arqueología del saber*, que no es estructuralista, pues, por definición, una estructura es un sistema determinado como homogéneo en función de constantes intrínsecas. Su concepción del enunciado afirma por tanto la multiplicidad en oposición al sistema. Y una “teoría de la multiplicidad se opone radicalmente al estructuralismo” (ibid. 112)

En su curso sobre *El saber*, Deleuze defiende enfáticamente el anti-estructuralismo de Foucault a partir de su original teoría del enunciado. No obstante, se pueden señalar varios elementos en común entre el estructuralismo y la arqueología. Uno de ellos sería, y en esto insiste notablemente Edgardo Castro, la necesidad de distanciarse de una lógica de lo real, que no remita a una explicación causal en términos deterministas o hegelianos (cf. Castro 2013, 27). La descripción de la regularidad de las series discursivas, punto nodal del método arqueológico, no intenta establecer nexos de causalidad mecánica o de necesidad ideal:

[...] si es verdad que las series discursivas y discontinuas tienen, cada una, entre ciertos límites, su regularidad, sin duda ya no es posible establecer, entre los elementos que las constituyen, vínculos de causalidad mecánica o de necesidad ideal. Hay que aceptar la introducción del azar como categoría en la producción de los acontecimientos (Foucault 2002a, 58).

En lo que corresponde al supuesto antagonismo entre la sincronía de las estructuras y la diacronía de la historia o, dicho con otras palabras, entre simultaneidad y sucesividad históricas, Foucault adopta una postura cercana al estructuralismo. Por ello, apunta: “elegir la sincronía no es elegir el presente contra el pasado y lo inmóvil contra lo evolutivo [...] El punto de vista sincrónico no es un corte estático que niegue la evolución” (Foucault 2013f, 133). El estructuralismo ha venido a revolucionar el estudio de la historia

principalmente por dos razones: porque en su forma primera, ha constituido un enorme esfuerzo por disponer de un método más preciso y riguroso en el terreno de las investigaciones históricas, y porque las dos nociones fundamentales de la historia, tal como se la práctica hoy, dejan de ser el tiempo y el pasado, para ser sustituidas por el cambio y el acontecimiento. En este punto las investigaciones llevadas a cabo por Dumézil son emblemáticas, ya que muestran hasta qué punto un análisis es estructural cuando se examina un sistema transformable y las condiciones bajo las cuales estos cambios se efectúan. De manera similar a como los estructuralistas abordan los mitos, los historiadores abordan los documentos. En ambos casos intentan determinar el sistema de relaciones internas y externas. Tanto historiadores como estructuralistas renuncian a la grande y vieja metáfora biológica de la vida y de la evolución, introduciendo la idea de la discontinuidad en la historia.

El estructuralismo y la historia contemporánea son los instrumentos teóricos gracias a los cuales se puede, contra la vieja idea de la continuidad, pensar realmente tanto la discontinuidad de los acontecimientos cuanto las transformaciones de la sociedad (Foucault 1994b, 281).

Actualmente –según Foucault– son principalmente los filósofos, y no tanto los historiadores, los que se empeñan en conservar el mito de la continuidad en la historia, entrelazada con el tema de la libertad de los individuos y las determinaciones económicas y sociales. Historiadores tan importantes como Marc Bloch, Lucien Febvre y los historiadores ingleses hace mucho tiempo que pusieron fin a este mito. Pero, son particularmente los fenomenólogos y los existencialistas los que acusan a los estructuralistas de haber asesinado la historia. Es el caso, por ejemplo, de Sartre, para quien sin actividad humana, sin actividad del sujeto, no existe el sistema de la lengua; pero es también el caso de algunos marxistas, quienes consideran que los movimientos revolucionarios son ininteligibles desde una postura estructuralista. La publicación de *Las palabras y las cosas* le valió a Foucault el reproche de haber asesinado a la historia: “[...] el mito filosófico de la historia, ese mito filosófico que me acusan de haber matado, y bien, si lo maté estoy encantado

[...] La historia no se mata, pero matar la historia para filósofos, eso sí, decididamente quiero matarla (Foucault 2013d, 124).

Quizás la ambigüedad de Foucault con respecto al estructuralismo obedezca a la doble forma bajo la cual puede ser pensado, esto es: desde un punto de vista metodológico y a partir de su carácter generalizado. En su primer sentido, se entiende básicamente como un método que posibilita la fundación de ciertas ciencias, como la lingüística, y la renovación de otras, como la historia de las religiones, y que no consiste en el análisis de las cosas, de las conductas o de su origen, sino de las relaciones que gobiernan un grupo de elementos. En este sentido es que la relación de Foucault con el estructuralismo se vuelve más problemática. Pero también se puede entender por estructuralismo una actividad por la cual los teóricos no especialistas se esfuerzan por definir las relaciones actuales que pueden existir entre los elementos de nuestra cultura. Este estructuralismo bien puede ser concebido como actividad filosófica y de esta manera permite diagnosticar la realidad (cf. Foucault 2013a, 76-77). En esta segunda acepción se da un encuentro importante entre Foucault y el estructuralismo. Pero, incluso en esta caracterización de la filosofía como actividad de diagnóstico, con su consecuente dosis de antihumanismo y elisión del sujeto, es importante no perder de vista la influencia que ejercieron sobre Foucault autores como Nietzsche, Bataille y Blanchot, que no fueron en lo más mínimo estructuralistas. Primordialmente la lectura de Nietzsche es fundamental para entender las diferentes posturas entre Foucault y el estructuralismo. No en vano dirá: “mi arqueología debe más a la genealogía nietzscheana que al estructuralismo propiamente dicho” (Foucault 2013g, 171). Y, en la “Lección sobre Nietzsche”, impartida en la Universidad de McGill de Montreal, en 1971, en la que replantea algunos de los temas importantes de la arqueología, insiste en que es el filósofo alemán quien ha hecho posible:

[...] hablar de signo e interpretación, y de su carácter indisoluble, al margen de una fenomenología; hablar de signos al margen de cualquier “estructuralismo”; hablar de interpretación al margen de cualquier referencia a un sujeto originario; articular los análisis de los sistemas de signos

con el análisis de las formas de violencia y dominación, y pensar el conocimiento como un proceso histórico anterior a toda problemática de la verdad, y de manera más fundamental que en la relación sujeto-objeto. El conocimiento liberado de la relación sujeto-objeto es el saber (Foucault 2012, 235-236).

Lejos de pensar la función de la filosofía en términos de “recuperación de la totalidad”, a consecuencia de que hoy día estamos “inmersos en esa totalidad suprimida por las ciencias”, tal y como piensa Jean Hyppolite (Foucault 2013h, 60); o de creer que a través de la filosofía, en tanto que totalidad, “yo recupero racionalmente la relación de mi ser con el Ser”, como sostiene Ricoeur (idem.); o más aún, de defender que la tarea de la filosofía consiste en “ser un centro de totalización de la experiencia de una época”, en tanto que “es la categoría de totalidad la que funda la continuidad del discurso”, como es el caso de Alain Badiou (ibid., 66), Foucault reivindica, de cara a estas concepciones totalizadoras de la filosofía que puntearon el pensamiento desde el siglo XIX –propiamente hablando desde Hegel– hasta la primera parte del siglo XX, la idea de la filosofía como diagnóstico.

En la concepción de la filosofía como diagnóstico se ponen en juego el estudio de las condiciones para una transformación efectiva y real. Existe, por consiguiente, un estrecho vínculo entre la descripción del archivo y las luchas políticas. La dimensión política está inscrita en el corazón mismo del trabajo arqueológico. De ahí que sostenga en *La arqueología del saber*:

La descripción del archivo despliega sus posibilidades (y el dominio de sus posibilidades) a partir de los discursos que acaban de cesar precisamente de ser los nuestros; su umbral de existencia se halla instaurado por el corte que nos separa de lo que no podemos ya decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva. En tal sentido vale para nuestro diagnóstico. No porque nos permita hacer el cuadro de nuestros rasgos distintivos y esbozar de antemano la figura que tendremos en el futuro. Pero nos desune de nuestras continuidades: disipa esa identidad temporal en que nos gusta contemplarnos a nosotros mismos para conjurar las rupturas en la historia; rompe el hilo de las teleologías trascendentales, y allí donde el pensamiento antropológico interrogaba el ser del hombre o su subjetividad, hace que se manifieste el otro, y el exterior (Foucault 1991b, 222-223).

La confusión que existe con respecto a las afirmaciones ambivalentes que Foucault hace del estructuralismo, reside –como ya se mencionó– en la propia ambigüedad del estructuralismo. Por un lado, ha permitido que la filosofía pueda ser concebida en términos de diagnóstico; por el otro, no se ha logrado desembarazar por completo de la categoría de totalidad. Frente al íntimo lazo que une al humanismo, la antropología y el pensamiento dialéctico, se puede contraponer la estrecha relación existente entre el estructuralismo y el antihumanismo. No debe sorprender que la crítica al humanismo se haya convertido en un tema central durante el periodo arqueológico. El humanismo es “la pequeña prostituta de todo el pensamiento, toda la cultura, toda la moral, toda la política de los últimos veinte años” (Foucault 2013b, 99). Gracias únicamente a la descripción arqueológica de los discursos que pone en tela de juicio al sujeto identitario y la teleología de la historia, es como se puede acceder verdaderamente a una política progresista. En el texto, “Para una política progresista no humanista. Respuesta a una pregunta”, en la que intenta responder a las preguntas que le formularon los lectores de la revista *Espirit*, elabora cinco hipótesis a partir de las cuales se puede conjugar perfectamente el análisis arqueológico con una política moderna. En la tercera hipótesis señala:

[...] una política progresista no hace del hombre, de la conciencia o del sujeto en general el operador universal de todas las transformaciones: define los planos y las funciones diferentes que los sujetos pueden ocupar en un dominio que tiene sus reglas de formación (Foucault 2013i, 219).

La relación que Foucault tuvo con Georges Dumézil, tal vez ayude a comprender un poco más la influencia que el estructuralismo ejerció en él. Vale la pena analizarla. A través del mitólogo e historiador de las religiones, Foucault obtuvo también las condiciones académicas que le permitieron realizar su investigación histórica acerca de la locura. Gracias a él fue como consiguió un puesto de lector de francés en la Universidad de Upsala, Suecia, donde escribe la mayor parte de la *Historia de la locura en la época clásica*.² En Upsala

2. Georges Dumézil, el gran experto en mitos y religiones indoeuropeas, impartió una serie de cursos y seminarios en la Universidad de Upsala, durante la década

asimismo entra en contacto con la biblioteca Carolina Rediviva. Buena parte de la trama de la *Historia de la locura en la época clásica* se gesta al interior de esta biblioteca. Dentro de las múltiples colecciones que se encuentran en ella, está la biblioteca walleriana, una colección hecha por el doctor Erik Waller, que incluye documentos que van desde el siglo xvi hasta el siglo xx. Entre manuscritos de muy diversa índole, numerosas cartas, libros extraños e insólitos, tratados de magia, etcétera. La colección abarca un total de veintiún mil textos. En 1950, el doctor Erik Waller decide donar su colección que contiene todo lo publicado de importancia antes de 1800, y gran cantidad de lo publicado posteriormente, a la biblioteca

de los treinta, lo que le permitió no solo conquistar cierta reputación intelectual en Suecia, sino hacerse de una gran cantidad de amigos. Esto le motivó a regresar constantemente a trabajar allí, por espacio de un mes o dos, durante los veranos. En 1954, algunos de sus colegas de la Universidad se acercaron a él con la pretensión de que les recomendaran un aspirante adecuado para ocupar el cargo de “ayudante de francés” en el Departamento de Estudios Románicos. Tenía tiempo que Dumézil se había desconectado de las generaciones más recientes de normalistas. Preocupado por ayudar a sus colegas le planteó el problema a su amigo, el arqueólogo Raoul Curiel, que no hacía mucho había vuelto de Afganistán. Días atrás, Curiel había conocido a un agregado en filosofía llamado Michel Foucault que recientemente había egresado de la Escuela Normal Superior. El día que lo conoció conversó largas horas con él y quedó impresionado por su inteligencia y cultura. Así que le comentó a Dumézil que en su opinión, el filósofo era el candidato idóneo para el puesto que le estaba sugiriendo. Sin mayor objeción, Dumézil le escribió inmediatamente a Foucault para proponerle el puesto vacante y, al mismo tiempo, hacerle saber de las excelentes condiciones académicas que la Universidad de Upsala ofertaba. Dentro de los atractivos a los que Dumézil hace alusión desde su primera carta se encuentra la biblioteca de Upsala, Carolina Rediviva (cf. Eribon 1995, 103-104). Tiempo después, el mitólogo afirmará que fue gracias al contacto que Foucault entabló con este conjunto extraordinario de textos, como llegó a concebir el proyecto de escribir la *Historia de la locura en la época clásica*, tal y como se le conoce actualmente, que, incluso, la elección del recorte histórico de su estudio dependió en buena medida de esta primera relación (ibid., 115). Foucault, que por aquellos días no tenía claro aún hacia dónde dirigir su carrera profesional y que, como diría más adelante, se encontraba hastiado de la vida parisina, aceptó el puesto sin vacilar. Como lector de francés, sus funciones consistieron en impartir los cursos de lengua dirigidos a todos aquellos interesados en el idioma, además de encargarse de los cursos de literatura francesa. Durante su permanencia en Upsala, impartió varios cursos sobre el teatro y la literatura francesa de los siglos xvii y xviii, cuya resonancia se aprecia en la escritura de la *Historia de la locura en la época clásica*.

Carolina Rediviva. En la biblioteca walleriana será donde Foucault encuentre, entre otros textos valiosos, la obra de Sebastián Brand, *Das Narrenschiff* [La nave de los locos], escrita en 1494, que es una recopilación de poemas alegóricos y grabados de madera mediante los cuales el autor pretendió ejemplificar la diversidad de la locura humana. El texto de Brand es utilizado por Foucault como título del primer capítulo de la *Historia de la locura en la época clásica*, también como metáfora mediante la cual explica el carácter que adopta la locura durante el Renacimiento.

La *ruptura epistemológica* que existe entre la *Historia de la locura en la época clásica* y los textos predoctorales reside en buena parte en la opción del lenguaje que singulariza a la primera. Decimos que hay *ruptura epistemológica*, ya que 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, por primera vez, la desconfianza que Foucault desde niño sintió, pero que todavía no se llega a manifestar en los escritos predoctorales, por estas disciplinas. La psiquiatría es la que principalmente se convierte en el blanco de sus críticas. Se debe 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 concedida a Claude Bonnefoy, entre el verano y el otoño de 1968, 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.³ La razón es simple: para un auténtico

3. 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 Fou-

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 2012, 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 tenía una desconfianza respecto a la psiquiatría casi hereditaria, o en todo caso muy enraizada en mi pasado, podía plantear este problema” (ibid., 54-55). La novedad que introduce la *Historia de la locura en la época clásica* con respecto a los textos anteriores, reside, por consiguiente, en que 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:

cault 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 negó a circular por el camino al que estaba destinado y, en poco tiempo, empezó a soñar con ser alumno de la Escuela Normal Superior y estudiar filosofía.

[...] 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 2012, 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.

Un salto teórico de la mayor envergadura tiene lugar por tanto durante este primer tiempo, este explica la originalidad de muchas de las tesis contenidas en *Historia de la locura en la época clásica*. Pero esto no es todo: importante es de igual manera mencionar la influencia del método de Dumézil que corre de manera soterrada a lo largo de todo el texto y que es, por las hipótesis mismas que defiende, algo más que un mero sostén retórico. La ascendencia duméziliana aclara en buena parte los desplazamientos teóricos que Foucault realiza durante este periodo. Es a consecuencia de la determinación de emplear en un campo totalmente nuevo, los métodos de análisis comparativo de las culturas indoeuropeas, que se originan algunos de los forcejeos enunciativos que hacen particularmente difíciles y desconcertantes ciertos fragmentos de la *Historia de la locura en la época clásica*. El método de Dumézil le proporciona al texto de Foucault cierta armonía, pero a la vez –como se verá– le causa también cierta desavenencia. Así que la distancia que existe entre *Enfermedad mental y personalidad* (1954), “Introducción” a *El sueño y la existencia* de Binswanger (1954) e *Historia de la locura en la época clásica* (1961) se explica, también, por la nueva perspectiva que le posibilita la obra de Dumézil.⁴

4. Georges Dumézil fue un filólogo e historiador que se abocó principalmente al estudio de las sociedades y las religiones indoeuropeas. Nació en París, el 4 de marzo de 1898 y murió el 11 de octubre de 1986. Su primera publicación, en la forma de uno de sus muchos estudios sobre mitología comparada data de 1924, dos años antes de que Foucault naciera. Hizo sus estudios de Khâgne en el famoso Liceo Luis el Grande, en París. Durante este periodo entabló relación con el filólogo Michel Bréal, traductor de la obra de Franz Bopp, fundador de la gramática comparada y de obras sobre el vocabulario de las lenguas indoeuropeas, quien ejerció una influencia decisiva sobre él. En noviembre de 1919 obtuvo la agregación en historia. Terminó sus dos tesis de historia de las religiones y de mitología comparada, en abril de 1924, con ellas obtuvo el grado de doctor. Ambas tesis fueron dirigidas por

Antoine Meillet. La primera lleva el título *Le Festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne* [El festín de la inmortalidad. Estudio de la mitología comparada indoeuropea], publicada en los *Annales du Musée Guinet* [Anuarios del Museo Guinet]. En esta obra Dumézil realiza una comparación entre la ambrosía (manjar o alimento de los dioses que contiene la inmortalidad), y una bebida mitológica india de nombre y características similares, el *amrtā*. La investigación es importante porque no se reduce únicamente a cotejar dos religiones sino que integra elementos de numerosas mitologías indoeuropeas. La segunda tesis, la tesis complementaria, se titula *Le Crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égeen*. [El crimen de los lemnios. Ritos y leyendas del mundo egeo]. La obra de Dumézil, cuya erudición resulta deslumbrante (dominaba unas treinta lenguas), bien puede dividirse en dos grandes momentos: el primero poco conocido y, a menudo ignorado, incluye artículos y estudios sobre la muy difícil gramática comparada de las lenguas del Cáucaso. En 1925 viajó a Turquía y se dedicó a enseñar historia de las religiones en la Universidad de Estambul, creada por Atatürk. Durante este periodo, que va de 1925 a 1930, aprendió turco y viajó por el Cáucaso, en Rusia, donde descubrió la mitología y la lengua oseta, única lengua de la familia indoeuropea. También estudió la lengua de los ubijé, el cherqués y el abjaso. Sus investigaciones de este periodo constituyen uno de los más importantes legados de la caucasología en Occidente. La segunda parte de la obra de Dumézil abarca más de cuarenta volúmenes y se centra en el estudio de la mitología comparada de los pueblos indoeuropeos. En 1931 obtuvo el puesto de lector de francés en la Universidad de Upsala, Suecia. Esta situación le permitió perfeccionar su conocimiento de la mitología escandinava. Dejó Suecia en 1933, año en que gracias al indianista Sylvain Lévi obtuvo una plaza como profesor de mitología comparada en la *École Pratique des Hautes Études* [Escuela práctica de altos estudios]. En 1935 fue nombrado director de estudios. En 1938 elaboró su teoría de las tres funciones que es su aporte más importante al estudio de las sociedades indoeuropeas. El presupuesto fundamental de esta teoría consiste en afirmar que los pueblos indoeuropeos piensan bajo un diseño tripartito común en el que están contempladas tres funciones principales: la de la soberanía mágico-religiosa; la guerrera, que presupone la fuerza y la lucha tanto física como intelectual y, por último, la reproductiva y económica que es generadora de riqueza. Este hallazgo le posibilita a Dumézil analizar una gran variedad de mitos (por ejemplo, los tres pecados del guerrero, el matrimonio *polyandrous* de la diosa, etcétera), de clasificaciones sociales tripartitas (sacerdotes, guerreros y agricultores), de panteones (Júpiter, Marte y Quirino de Roma), de episodios rituales, de simbolismos, de figuras notables (el rey tri o la diosa trivalente), descubiertos principalmente en Roma, pero también en la Irlanda precristiana, en Escandinavia y en el mundo indo-iraní. Asimismo, demostró que muchas epopeyas (principalmente el Mahabharata de la India) y fabulosas historias (como la de los orígenes de Roma) se apoyaban también en el esquema trifuncional.

En 1949, bajo el patrocinio de Emil Benveniste, Dumézil ingresó en El Colegio de Francia, donde ocupó, hasta 1969, la cátedra de civilización indoeuropea. A partir

En el “Prefacio” a *Historia de la locura en la época clásica* escrito en 1960, Foucault hace explícito su reconocimiento a Dumézil:

En esta tarea que obligadamente era un poco 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 1999b, 129).

En la entrevista concedida al diario *Le Monde*, el 22 de julio de 1961, poco después de la publicación de la *Historia de la locura*, Foucault reitera su deuda intelectual con el historiador de las religiones. Al ser interrogado acerca de las influencias que habían signado su libro, hace referencia, en primer lugar, a Blanchot y a Roussel: “Lo que me ha interesado y guiado es cierta forma de presencia de la locura en la literatura” (Foucault 1994c, 168). Posteriormente, al ser cuestionado respecto al psicoanálisis, establece una clara distinción entre Freud, por un lado —que a su parecer es la expresión misma de esa *psicología* que le parece abominable— y, por el otro, Lacan:

Ustedes estarán de acuerdo en que Freud es la psicología misma. Pero en Francia el psicoanálisis, que primero había sido estrictamente ortodoxo, tuvo recientemente una existencia segunda y prestigiosa, debida como ustedes saben a Lacan (idem.).

Jean Paul Weber, el entrevistador, le pregunta entonces si ese “segundo estilo de psicoanálisis” es el que lo ha “marcado sobre todo”, Foucault responde que sí, pero se apresura inmediatamente a decir que fue influenciado sobre todo por Dumézil. Ante tan insólita respuesta, Weber desconcertado le pregunta que cómo era posible que un mitólogo e historiador de las religiones, hubiera podido iluminar un libro como la *Historia de la locura en la época clásica*. Foucault responde lacónicamente:

de 1978 pasó a formar parte de la Académie Française [Academia Francesa]. Como la originalidad de sus investigaciones reside en el cotejo que hace entre los diferentes panteones indoeuropeos, así como en el juego de relaciones que establece, más que en el estudio de elementos sueltos, Georges Dumézil bien puede ser considerado uno de los principales precursores del pensamiento estructuralista.

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 con los mitos (idem.).

La respuesta no deja de ser confusa y resulta lamentable que Foucault no precise con mayor nitidez lo que su método le debe al de Dumézil. Únicamente se limita a especificar de qué *estructura* está hablando:

[...] la de la segregación social, la de la exclusión, y añade: entre la manera en que Racine trata el delirio de Orestes, al final de Andrómaca, y la manera en que un lugarteniente de la policía, en el siglo xvii, interna a un furioso o a un violento, no hay unidad sino coherencia estructural (Foucault 1994c, 168-169).

En su lección inaugural del 2 de diciembre de 1970, en el Colegio de Francia, Foucault reitera una vez más su filiación 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 todavía que escribir era un placer. Y debo también mucho a su obra (Foucault 2002a, 68-69).

¿Pero qué es exactamente lo que Foucault recupera de la obra de Dumézil? En primer lugar, la noción de economía discursiva: “el me enseñó a 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 comparaciones, el sistema de las correlaciones funcionales”. Y, por último, le proporciona un análisis transformacional: “él me enseñó a describir las transformaciones de un discurso y las relaciones con la institución” (idem.).⁵

Filología y genealogía se anudan en la obra de Foucault a través de la influencia tanto de Dumézil como de Nietzsche, pues a pesar de la gran distancia que existe entre ambos autores, y pese a que el primero

5. La obra de Dumézil no solo impacta en los primeros textos de Foucault, también es decisiva en la evolución de su carrera universitaria, principalmente, cuando tenga que concursar por una cátedra en El Colegio de Francia.

aseguró no haber leído a este último, tanto en la obra de uno como de otro, se impone finalmente el uso histórico de la razón filológica. En el caso concreto de Nietzsche, es el empleo del análisis filológico a la historia general lo que le posibilita ese deslizamiento al interior de su pensamiento que le permite “filosofar con el martillo”. Por lo que a Dumézil se refiere, la distinción filológica aplicada al estudio histórico de las sociedades europeas, le ayuda a rehabilitar el concepto de *herencia cultural*. Foucault no permanece indiferente a este tipo de examen. La respuesta que da en “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego” a los ataques lanzados por Derrida⁶ en “Cogito e historia de la locura”, en los que somete a análisis exhaustivo varios de los términos utilizados por Descartes, representa un ejemplo canónico de la función del razonamiento filológico a la investigación histórica (cf. Foucault 1990b, 340-372).

En tanto que Foucault sostiene haber recuperado el concepto de *estructura* —con sus consiguientes aplicaciones de “forma estructurada de experiencia” y “coherencia estructural”— de la obra de Dumézil, es necesario remitirnos a la obra de este, con el propósito de averiguar de qué manera pudo el filósofo extrapolar a su propio campo de estudio conceptos y métodos empleados en el terreno de la mitología comparada. Para empezar, cabe señalar que Dumézil utiliza explícitamente la noción de *estructura*:

La estructura, o un amplio fragmento, o detalle a partir de los cuales el resto puede fácilmente reformarse, se deben haber constituido de una vez, en un lugar, por una sociedad, y de ahí por las vías imprevisibles del préstamo, habrían interesado a tal otra sociedad que las habría adoptado (Dumézil 1966, 140).

Valiéndose del método de “análisis comparativo”, aplicado a los distintos componentes efectivos que organizan las múltiples religiones indoeuropeas, debe tratar de delimitarse, según Dumézil, en primer término, una estructura simbólica ideal (un modelo:

6. Derrida le reprocha a Foucault haber reducido la primera Meditación de Descartes, a los procedimientos habituales 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).

“la ideología indoeuropea”) y, posteriormente, analizar sus diferentes mutaciones conforme a la sociedad que acoge dicha ideología. Así, el modo de ser sistemático se privilegia en relación con cualquier hermenéutica del mito. No debe sorprender, por consiguiente, que los primeros estructuralistas reconozcan abiertamente la deuda que tienen con su obra. En efecto, para él, en el seno de las diversas sociedades que investiga, dentro de la extensión geográfica indoeuropea, existe invariablemente un principio organizador que gobierna los distintos ámbitos de su cultura. Lo que presupone que el mismo arquetipo constitutivo estampa su impronta restrictiva en diferentes niveles: sea este el de la religión o el de la mitología, el de las leyendas o el de la organización sacerdotal, pero también el de las instituciones o del orden social –como la división de clases o castas. Este es por cierto el significado que le otorga al término de *ideología* que es nuclear y que está fuertemente emparentado con el de estructura. La *ideología* es una idea rectora, un paradigma, un principio a priori que configura todas las funciones intelectuales de una sociedad determinada y que, por tanto, dicta también sus prácticas. “Todos estos elementos –mitología, literatura sagrada, organización sacerdotal– están a su vez subordinados a algo más profundo que los orienta, los agrupa, en realidad, a la unidad, a la que propongo denominar, pese a otros usos del término, ideología” (Dumézil 1954, 7).

Dumézil concibe la ideología, en tanto elemento orquestador que rige las diferentes esferas de la vida religiosa y social como una *estructura*, esto es, como un *sistema* coherente y estructurado. Este sistema ideológico, que configura tanto las realidades institucionales como intelectuales, en el orbe europeo, es lo que acaba por definir como *ideología tripartita*, un esquema de tres funciones, que diferencia y une a la vez la función soberana, la función guerrera y la de la fecundidad. De lo que se trata en la lógica de la investigación dumeziliana es de determinar las correspondencias que se hallan en juego: “Es menos cada figura, cada concepto religioso, lo que debe ser estudiado, que las relaciones que mantienen entre ellos y los equilibrios que revelan estas relaciones” (cf. Dumézil 1949, “Observaciones preliminares”).

También en su lección inaugural pronunciada en El Colegio de Francia en diciembre de 1949, con el título de *Chaire de Civilisation Indo-Européene* [Cátedra de Civilización Indo-europea], insiste enfáticamente en este punto: “En todas las representaciones humanas lo esencial es el sistema, implícito o explícito, pero sistema, y el error fundamental del investigador es no estudiar los sistemas bajo pretexto de prudencia y objetividad” (Dumézil 1992, 13). Como se ve, el pensamiento dumeziliano es incuestionablemente estructuralista. Este carácter se plasma con claridad en uno de sus textos más importantes: *L'héritage indo-européen à Rome* [La herencia indoeuropea en Roma].

Toda religión es en principio un sistema, donde representaciones y acciones no se yuxtaponen solamente, sino que se adaptan y se sostienen mutuamente. Para comprender una religión hay que comprender consecuentemente, sus articulaciones fundamentales, y son éstas y no sus elementos previamente aislados, lo que los comparativistas deben comparar [...] El sistema religioso de un grupo humano se expresa a la vez en varios planos: en una estructura conceptual en primer lugar, más o menos explícita, a veces casi inconsciente, pero siempre presente, que es como el campo de fuerza en el cual se dispone y se orienta todo el resto; y luego en mitos que figuran y ponen en escena esas relaciones conceptuales fundamentales; y luego incluso en ritos que actualizan, movilizan, utilizan esas mismas relaciones; finalmente, a menudo en una organización social, o en una distribución del trabajo social, o en un cuerpo sacerdotal que administra conceptos, mitos y ritos (Dumézil 1949, 36-37).

A partir de aquí es importante insistir en dos aspectos de la lógica de la investigación dumeziliana que también están presentes en la *Historia de la locura en la época clásica*: el primero tiene que ver con el carácter de reconstrucción que su procedimiento conlleva y que afirma, a su vez, la imposibilidad que representa para nosotros el pretender acceder a tiempos históricos *otros*: “No reconstituiremos aquí, nunca lograremos describir por sí mismo un hecho o un sistema de hechos ‘del tiempo’ de los Indo Europeos” (Dumézil 1941, 25). Esta imposibilidad está también presente en Foucault cuando sostiene en el “Prefacio” de 1960 la dificultad que presupone alcanzar el “grado cero” de la experiencia de la locura, donde es aún “experiencia no diferenciada”, “experiencia de la partición

misma todavía no compartida” (Foucault 1999b, 121). El otro aspecto digno de destacar es la idea de que un mismo esquema, una misma estructura rige los distintos niveles, así como los cambios, las distribuciones, las ordenaciones, las mutaciones particulares, que acontecen en cada ámbito social, institucional o intelectual.

Una vez recuperadas estas dos ideas se puede entender a qué se refiere Foucault cuando asevera haber tomado de los textos de Dumézil la noción de *estructura* conceptualizada como forma de experiencia. En efecto, *Historia de la locura en la época clásica* se empeña en probar cómo, en cada uno de los periodos que él estudia, una misma “forma estructurada” rige tanto el orden de los discursos como el orden de las prácticas y el orden institucional. La famosa frase de Descartes: “¡Y qué, se trata de locos!”, en la que Foucault percibe el gesto soberano mediante el cual la razón aparta a la locura, es correlativa de la internación de los insensatos. Un mismo principio, por tanto, también para Foucault, gobierna los distintos registros en que se desenvuelve una cultura en una época determinada. En el caso concreto de la época clásica este principio es el de la exclusión. Esto le permite en el segundo capítulo de la *Historia de la locura en la época clásica*, titulado “El gran encierro”, pasar sorpresivamente –algo que le objeta Jacques Derrida– de la interpretación de la expresión de Descartes “¡Y qué, se trata de locos!”, al estudio histórico del decreto de la fundación del Hospital General de París, en 1656. Foucault establece una correlación entre dos aspectos que pertenecen a dos ámbitos completamente distintos: uno, ubicado en el orden del discurso filosófico; el otro, más bien enmarcado en una superficie cultural más amplia, representado por una serie de fechas y un conjunto de instituciones. Pero, en sentido estricto, ambos delimitan lo que entiende por *acontecimiento clásico*. Foucault estudia el *acontecimiento clásico* a partir del internamiento, el cual tiene en su examen significaciones políticas, sociales, religiosas, económicas y morales bastante complejas, y que, finalmente, especifican algunas de las estructuras principales del mundo clásico. El gesto cartesiano, en el que Foucault ve la gran conjuración de la locura, no debe entenderse como el resultado de un escollo infranqueable descubierto en el curso de su

exposición, por el contrario, la negativa de Descartes a contemplar a la locura como instrumento de duda tiene un sentido mucho más profundo en el nivel de la cultura, ya que previo al *cogito* existe una implicación muy arcaica de la voluntad en la que previamente se ha decidido entre razón y sinrazón.

Historia de la locura en la época clásica está repleta de imágenes geológicas, en este sentido hay que otorgarle al enunciado participación arcaica de la voluntad, la connotación de una reinscripción de la meditación cartesiana en un estado geológico más abismal que el que tiene a simple vista en la superficie de la cultura clásica. Foucault realiza la tarea arqueológica a partir de esta sedimentación arcaica, tal y como se deja ver a través del gesto cartesiano. Escribir la *Historia de la locura en la época clásica* presupuso, por consiguiente, bajar hasta lo más hondo de la historia. Por ello afirma en el “Prefacio” de 1960: “No se trata tanto de describir la evolución de los conceptos teóricos en la superficie de un conocimiento, cuanto de realizar un corte en el espesor histórico de una experiencia” (Foucault 1999b, 126).

Al confrontar el “análisis estructural” realizado por Dumézil con la “historia estructural” efectuada por Foucault, no puede uno evitar quedarse con la sensación de que la distancia que media entre un autor y otro reside en que el primero, a diferencia del segundo, no se contenta únicamente con querer descubrir la cohesión de una “forma estructurada” en los confines geográficos o temporales de una sociedad determinada, sino que va mucho más allá al pretender desentrañar la entidad de una estructura igual (por debajo de sus distintas encarnaciones históricas, con sus diversas mutaciones y cambios) en sociedades espacial e históricamente separadas unas de otras. Lo que intenta Dumézil es restablecer un origen compartido, ya sea para las variadas estructuras míticas o para los múltiples sistemas religiosos de las sociedades que pertenecen al orbe indoeuropeo. Y si bien es indudable que, hasta cierto punto, este origen resulta inaccesible, esto no significa que no se pueda atisbar aunque sea borrosamente, en los bordes de la historia.

Ahora bien, si este origen resulta inaprensible, es a consecuencia de la exigüidad de documentos con los que contamos en

la actualidad para estudiar la vida material, social o religiosa, de las comunidades indoeuropeas en sus preludios, justo antes de que se dieran los éxodos y la expansión que ha desembocado en los agrupamientos de la “ideología trifuncional”, en un territorio espacial que abarca desde el Indo hasta Irlanda. Esto no es impedimento, afirma Dumézil, para que se pueda reconstruir de manera muy general el fondo intelectual que guiaba las actividades de aquella civilización primigenia. Valiéndose del estudio comparativo, es asequible restaurar su *prototipo* transfiriendo a su esqueleto general la información suministrada por sociedades más cercanas (como las civilizaciones romana, india, celta, germana) que, en cambio, nos ha legado documentos y monumentos.

A partir de este momento inaugural, aprehendido en lo más insondable del pasado más recóndito, en los límites de la historia, en la *ultra historia*, es factible transitar de nuevo a través del devenir de los tiempos, pero ahora en sentido contrario, rastreando los desarrollos opuestos, antagónicos, engendrados por la historia en grupos que se han separado hace dos o tres mil años. Se trata de un doble movimiento en el que se conjuga el análisis estructural y el análisis histórico; en el que se busca reencontrar de nuevo la unidad de una herencia compartida por encima de la heterogeneidad para, posteriormente, seguir la trayectoria de las diversificaciones.

Historia de la locura en la época clásica, en la medida en que pretende determinar las “formas estructuradas de experiencia” que singularizan los distintos periodos históricos de los que se ocupa (Renacimiento, Clasicismo y Modernidad), con el propósito de sacar a la luz lo que los diferencia a unos de otros, pareciera que se aparta del análisis propuesto por Dumézil. A lo que parece a simple vista, Foucault se conforma con escribir una historia estructural en la que los distintos momentos se concatenan unos con otros en un devenir libre de toda teleología, en el que no es posible avance alguno que conduzca hacia una verdad que, sin embargo, está sujeto al vaivén eventual de las reorganizaciones, de las reestructuraciones causadas por los acontecimientos políticos, jurídicos, pero principalmente, económicos.

En la historia escrita por Foucault el acento está puesto en los cortes, las invenciones, las discontinuidades. Emblemática es, por ejemplo, la manera como explica la ruptura producida por lo que él llama el *acontecimiento clásico*. “Entre Montaigne y Descartes ha ocurrido un acontecimiento: algo que concierne al advenimiento de una razón” (Foucault 1990a, 78).

En esta sucesión histórica es donde se forma una estructura. Foucault no va por tanto al encuentro, como ocurre con Dumézil, de una estructura idéntica que histórica y geográficamente adopta distintos rostros en su devenir, más bien hace ostensibles las transformaciones, las mutaciones, las rupturas que se implantan por debajo de la superficie de la historia, sean estas las de las sensibilidades emergentes, o la de las formas variadas de la existencia, o la de los nacientes códigos de la percepción. La similitud entre los estudios históricos de Foucault y Dumézil se reduciría, en el caso de que esto fuera únicamente así, a que, uno y otro, se darían a la tarea de indagar en el revés de las cosas con el fin de desenterrar las reglas soterradas que gobiernan los distintos ámbitos bajo los cuales una cultura se manifiesta. Como bien observa Didier Eribon: “Sus puntos de vista se situarían en el dominio de la ‘arqueología’, sus diferencias en los principios y las metas de la ‘genealogía’” (Eribon 1995, 143).

Al recuperar lo escrito en el “Prefacio” de 1960, que fue eliminado en la reedición de 1972,⁷ la afinidad entre ambos autores se

7. Cuando Foucault reedita nuevamente la *Historia de la locura en la época clásica*, en 1972, se pregunta si no es conveniente escribir un nuevo prólogo en el que se aborde el impacto causado por el movimiento antipsiquiátrico y el vínculo que se hace con su libro. A pesar de eliminar definitivamente el “Prefacio” de 1960 renuncia a llevar a cabo esta tarea, optando por escribir un pequeño prólogo en el que más bien se aboca a justificar por qué no cedió a la tentación de actualizar su ya envejecida investigación. Lo que arguye es que un autor no debiera jamás imponer el uso que se le debe dar a un libro: “Se produce un libro: acontecimiento minúsculo, pequeño objeto manuable. Desde entonces, es arrastrado a un incesante juego de repeticiones: sus ‘dobles’, a su alrededor y muy lejos de él, se ponen a pulular; cada lectura le da, por un instante, un cuerpo impalpable y único; circulan fragmentos de él mismo que se hacen pasar por él, que, según se cree, lo contienen casi por entero y en los cuales finalmente, le ocurre que encuentre refugio; los comentarios lo desdoblan, otros discursos donde finalmente debe aparecer él mismo, confesar lo

vuelve más cercana de lo que parece. En este prefacio, Foucault confiesa su deseo de escribir una historia de la locura bajo una óptica más global, que abarque la historia de la cultura occidental en su conjunto. Si la intención de Dumézil se dirige a vislumbrar un momento primero, hundido en el espesor de la historia, también para Foucault se trata de retroceder en el tiempo hasta el *origen* mismo, para volver hallar el gesto que deja caer “de un lado a otro”, como “cosas en lo sucesivo exteriores, sordas a todo intercambio”, muertas la una para la otra, la razón y la locura (cf. Foucault 1999b, 121). Lo que Foucault quiere es reencontrar ese instante inicial en el que acontece la “cesura original” que instaura la escisión entre la razón y la locura. Admite que le hubiera gustado escribir la *Historia de la locura en la época clásica* antes de que esta fuera “capturada por el saber”. Reconoce, sin embargo, que tal cometido resulta del todo quimérico, pues: “Estos dolores y estas palabras no existen y no se dan a sí mismas y a los demás, sino en el gesto de la partición que las denuncia ya y las domestica” (ibid., 126).

Pero si es verdad que la “pureza primitiva de la locura” resulta hoy inaccesible, el estudio estructural, no obstante, permite retroceder hasta el momento de la decisión que une y disocia a la vez razón y locura, remontándonos, por tanto, hasta ese instante rutilante de la “decisión fulgurante heterogénea al tiempo de la historia, pero inasible fuera de él, que separa del lenguaje de la razón y de las promesas del tiempo a este murmullo de sombríos insectos” (ibid., 127).

En el “Prefacio”, Foucault sostiene la hipótesis de un supuesto origen de la historia, un hecho primero e instaurador, un “antes de la historia” que constituye a su vez la posibilidad misma de la historia. Existe un origen de la historia, pero inasequible al margen de la historia, que solo es posible descubrir valiéndose de sus distintas representaciones históricas que lo ocultan y lo revelan al mismo

que se había negado a decir, librarse de lo que ostentosamente simulaba ser” (Foucault 1990c, 7). El nuevo prólogo termina por concluir que lo mejor es desistir a justificar y poner al día un texto que se ha avejentado. La serie de acontecimientos a los cuales pertenece y que son su verdadera ley, están lejos de haber concluido (cf. ibid., 9). ¿No sería quizá más adecuado decir que un libro cambia y que, en todo caso, este cambió?

tiempo. Foucault, como se ve, no se aparta demasiado de lo que Dumézil propone.

Hay que ver en este origen no solo un *acontecimiento*, una escisión que es, para la cultura occidental, el nacimiento mismo de su historia, sino también un espesor originario que, en su desenvolvimiento, no deja de desasosegar los valores de esta cultura. Por esta razón, es por lo que 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, la pondera con su propia desmesura.

Al explorar en tanto que arqueólogo las capas de esta verticalidad, Foucault 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, por el contrario, a partir de lo que esta rechaza de su *exterior*. Proyecta hacer por tanto una historia de los límites. Debemos interrogar a nuestra cultura acerca de sus “experiencias límite” con el propósito de escribir la historia de las oposiciones que la instituyen. De todas ellas la más importante es la de lo *trágico*.⁸ Foucault retoma en esta idea al Nietzsche de *El*

8. Existe desde los primeros escritos de Foucault una clara revaloración del elemento trágico. El primer texto en el que le otorga importancia es la “Introducción” a *El sueño y la existencia* de Binswanger (1954). Al estudiar el espacio onírico diferencia tres coordenadas primitivas del sueño que delimitan la dimensión de la existencia: el eje horizontal de lo cercano y lo lejano; el eje en profundidad que se expresa a través de la ondulación interminable de la luz y las sombras; el eje vertical de la ascensión y la caída. Cada coordenada produce formas específicas de expresión: la épica que surge en el eje horizontal; la lírica que se nutre del paso de la luz a la sombra, y la trágica que se pone de manifiesto en el eje vertical de la ascensión y la caída. Estas tres dimensiones anticipan la muerte como cumplimiento de la existencia: “En lo más profundo del sueño, lo que el hombre encuentra es la muerte –muerte que en su forma más inauténtica no es sino la interrupción brutal y sangrante de la vida, pero que en su forma auténtica es el cumplimiento de la existencia” (Foucault 1999c). Por tanto, solo se muere de vida, y jamás mueren aquellos que nunca vivieron. La relación que guarda esta idea con Bataille es innegable: “Me asombro, tengo miedo a la muerte, un miedo cobarde y pueril [...]. Por extraño que parezca, mi escasa obstinación por durar me priva de la fuerza para reaccionar, vivo ahogado por la angustia y tengo miedo a la muerte, justamente porque no amo la vida” (Bataille 1996, 29). Los tres ejes para Foucault no tiene el mismo valor, ni la misma importancia, ni mucho menos la misma profundidad antropológica. Y

nacimiento de la tragedia, ya que es a partir del olvido, la negación, el sigilo que pesa sobre la tragedia como se ha desenvuelto la cultura occidental. En el “Prefacio” hace alusión también a otras divisiones nucleares: la primera tiene que ver con Oriente, que representa para Occidente “todo lo que él no es”; la segunda hace referencia al sueño, al que el hombre no puede dejar de inquirir respecto de su propia verdad; en tercer término, están las prohibiciones sexuales y “las formas continuamente movedizas de la represión”. Finalmente, en cuarto lugar, menciona la experiencia de la locura. *Historia de la locura en la época clásica* constituye el primer trabajo de una serie de investigaciones que Foucault se propone realizar a futuro, según lo anuncia en este “Prefacio” (cf. *ibid.*, 123-124). Estas escisiones determinaron las “estructuras inmóviles de lo trágico” y configuran la base sobre la cual se despliega la historia; valen, por consiguiente, como fundamento del devenir temporal.

Al estudiar el “Prefacio” de la primera edición, se puede constatar en la obra de Foucault dos tipos de lenguaje que remiten a dos tipos de estructuras claramente diferenciadas: la primera tiene que ver con la estructura trágica. Estructura estática, inamovible, que es a la vez el espacio a partir del cual nace la historia, pero también el espesor de una verticalidad constante que se desliza bajo la misma; la segunda, alude más bien a los “conjuntos históricos” en los cuales, en un tiempo determinado, en un periodo específico se orquestan, en los discursos, en las prácticas, en las percepciones, las distintas formas de exclusión. La originalidad de la *Historia de la locura en la época clásica* reside en buena parte en la forma como conjuga ambas estructuras: la de lo trágico, que envía a una experiencia indiferenciada de la locura, y las experiencias diferenciadas de la locura, en las que se deja ver la influencia de Dumézil. En la primera es clara la presencia de la fenomenología; en la segunda la del estructuralismo.

aunque todos tienen cierto grado de autonomía, uno es más fundamental, más originario, que los otros dos: “Es preciso conceder un privilegio absoluto, entre todas las dimensiones significativas de la existencia, a la de la ascensión y la caída: en ella y solo en ella puede descifrarse la temporalidad, la autenticidad y la historicidad de la existencia” (Foucault 1999c, 110).

La idea de que una cultura se configura a partir de lo que niega o excluye, procede de dos fuentes subterráneas, aunque el desarrollo que Foucault hace de esta hipótesis es irreducible a ambas fuentes. La primera es *El nacimiento de la tragedia*, hontanar al que Foucault alude explícitamente en el “Prefacio” de 1960; la segunda, es *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl, principalmente, la segunda parte titulada “Esclarecimiento del origen de la contraposición moderna entre objetivismo fisicalista y subjetivismo trascendental”. Iniciamos con el análisis del segundo modelo por dos razones: porque está presente en buena parte del libro de Foucault y, porque su existencia, aunque problematizada, es objeto de cierto ocultamiento.

La crisis de las ciencias europeas es un texto fundamental, porque ahí Husserl enfrenta el cometido de esclarecer el presente filosófico que le toca vivir. El avance del nazismo, asociado a un irracionalismo, dentro de la sociedad alemana, lo obliga a defender lo que concibe como el sentido de la filosofía europea, esto es, el carácter universal de la razón. A sabiendas de que no es posible desconocer más la historia, se aboca a un estudio de la coyuntura histórica. Con ello asume que forma parte de un presente histórico cuya naturaleza le permite percatarse de las implicaciones teóricas y prácticas de lo que en este texto describe como su principal objetivo. Los filósofos son, para él, “funcionarios de la humanidad”:

Somos, pues, ¿cómo podríamos ignorarlo?, en nuestro filosofar, funcionarios de la humanidad. La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que no es sino en cuanto ser tendente a un *telos* y que si puede ser realizado, lo puede únicamente por la filosofía, por nosotros, si es que somos seria y rigurosamente filósofos (Husserl 1991, 18).

Esta afirmación la hace en el contexto en el que ve el imperativo de rescatar a las ciencias europeas del escepticismo y misticismo que su propio progreso conlleva:

¿Significa empero la lucha victoriosa contra el ideal de la física clásica, así como la disputa aún viva sobre la forma auténtica y conforme al sentido

de construcción de la matemática pura, que la física y la matemática precedentes no fueron aún científicas, o bien, en cuanto afectadas de ciertas oscuridades o espejismos no consiguieran acceder en su campo de trabajo a nociones y vislumbres teóricas evidentes? (ibid., 4).

Durante el periodo de la física clásica, la mayor parte de los científicos estuvieron persuadidos de la objetividad y verdad de las ciencias de su época. Una pregunta se impone: ¿qué garantiza que las teorías científicas de ahora no serán el día de mañana puestas en entredicho? Si esto es cierto, ¿son acaso nuestras tan valoradas ciencias europeas, y la cultura en la cual se desenvuelven, más objetivas y verdaderas que las mitologías que rigen la vida cultural de las sociedades europeas? En este punto, Husserl deja de lado la argumentación que hasta ese momento había sido el hilo conductor de la primera parte de su libro. Sin embargo, las implicaciones de dicha argumentación son contundentes. Frente a tal irracionalismo, cabe preguntar: ¿qué valor le podemos conceder a la herencia del iluminismo europeo, no solo a su herencia filosófica? ¿Por qué no aniquilar junto con él todos los demás vestigios del ayer que efímeros como son, merecen fenecer?

Husserl dista mucho de ser uno más entre los abogados y representantes del iluminismo. Su filosofía contribuye, por el contrario, a polemizar con él, en la medida en que perdura bajo el rostro moderno del positivismo. El positivismo, al “tecnificar la filosofía”, desacreditó todas las preguntas relativas al fundamento y al sentido acusándolas de *metafísicas*, así como también todas las pesquisas sobre los orígenes, calificándolas de historicismo o tarea de anticuarios. El logicismo y el positivismo en contubernio con el irracionismo más romántico, suprimieron el único fundamento histórico y apodíctico que podría restituir el sentido del que ahora carecen las ciencias. Husserl se propone participar en esta crisis de las ciencias europeas a través de una inédita práctica de la filosofía. Esta práctica puede concebirse como una *hermenéutica*, si se entiende por ella el propósito de “atravesar la costra de los –hechos históricos– externos de la historia de la filosofía, interrogando, probando, verificando su sentido interno, su oculta teleología” (ibid., 19). Perforar “la corteza de los hechos históricos” permite, según Husserl, arribar hasta las

formas de sedimentación y tradicionalización para comprender lo enmascarado, esto es, su significado y su fundamento.

El trabajo *hermenéutico* que Husserl emprende se hace posible a partir de los descubrimientos de Galileo. Sin embargo, independientemente de lo que Galileo elucubró y tuvo que razonar, está también aquello sobre lo que no reflexionó y que ni siquiera consideró en pensar, esto es, la geometría que nos heredaron los clásicos, que se presenta como algo obvio que no requiere rastrearse, un simple material cuya incógnita no se exige resolver:

Para esclarecer la formación del pensamiento de Galileo no tendremos, por tanto, que limitarnos a reconstruir lo que lo motivó conscientemente. Resultará, por el contrario, muy instructivo también iluminar lo que venía implícitamente incluido en la imagen de la matemática que le guiaba, por mucho que por razón de la dirección de sus intereses le quedara oculto: como presuposición latente de sentido tuvo, naturalmente, que entrar en su física (ibid., 23-24).

Lo que se le vela a Galileo, en el sentido que nunca le pasa por la cabeza investigar, es el fundamento de sentido en el que se basa la geometría –también la física que la toma como punto de partida– y que es el presupuesto de su objetividad. El físico, efectivamente, jamás toma en cuenta el imperativo de investigar acerca de la praxis concreta que es su apoyo latente, “esto es, cómo se desarrolló a partir del trasfondo del mundo sensible pregeométrico y de sus artes prácticas” (Husserl 1991, 28). Husserl llega incluso a calificar de ingenuo a Galileo que representa, tal vez, la inocencia propia de una ciencia en cierto estadio de su evolución, en una época en que la cuestión del origen, inaplazable en la actualidad, ni siquiera se atisba como un problema que es necesario afrontar. Únicamente en un momento de crisis, en un momento en que la objetividad misma de la ciencia se pone en entredicho, afloran en primer lugar las cuestiones correlativas al origen, al fundamento y al sentido.

El cómo de su origen, es algo que quedaba de todo punto alejado del pensamiento de Galileo. De qué modo una inversión en la dirección de la mirada tenía que convertirse en apremiante y convertir en un problema central el –origen– del conocimiento, es cosa que para nosotros adquirirá en seguida un interés esencial en el curso

de estas consideraciones históricas cuyo punto de partida es Galileo (ibid., 28-29).

Lo que se denomina aquí, quizás de manera un tanto arbitraria, *hermenéutica*, no es otra cosa sino el restablecimiento de un sentido actual, pero oculto para Galileo, un sentido que dejó de lado. Esta interpretación corresponde a la forma en que, para Husserl, una ciencia olvida sus orígenes, lo que implica un olvidar pasivo más que activo, consecuencia no tanto de la necesidad, sino más bien de la apatía.

Ahora bien, si es cierto lo que Frédéric Gros dice sobre el “Prefacio” escrito en 1960, en el que afirma que Foucault “utiliza un estilo de argumentación inspirado por la fenomenología” (Gros 2000, 28), en la medida en que se esfuerza en reducir la verdad de la locura, a diferencia de cómo las ciencias positivas la conciben, a una experiencia original que esas ciencias reprimen forzosamente, es claro que Foucault al hacerlo no se basa en una teoría débil del olvido. Husserl mismo continúa, por otra parte, avanzando en una teoría según la cual el hecho de olvidar es cualquier cosa menos que algo pasivo, es resultado esencial, por el contrario, de la misma actividad del conocimiento. En esta interpretación que ofrece Husserl de la ciencia natural, el olvido pasivo antecede históricamente al activo haciéndose posible. Cabe entonces preguntar si estas dos lecturas del olvido no se contradicen, y si el hecho de que Husserl tenga que apelar a motivaciones psicológicas sobre la apatía de Galileo por los orígenes no es señal de cierta incompreensión de que todo olvido equivalente es activo. De ser así, su postura lo aproxima mucho más de lo que parece al Foucault de la *Historia de la locura en la época clásica*.

Husserl encara el tema del olvido activo de los orígenes por el camino de sus consecuencias: la ciencia natural matemática fue *vaciada* o *evacuada* del sentido que originalmente tenía y del que, más importante aún, era portadora. La ciencia natural matemática poco a poco se fue convirtiendo en un sistema vacío generador de fórmulas que describen de qué manera actúan las estructuras puras de una *mathesis universalis*. Esta ciencia, peor aún, se ha reducido a

una simple técnica, esto es, a un *mero arte* que consigue resultados por medio de técnicas de cálculo:

A partir de esta reflexión resulta inteligible que el apasionado interés del investigador de la naturaleza se dirigiera de inmediato, ya con la primera concepción y realización del método, a esta pieza decisiva del rendimiento global descrito, o sea, a las fórmulas bajo la rúbrica del “método científico-natural”, “método del conocimiento verdadero de la naturaleza”, al método tecnificado de obtenerlas y fundarlas de una forma lógicamente irrefutable para cualquiera. Y una vez más resulta comprensible que se haya caído en la tentación de aprehender el verdadero ser de la naturaleza misma en estas fórmulas y en el sentido de las fórmulas (Husserl 1991, 44-45).

Empero, cuán alejada está de una discusión que explique su sentido original en la naturaleza. Para que esa diferencia no se transforme en otra variante de la indiferencia y apatía que Husserl adjudica a los filósofos que esquivan su deber de indagar los orígenes y los propósitos de la racionalidad, no es suficiente con afirmar que las ciencias relegaron al olvido sus fundamentos: es necesario aclarar cómo y por qué.

Husserl abre el párrafo correlativo a *El mundo de vida como olvidado fundamento de sentido de la ciencia natural*, de manera provocadora:

Es ahora de la mayor importancia considerar el desplazamiento, consumado ya por Galileo, en virtud de que el mundo matemáticamente cimentado de las idealidades pasó a convertirse en el único mundo real, el mundo efectivamente dado como perceptible, el mundo de la experiencia real y posible; en una palabra: nuestro mundo de vida cotidiano (ibid., 50).

¿Qué significa esto? Que no se trata más de apatía o descuido sino, más bien, de una acción de sustitución que debe entenderse como un remplazo de lo auténtico por lo inauténtico; dicho con otras palabras se ha quitado algo y en su lugar se ha puesto otra cosa. El olvido del mundo de vida en tanto que origen y fundamento del sentido se redefine como una suplantación ilícita, semejante al remplazo de una obra auténtica por un enmascaramiento, una operación que no dista mucho, inclusive, de ocultar la realidad.

Un olvido de tan importante envergadura no pudo acontecer por simple descuido: por el contrario, Husserl hace visible que es resultado esencial de la función misma de la ciencia, de su triunfo incluso, acto que proporciona a la filosofía misma su vocación. Las matemáticas y las ciencias matematizadas, como la física, deben contemplarse como un ropaje de ideas o, mejor dicho, como un ropaje de símbolos que imita el mundo de vida al recubrirlo, más aún, al enmascararlo. El ropaje de ideas es, a decir verdad, un método disfrazado de *ser verdadero*:

El ropaje de ideas que conocemos como “matemática y ciencia natural matemática”, o incluso de ropaje de símbolos de las teorías matemático-simbólicas, cubre –tanto para el científico como para los hombres cultos– todo cuanto ha asumido como naturaleza “objetiva, real y verdadera” ocupa el lugar del mundo de vida, lo disfraza (ibid., 53).

En consecuencia, este enmascaramiento de ideas trastocó en incomprendible el auténtico y único sentido de ese método y sus fórmulas.

Es lícito interrogar por la forma en que Husserl interpreta el deslizamiento por medio del cual la ciencia natural devela al mismo tiempo que oculta que ella es ropaje constituido por ideas que enmascara la cosa misma que nos posibilita comprender en su calidad de método. ¿Existe acaso una proclividad insoslayable en el método o en la práctica ideal a apoderarse o sustituir la realidad que pretende representar? En todo caso, el genio de Galileo o el descubridor reside en ser al mismo tiempo un genio para el descubrimiento y para el encubrimiento: “Galileo el descubridor de la física, esto es, de la naturaleza física –o para hacer justicia a los que prepararon el terreno– el descubridor que dio cima a la tarea, es un genio descubridor y encubridor a un tiempo” (ibid., 54).

Por tanto, la función de la ciencia físico-matemática es una función “descubridora y encubridora” que *so pretexto* de comprender el mundo real, configura un orden ideal que llena su lugar en un acto de impostura ontológica y que, más allá de su pretendida exactitud, fragua una urdimbre que cubre y oculta lo que en un principio se proponía conocer.

Por valiosa y positiva que sea una ciencia de lo ideal esa coerción que ejerce sobre la realidad la priva de su propio sentido y fundamento. Es aquí donde el filósofo encuentra su tarea, que no puede ser otra que averiguar, husmear, recuperar del olvido el ámbito original que la ciencia se ocultó a sí misma al convertirse en lo que actualmente es. La filosofía tendrá la tarea de sacar a la luz nuevamente su origen y fundamento a fin de que la ciencia restablezca su verdad y validez.

A la forma tan peculiar como, basándose en la fenomenología, se puede abordar el tema de la represión que existe en toda cultura, es posible de igual manera oponer un modelo que solo en apariencia puede considerársele como su contrario. Este modelo es el que propone Nietzsche en su interpretación del origen y represión de la tragedia. En el “Prefacio” escrito por Foucault a la *Historia de la locura en la época clásica* existe –como ya se advirtió con antelación– no solo una simple alusión al texto de Nietzsche, sino toda una lectura muy particular de él.

Foucault afirma que de todas las experiencias límite que han existido en el mundo occidental, la experiencia de lo trágico ocupa un lugar privilegiado. A Nietzsche le corresponde 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. Y si Foucault considera esta experiencia primordial es porque, además de que en torno a ella gravitan muchas otras experiencias, es en ella donde se vincula lo trágico con la dialéctica de la historia: “cada una de ellas, en la frontera de nuestra cultura, traza un límite que significa, a la vez, una partición originaria” (Foucault 1999b, 123-124).

La tentativa de Foucault de situar el rechazo, el olvido y la extinción sigilosa de la tragedia en el corazón y el comienzo de la cultura occidental, aunado a la antítesis entre las “inmóviles estructuras de lo trágico” y una “dialéctica de la historia”, deja entrever que la exégesis que hace de *El nacimiento de la tragedia* –en cuanto a los tópicos e inquietudes contenidos en esta obra que es de una gran riqueza– converge con la interpretación de Deleuze, aunque no es resultado de ella. El texto de Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, se

publicó en 1962, poco después de que la *Historia de la locura en la época clásica* viera la luz por primera vez. Conviene, no obstante, no olvidar que ya en 1959, Deleuze había puesto en circulación un artículo titulado “Sens et valeurs” [Sentido y valores] en el que toca el tema de la tragedia. En este artículo plantea una de las tesis centrales de *Nietzsche y la filosofía*, según la cual, la oposición verdadera en *El nacimiento de la tragedia*, no es el antagonismo dialéctico entre Dionisos y Apolo, sino el conflicto más agudo entre Dionisos y Sócrates: “Porque a partir de *El nacimiento de la tragedia*, la verdadera oposición no va a ser la oposición solo dialéctica entre Dionysos y Apolo, sino aquella más profunda entre Dionysos y Sócrates” (Deleuze 1994, 24).

El rechazo de Deleuze por cualquier explicación de carácter dialéctico, lo lleva a defender la tesis de que Nietzsche sugiere una interpretación no dialéctica de la relación dionisiaco-apolínea, esto es, la oposición primera entre una unidad primitiva y la individuación. La interpretación de Deleuze, tiene una resonancia muy importante en el Foucault de la *Historia de la locura en la época clásica*: la idea de que la confrontación entre esos términos es original; resulta inasequible por tanto buscar más allá, aun cuando se afirme que uno de los términos es fundamental en relación con el otro. Deleuze no acepta la eventualidad de una supuesta unidad que habría preexistido a su escisión en dos partes, de hecho la partición antecede a la *reconciliación* que no es otra sino una alianza precaria y admirable entre lo dionisiaco y lo apolíneo. “La tragedia es esta reconciliación, esta precaria y admirable alianza dominada por Dionysos. Porque, en la tragedia, Dionysos es el fondo de lo trágico” (ibid., 22). Ahora bien, si el elemento dionisiaco comienza a gobernar esa unión y llega a ser el fundamento –vale decir, la unidad primitiva que antecede a la división en individuos– lo hace únicamente después de una separación primera e irreductible y como reacción a ella. La diversidad y la diferencia son, para Deleuze, primeras. La unidad, desde que el mundo es mundo, es consecuencia secundaria y derivada, razón por la que siempre es frágil. Lo trágico nietzscheano es afirmativo: no únicamente en tanto que afirma la diversidad primera, sino también, y sobre todo, en

que confirma la diferencia entre lo mismo y lo disímil, lo múltiple y lo uno. En breve, lo trágico asegura la diferencia primordial del ser y el devenir.

Para comprender el modelo de origen, o más exactamente la división original en que se basa Foucault, es necesario haber comprendido previamente la aversión que siente Deleuze por lo negativo en cuanto principio de inteligibilidad del devenir histórico, en nuestro caso, el fin de la tragedia. Al postular el vínculo dionisiaco-apolíneo como algo primario, se cancela la posibilidad de apelar a la negatividad en tanto que motor de la transformación histórica. Es decir, un punto de partida interior de división que desanuda la unidad del presente para demandar una inédita unidad superior en el desarrollo del movimiento hacia un *telos* de la humanidad. Para Deleuze, es un error creer que lo trágico quedó condenado y remplazado por lo socrático y, finalmente, por una dialéctica cristiana, a consecuencia de una necesidad interior. La oposición entre lo trágico y lo cristiano “no es una oposición dialéctica, sino la oposición a la propia dialéctica: la afirmación diferencial contra la negación dialéctica, contra todo nihilismo y contra toda forma particular de nihilismo” (ibid., 28).

La interpretación de Deleuze es primordial para entender la idea que Nietzsche tiene de la historia. Lo trágico no tuvo por qué morir por la dialéctica cristiana, es un craso error quererlo medir desde el punto de vista de lo que triunfó históricamente. No es aceptable tratar de explicar su desaparición como algo inevitable, desde la perspectiva de una teleología de la historia, tampoco como efecto velado de ella. La tragedia no existió con el propósito único de dar lugar a lo que posteriormente se daría como “etapa superior del devenir histórico”. Lo trágico bien puede pensarse en su pluralidad interior, como algo que pudo haber subsistido perennemente si no hubiese existido una coacción exterior que acabase con él. Su desaparición procede de fuera, por lo que es algo injusto e inútil desde la óptica de su estructura interior. Hay que explicarla, por tanto, no por el trabajo de lo negativo, sino por una coalición de positivities. Únicamente cuando fenezca a causa del cristianismo vencedor, podrá este concebirla como una concepción más baja

cuya muerte no solo era justa, sino también ineludible. Tenemos que deshacernos, por consiguiente, de lo que Foucault, al referirse a la locura, define como *verdades terminales*, esto es, verdades pregonadas por el ganador, y oponernos a mirar el pasado desde la perspectiva de un triunfo que otorga al vencedor el privilegio de reorganizar el pretérito. Solo entonces será posible aprehender esa coalición, ese enfrentamiento en su justa dimensión. Confrontar la “dialéctica de la historia” con las “inmóviles estructuras de lo trágico” conlleva rechazar toda disminución de lo trágico a una etapa del devenir cristiano; de la misma manera como Foucault aconseja no someter a la locura a ese *otro* por medio del cual la razón puede aprehenderse a sí misma.

A partir de aquí se aclara el término “inmóviles estructuras de lo trágico” que no puede ser otro que la oposición a la disolución e irreductibilidad de lo que sale vencedor en un acto de fuerza. Solo así tal vez nos sea accesible atisbar el nebuloso contorno de la locura substancializadora, la locura antes de que quedara sujeta al avasallamiento de lo que se trastoca en su negación dialéctica a consecuencia de la dominación que la razón ha ejercido sobre ella.

En este sentido, la interpretación nietzscheana de cómo una cultura se explica a sí misma por medio de la forma y el contenido de lo que niega, esto es, en el momento mismo de lo que rechaza, frena y relega al olvido y que define como su otro, se presenta como distinto al modelo propuesto por Husserl. En efecto, tal y como ya se vio, si para el fenomenólogo, la física ha enterrado en el olvido sus orígenes, en ello no deja de haber cierta ingenuidad, a pesar de sus importantes resultados para la cultura occidental. El olvido, así como el ocultamiento y enmascaramiento del origen y del fundamento de sentido lo deja indemne, esperando únicamente a que algún día la filosofía lo devele y restablezca. Por el contrario, para Nietzsche, así como la tragedia emerge, desaparece, pero sin dejar descendientes. No deja nada a la posteridad, razón por la que su desaparición produce un vacío hondamente sentido. Empero, si se ha quebrantado un ciclo natural es debido a que la disolución de la tragedia fue precipitada y antinatural. En tanto que las otras artes fenecieron a una tardía edad y de una tranquila muerte natural,

la tragedia murió o bien a causa del suicidio (debido al antagonismo irresoluble entre los momentos dionisiacos y apolíneos), o bien por asesinato a consecuencia de la unión socrático-eurípides.

La tragedia griega pereció de manera distinta que todos los otros géneros artísticos antiguos, hermanos suyos: murió suicidándose, a consecuencia de un conflicto insoluble, esto es, de manera trágica, mientras que todos ellos se extinguieron a edad avanzada, con la más hermosa y sosegada de las muertes (Nietzsche 2011b, 378).

Fue con los instrumentos que Sócrates le proporcionó a Eurípides, como este pudo vencer a la tragedia en una lucha a ultranza.

También Eurípides era, en cierto sentido, solamente una máscara: la divinidad que en él hablaba no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino un *demon* que acababa de nacer, llamado Sócrates. He aquí la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por ella (ibid., 384).

Pero no contento con matar la tragedia, Eurípides fue aún más lejos al socavar sus conocimientos a fin de que se erigiera en su lugar algo sin ascendientes ni antecedentes. Desde la óptica nietzscheana, no existe sitio alguno desde el cual se pueda restablecer o recordar el origen. El olvido de la tragedia es la manifestación subjetiva de su ocultamiento o, mejor aún, de su aniquilación objetiva por la labor de la tendencia socrática que se apoderó de su lugar. Si como exige Husserl, la filosofía debe aspirar a perforar la corteza de la tradición, para Nietzsche, en cambio, toda esta empresa no solo es fallida en su empeño de encontrar la piedra angular o el fundamento sino que, ni siquiera le es viable hallar la oquedad donde hace mucho tiempo se instituyó ese fundamento. Los mismos indicios de la confrontación fueron devorados por el vacío que dejó la tragedia, vacío llenado rápidamente por el socratismo vencedor y por su sucesor y descendiente, el cristianismo.

Una cosa es segura: esta búsqueda no puede ser histórica al menos en el sentido usual con el que se emplea este término. En principio, porque se niega a concebir lo trágico como un estadio menor de una teología que alcanza su culmen con el cristianismo;

en segundo lugar, porque pretende averiguar sobre aquello que antecede a la historia —concebida al menos como progreso dialéctico— e imposibilita su surgimiento. Explora más bien las *estructuras inmóviles* de una oposición eternamente insoluble, oposición sin ningún indicio de negatividad que le posibilitaría crear algo inédito, superior y más digno de existir. En este sentido es como se deben interpretar las palabras de Foucault cuando hace alusión “al gran proyecto de Nietzsche”: proyecto que no puede aspirar a un objetivo más elevado que no sea el de restablecer, no tanto la existencia de un origen, cuanto el mutismo y el hueco de un vacío tan rápidamente ocupado.

Hay que ubicar el proyecto de Foucault en el intersticio de estos dos modelos: el de Husserl y el de Nietzsche. Por un lado, la pesquisa de una locura inteligida como un origen actual, pero ocultado por la misma labor de la razón; por el otro, el afán por rehabilitar y aprehender el origen como pérdida o, mejor aún, como vacío originario que posibilitó una determinada idea de la historia. Pero que nadie se lleve a engaño: encuadrar a Foucault entre estos dos modelos a fin de dilucidar la forma como una cultura se configura a sí misma reprimiendo lo que señala como exterior en el propio acto de reprimirlo, no debe llevarnos a concluir que ambos modelos son externos al texto de Foucault, más bien, los pone a trabajar al interior mismo de su obra al punto tal que terminan por ser algo distinto tanto de uno y otro modelo. Conforme se desarrolla la investigación de Foucault, la distinción entre los dos filósofos tiende paulatinamente a desdibujarse.

Lo que en *La crisis de las ciencias europeas* es un inocuo e indiferente ocultamiento de los orígenes, en la *Historia de la locura en la época clásica* se convierte sin problema alguno en el aislamiento al interior del asilo, esto es, en el encierro de la sinrazón. Lo que es una simple operación epistemológica, adquiere una dimensión social que se caracteriza por su carácter brutal y represivo, así como por ser un conflicto y una batalla permanente. La modificación del encubrimiento de los orígenes exige una nueva consideración respecto a la actividad del filósofo, el cual si desea ser útil a la humanidad, tendrá que develar no solo el significado material del ocultamiento,

su determinación histórica y social, sino también, y sobre todo, devolverle a la filosofía su condición práctica y política a la vez. La filosofía ya no puede tener un sentido puramente *filosófico*, sino que ahora, si es que quiere ser útil, deberá de estar dotada de la fuerza indispensable para derruir las paredes del asilo. Pero hay que ir más lejos aún, e interrogarnos si en el uso que hace Foucault de Husserl no está problematizada la idea misma de origen. De tal suerte que el tratamiento que hace de ella en *La crisis de las ciencias europeas*, le lleva a admitir que siempre hay un antes del origen y, por tanto, un cierto vacío teórico en el mismo momento en que requerimos su presencia.

La reelaboración de que es objeto Nietzsche, al menos el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, es más contundente aún, y es en ella donde se deja entrever la auténtica postura de Foucault. La lectura que Foucault hace de Nietzsche lo lleva a sostener que, tanto en el caso de la locura como en el de la tragedia, el acto cultural consiste en reactivar el olvido en relación con lo que en algún momento olvidamos y, en consecuencia, lo que jamás sospeché persona alguna. Por tanto, no basta con decir que la propuesta socrática se impuso sobre la tragedia en una batalla a ultranza, es necesario subrayar que al vencer, se eliminó todo indicio trágico, de tal suerte que la obra de Esquilo que nos ha sido legada ha quedado vacía de su sentido primero. Lo que significa que fue remplazada por un sentido distinto y antagónico, el cual, al mismo tiempo, lo recubre. Si lo que se acaba de afirmar se sostiene, entonces, lo que está en el origen esperando su reactivación no es únicamente el vacío ocasionado por el hundimiento de la tragedia, el vacío que Nietzsche se empeña en hacernos ver, en cuanto que es, tal vez, la única herencia de la tragedia dividida de una vez por todas, es decir, el vacío que por sí solo posibilitó la historia y la historicidad en el momento en que las estructuras fijas de lo trágico desaparecieron. La recuperación que hace Foucault de las categorías de Nietzsche nos fuerza a pensar un problema insoslayable para analizar el antagonismo entre razón y locura, o entre tragedia y dialéctica: ¿existe un origen antes del origen?

No debe, por tanto, sorprender que en su cuestionamiento a Foucault, Derrida insista tanto en la tesis nuclear del "Prefacio",

donde el primero apunta que su propósito al redactar la *Historia de la locura en la época clásica* no fue tanto escribir “una historia del conocimiento, sino de los movimientos rudimentarios de una experiencia. Historia no de la psiquiatría, sino de la locura misma, en su vivacidad, antes de cualquier captura por el saber” (Foucault 1999b, 126).

Existe en Foucault una problematización y un cuestionamiento del concepto de origen en tanto que reactiva, sin mencionarlos, los conceptos de *huella* y *obliteración*. Pues, apenas unas cuantas líneas después de haber afirmado su propósito de escribir una historia de la experiencia de la locura, inmediatamente se apresura a matizar su argumentación al señalar que tal pretensión es doblemente imposible de realizar: ya que tal experiencia “no existe” además de un “gesto de división que las denuncia y las domina”, o bien antes de él. Pero, aseverar que la experiencia de la locura no existe ahora, no debe llevarnos a concluir que nunca existió y que no pudo estar presente en el hecho de haber sido un presente pretérito. En esta parte del “Prefacio” de 1960 aflora una incongruencia en el núcleo del razonamiento de Foucault, pues en el párrafo siguiente corrige su argumento anterior al sostener:

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; 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 lo insensato (ibid., 126-127).

Al comparar los dos párrafos anteriores, se queda uno con la impresión de que se trata de dos variantes distintas de una aserción: una escrita en la clave de la fenomenología y la otra del estructuralismo.

Todo parece indicar que la locura es inasequible por dos razones: la primera, por cuestiones históricas, ya que en algún momento existió como experiencia y, supuestamente, en ese instante pudo haberse estudiado y percibido en su existencia; ahora, sin embargo, ya no existe y únicamente ha dejado tras de sí un vacío y un silencio

que se han convertido en el objeto de estudio del método arqueológico. Pero esto no es todo: en segundo lugar, y quizás más relevante que la objeción anterior, sea el que esta inaccesibilidad es estructural: lo que significa que la locura es indisociable de la razón que la coacciona y la reduce al silencio. No debe pasarse por alto que Foucault afirma que aquello que a simple vista puede parecer una oposición originaria, presupone un “lenguaje común”, un estado en el que los dos polos de la oposición no solo se “implican mutuamente”, sino que sus diferencias tienden a borrarse a tal punto que resulta inviable diferenciarlos. En esta confusión original situada antes de la división *originaria* que escinde la razón y la locura, apunta Foucault, “nada hay o, mejor aún, nada queda”. A partir de estas consideraciones, Derrida pregunta si el proyecto que Foucault se propone llevar a cabo no implica “exhumar el suelo virgen y unitario en el que se enraíza oscuramente el acto de decisión que liga y separa razón y locura” (Derrida 1989, 57-58), a fin de poner en relieve el origen de la propia decisión originaria.

Los diferentes conjuntos históricos aprehendidos por el análisis estructural no son más que variaciones eventuales a lo largo de la historia, de una estructura primigenia y esencial que es la de la escisión misma. Según el “Prefacio” de 1960, subsiste desde tiempos inmemoriales esa estructura originaria de *la división*, experiencia primera, arcaica que es la experiencia de la sinrazón. Dicho esto, podemos ahora precisar la distinción entre Foucault y Dumézil. El origen histórico que contempla el historiador de las religiones es histórico en el sentido fuerte de la palabra, también geográfico. Histórico, en cuanto que es posible ubicarlo entre la prehistoria y la historia; geográfico, en tanto que abarca únicamente el orbe indoeuropeo primario cuya estructura mental puede encontrarse de nuevo bajo una policromía de encarnaciones históricas y culturales, herederas todas ellas de ese legado antiguo. La estructura histórica que estudia Dumézil se ha producido en la historia, se ha conservado durante largo tiempo en la historia para, finalmente, borrarse de la historia. Foucault, por el contrario, se lanza a la búsqueda de las fuentes ontológicas subterráneas. En el espesor de la historia, en la opacidad de sus lenguajes, en el intersticio de sus frases,

encuentra una verdad fundamental del hombre que repara en el “intercambio perpetuo”, “la oscura raíz común”, “el enfrentamiento originario” entre razón y sinrazón. Esta gran *confrontación*, que existe incluso antes de la *división*, en la “dimensión de la libertad”, es lo que tenemos de nuevo que hallar por encima de las intenciones de la psicología para domesticar la locura.

En breve: para Foucault existe una experiencia trágica primordial, previa a toda escisión, previa a todo rechazo, que consiste en un hecho incontrovertible: el hombre está escindido, el diálogo entre razón y sinrazón es constitutivo de su ser. Se trata de una estructura que no es histórica sino ontológica, pero que solo puede descubrirse a través de la historia. A pesar de todos los intentos por acallarla, por negarla, por reprimirla, esta no se ha desvanecido del todo, ni mucho menos se ha sometido al mutismo:

La bella rectitud que conduce al pensamiento racional hasta el análisis de la locura como enfermedad mental debe ser reinterpretada en una dimensión vertical; parece entonces que bajo cada una de sus formas oculta de manera más completa, también más peligrosa, esta experiencia trágica, a la que sin embargo no ha logrado reducir del todo. En el punto último del freno, era necesaria la explosión, a la que asistimos desde Nietzsche (Foucault 1990a, I, 52).

El análisis estructural que Foucault realiza en la *Historia de la locura en la época clásica* de los distintos periodos históricos, mediante los cuales da cuenta del yugo que pesa sobre la locura, y “cuyo estado salvaje jamás podrá ser restituido”, anuncia que la experiencia trágica de la locura está a punto de romper las ataduras que la sujetan, de liberarse por fin de la trampa que el saber psiquiátrico y psicológico le han tendido. Las *chispas* y los alaridos proferidos por Nietzsche, Artaud, Nerval y Van Gogh auguran el regreso triunfal de ese *desgarramiento trágico* y la emancipación esencial del hombre cuyo tormentoso olvido ha sido validado para el hombre moderno por la existencia de los psicólogos.

Foucault que se impuso desde *Enfermedad mental y personalidad* la tarea de historizar la experiencia moderna de la locura, con el propósito de mostrar que la *enfermedad mental* está lejos de ser un dato natural, que es más bien el resultado de una sucesión

de mudanzas históricas, termina por apelar en el “Prefacio” a la primera edición de la *Historia de la locura en la época clásica*, a una explicación a-histórica en la que encuentra una verdad esencial acerca del hombre.

El sentido con que es redactada la *Historia de la locura en la época clásica* tiene desde el inicio la intención de escribir la historia de un saber, el de la psicología, con el cometido de quejarse airadamente de su sustento positivo, de restringir los alcances contemporáneos de su poder y de impugnar su confiscación de la palabra trágica y de la experiencia vital de la sinrazón. Tiempo después, en la década de 1970, Foucault se quejará amargamente de la poca resonancia que su libro tuvo en las luchas políticas (cf. Trombadori 2010, 138). ¿Y cómo habría podido ser de otra manera si *Historia de la locura en la época clásica* jamás fue un texto con inclinación abiertamente política? Lo que no significa que la dimensión política no esté ya presente desde sus primeros escritos. Como bien observa Allouch: “Cualquiera fuese el terreno, sus intervenciones eran indisolublemente teóricas y políticas” (Allouch 2007, 7). Por otra parte, Foucault nunca dejó de reconocer sus propios límites, ya que nunca pretendió hablar en nombre de los que están en el manicomio o en la prisión. La mayor parte de sus libros, sin embargo, buscan generar la acción:

Mi rol es el de plantear verdaderamente los problemas, con efectividad: plantearlos con el máximo rigor posible, con complejidad y dificultad máximas, de modo que no surja una solución así como así, de un golpe, por la ocurrencia de algún reformador, o incluso en el cerebro de un partido político. [...] Hacen falta años, decenas de años de trabajo; y ese trabajo ha de realizarse en la base, con las personas directamente implicadas, restituyéndoles el derecho a la palabra y a la imaginación política (Trombadori 2010, 141).

Conforme Foucault va desarrollando el método arqueológico, su distancia con respecto a la concepción ontológica defendida en el “Prefacio” de 1960, es cada vez mayor. En *La arqueología del saber*, en el capítulo III, consagrado a determinar las reglas de formación de los objetos que el método arqueológico se empeña en explicar, hace una fuerte autocrítica a esta vana pretensión de reconstituir lo que pudo haber sido la locura en sí misma:

No se trata de reconstituir lo que podía ser la locura en sí misma, tal como habría aparecido al principio a cualquier experiencia primitiva, fundamental, sorda, apenas articulada, y tal como habría sido organizada a continuación (traducida, deformada, disfrazada, reprimida quizá) por los discursos y el juego oblicuo, con frecuencia retorcido de sus operaciones (Foucault 1991b, 77-78).

Y en esta misma página, en una pequeña nota reafirma lo anterior a punto tal que no deja lugar a dudas: “Esto se ha escrito contra un tema explícito en la *Historia de la locura*, y presente repetidas veces, de manera especial en el “Prefacio” (ibid., 78).

De igual manera, en “Nietzsche, la genealogía, la historia”, es contra sí mismo que apunta el reproche que lanza en contra de los historiadores que se hallan infatigablemente en búsqueda del origen:

Buscar un tal origen, es intentar encontrar “lo que ya estaba dado”, lo “aquello mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por adventicias todas las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad. Pues bien, ¿si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas existe algo muy distinto: en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas (Foucault, 1979: 9-10).

En conclusión: la relación que tienen las primeras investigaciones de Foucault con la corriente estructuralista es a consecuencia, hasta cierto punto, de la influencia que durante este periodo Dumézil ejerció sobre él. Dumézil no tuvo reparo alguno en hablar abiertamente de su *estructuralismo* y de su método estructural. Foucault, por su parte, alude explícitamente, a principios de la década de 1960, a la noción dumeziliana de estructura y caracteriza –como ya se señaló– el trabajo realizado en la *Historia de la locura en la época clásica* como un *estudio estructural*. No debe extrañar por tanto que durante mucho tiempo se le haya considerado perteneciente a la escuela estructuralista. Se ha privilegiado en el presente artículo el caso particular de la *Historia de la locura en la época clásica*, en la

que se conjuga de manera original el análisis fenomenológico con el análisis estructural. Algo similar se puede hacer –salvando las distancias entre unos textos y otros– con *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), obras que, como se dijo al inicio, fueron claramente relacionadas con el movimiento estructuralista. Aunque quizá la influencia de Dumézil no sea tan marcada en estos dos últimos trabajos, como en el primero.

Las diferencias que existen entre autores tan dispares como Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Althusser, Godelier, Derrida y Foucault, son innegables, pero también –como se ha insistido– son varias las afinidades que los reúnen y los identifican con este tipo de pensamiento. En la exposición se identificaron al menos cuatro grandes temas que equiparan a Foucault con el estructuralismo: el primero tiene que ver con su rechazo al humanismo y al antropologismo filosófico por su propensión a mistificar al individuo como sujeto trascendente de la historia.

Una vez que se advirtió que todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana y quizás hasta la herencia biológica del hombre, están inmersos en estructuras, es decir, inmersos en un conjunto formal de elementos que obedecen a relaciones que cualquiera puede describir, el hombre dejó, por así decirlo, de ser el sujeto de sí mismo, de ser a la vez sujeto y objeto. Se descubre que lo que hace posible al hombre es, en el fondo, un conjunto de estructuras, unas estructuras que él puede, sin duda, pensar y describir, pero de las que no es sujeto ni conciencia soberana. Esta reducción del hombre a las estructuras en las cuales está inmerso me parece característica del pensamiento contemporáneo. Por eso, a mi entender, la ambigüedad del hombre en cuanto sujeto y objeto ya no es actualmente una hipótesis fecunda, un tema de investigación fecundo (Foucault 2013b, 89-90).

El segundo, consiste en el acuerdo sobre la necesidad de renunciar a la subjetividad como pieza central en la explicación de los distintos discursos. La muerte del autor como parámetro referencial de la inteligibilidad de las obras fue un tema central del pensamiento estructuralista. En respuesta a las posturas filosóficas modernas que mistifican al sujeto epistemológico, los estructuralistas le restan importancia como elemento nuclear en el proceso de creación y

conocimiento de la realidad. En la entrevista concedida a Paolo Caruso en 1969, y hablando sobre el problema de la relación entre sincronía y diacronía, esto es, entre estructura e historia, Foucault afirma: “Sin olvidar además que esos análisis, cuando se despliegan hasta sus consecuencias extremas, nos revelan la imposibilidad de seguir pensando la historia y la sociedad en términos de sujeto o conciencia humana” (ibid., 91); el tercero apunta al valor que se le concede a la categoría de discontinuidad, conceptualizada como *ruptura epistemológica*, en oposición a las explicaciones progresivas y teleológicas de la historia y de las ciencias; por último, con la notable salvedad de Foucault, la primacía que le otorgan a la estructura y la sincronía por encima de la historia y la diacronía como criterio teórico para el estudio de los acontecimientos sociales.

A principios de la década de 1970, como ya se mencionó, los intentos de Foucault por desmarcarse de todo parentesco con el estructuralismo se vuelven más radicales. En *El orden del discurso*, después de señalar la necesidad de completar el análisis arqueológico con las descripciones genealógicas, y poco antes de mencionar la influencia que Dumézil ejerció en su obra, se burla, sorprendentemente, de aquellos que lo consideran estructuralista: “Y ahora, que los que tienen lagunas de vocabulario digan –si les interesa más la música que la letra– que se trata de estructuralismo (Foucault 2002a, 68). Todavía de manera más categórica en las conferencias dictadas en la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, entre los días 21 y 25 de mayo de 1973, afirma: “Ni Deleuze, ni Lyotard, ni Guattari, ni yo hacemos nunca análisis de estructura, no somos en absoluto ‘estructuralistas’” (Foucault 1999d, 186).

Una última consideración: cabe por último preguntar si el término *arqueología*, que Foucault emplea en repetidas ocasiones en su *Historia de la locura en la época clásica*, no tiene incluso una procedencia dumeziliana. 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 1992, 36). En sus trabajos posteriores, la arqueología, en tanto que práctica histórica, adquiere no obstante una connotación y un significado distintos del que le otorga en este ensayo. A partir precisamente de la *Historia de la locura en la época clásica* es que el vocablo adquiere un sentido más emparentado con los trabajos de Dumézil. Finalmente, el propio historiador de las religiones caracteriza sus investigaciones, principalmente, en *L'héritage indo-européen à Rome* [La herencia indoeuropea en Roma], como una “arqueología de las representaciones y de los comportamientos” que él se da a la tarea de clarificar junto a la “arqueología de los objetos y de los sitios” (cf. Dumézil 1949, 43). La *arqueología* que Dumézil se empeña en elaborar tiene el propósito de desentrañar las “estructuras ideológicas”, los “sistemas articulados” y los códigos soterrados en lo más hondo de una cultura, que circunscribe los límites bajo los cuales un individuo habla y piensa. Esto no está nada alejado de lo que Foucault intenta realizar en sus tres grandes obras arqueológicas: *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*.

Es importante recordar que Foucault leyó con cierta fruición los textos de Dumézil durante el periodo en que redacta la *Historia de la locura en la época clásica*. Es posible, por tanto, que cierta resonancia de la concepción que el mitólogo tiene acerca de la *arqueología* haya quedado plasmada en el proyecto que Foucault se propuso llevar a cabo en su tesis doctoral: hacer la “arqueología de una alienación” o la “arqueología de un saber”, esto es, de los estratos sedimentados de la cultura. Foucault jamás habló de deuda alguna con Dumézil respecto al uso de este término, y, por el contrario, cuando se le inquirió sobre el origen de esta palabra mencionó el nombre de Kant. En un texto poco conocido titulado *Monstrosities*

in Criticism [Las monstruosidades de la crítica], escrito en 1971, en el que polemiza con George Steiner, afirma que el vocablo no tiene mínimamente que ver con Freud sino que lo recuperó directamente de Kant, quien se sirve de él para nombrar “la historia de lo que hace necesaria cierta forma de filosofía” (cf. Foucault 1994d, 221-222). Le debemos a James Bernauer el haber localizado el texto y la cita de Kant a la que hace alusión Foucault. En *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Kant escribe:

Una historia filosófica es posible no histórica o empíricamente, sino racionalmente, es decir a priori. Pues, aunque establezca hechos de la razón, no los toma del relato histórico sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana a título de arqueólogo filosófico (citado en Eribon 1995, 153).⁹

El uso que Foucault hace de este vocablo, principalmente en *Las palabras y las cosas*, tiene innegablemente cierta filiación con Kant: la arqueología procura hacer la historia de las condiciones de posibilidad de los discursos científicos. Pero esta idea no es opuesta sino hasta cierto punto complementaria con la concepción dumeziliana. Hay que admitir también, sin embargo, que la aplicación que hace del método arqueológico en la *Historia de la locura en la época clásica* varía ligeramente del que hace en *Las palabras y las cosas*: mientras que en este último texto el análisis se centra en el estudio del sistema de las coerciones ejercidas por los códigos a priori de una cultura, aprehendidos como las condiciones de posibilidad de lo que es pensable y decible en una época determinada, en el primero, se trata más bien de desenterrar los “sistemas de pensamiento” sobre los que se erigen no solo los discursos, sino también los comportamientos, los gestos y las instituciones.

9. Este texto fue escrito por Kant en 1791, a fin de responder a la pregunta planteada como tema de concurso por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? El texto quedó inconcluso y solo fue publicado como obra póstuma poco después de su muerte. No obstante, es una obra interesante en la que el filósofo alemán ensaya una historia filosófica de la filosofía. Es importante, también, porque es un parte aguas histórico y biográfico al mismo tiempo. Histórico, porque se sitúa entre la Ilustración y el Idealismo; biográfico porque hay que ubicarlo entre la gran obra crítica y el nunca alcanzado sistema.

Con esto no se está sugiriendo que Foucault abandona el estudio de los “sistemas de pensamiento” en *Las palabras y las cosas*, sino únicamente que aquí el análisis se sitúa en un nivel muy diferente, ya que su mirada se centra en los regímenes discursivos, dejando de lado, como se ha venido insistiendo, el estudio de los “conjuntos históricos” y, por tanto, de los comportamientos y de las instituciones. Esto no deja de tener sus consecuencias importantes. En la *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault bien puede echar mano de las variaciones económicas y políticas para explicar los cambios culturales, no así en *Las palabras y las cosas* en la que la discontinuidad epistémica ya no apela a estas transformaciones para pensar el *acontecimiento histórico*.

De cualquier manera, la relación que guardan los discursos con las prácticas y las instituciones está latente en *Las palabras y las cosas*. Que esta inquietud no desaparece durante esta época, a diferencia de lo que suele creerse, lo demuestra claramente el artículo en el que critica el libro de Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, escrito en el mismo año, 1966, en que se publicaron *Las palabras y las cosas*. Ahí escribe, Cassirer otorga:

[...] a la filosofía y a la reflexión una primacía que no cuestiona: como si el pensamiento de una época tuviera su lugar de elección en las formas duplicadas, en una teoría del mundo más que en una ciencia positiva, en la estética más que en la obra de arte, en una filosofía más que en una institución (Foucault 1994e, 548).

Y más adelante añade:

Sin duda sería necesario –será nuestra tarea– liberarnos de esos límites que recuerdan fastidiosamente la historia de las ideas, habrá que reconocer el pensamiento en su coerción anónima, acosarlo en todas las cosas o gestos mudos que le dan una figura positiva, dejarlo desplegarse en esa dimensión del “se”, donde cada individuo, cada discurso no constituye nada más que el episodio de una reflexión (idem.).

En suma: la arqueología que pretende Foucault involucra tanto las palabras como las cosas, los discursos y los gestos. Nada distante, pues, de lo que intenta Dumézil cuando define su investigación como “una arqueología de las representaciones y de los comportamientos”. Claro está, las ideas, nociones, categorías y formas

de análisis que Foucault recupera de Dumézil están ampliamente modificadas, problematizadas, alteradas, pulidas, corregidas en función de sus propios intereses y de sus propios objetos de estudio. Sin perder de vista, asimismo, que más que las *representaciones* y los *comportamientos*, lo que le interesa a Foucault son las condiciones de posibilidad de los mismos. Esto hace una diferencia notable. Pero, como bien observa Eribon:

Resulta evidente que su lectura de los libros de Dumézil, a mediados de los años cincuenta y particularmente, de las consideraciones metodológicas, que en ellos abundan, en el momento mismo en que se ponía a trabajar en su *Historia de la locura*, debió de marcarlo muy profundamente y ofrecerle puntos de referencia y algunos grandes ejes heurísticos. La obra de Foucault se originó 'a la sombra' de Dumézil (Eribon 1995, 155).

En las entrevistas que el mismo Eribon le hace a Dumézil, el mitólogo niega rotundamente haber ejercido la más mínima influencia sobre la obra de Foucault. Es indudable que estaba completamente errado.

BIBLIOGRAFÍA

- Allouch, Jean. 2007. *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?: Respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires. Literales.
- Bataille, Georges. 1996. *Lo imposible*. México. Ediciones Coyoacán.
- Castro, Edgardo. 2004. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes.
- Castro, Edgardo. 2013. “Archivo y política”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Deleuze, Gilles. 1994. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona. Anagrama.
- Deleuze, Gilles. 2013. *El saber. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires. Cactus.
- Derrida, Jacques. 1989. “Cogito e Historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona. Anthropos.
- Dumézil, Georges. 1949. “Remarques préliminaires”, en *L'héritage indo-européen à Rome*. París. Gallimard.
- Dumézil, Georges. 1954. *Rituels indo-européens à Rome*. París. Klincksieck.
- Dumézil, Georges. 1966. *Le religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*. París. Payot.
- Dumézil, Georges. 1992. “Leçon inaugurale au Collège de France”, en *Mythes et dieux des indo-européens*. París. Flammarion. Col. Champs.
- Dumézil, Georges. 1941. *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome I*. París. Gallimard.
- Eribon, Didier. 1992. *Michel Foucault*. Barcelona. Anagrama.
- Eribon, Didier. 1995. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Foucault, Michel. 1979. “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*. Madrid. La Piqueta.
- Foucault, Michel. 1990a. *Historia de la locura en la época clásica 1*, México. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1990b. “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, en *Historia de la locura en la época clásica 1*. México. Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, Michel. 1990c. "Prólogo", en *Historia de la locura en la época clásica I*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1991a. "A propósito de 'Las palabras y las cosas'", en *Saber y verdad*. Madrid. La Piqueta.
- Foucault, Michel. 1991b. *La arqueología del saber*. México. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1992. *Enfermedad mental y personalidad*. México. Paidós.
- Foucault, Michel. 1994a. "Die grosse Einsperrung", en *Dits et écrits II*. París. Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994b. "Revenir a l'histoire", en *Dits et écrits II*. París. Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994c. "La folie n'existe que dans une société", *Le monde*, 22 de julio de 1961, en *Dits et écrits I*. París. Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994d. "Monstrosities in criticism", en *Dits et écrits II*. París. Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994e. "Une histoire restée muette", en *Dits et écrits I*. París. Gallimard.
- Foucault, Michel. 1999a. "La locura y la sociedad", en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, volumen I*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Foucault, Michel. 1999b. "Prefacio", en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, volumen I*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Foucault, Michel. 1999c. "Introducción", en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, volumen I*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Foucault, Michel. 1999d. "La verdad y las formas jurídicas", en *Estrategias de poder. Obras esenciales, volumen II*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Foucault, Michel. 2005a. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2000a. *El orden del discurso*. Barcelona. Tusquets.
- Foucault, Michel. 2012. *Un peligro que seduce*. Madrid. Cuatro.
- Foucault, Michel. 2013a. "La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el hoy", en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2013b. "¿Qué es usted, profesor Foucault?", en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI.

- Foucault, Michel. 2013c. “Los problemas de la cultura: un debate Foucault-Pretti”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2013d. “Foucault responde a Sartre”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2013e. “Todo se convierte en objeto de un discurso”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2013f. “Lingüística y ciencias sociales”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2013g. “Sobre las maneras de escribir la historia”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2013h. “Filosofía y verdad”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2013i. “Para una política progresista no humanista”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2012. “Lección sobre Nietzsche”, en *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Gros, Frédéric. 2000. *Foucault y la locura*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- 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.
- 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.
- Morey, Miguel. 2014. “¿Fue Foucault realmente estructuralista?”, en *Escritos sobre Foucault*. Madrid. Sexto piso.

- Nietzsche, Friedrich. 2011a. *La genealogía de la moral*. Madrid. Alianza.
- Nietzsche, Friedrich. 2011b. “El nacimiento de la tragedia”, en *Obras completas. Escritos de juventud*, volumen 1. Madrid. Tecnos.
- Sartre, Jean-Paul. 1979. *Crítica de la razón dialéctica 1*. Buenos Aires. Losada.
- Trombadori, Ducio. 2010. *Conversaciones con Foucault*. Buenos Aires. Amorrortu.

MICHEL FOUCAULT:
EL TRATAMIENTO MORAL DE LA LOCURA

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.

MICHEL FOUCAULT

En *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault hace la arqueología de la problemática de la locura en Occidente, desde el Renacimiento hasta la época moderna, momento en que nace propiamente la psiquiatría. El saber que la psiquiatría se jacta de tener acerca de la locura fue posible –observa el filósofo– únicamente gracias a la transformación de esta en alienación mental, modificación que resulta ininteligible al margen de la medicalización de la locura y del establecimiento de un espacio terapéutico consagrado a curarla, llamado *asilo*. Lo que saca a la luz el trabajo arqueológico realizado por Foucault es que la locura no siempre tuvo el estatuto de enfermedad y que, por tanto, esta identificación es bastante cercana, y solo puede ser apprehendida históricamente.¹ En consecuencia, la

1. La idea foucaultiana que considera la identidad entre locura y enfermedad (en el sentido médico del término) como un acontecimiento moderno, se opone a las tesis continuistas y neopositivistas de la historia de la psiquiatría. Ejemplo notable es la postura de Claude Quétel, que le reprocha a Foucault el haber olvidado que la locura figura sin ninguna discontinuidad en todos los tratados médicos desde Hipócrates, y que tal vez lo único importante que aporta el siglo XVIII, es la fiebre clasificatoria “que condujo a estudiar en adelante la locura en una clase distinta, por el hecho mismo de la multiplicación de las variedades nosográficas, pero sin revolu-

locura en tanto que enfermedad mental es resultado de una drástica mutación, acaecida al interior de la cultura Occidental, que da lugar a la conformación de la psiquiatría, a inicios del siglo XIX.

La posibilidad de constitución de un saber sobre la locura, capaz no solo de explicarla sino también supuestamente de curarla, ha entrañado un largo recorrido histórico, cuyos albores Foucault ubica concretamente en los orígenes de la edad clásica, justo en el instante en que empieza a desacreditarse la aptitud que tenía la locura de decir la verdad; aptitud que todavía en el Renacimiento era ampliamente reconocida. Esta desvalorización fue condición *sine qua non* para que la razón se impusiera sobre la sinrazón, figura de la locura que por entonces ocupaba un lugar estratégico excepcional. En el espacio de ese enfrentamiento radical, esto es, en el campo imantado entre razón y sinrazón, Foucault realiza su investigación arqueológica de la locura, según la cual su actual transformación en enfermedad mental constituye en la modernidad el culmen de ese prolongado trayecto de la cultura occidental.

Esta oposición axial entre razón y sinrazón es fundamental y se halla enclavada en el núcleo de la mirada crítica de Foucault, razón por la que aparece en el título de su obra, en su primera edición,² con el propósito de dejar bien en claro el eje principal de la arqueología con el que la problemática de la locura fue urdida. Este enfoque indica que fue la herencia de la razón en Occidente la que determinó la descalificación de la locura como poseedora de un poder de decir alguna verdad esencial sobre la condición humana, el mundo o la realidad. Fue la aparición de la filosofía del sujeto, conjuntamente con el valor que este le concede a la categoría de la razón, principalmente en la filosofía de Descartes, la que instauró esta tradición metafísica que condena trágicamente a la sinrazón como lo Otro de la razón.

En *Cogito e Historia de la locura*, Jacques Derrida impugnó la validez de esta hipótesis foucaultiana y sugirió otras alternativas

cionar fundamentalmente las grandes divisiones de la patología mental establecidas desde la Antigüedad griega” (Quétel 1996, 97).

2. Foucault, Michel, 1961. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. París, Plon.

para la tradición de la filosofía del sujeto, para la psiquiatría y también para el psicoanálisis:³

Hay que suponer ciertamente –sin olvidar, *todo lo contrario*, la audacia del gesto de pensamiento en la *Historia de la locura*–, que ha empezado una cierta liberación de la locura, que la psiquiatría se ha abierto, por poco que sea, que el concepto de locura como sinrazón se ha dislocado, si es que alguna vez ha tenido una unidad. Y que es en el espacio abierto de esta dislocación donde ha podido encontrar su origen y su tránsito históricos un proyecto [se refiere a la escritura de una historia posible de la locura] como este.

Si Foucault está, más que otros, sensibilizado y atento a este tipo de cuestiones, parece, sin embargo, que no ha aceptado reconocerle un carácter de algo previo metodológico o filosófico (Derrida 1989, 56).

En la refutación que hace a la crítica hecha por Derrida, Foucault insiste en que la constitución de la cultura occidental fundamentada en la razón es lo que ha arrojado a la locura a su exterioridad, para ser encerrada más allá de sus límites y terminantemente enunciada como lo Otro de la razón, hundida en el ámbito de la sinrazón (cf. Foucault 1990a, 340-372).

A partir del siglo xvii, según Foucault, la locura fue enérgicamente eliminada del espacio social, y eyectada hacia los hospitales generales, donde quedó encerrada toda la marginalidad del Antiguo Régimen. Entre asesinos, crápulas, blasfemadores e infieles, locos de todo tipo fueron relegados a esas construcciones arquitectónicas que conformaron el territorio Otro de la sinrazón, implantando de esta manera la exclusión de la locura del escenario social moderno. La psiquiatría y el humanismo del siglo xix llevaron a cabo el fraccionamiento del espacio homogéneo de los hospitales generales, destinando para cada clase de segregado social un espacio específico. El ámbito de la patología social moderna, campo de intervención permanente y de reflexión ilimitada para las diversas ciencias humanas, provoca la fragmentación del territorio hasta

3. En “*Ser justo con Freud*” *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, retoma nuevamente la crítica hecha a Foucault 30 años antes, bajo el mismo telón, esto es, la de la posibilidad misma de una historia de la locura, pero desde un ángulo distinto y sustituyendo el tema de la psiquiatría por el del psicoanálisis.

ese momento uniforme de los hospitales generales en múltiples instituciones de cuidados y disciplinas.

Historia de la locura en la época clásica abre, por tanto, la posibilidad de emprender una investigación sobre las normas culturales que nos gobiernan. La historia de la cultura es concebida aquí como la historia totalmente negativa del rechazo o de la exclusión de aquello que la cultura no es, ni pretende ser:

Mi primer libro se tituló *Historia de la locura*, una obra esencialmente consagrada no tanto a la historia de la locura como a la del estatus que se daba a los locos en las sociedades europeas entre el siglo xvi y comienzos del siglo xix: cómo se había comenzado a percibir a esos personajes extraños que eran los locos en la sociedad. Está claro que el personaje del loco fue un personaje tradicional en la cultura y la literatura desde la época griega. Pero lo que cambió durante los siglos xvi y xvii, en mi opinión, es que, de alguna manera, se empezó a organizar la percepción de la locura como una enfermedad mental. Y al mismo tiempo se comenzó a aislar a los locos al margen del sistema general de la sociedad, a ponerlos aparte, a no tolerarlos ya en una suerte de familiaridad cotidiana, a no soportar ya verlos circular así, mezclarse en la vida de todos los días y toda la gente... Entonces se los aisló, se los encerró en una especie de gran encierro, que afectó no solo a los locos sino también a los vagabundos, los pobres, los mendigos. Un mecanismo de segregación social en el cual los locos quedaron atrapados; y poco a poco, en ese régimen general de encierro, se definió para ellos un lugar específico y de allí salió el hospital psiquiátrico moderno, el hospital que funcionó en gran escala a lo largo de toda Europa en el siglo xix (Foucault 2013, 29).

Basándose en este análisis Foucault propone dos tesis, a saber: la primera, se refiere a la idea de que las reglas de la cultura se sujetan por entero, en su estructura y su finalidad, a la instauración de una división, de una oposición frente a la cual los *valores* positivos de la Razón aparecen a su vez como negativos o negadores, encontrando su pleno impulso y perfeccionamiento al restringir, en sus bordes, un *espacio blanco*. La segunda tesis afirma la idea de que los segmentos de la experiencia prohibidos de este modo o anulados no dejan de rondar alrededor de la cultura, como anteriores y exteriores al gesto que los acepta. Al final de la *Historia de la locura en la época clásica*, y hablando ya de nuestra época, estas tesis toman cuerpo en una doble referencia: la primera remite al gigantesco “encarcelamiento moral”

que configura bajo la apariencia del progreso del conocimiento y de los tratamientos, la locura moderna; la segunda hace alusión al “nuevo triunfo de la locura”, de una sinrazón que retorna cual relámpago en las fulguraciones de Nietzsche o de Artaud, como una nueva manifestación de esas “estructuras inmóviles de lo trágico”, evocadas desde el “Prefacio” a la primera edición de la *Historia de la locura en la época clásica*.

En la interpretación propuesta principalmente por el “Prefacio” de 1960, la cultura occidental encuentra su oportunidad efectiva de realización en la posición primera de un límite, oponiéndose continuamente aquello que no puede hacer sentido, obra o historia, en una división trágica rehabilitada por el tiempo de los relatos. En este sentido, la *sinrazón* define, en términos genéricos, a esa parte oculta que duplica la historia y determina su progresión, pero se mantiene en sus fronteras, como “algo en el devenir que es, irreparablemente, menos que la historia”.

Para Foucault, la división razón/locura es tanto más constitutiva de una historia cuanto que separa en sí misma la historia de la ausencia de historia, la obra, de la ausencia de obra; el lenguaje articulado, de la palabra vacía. La locura se caracteriza, en consecuencia, por aquello que es mera reiteración delirante de lo que carece de sentido. La escisión por la cual Occidente separa la repetición estéril del progreso, lo productivo de lo inútil, el sentido del sinsentido, posibilita la continuidad regulada de los contenidos culturales, lo que hace de ella una experiencia fundamental. Se puede afirmar, al menos a partir de lo que sostiene Foucault en el prefacio, que en sentido estricto la locura pura es inexistente en la historia; es más bien, “puro origen y residuo último”. Por ello, no es posible la historia sino a partir de un arrancamiento a la locura. El sentido de la historia halla sus condiciones de posibilidad no tanto en una estructura de autorrevelación de las formas de la razón, sino en una negación constitutiva del sinsentido de la locura: “La historia solo es posible contra el fondo de una ausencia de historia”. Cada periodo de la historia es en consecuencia estudiado como el aplazamiento pactado de esa negación. “La gran obra de la historia del mundo está imborrablemente acompañada por una ausencia de

obra, que se renueva a cada instante, pero que corre inalterada en su inevitable vacío a lo largo de toda la historia” (Foucault 1999a, 125). Este bisbiseo del delirio, estas palabras balbuceantes carentes de lenguaje estructurado, este sinsentido, en su necesidad misma hacen que la historia se descubra como una mera posibilidad. La relación con Heidegger en este punto es inevitable. En efecto, en el texto de Heidegger *¿Qué es metafísica?* la nada es concebida como principio absoluto, arranque a partir del cual solo pueden centellar las positivities, de igual manera que el resplandor de la negación (cf. Heidegger 2009, 32). Existe, sin embargo, una diferencia notable entre Foucault y Heidegger, toda vez que el primero no remite a ese punto negro, en que la historia se anula y al mismo tiempo encuentra su punto de origen, a una prueba fundamental de la angustia tal como esta puede darse a vivir a un *Dasein*, sino más bien a un “lenguaje que hablaría por sí solo”, cosa que Foucault define como *literatura*. La relación que guarda la literatura moderna con la locura es fundamental en el estudio que realiza Foucault sobre la locura, tema que por el momento rebasa las pretensiones del presente artículo.

Por el momento es importante destacar lo siguiente: esta escisión no se efectuó de una vez por todas; por el contrario, se reproduce en cada instante de la historia de la razón, cuyas modificaciones tal vez se aceleran a consecuencia de su inestabilidad conflictiva. De este modo la “estructura trágica” constituida por la desavenencia entre razón y sinrazón es a la vez fija –debe estar siempre ya jugada, para que la historia sea posible– y, al mismo tiempo, variable –se actualiza según diversas experiencias fundamentales cuya diferenciación divide la obra de Foucault. Esto le permite distinguir en su obra tres experiencias nucleares: la del Renacimiento, la de la época clásica y la de la Modernidad. Por esta misma razón, estudia distintos rostros de la sinrazón.

Sin embargo, sería un error pensar que estas “tres experiencias fundamentales” tienen, para Foucault, el mismo valor y la misma importancia. Ciertamente, cada una de ellas permite visualizar la puesta en acción de la división entre razón y locura de manera diferente pero, al ser más o menos complejas y explícitas no todas

ellas permiten un acceso igualmente claro al espectáculo de la confrontación. Drama épico del divorcio en el Renacimiento, consumación de la separación durante la época clásica, olvido de la división misma (a causa de su interiorización) en la Modernidad. Estas experiencias fundamentales configuran en cada ocasión el elemento de recolección y sinopsis de los contenidos históricos (textos médicos, gestos políticos, instituciones, etcétera). Hay que decir, no obstante, que de las tres, la experiencia clásica es central. No en vano Foucault tituló su libro *Historia de la locura en la época clásica*, indicando en el encabezamiento mismo del texto el valor que le concede a este periodo histórico. ¿Por qué? Porque conforma el suelo histórico en el que acontece la transición entre dos formaciones históricas fundamentales: una que contempla desde fines de la Edad Media hasta el Renacimiento, en el que la razón y la sinrazón se entrecruzan aún en forma de un “debate dramático”; la otra se refiere a este momento histórico de nuestra época, en la que la reminiscencia misma de ese enfrentamiento parece haberse desvanecido detrás del “monólogo de la razón sobre la locura” que defiende el saber psiquiátrico. Entre ambas, la era clásica lleva a cabo, de manera directa y sin ambages, la separación, en el gesto de una decisión: el “¿y qué?, son *locos*” de Descartes. Actúa por tanto de bisagra entre ambos periodos. Por eso el significado y la importancia que le otorga Foucault a la noción de *sinrazón*, en relación a la época clásica, es, en cierto sentido, una parte total, que no es válida en el contexto singular de los siglos XVII y XVIII si no se precisa, entre estos dos límites, el sentido de las experiencias del Renacimiento y la Modernidad.

En lo que a la experiencia moderna corresponde, ella configura la locura como objeto de conocimiento y, por ende, como *positividad*. A partir de este momento, la locura encuentra su criterio de verdad en el discurso de las ciencias humanas. En relación con la modernidad, Foucault hace una doble afirmación: por una parte, esta época no inaugura la división, es el telón de fondo de una escisión ya operada durante la época clásica, cuyos términos ahora recupera; por la otra, si la división entre razón y sinrazón es olvidada en cada época, “gestos oscuros, necesariamente olvidados

una vez cumplidos”, dice en el prefacio, la modernidad implica, sin embargo, un desvanecimiento más radical, una doble supresión, algo así como el olvido de un olvido. En efecto, desde que la locura es definida como enfermedad mental, la escisión ya no se aprehende como fruto de una determinación sino como resultado de una naturaleza; incluso se disipa como división, ya que el loco no tiene una naturaleza opuesta a la del hombre cuerdo.

Ahora puede verse con claridad: las tres grandes épocas de la locura constituyen, por lo menos en los términos del prefacio, tres actos de una narración ininterrumpida. Narración de un olvido de la locura, un poco en el mismo sentido en que para Heidegger cada época despliega una configuración de olvido específico del Ser, hasta la obliteración total en la técnica, a la que en Foucault correspondería la medicalización de la locura: el olvido más masivo y, simultáneamente, la oportunidad de una reconquista, de ver brillar nuevamente el relámpago de una locura pura. “Fue necesario que la locura dejara de ser la Noche –apunta Foucault– y se convirtiera en sombra fugitiva en la conciencia” (Foucault 1999a, 128). En sentido estricto, la modernidad ya no conoce la sinrazón, por eso el reto de la *Historia de la locura en la época clásica* consiste en retornar sobre este olvido para escribir “la arqueología de ese silencio”.

Existe, en consecuencia, una historia *dialéctica* de la civilización y de la razón que no es otra cosa sino la historia de los *valores* tal como se conservan y se resguardan “en la continuidad”, que es a su vez historia del “encadenamiento racional de las causas”, “historia del conocimiento gobernada por la teleología de la verdad”. No obstante, desde el punto de vista de una historia de la locura, esta historia *dialéctica* es una historia de las mentalidades en la que se formulan los valores invertidos en la locura por una época y una civilización determinadas. En la modernidad, esta historia *dialéctica* de la locura se halla duplicada por una historia discursiva de la psiquiatría en la que se relatan las aventuras por medio de las cuales llegaron las verdades psicológicas de la locura, por encima de los prejuicios religiosos, morales y sociales, los oscurantismos y las ignorancias, a imponerse a la conciencia clara del psiquiatra avanzado y positivo. Pero también es posible –observa Foucault– hacer

en relación con la locura, una “historia de los límites” (o historia trágica) que consiste –como ya se advirtió– en hacer la historia trágica de la división, misma que habrá que oponer a la continuidad temporal del análisis dialéctico, a las “dialécticas de la historia”. Mientras que la historia dialéctica es una historia del *devenir horizontal*, que no formula más que el problema de la progresión de los contenidos históricos en una cultura, la historia trágica, por el contrario, es una historia de la *verticalidad constante*.

En este sentido, *Historia de la locura en la época clásica* puede ser leída como una anti-historia de la psiquiatría. Las historias tradicionales de la psiquiatría explican el nacimiento de esta reciente ciencia apoyándose en el modelo de la ruptura y del descubrimiento científico. Bajo este enfoque se narra lo siguiente: a finales del siglo XVIII, el alienista Philippe Pinel descubrió que los locos (que hasta ese momento habían sido percibidos como criminales, personas poseídas por el demonio o bestias salvajes y, en consecuencia, habían sido también sujetos a los tratamientos más indignantes encerrándolos, encadenándolos o reprimiéndolos por medio de los castigos físicos más severos) eran en realidad enfermos y, por tanto, era imperativo tratarlos con humanidad y dulzura. A partir de esta mirada compasiva y objetiva (comprensiva) sobre la locura, la psiquiatría ha ido elaborando poco a poco su saber, creando y organizando unos cuadros clínicos definitivos y precisos, describiendo de manera científica las formas, clases y evoluciones de la enfermedad mental.

Foucault se opone a esta visión conquistadora de la psiquiatría por varios motivos. Pero quizás el más importante es que para él la locura no constituye, propiamente hablando, un objeto médico. La locura es fundamentalmente una decisión cultural compleja, una manera peculiar de definirnos como hombres de razón, arrojando a los locos al otro lado de la partición:

Me pareció que la locura era un fenómeno de civilización tan variable y cambiante como cualquier otro fenómeno cultural. En mi caso, fue leyendo libros americanos sobre como algunas poblaciones primitivas reaccionan ante el problema de la locura cuando me pregunté si no sería interesante investigar cómo reacciona nuestra cultura ante este fenómeno. [...] No existe cultura sin locura, y ese problema absolutamente general es el

que me propuse estudiar en un aspecto en concreto: el de las relaciones que mantiene una cultura con la locura (Foucault 2013b, 135).

El proyecto moderno de conocimiento de la locura se funda sobre este primer gesto de exclusión de la locura, que constituye su última prolongación. Foucault se sitúa del otro lado de la historia tradicional de la psiquiatría, donde la objetividad médica se ostenta liberadora. En el origen de nuestra relación con la locura existe un gesto de división, una forma de rechazar y segregar al otro para liberarnos de su manía y poder definirnos en una totalidad cultural específica. El pasaje de la desaparición de la lepra a fines de la Edad Media, con el que abre *Historia de la locura en la época clásica*, sintetiza de manera admirable la historia de la locura, en tanto que es emblemática de los fuertes ritos de purificación y exclusión que caracterizan a la cultura occidental.

El propósito de Foucault no es tanto descalificar la visión científica de la locura sino de resituarla históricamente y, a partir de ahí, determinar nuestra identidad moderna. La historia que nos propone no es una historia en el sentido habitual de historia de la ciencia, historia de las grandes equivocaciones y de los hallazgos refulgentes, historia retrospectiva que se alinea con el principio de las verdades actuales, para decidir la clasificación que separa a los obscurantistas de los precursores. Las historias tradicionales de la psiquiatría se organizan a partir de una definición médico-clínica de la enfermedad mental que surge del reconocimiento de la naturaleza de la locura, de lo que en este momento sabemos –o creemos saber– de su existencia, de la definición positiva de su verdad vigente, para reconstituir más tarde el trayecto que nos ha llevado desde una aprehensión confusa, incauta e inmediata de la locura, al positivismo de la ciencia, a un saber elaborado en el seno de una institución que ha hecho posible su descripción, análisis y principalmente su terapéutica. Todo lo precedente hizo posible redirigir la locura al desorden moral, a la perturbación de las facultades, al problema del psiquismo y en nuestros días, por último, al trastorno de la dinámica neuronal.

Mientras que las historias tradicionales del saber psiquiátrico describen el itinerario que posibilitó transitar de los desaciertos,

desconciertos y deformaciones del pasado a nuestra verdad, acontecimiento posible gracias a las luces de la ciencia médica, el programa de Foucault es radicalmente diferente. Su historia es una *arqueología*. Lo que significa que de lo que se trata es de excavar, de descubrir pliegues profundos bajo las superficies de los enunciados y las instituciones; se trata de restaurar la manera en que cada formación histórica produce el propio archivo de la locura, esto es, cómo la percibe y enuncia, cómo se ocupa de ella y termina por constituir la. Para alcanzar este propósito se requiere –según Foucault– estar lo más cerca y atenerse en la mayor medida de lo posible a la experiencia de la locura tal y como se manifiesta en un periodo determinado, acatando su singularidad e irreductibilidad, sin intentar trasladarla en seguida al saber médico actual, sin interpretarla a la luz de los códigos que nos gobiernan. Haciendo lo anterior, esto es, reconstruyendo la genealogía del mismo saber contemporáneo sobre la locura, se acaba con la aspiración de validez de la psiquiatría como un saber científicamente sólido, apto para proporcionar una definición fundada y objetivamente válida de la locura. El trabajo arqueológico y genealógico realizado por Foucault en *Historia de la locura en la época clásica* muestra más bien las nervaduras, las dimensiones frágiles y múltiples que definen al saber psiquiátrico y lo dirigen furtivamente.

El objetivo político de Foucault es evidenciar que en la historia tradicional de la psiquiatría no solo actúa un proceso de racionalización ascendente de su gramática y de sus procedimientos, aunque efectivos, sino sobre todo un proceso de objetivación de la locura en enfermedad que no debe ser reducido a la mera liberación de una verdad objetiva. Por esta razón, *Historia de la locura en la época clásica* regresa persistentemente sobre el gesto –sus gestos repetidos– del *partage* que se instaura como el gesto de fundación y origen absoluto del discurso, de la práctica y del saber psiquiátrico. En efecto, a este gesto (y a sus reiteraciones) Foucault atribuye el acto que separa –de manera siempre reanudada, como en un juego de intercambios en incesante tensión y transformación– sentido y no sentido, logos y delirio, razón y sinrazón. Es únicamente a partir de aquí –afirma Foucault– que se origina el proyecto de un

conocimiento positivo de la locura, con su buena dosis de abusos, atropellos, parcialidad y, evidentemente, también de injusticias; aunque en un engranaje de relaciones, oposiciones, conflictos posibles e indeterminables que son la auténtica puesta en juego –en la reconstrucción de Foucault–, de cuanto sucede en este recinto sellado en el que no se deja de deambular: el manicomio.

Historia de la locura en la época clásica dista mucho de querer demostrar cómo después de tantos siglos de engaños, equivocaciones, espejismos y figuraciones, la locura finalmente se transformó en lo que en el fondo había sido siempre: enfermedad mental. Lo que Foucault denomina “arqueología de la alienación”, y que desarrolla mediante una gigantesca acumulación de materiales (el archivo de la locura no está conformado únicamente por los enunciados médicos, sino también por las disposiciones administrativas, deliberaciones institucionales, tesis filosóficas, decisiones políticas y medidas policiales) tiene como fin reconstruir las “experiencias fundamentales” formadas en Occidente en relación con la locura. Las *experiencias* de la locura se convierten, por tanto, en su objeto de estudio, tomando en cuenta al mismo tiempo las prácticas sociales, los saberes médicos y las creaciones artísticas y literarias.

En la *Historia de la locura en la época clásica* traté de establecer cuál era el conocimiento que se podía tener de la enfermedad mental en una época concreta. Un conocimiento de esta índole se manifiesta por supuesto en las teorías médicas que nombran y clasifican los diferentes tipos patológicos, y que tratan de explicarlos; surge también en fenómenos de opinión –en ese temor ancestral que suscitan los locos, en el juego de las creencias que existen en torno a ellos, en la forma de representarlos en el teatro o la literatura. Por doquier, los análisis efectuados por otros historiadores podían servirme de guías. Pero hay una dimensión que me parecía inexplorada: había que investigar cómo eran reconocidos, marginados, excluidos de la sociedad, internados y tratados los locos; qué instituciones estaban destinadas para acogerlos, y para retenerlos, para tratarlos algunas veces; qué instancias decidían su locura y según qué criterios; qué métodos se empleaban para someterlos, castigarlos o curarlos; resumiendo en qué tramado de instituciones y de prácticas se encontraba cogido y definido a la vez el loco (Foucault 1992, 423).

En *Historia de la locura en la época clásica* se hace patente por primera vez su intención de demoler las evidencias y certezas, también aquellas aparentemente marginales relativas a la historia (las de un saber que sueña con convertirse en ciencia) para que podamos desprendernos de nosotros mismos –como dirá en 1984– y así tender una trampa a nuestra cultura con los instrumentos que ella misma nos proporciona (cf. Foucault 1986, 12). En este libro de 1961 se empieza a poner en entredicho las pretensiones de verdad de aquellos discursos que hacen alarde de cientificidad, al mismo tiempo que se estudian sus condiciones de posibilidad. Con esta finalidad, Foucault hace visible esa extensa desviación valiéndose de las prácticas de la exclusión y reclusión que revelan que cuanto se ha ofrecido como acceso a la positividad del saber médico no ha sido sino la frágil red de las racionalizaciones emplazadas en la superficie de la historia, de la que fueron expulsadas tajantemente todo un conjunto de experiencias y modos de constitución. Es importante, de igual manera, subrayar la vocación e intencionalidad moral de una obra descomunal como la *Historia de la locura en la época clásica*, en la que Foucault propone a la cultura contemporánea una cuestión filosófica –metafísica, si se quiere– y una interrogación ética. La cuestión ética es la que Foucault concede al gesto inaugural de Descartes que trama la división entre razón y locura, y que implica, dice él, una elección ética. Una elección libremente cumplida, una elección primordial en tanto requisito indispensable de la propia actividad de la razón, cuyo triunfo ha sido en primer lugar la exclusión y después la transformación de la locura en algo que, después de todo, solo es locura, susceptible de estudio científico y objeto de intervención policiaca. Por otra parte, reducida como objeto de saber, a la categoría de enfermedad mental, termina por convertirse en simple problema de gestión sanitaria y de control social rutinario.

Historia de la locura en la época clásica inicia su historia a fines de la Edad Media, en el momento en que desaparece la lepra, dejando vacías vastas extensiones en las que no hacía mucho había sido encerrado el mal. Se trata de amplios espacios que se hallan aún habitados por el miedo y respaldados por una práctica inme-

morial: excluir para curar. Con esta primera alusión de los leprosarios desintegrados, imbuidos de valores de exclusión, Foucault deja entrever la suerte que más adelante tendrá la locura. Y es que en el Renacimiento, el loco tiene todavía una existencia completamente libre; la locura no es algo que se encierre sino aquello que circula. La *Nave de los locos* (composición literaria y pictórica referida a una práctica real) la representa simbólicamente. A través de ella el loco es concebido como ser de tránsito. El loco es alguien que circula de ciudad en ciudad, se confía a los barqueros, es obligado a permanecer en los umbrales de las ciudades.

La utilización simbólica que hace Foucault de la *Nave de los locos* ha sido objeto de múltiples críticas por parte de los historiadores. Se le acusa de ser demasiado ingenuo al haber creído que existía realmente la *Nave de los locos*, cuando se trata de un tema estrictamente pictórico y literario, y de haber sacado rápidamente conclusiones que no se sostienen frente a los hechos.⁴ Crítica por lo demás que se repite también casi en los mismos términos con respecto al tema del “gran encierro” en el Hospital General durante el clasicismo, ya que se dice que este no había sido tan masivo y tan brutal como él pretendió, además de que “nunca hubo confusión voluntaria, o no la hubo de los insensatos con los correccionales” (cf. Quétel 1996, 71-73). Lo que se deja de lado en todas estas críticas es que, a nivel de una arqueología de la locura, la *ensoñación* cultural vale tanto como la práctica social demostrada. Se trata de encontrar y de describir un fondo de experiencia, más que de establecer científicamente la realidad de los hechos.

4. Crítica que por cierto se le hizo ya desde la *soutenance* [presentación de su tesis doctoral], el 20 de mayo de 1961. Así puede leerse en el informe presentado por Henri Gouhier, quien cumplió con la función de presidente del tribunal, lo siguiente: “El señor Foucault es desde luego un escritor, pero el señor Canguilhem habla de retórica refiriéndose a algunos párrafos y el presidente encuentra que se preocupa demasiado de buscar el ‘efecto’. La erudición es indudable, pero el presidente cita algunos casos reveladores de *una tendencia espontánea a ir más allá de los hechos*; se tiene la impresión de que las críticas de esta índole habrían podido abundar más aún si el tribunal hubiera contado con un historiador del arte, un historiador de la literatura y un historiador de las instituciones (citado en Eribon 1992, 161-162, las cursivas son mías).

Durante este periodo, observa Foucault, el loco se encuentra en la superficie de la cultura donde goza de una existencia asombrosamente visible. No solo se festejan fiestas de locos,⁵ sino que hay un teatro consagrado a la locura, su misma figura ocupa un lugar importante en la literatura y también en la iconografía, con Jérôme Bosch y Brueghel entre otros. Si el último periodo del siglo xiv y principios del xv están obsesionados por la muerte, en el siglo xvi y comienzos del xvii están dominados por la historia de la locura. En esta época –nos dice Foucault– la locura es un fenómeno tan consolidado y admitido que algunos locos (en especial uno llamado Bluet d’Arberes) publican sus propias obras, incluso otros que no estaban locos publicaron también las obras de ellos. Se trata de textos insólitos, totalmente incomprensibles, pero que sirven de entretenimiento. Poemas, historias, novelas y, en cierta medida, incluso *Don Quijote* de Cervantes puede alinearse en esta gran usanza de la literatura de la locura o de la literatura sobre la locura (cf. Foucault 2013b, 136).

Pero que nadie se engañe: esta existencia nómada del loco no es indicador únicamente de una simple y graciosa complacencia, ya que la locura en el Renacimiento no deja de inspirar pánico y de alimentarse de todas las grandes psicosis que desde la Edad Media ha inspirado la figura de la muerte. Foucault mide la capacidad que tiene la locura en esta época de causar temor, analizando su

5. En la conferencia titulada “La locura y la sociedad”, impartida el 29 de septiembre de 1970, en el Instituto francojaponés de Kyoto, Foucault hace alusión a una extraña fiesta llamada la “fiesta de la locura”; fiesta bastante singular –la única que durante la Edad Media no era de tipo religioso– en la que los roles sociales y tradicionales se trastocaban por completo: el pobre hacía el papel de rico, el débil el del poderoso. Los sexos se intercambiaban, las prohibiciones sexuales se desvanecían. El pueblo en su conjunto, durante la celebración de esta fiesta, tenía el derecho de decir lo que pensaba del obispo, del alcalde o de cualquier otra autoridad. Y se puede adivinar que por lo regular eran siempre ofensas, injurias y blasfemias. Se trataba de una fiesta bastante singular, señala Foucault, en la que todas las instituciones sociales, lingüísticas y familiares eran derruidas y puestas en entredicho. Así por ejemplo, en la iglesia, un profano oficiaba la misa, para acto seguido traer un asno cuyo rebuzno era tomado como una burla de las letanías de la misa. Estamos hablando de una contrafiesta frente al domingo, a Navidad o a Pascua, que se sale de la práctica común de las fiestas tradicionales (cf. Foucault 1999b, 366).

presencia constante en los cuadros de Bosch, Brueghel o Durero, lo que le lleva a concluir que en profundidad la experiencia renaciente de la locura se plasma en la imagen. Solo por medio de ella se puede aprehender lo que verdaderamente significó por entonces: ansiedad y desasosiego por el fin de los mundos; presagio de irrupción de trasmundos tremebundos. En el delirio del loco se hace saber el augurio del apocalipsis (el gran *Sabbat* de la naturaleza). La locura es por tanto una obsesión imaginaria y el loco es el emisario de esos otros mundos terroríficos cuya invasión próxima y cuyo abismo inmediato él anticipa. A esta experiencia masiva de la amenaza de la destrucción de los mundos, de la obsesión de una Naturaleza que solo en apariencia tendría un orden regular, mientras que en su ser más profundo unos monstruos sin edad pululan y amenazan con la invasión, y donde emerge el miedo al caos tras las apariencias regladas, Foucault la denomina *conciencia trágica* de la locura. El Renacimiento hace, pues, una experiencia cósmica de la locura, que después será ocultada durante largo tiempo, hasta aflorar de nuevo en los dibujos del último Goya y en las pinturas de Van Gogh.

En el Renacimiento, la furia y el ímpetu de esta experiencia trágica de la locura será moderada por medio de una diferente presencia de esta: la que obtiene ahora en la literatura (locura relacionada no con la imagen, sino con el lenguaje). En el humanismo del *Elogio de la locura*,⁶ escrito por Erasmo, o en el pensamiento escéptico de Montaigne, la locura deja de ser exhibida en función de un universo para el que se sueñan metamorfosis fantásticas; en cambio, ahora es percibida desde una relación con la razón. En el ámbito de la literatura solo es contemplada en términos de un conflicto del hombre consigo mismo. La lección fundamental que nos enseña la sabiduría, es que no existe razón razonable sin un poco de locura. Así, por ejemplo, el rey Lear comprende más

6. Cabe destacar, sin embargo, que al imaginar el proyecto de la escritura del *Elogio de la locura*, Erasmo de Rotterdam tuvo presente el texto político de su amigo (de Estrasburgo también) Sebastian Brant, *Die Narrenschiff* [*La nave de los locos*], en el que arremete fuertemente en contra del emperador y del papa. En rigor, puede considerarse *La nave de los locos* como la alegoría de una Europa desvalida entre un poder imperial y otro pontificio, ambos poderes en permanente conflicto e idénticamente *locos* (cf. Lafaye 2000, 9).

en su locura que en su cordura real, y el loco es siempre más sabio que el rey Lear. Es innegable que, en esta concepción atemperada de cierta dosis de locura en la actividad de la razón (experiencia crítica), lo insensato pierde buena parte de sus prestigios fabulosos y fantasmales, la locura no obstante sigue inmersa en un debate ininterrumpido con la razón. Ahora bien, si Foucault, valiéndose de estos ejemplos pictóricos y literarios abre un espacio a la experiencia artística de la locura, es con el propósito de evidenciar que hacer de la locura una enfermedad mental, un puro objeto médico, es negar considerablemente el lugar que ella tiene y sus implicaciones dentro de nuestra cultura.

En el inicio de este proceso –en el que cada vez será mayor la distancia entre la locura y la razón– esto es, durante el Renacimiento, la locura no está aún excluida del territorio social. Se le encuentra en el orbe, forma parte de sus paisajes reales, imaginarios o simbólicos. La experiencia de la locura está integrada a los rituales comunitarios y entabla todavía un intenso coloquio con el universo. En el imaginario estético de este periodo, ya sea literario o proveniente de las artes plásticas, la locura es un espacio oracular de enunciación de la verdad. Para demostrar esta hipótesis, Foucault se vale del papel que desempeña el loco en el teatro de los siglos XVI y XVII. Así, por ejemplo, en el teatro medieval o del Renacimiento, incluso en el teatro barroco, a inicios del siglo XVII, le compete a esta figura del loco el cometido de decir la verdad. El loco es, por lo regular, portador de una verdad esencial. No obstante, dice la verdad de una manera muy peculiar. Sabe muchas cosas que los cuerdos son incapaces de comprender, tiene una percepción que proviene de otro mundo. En este sentido, se le puede comparar con el santo; mejor aún, para el caso de Europa, se asemeja más bien al profeta. Pero con la importante diferencia de que el profeta, al menos en la tradición judeo-cristiana, es alguien que cuenta la verdad con plena conciencia de que dice la verdad. Por el contrario, el loco es un profeta cándido, que cuenta la verdad ignorando que lo hace. La verdad se hace visible a través suyo, pero él, por su parte, no la posee. Los enunciados de la verdad toman cuerpo en él sin que sea responsable de ello. En el teatro del siglo XVI y

principios del xvii, el loco, que es portador de la verdad, ocupa una posición completamente distinta de los demás personajes. Por lo regular, los personajes que no están locos experimentan, a lo largo de la trama, ciertas emociones y aflicciones que son recíprocas, maquinan una intriga entre ellos y participan, hasta cierto punto, de la verdad. Saben exactamente lo que quieren, pero ignoran lo que les va a suceder. Fuera, al lado o por encima de ellos se halla el loco que desconoce lo que desea, a menudo ni siquiera sabe quién es, tampoco tiene control sobre sus propios comportamientos ni su voluntad; sin embargo, es capaz de decir la verdad. Por tanto existe, por un lado, un grupo de individuos que dominan su voluntad, pero que son ajenos a la verdad; por el otro, está el loco que les devela la verdad, pero que no tiene control sobre su voluntad ni tampoco sobre el hecho de que cuenta la verdad. Este desfase entre la voluntad y la verdad, esto es, entre la verdad desposeída de la voluntad y la voluntad que todavía no conoce la verdad, no es otra cosa que el desfase entre los locos y los cuerdos. Para Foucault es claro, al menos en el funcionamiento del teatro de estos siglos, que el loco no está del todo excluido. O mejor dicho, que está excluido e integrado al mismo tiempo; o mejor aún, es por estar excluido que desempeña un cierto papel. Todo esto forma parte de lo que Foucault designa bajo el término *experiencia trágica de la locura*. Sin embargo, esta última fue paulatinamente marginada a causa de la aparición de la *experiencia crítica de la locura*, que arraigó gradualmente otra tradición, en donde la razón –en tanto Otro– se impuso como operador principal contra la sinrazón. Así, pues, alojada en el territorio escatológico de la sinrazón, la locura perdió no solo su poder para decir la verdad, sino también el de decir a secas, puesto que a partir de este momento ese poder le ha estado reservado únicamente a la razón.

Fue en estas circunstancias en las que la experiencia trágica de la locura ya solo pudo tener cabida en el sombrío país de la sinrazón, y aunque quedó superada y cercenada en su poder de decir en el registro de la razón, continuó siendo cantada en prosa, en verso y en colores a través de las tradiciones literarias y estéticas. Por otro lado, la experiencia crítica que desde entonces mantiene la hegemonía

conseguida por el dominio de la razón muestra cada vez más a la locura como sospechosa e inscrita en los bordes de lo imperceptible e inaudible. De esta manera, la locura fue desacralizada para siempre y, con ello, se extinguió aquello que constituía una señal profunda y elocuente que estaba presente aún en el Renacimiento, y que procedía de la Antigüedad. Este olvido del rasgo de lo sagrado provocó la desaparición de su poder oracular, es decir, de su aptitud para expresar algo, para decir lo verdadero. El nacimiento de la psiquiatría en el siglo XIX, en tanto que saber específico sobre la locura, representa para Foucault el culmen de la supuesta tradición crítica y la dominación de la sinrazón por la razón.

Foucault no deja de insistir, a lo largo de toda la *Historia de la locura en la época clásica*, que la experiencia trágica de la locura no ha dejado de ocupar un lugar importante en el imaginario occidental, pero lo hace exclusivamente en los márgenes y en la periferia de la locura, es decir, únicamente ahí donde se admite que los registros de lo trágico y de la sinrazón cumplen con alguna función. Esto sucede en la filosofía de Nietzsche, en la pintura de Van Gogh, en la poesía de Hölderlin, en la dramaturgia de Artaud⁷ —obras

7. Es emblemática a este respecto la correspondencia entre Artaud y Rivière. Antonin Artaud le ha enviado unos poemas a Jacques Rivière que desea que sean publicados en la *Nouvelle Revue Française* (NRF), este último se resiste a publicarlos. Entonces Artaud, que quiere a toda costa darle voz a sus poemas, le contesta en una dramática carta —del 5 de junio de 1923— en la que se vuelca hacia el pensamiento desmoronado del que ellos han brotado. La explicación que ofrece se convierte en documento, en poema puro, lenguaje segundo que le permite entender a Rivière la imposibilidad de Artaud de poder escribir poemas. He aquí tan solo un fragmento de la carta: “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 mí 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 no morir del todo. Todo esto, muy mal dicho, amenaza suscitar un temible 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 esos poemas a la existencia. Los giros, las expresiones inoportunas que usted me reprocha, los he sentido y aceptado. Recuérdelo: no los he recusado.

descomunales que restablecen la experiencia trágica de la locura. Y es únicamente al interior de este espacio –filosófico, artístico y literario– casi inaudible e invisible de la experiencia trágica, que la locura puede continuar siendo obra en la cultura occidental, puede seguir siendo portadora de alguna verdad. Pero a la locura le es posible de nuevo hablar tan solo bajo el requisito de tomarse a sí misma por objeto. Lo que significa que solo se muestra –en segundo grado, no limitada a sí misma, ella dice en efecto *yo*– en una especie de primera persona desdoblada (cf. Foucault 2015, 48).

Desde esta lectura de Foucault, la instrumentalización terapéutica de la psiquiatría actual que se hace efectiva por medio de la psicofarmacología, que condena al mutismo la productividad delirante de la locura y le cancela toda posibilidad de producción enunciativa, representa el punto más álgido y persuasivo, el puesto más atrevido y audaz que la tradición crítica de la locura haya logrado en algún otro momento, en tanto que lleva a su cúspide aquello que constituye el hilo conductor de esta tradición, es decir, la concepción según la cual la locura es ausencia de obra. Por tanto, la elisión de la locura como positividad existencial y producción de enunciación, que apoyándose en las técnicas instrumentales que nos proporcionan la psico-farmacología y las neurociencias, acaba por apartar a la locura, definitivamente, del registro del lenguaje, ha terminado por relegarla al más absoluto silencio. Desde la más alta de las posiciones del saber psiquiátrico, este último ha negado toda posibilidad de lenguaje a la experiencia de la locura, impidiéndole toda oportunidad de producción enunciativa y reduciéndola a mera sinrazón, condición de nada en el orden del discurso. Y, sin embargo, ¿no ocurre algo paradójico con el psicoanálisis?

Se ha dicho que el loco, en la literatura de la Edad Media, del Renacimiento o de la época barroca, es un personaje que dice la verdad ignorando que la dice. Su discurso es portador de una verdad

Proviene de la incertidumbre profunda de mi pensamiento. Bien dichoso estoy cuando esa incertidumbre no es remplazada por la inexistencia absoluta que me aqueja a veces. Aquí temo una vez más el equívoco. Querría que usted comprendiese con claridad que no se trata de esa mayor o menor existencia que toca a lo que se conviene en llamar inspiración, sino de una ausencia total, una verdadera pérdida” (citado en Foucault 2015a, 49).

pero que carece de voluntad de verdad y que en sentido estricto no la posee. Cabe preguntar si este tema, de una copertenencia entre la verdad y la locura, de cierta intimidad entre la locura y la verdad, que es perfectamente reconocible hasta principios del siglo xvii, para posteriormente quedar oculto e ignorado, no reaparece nuevamente a través del psicoanálisis. Después de todo, ¿qué buscaba Freud en sus pacientes, si no era que se manifestara una verdad por medio de ellos? ¿No acaso intentaba, valiéndose del análisis de sus palabras, sus gestos y sus comportamientos, que aflorara la forma auténtica del ser neurótico y, por ende, la verdad que él mismo no dominaba?

Ahora bien, a partir del siglo xix, de un lado, por la literatura y, del otro, por el psicoanálisis, se hizo evidente que aquello de lo que se trataba en la locura era de una especie de 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 1999c, 377).

Es dentro de este contexto que Foucault hace una de sus más importantes críticas al psicoanálisis. En tanto que este último se considera un saber sobre la locura, se aloja perfectamente al interior de esta tradición crítica, por lo que se aparta definitivamente de la tradición trágica. El proyecto de una terapéutica psicoanalítica ideada a partir de la comprensión de la locura como alienación mental, no es otra cosa que el desarrollo lógico y estratégico de una prolongada tradición crítica y de la inclusión de la locura en el espacio invisible de la sinrazón. En breve: según el enfoque arqueológico de Foucault, el psicoanálisis es un saber más sobre la locura y, por consiguiente, se aviene perfectamente con la psiquiatría, por lo que no entraña ninguna ruptura importante con respecto a ella.

La experiencia psicoanalítica tiene como propósito principal favorecer la desalienación de la locura (entendida como enajenación mental), por lo que intenta continuamente deslizarse del ámbito de la sinrazón al de la razón. Esta posibilidad conlleva por sí sola la cura de la locura propiamente dicha, la rehabilitación de la razón por medio de la terapéutica psicoanalítica, que de esta forma saca a la luz la posesión de un saber que de ninguna manera la locura tiene.

Bajo este enfoque, Foucault incluye intrépidamente el *dispositivo transferencial* creado por Freud en la continuidad del *dispositivo del tratamiento moral* constituido por la tradición del alienismo característico del siglo XIX (principalmente las técnicas y prácticas que tienen lugar durante el periodo de 1840-1870, y que estudia detenidamente en *El poder psiquiátrico*). Tanto en un dispositivo como en otro siempre se pone en juego la conversión terapéutica de la locura, valiéndose de la posibilidad de trastocar el caos de la sinrazón en la armonía de la razón. En ambos dispositivos, la figura del terapeuta cumple la función de taumaturgo capaz de realizar esta conversión sanadora. Pero veamos todo esto más de cerca.

En *El poder psiquiátrico*, más que en la *Historia de la locura en la época clásica*, es donde Foucault se extiende con mayor amplitud en el estudio de lo que designa como escenas de curación. Son estas las que han jugado un papel decisivo en la constitución del saber psiquiátrico, durante el primer cuarto del siglo XIX:

En el fondo, lo que me gustaría hacer este año es una historia de esas escenas psiquiátricas, teniendo en cuenta lo que de mi parte es tal vez un postulado o en todo caso una hipótesis: que esa escena psiquiátrica y lo que se trama en ella, el juego de poder que se esboza en ella, deben analizarse con anterioridad a todo lo que pueda referirse ya sea a organización institucional, discurso de verdad o importación de modelos (Foucault 2005a, 51).

En estas escenas no hay que ver un episodio teatral sino un ritual, una estrategia o una batalla. Su evolución y transformación, a lo largo del siglo XIX, acompaña el desarrollo de las disciplinas *psi* (psiquiatría, psicología y psicoanálisis). La historia de estas disciplinas, Foucault la divide en cinco momentos claramente diferenciados. El primero corresponde a las escenas de la protopsiquiatría (fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX); el segundo, a las escenas del *tratamiento moral* (1840-1870); el tercero estudia las escenas de curación a través del descubrimiento de la hipnosis y el análisis de la histeria; el cuarto se ocupa de las escenas psicoanalíticas y el quinto trata las escenas de la antipsiquiatría. A pesar de las diferencias que se pueden encontrar entre unas y otras, todas mantienen una estrecha vinculación con la que en este texto

Foucault considera la escena fundacional de las disciplinas *psi*: la de Jorge III de Inglaterra. Asimismo, en todas ellas, son los dispositivos de poder los que están en la base de su posibilidad histórica.

En nuestros días la función *psi* se ha vuelto tan poderosa en Occidente que nada parece poderla contrarrestar. Y a pesar de los esfuerzos que muchos hacen al interior de las instituciones *psi* por combatir las decisiones erróneas, alienantes, que esta función produce, sus esfuerzos al igual que su posición se vuelven cada día más difíciles. En todo caso ellos son la excepción y no la regla. Por otra parte, es innegable que algunas corrientes dentro del psicoanálisis han pretendido deslindarse de la función *psi*, dándole al análisis una orientación completamente distinta, pero no lo han logrado debido a que históricamente el primero tomó el camino de esta última. De ahí que observe Jean Allouch: “Que Lacan, después de Freud al que le sucedió la misma desventura, fracasó en desprender el análisis de esa psicomedicina para cuyo ejercicio no hay ninguna necesidad de ser médico” (Allouch 2007, 22).

El tratamiento moral de la locura (uno de cuyos principales pioneros fue Philippe Pinel) no hubiera sido ni siquiera concebible sin el nacimiento del asilo. Razón por la que Foucault abre su curso de 1973-1974, en El Colegio de Francia, no con la descripción de una escena histórica, sino con el retrato de un asilo ideal, imaginado por Fodéré:

Querría que esos hospicios se construyeran en bosques sagrados, lugares solitarios y escarpados, en medio de las grandes conmociones, como en la Grande-Chartreuse, etc. A menudo sería útil que el recién llegado bajara por intermedio de máquinas, que atravesara, antes de llegar a su destino, lugares cada vez más novedosos y sorprendentes, y que los ministros de esos lugares usaran vestimentas particulares. Aquí es conveniente lo romántico, y muchas veces me dije que habríanse podido aprovechar esos viejos castillos pegados a cavernas que atraviesan una colina de una parte a otra, para llegar a un pequeño valle risueño [...] La fantasmagoría y los otros recursos de la física, la música, las aguas, los relámpagos, el trueno, etc., serían empleados uno tras otro y, es de suponer, con no poco éxito sobre el común de los hombres (François Emmanuel Fodéré citado por Foucault 2005, 15).

En esta cita que recupera del texto de Fodéré, Foucault alude nuevamente a la arquitectura del asilo. Se puede relacionar este punto de partida con las largas consideraciones que hace en el segundo tomo de la *Historia de la locura en la época clásica* sobre los proyectos ideales de construcción de estas arquitecturas máquinas, de fines del siglo XVIII y principios del XIX, destinadas a resolver problemas de muy diversa índole, pero que a fin de cuentas responden a una multiplicidad de tácticas (técnicas de vigilancia, de producción de saber, de realización de poderes, de medicalización y de salud pública). No obstante, el acento está puesto no tanto en los proyectos propiamente dichos sino en lo que ocurre al interior de estos espacios. Y lo primero que Foucault señala, es que en estos espacios lo que impera es el orden; un orden que envuelve los cuerpos, los penetra, los trabaja hasta llegar a los nervios, a “las fibras blandas del cerebro”.⁸ Un orden, por tanto, para el cual los cuerpos solo son superficies que es preciso atravesar y volúmenes que deben trabajarse, un orden que es algo así como una gran nervadura de prescripciones, de modo que los cuerpos sean parasitados y atravesados por él (Foucault 2005, 16).

Ya Philippe Pinel, en su *Tratado médico-filosófico de la enajenación mental o manía*, señalaba la importancia que tiene el mantenimiento del orden y la calma como condición fundamental en el tratamiento moral de la locura. Básicamente lo que posibilita el orden dentro del asilo son dos aspectos fundamentales: a) la constitución de un saber

8. Vale la pena recordar que, por estas mismas fechas, a finales del siglo XVIII, había escrito Joseph Michel Antoine Servan (1737-1807), que sobre estas fibras blandas del cerebro se asienta la base inquebrantable de los más firmes imperios. “Cuando hayáis formado así la cadena de las ideas en la cabeza de vuestros ciudadanos, podréis entonces jactaros de conducirlos y de ser sus amos. Un déspota imbécil puede obligar a unos esclavos con unas cadenas de hierro; pero un verdadero político ata mucho más fuertemente por la cadena de sus propias ideas. Sujeta el primer cabo al plano fijo de la razón; lazo entre más fuerte cuanto que ignoramos su textura y lo creemos obra nuestra; la desesperación y el tiempo destruyen los vínculos de hierro y de acero, pero no pueden nada contra la unión habitual de las ideas, no hacen sino estrecharla más; y sobre las flojas fibras de cerebro se asienta la base inquebrantable de los Imperios más sólidos (J. M. Servan citado en Foucault 2008, 107). No cabe duda que esta idea está presente en el funcionamiento de los hospicios creados durante este periodo.

médico sobre la locura (la observación precisa y rigurosa exige, por ejemplo, de un esquema perceptivo de regularidades: distribución de los cuerpos, de los gestos, de los comportamientos, de los discursos). Por tanto, el saber, tanto de la psiquiatría como el del psicoanálisis, solo es posible según Foucault, al interior de un dispositivo regulado de poder; b) la garantía de que la operación terapéutica puede llevarse a buen término.

El poder psiquiátrico presenta con respecto a la *Historia de la locura en la época clásica* un desplazamiento importante. Así, mientras que la *Historia de la locura en la época clásica* privilegia un análisis de las representaciones, esto es, la manera como la locura ha sido percibida históricamente, *El poder psiquiátrico*, en cambio, coloca desde el inicio el análisis de los dispositivos de poder. Esto le permite afirmar a Foucault –durante el curso de 1973-74– que en el asilo la instancia médica funciona ante todo como poder y solo de manera secundaria como saber. De ahí que el texto de Fodéré resulte muy significativo con respecto a los criterios que se deben tener presentes al momento de elegir al personal médico: el psiquiatra deberá tener un bello aspecto físico, noble y masculino, cabellos oscuros y emblanquecidos por la edad, miembros y un abdomen que anuncien la fuerza y la salud, una voz fuerte y expresiva. Estos elementos se convierten en imprescindibles para someter a “aquellos que se creen por encima de los demás”. Condiciones parecidas son, asimismo, exigidas para el resto del personal, es decir, para todos aquellos que desempeñan funciones de vigilancia o de servicio al interior del asilo. De esta manera se organiza una red, que va desde el médico de los alienados hasta los enfermeros y el personal de servicio, y cuya función consiste en imponer a los *locos* la autoridad anónima del reglamento y la voluntad particular del psiquiatra. Foucault enfatiza, en *El poder psiquiátrico*, el carácter táctico, de orden y fuerza, que conforma primordialmente el asilo. Antes de ser un problema sustancialmente epistemológico y terapéutico, el loco plantea el problema de un combate. Y como en toda acción de guerra el objetivo principal es la victoria. Es imperativo, antes que nada, contener y vencer la fuerza del que “se cree por encima de los demás”. Desde esta perspectiva, es necesario subrayar que es ahora

la *fuerza* y no el *error* (como ocurría en los siglos correspondientes al periodo clásico) el criterio con el que se percibe la locura. Ya no se trata tanto de reconocer el error, sino de encontrar el lugar desde el cual la locura irrumpe: trátase de la fuerza característica de los *furiosos* o de la de los instintos y las pasiones; la de la manía concebida como una lucha entre ideas, o la de los melancólicos obsesionados por la fuerza de una idea particular. Lo mismo acontece con respecto a la curación, lo que está siempre en juego detrás de ella, es la sumisión de las fuerzas, la necesidad de sujetar al loco (la sinrazón) a la autoridad del médico (la razón) que ejerce sobre él la *fuerza* de su *autoridad*, valiéndose de sus cualidades físicas y morales. La curación, por tanto, no presupone el reconocimiento médico de las causas de la enfermedad, las cuales pasan a un segundo plano, ni tampoco se trata de una técnica terapéutica que deba aplicarse de determinada manera, sino de un enfrentamiento entre dos fuerzas; enfrentamiento que debe redoblarse al interior del alienado, a nivel de sus ideas y representaciones, entre su delirio y el castigo. Y solo cuando ha sido debidamente dominado, hace eclosión la verdad.

Los maníacos se distinguen especialmente por las divagaciones que renacen sin cesar, por una irascibilidad de las más vivas y un estado de perplejidad y de agitación que parece debe perpetuarse o no poder calmarse más que en grados. Un único centro de autoridad siempre debe estar presente en su imaginación para que aprendan a reprimirse ellos mismos y a domar a su impetuosa ferosidad. Una vez alcanzado ese objetivo, solo se trata de ganar su confianza y merecer su estima para hacerles volver totalmente al uso de la razón en el ocaso de la enfermedad y de la convalecencia (Philippe Pinel citado en Castel 2009, 72).

En síntesis, en esto consiste lo que durante el siglo XIX se conoció bajo el nombre “tratamiento moral de la locura”, del cual el inglés John Haslam fue uno de sus teóricos y representantes más importantes. Foucault no pierde la ocasión, al final de su clase del 7 de noviembre de 1973, de señalar las diferencias existentes entre este modelo de funcionamiento de la psiquiatría y el modelo de la medicina clínica que funcionaba durante esta época. Se trata de un modelo epistemológico de la verdad médica completa-

mente distinto. Lo que le lleva a preguntarse cómo es posible que la psiquiatría se haya constituido en una especialidad dentro del dominio médico:

A mi entender –sin plantear aún el problema de por qué una práctica como esta pudo verse efectivamente como una práctica médica, por qué fue necesario que las personas encargadas de esas operaciones fueran médicos, y por lo tanto sin tener en cuenta ese problema–, entre aquellos que podemos considerar como fundadores de la psiquiatría, la operación médica que llevan a cabo cuando curan no tiene, en su morfología, en su disposición general, virtualmente nada que ver con lo que está entonces en proceso de convertirse en la experiencia, la observación, la actividad diagnóstica y el proceso terapéutico de la medicina (Foucault 2005, 28).

La importancia que va a tener el médico alienista dentro de la institución asilar ya es señalada por Foucault desde la *Historia de la locura en la época clásica*. No olvidemos que su tesis doctoral termina con una descripción de la “apoteosis del *homo medicus*” y, por tanto, con un análisis histórico de la manera en que este se convirtió literalmente en un monarca que asumió todos los poderes, y al que terminaron sometidos tanto *celadores* o *vigilantes* como guardianes y enfermos. En efecto, Foucault finaliza la *Historia de la locura en la época clásica* comentando el proceso mediante el cual el médico llegó a ser el taumaturgo de “ese dominio incierto de cuasi milagro” del tratamiento moral de la locura y, al mismo tiempo, el hombre de ciencia empeñado en hacer entrar esa misma locura en el escenario positivista de una ciencia médica también muy dudosa. En este sentido Philippe Pinel no fue únicamente quien introdujo una ciencia clínica en Bicêtre⁹ y la Salpêtrière,¹⁰ fue también quien

9. El castillo de Bicêtre se construyó en 1634 con el propósito de dar asilo a la nobleza pobre y a los soldados heridos. Mediante el edicto del 27 de abril de 1656 se adjunta al Hospital General. El edicto ordenaba que todos los pobres mendigos válidos e inválidos, de uno y otro sexo, fueran encerrados en el Hospital para ser utilizados en las obras, manufacturas y otros trabajos de acuerdo a su capacidad. Pinel llega a Bicêtre el 11 de septiembre de 1793 y permanecerá ahí, como médico de las enfermerías, hasta el 19 de abril de 1795.

10. La Salpêtrière [La salitrería] tiene ese nombre por la fábrica de pólvora que durante el reinado de Luis XIII ocupó su lugar. Al igual que el castillo de Bicêtre, se incorporó al Hospital General por el edicto de abril de 1656. Se estipulaba en él que

le otorgó cierto poder al personaje del médico.¹¹ Se trata de un poder que poco tiene que ver con su saber en tanto que médico:

Se cree que Tuke y Pinel han abierto el asilo al conocimiento médico. No introdujeron una ciencia, sino un personaje, cuyos poderes no tomaban del saber sino el disfraz, o más bien, la justificación. Los poderes, por naturaleza, son de orden social y moral; se enraízan en la menoría del loco, en la alienación de su persona, no de su espíritu. Si el personaje del médico puede aislar la locura, no es porque la conozca, sino porque la domina; y lo que dentro del positivismo tomará figura de objetividad, no será sino el otro declive de esta dominación (Foucault 1990b, II, 254).

Es importante mencionar, sin embargo, que, pese a que Pinel y Esquirol han sido considerados entre los más importantes fundadores del tratamiento moral de la locura, ellos no fueron los primeros en aplicarlo. A decir verdad, fue un conjunto de individuos *empíricos*, llamados *conserjes*, e incluso algunos charlatanes los primeros en obtener *felices* resultados por medio de este tratamiento. Pinel tiene plena conciencia que los médicos no son ni los más calificados, ni los más competentes, para emplearlo. De ello deja constancia en las primeras páginas de la introducción de su *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* [*Tratado médico-filosófico sobre la alienación mental y la manía*], puesto en venta el 2 de noviembre de 1800. Ahí escribe lo siguiente:

Alemania, Inglaterra y Francia han visto surgir hombres que, extraños a los principios de la medicina y solo guiados por un juicio sano o alguna

La Salpêtrière estaría destinado al “encierro de las pobres pordioseras” de la ciudad y los barrios de París, a las “muchachas incorregibles” y a algunas “locas”. Al dejar de funcionar como prisión, al término de la Revolución francesa, es rebautizado en 1793 con el nombre de “Casa nacional de mujeres”, nombre que conserva hasta 1823. El 27 de marzo de 1802 son trasladadas las locas que estaban internadas en el Hôtel-Dieu a la Salpêtrière.

11. Como se puede observar, ni Bicêtre ni la Salpêtrière, eran lugares médicos. Ciertamente había médicos en estas instituciones, pero cumplían funciones comunes y corrientes, es decir, se ocupaban del estado de salud general de las personas que estaban encerradas. No fue sino hasta finales del siglo XVIII que comenzaron a desempeñar un papel completamente distinto, orientado a la disciplinización y al tratamiento moral de las existencias alienadas (cf. Foucault 2005, 207).

tradición oscura, se han consagrado al tratamiento de los alienados, y han realizado la curación de muchos, sea contemporizando, sea sometiéndolos a un trabajo regular, o poniéndose deliberadamente el manto de la suavidad o de una represión energética. Entre otros se pueden citar a Willis en Inglaterra; Fowlen en Escocia; el conserje del hospicio de alienados de Amsterdam; Poution, director de alienados del hospicio de Manosque; Pussin, celador del hospicio de alienados de Bicêtre; Haslam, boticario del hospital de Bethlehem en Londres (Philippe Pinel citado en Postel 1996, 38).

De todos ellos el más célebre fue Jean-Baptise Pussin,¹² quien colaboró con Pinel,¹³ tanto en Bicêtre como en la Sapêtrière, y de quien obtuvo los rudimentos del tratamiento moral de la locura. En múltiples ocasiones, Pinel hace alusión a la admirable habilidad que posee Pussin para observar y reconocer las costumbres y manías de los insensatos, para detectar los síntomas de su enfermedad, una “sagacidad natural y una especie de instinto”, que le permite imponer a los locos un régimen de disciplina admirable, y de pronosticar de manera segura sus curaciones (cf. Postel 1996, 42-43). Por tanto, en los orígenes de la institución asilar el poder se halla compartido entre médico y celador. En el caso concreto

12. Jean-Baptise Pussin nació en Lons-le-Saulnier, donde trabajaba como oficial curtidor, posteriormente emigró a París donde se contagió de escrófulas. Estas adenopatías tuberculosas, que en aquel entonces se consideraban incurables, hicieron que ingresara al hospital de Bicêtre, donde fue internado el 5 de junio de 1771. En contra de todo pronóstico favorable, la enfermedad desapareció. Pero Pussin se quedó en Bicêtre, primero empleado como celador en el servicio de niños, en 1780, posteriormente en el servicio de insensatos (empleo St-Prix), en 1785. Allí lo halla Pinel, el 11 de septiembre de 1793, cuando arriba a Bicêtre con un decreto de nombramiento del 6 de agosto de ese año. Por aquel entonces, Pussin tiene 39 años, pero cuenta con 14 de experiencia en el servicio del establecimiento. Desde el inicio le deja toda la autoridad institucional. Más adelante, cuando abandone Bicêtre e ingrese a la Salpêtrière, hará todo lo posible por llevarse lo. A partir de 1798, el ciudadano Pussin se encargará del servicio de las locas.

13. Philippe Pinel ingresó en Bicêtre gracias a sus amigos Thouret y Cabanis. Trabajaba entonces de escapar del régimen de Terror, al término de la Revolución Francesa. Se había comprometido demasiado en la casa de salud del ciudadano Belhome, quien había convertido su clínica en un refugio para nobles y aristócratas que huían de la justicia revolucionaria. Belhome fue enviado a la prisión de los escoceses, en noviembre de 1793, y condenado en abril de 1794, a seis años de cautiverio por *conclusión e incivismo*. Tres años después el Directorio lo liberó.

de Francia, el empírico Pussin fue quien se ocupó del tratamiento moral de la locura, tanto individual como institucional, dedicándose Pinel únicamente a prescribir los medicamentos y anotar las observaciones clínicas encaminadas al diagnóstico. Algo que, por cierto, el propio Pinel reconoce en los informes y en las tres memorias dirigidas a la Sociedad Médica de Emulación (SME), entre 1797 y 1799. La colaboración entre médico y *conserje* se mantendrá hasta la muerte de Pussin, el 7 de abril de 1811, momento en que es remplazado por Étienne Esquirol. Con la llegada de Esquirol, la conjunción médico-supervisor quedará fracturada, quedando el poder solo en manos del médico. De hecho, al siguiente año, en el que Esquirol se convierte en el *médico ordinario* encargado del empleo de las locas, el puesto de *conserje* queda eliminado por completo. Por cierto, Esquirol es quien le otorga el nombre de *asilos* a los establecimientos para alienados, proponiendo, en su informe al ministro, en 1818, que estos deberían de ser mucho más amplios y regionales, capaces de albergar a todos los alienados que estaban ubicados en varios departamentos a la vez. La creación de estos es lo que posibilitará la instauración de un poder médico único y absoluto. Para 1820, Étienne-Jean Georget, un alumno de Esquirol, escribirá en su obra sobre la locura: “[...] tiene que haber una jerarquía de poderes, pues, el gobierno de los locos debe ser absoluto; todas las cuestiones deben ser decididas *sin apelación* por el médico” (cf. Georget 1972, 137). ¿Por qué son importantes todos estos datos? Porque permiten afirmar que, en realidad, “la apoteosis del personaje médico”, del *homo medicus*, “en ese espacio cerrado en que se convirtió el mundo asilar”, tiene lugar un cuarto de siglo después de lo que Foucault menciona en la *Historia de la locura en la época clásica*.¹⁴ El propósito de señalar el papel que tuvieron los

14. Los historiadores le han reclamado a Foucault el haber tomado al pie de la letra el mito de la liberación de los encadenados de Bicêtre, en 1793. La leyenda cuenta que durante la época del Terror, Pinel fue visitado por Couthon, que investigaba posibles sospechosos escondidos en Bicêtre. La pura presencia de Couthon, fiel seguidor de Robespierre, producía temor entre los asistentes. El parálítico abandonó su silla a fin de hacerse llevar en vilo. Pinel lo acompañó hasta las mazmorras, donde la pura mirada de los alienados le causó un terror intenso. Los locos lo recibieron con insultos y violencia, por lo que Couthon se volvió hacia Pinel y le dijo: “Ciu-

conserjes en los recién creados asilos es con la finalidad de subrayar la

dadano, ¿estás tú también loco como para pretender liberar a semejantes bestias? El alienista respondió que los locos eran hurraños y groseros a consecuencia de que se les había privado de aire y libertad. Couthon entonces accedió a que se les liberara, pero no sin advertirle a Pinel el riesgo que corría. Lo llevaron de nuevo a su carruaje, y el humanista comenzó su obra: retiró las cadenas de los locos y nació el alienismo. Este mito fue inventado por Étienne Esquirol en la época de la Restauración, con el propósito de mostrar a Pinel como un antijacobino puro y duro, y esconder que debía su designación en el hospital de Bicêtre a un decreto de la Convención montagnarde del 11 de septiembre de 1793. La historia de la psiquiatría por lo regular se historiza bajo la forma de un relato hagiográfico, en el que se narran las gestas y los hechos gloriosos de los maestros, contado a menudo por el discípulo más respetuoso. Hay que ver en esta práctica, una pura transmisión de poderes, mediante la que se configura una historia piadosa que va desde la Salpêtrière hasta Charenton, pasando por Bicêtre, y en la que se concatena una galería de retratos cuyo propósito principal es poner en relieve, en un extenso árbol genealógico, el linaje que vincula a cada uno de los sucesores con el antepasado insigne: Philippe Pinel. Foucault, por supuesto, no ignoraba que se trataba de un mito, como tampoco ignoraba el papel del enfermero Pussin, tanto en Bicêtre como en la Salpêtrière, es solo que, en el orden de las particiones, de las rupturas, el mito le permite mejor enunciar el acto fundador del alienismo. Pero algunas lecturas críticas de la *Historia de la locura en la época clásica*, consideran que este mito de la abolición de las cadenas le posibilitó a Foucault eliminar a Pussin, a fin de que Esquirol reinara por completo al interior del asilo; además le permitió poner como blanco de sus críticas el nombre de un antepasado totémico convertido en sujeto de hagiografía: Philippe Pinel. Desde un enfoque estrictamente histórico, opinan sus críticos, es necesario historizar y no mitificar la figura de Pinel, para poder entender quién fue realmente y cuál fue el legado de su obra. Las investigaciones hechas al respecto demuestran que la psiquiatría no nace de un acto de liberación de los locos, sino de la atribución del alienista de los poderes que antes ejercían los enfermeros. Marcel Gauchet y Gladys Swain han defendido enfáticamente esta tesis. Así, por ejemplo, en el capítulo VIII, “Esquirol en la Salpêtrière”, de su libro *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], escriben lo siguiente: “A la partida de nacimiento del asilo propiamente dicho, no ya simplemente como circunscripción de un cierto espacio médico, sino como erección de ese espacio en sí y de su orden como ‘instrumento de curación’, conviene ponerle la fecha del 10 de abril de 1811, cuando Esquirol reemplazó a Pussin en el puesto de ‘celador’ de la sección de alienados. Pues todo se sostiene [...] en el remplazo que allí se realiza por el ‘hombre del arte’ del ‘empírico’ encargado de una tarea hasta ese momento *no-médica*” (Gauchet y Swain 1980, 273). Por lo que a nosotros respecta, reiteramos el comentario hecho con anterioridad en relación con las críticas que los historiadores le han hecho a Foucault constantemente: más que apearse estrictamente a la realidad de los hechos, lo

importancia de una práctica no médica en el tratamiento moral de la locura, a fines del siglo XVIII y principios del XIX. La relación entre Pinel y Pussin fue ciertamente bastante armónica. Sin embargo, no fue el caso de otros hospicios. En Charenton,¹⁵ por ejemplo, la disputa entre el abate Simonnet de Coulmiers, de la orden de los premonstratenses, que dirigió el establecimiento por casi 20 años, y el doctor Antoine-Athanase Royer-Collard, fue también célebre. Desde que el médico fue asignado a Charenton, el 23 de enero de 1806, el abate de Coulmiers hizo todo lo posible por excluirlo, afirmando que el servicio médico en manos del cirujano Guise bastaba para los enfermos. No obstante, Royer-Collard fue impuesto por el ministro del Interior y Coulmiers no tuvo más remedio que aceptarlo. El altercado entre ellos es famoso y es un vivo ejemplo de la lucha entre un poder médico que trata de consolidarse y el responsable no médico del tratamiento moral de la locura, que defiende a ultranza su papel y sus funciones.

Royer-Collard finalmente se impondrá, y Foucault le concederá un papel sumamente importante cuando trate de expulsar a Sade de aquella casa de Charenton que tenía la intención de convertir en un hospital. Así, le corresponde el mérito a Royer-Collard de haber llevado a cabo la partición entre la sinrazón (en la que bien puede inscribirse el crimen o el mal) y la locura (entendida como enfermedad). Esta es la razón por la que el médico no comprende qué hace un individuo como Sade en Charenton, para quien exige la prisión. Ante su desconcierto, le escribe una carta a León Fouché, el 1º de agosto de 1808, en la que dice lo siguiente:

que busca el filósofo es definir la *experiencia* propia de una época. En la descripción arqueológica de esta experiencia, los mitos también juegan un papel importante.

15. La casa de Charenton es producto de una fundación del consejero del rey, Sébastien Leblanc, en septiembre de 1641. En febrero de 1644 es transferido a la orden de los hospitalarios de San Juan de Dios, creada en 1537 por el portugués Jean Ciudad para servir a pobres y enfermos. Se cerró en julio de 1795, fue reabierto y nacionalizado bajo el Directorio, el 15 de junio de 1797, con el propósito de sustituir los pabellones de alienados del *Hotel-Dieu*. Es en este momento que su dirección se otorga a Coulmiers y Joseph Gastaldy es designado médico en jefe.

Hay en Charenton un hombre que, por desdicha, se ha granjeado demasiada celebridad por su audaz inmoralidad, y cuya presencia en este hospicio ocasiona los más graves inconvenientes: me refiero al autor de la infame novela *Justine*. Este hombre no es un alienado. Su único delirio es el vicio, y no será en una casa consagrada al tratamiento médico de la alienación donde ese tipo de delirio pueda reprimirse. Es menester que el individuo así afectado sea sometido al enclaustramiento más severo, ora para poner a los otros al abrigo de sus furores, ora para aislarlo de todos los objetos capaces de exaltar o alimentar su repugnante pasión. Ahora bien, la casa de Charenton no cumple ni una ni otra de esas dos condiciones. El señor Sade goza en ella de una libertad demasiado grande (citado en Foucault 2015a, 46-47).

En el fondo de esta carta, en la que un hombre de ciencia (el médico) se dirige a un hombre de Estado (el ministro de policía) y, por tanto, la razón apela a la razón, lo que se hace patente es que, a partir del siglo XIX, la locura, que durante largo tiempo se había circunscrito y encerrado sin problema alguno en el Hospital General, ya no tiene un lugar preciso. Se trata de una locura que no sabemos de dónde viene ni a dónde va; que no tiene techo ni morada, ni dios ni ley. Royer-Collard le escribe a León Fouché para decirle que Sade no tiene cabida en el asilo debido a que no está loco. O, mejor dicho, que si lo está, es a causa de una locura que contradice toda locura, ya que se trata de una locura que es razonable, aguda y perspicaz, a tal punto que contradice toda razón y, por tanto, vuelve a dar nuevamente con la locura. De ahí que escriba Foucault en la *Historia de la locura en la época clásica*:

Royer-Collard ya no comprende la existencia correccional. Busca su sentido del lado de la enfermedad, y no la encuentra; la remite al mal en estado puro, sin otra razón que su propia sinrazón: “Delirio del vicio”. El día de la carta a Fouché, la sinrazón clásica se ha cerrado sobre su propio enigma; su extraña unidad que agrupaba tantos rostros diversos se ha perdido definitivamente para nosotros (Foucault 1990b, I, 172-173).

Desde entonces nos hemos sumido en un abismo del que no logramos salir aún. Y entonces soñamos con una fortaleza fantástica donde esa locura quede aprisionada definitivamente. Pero, como apunta Foucault, “se sabe a las claras que esa fortaleza de nuestra

absoluta tranquilidad, capaz de reducir la locura al eterno silencio, no existe” (Foucault 2015a, 48).

En Inglaterra, más o menos por la misma época, el célebre Francis Willis hace valer la imagen de un doble personaje, teólogo y médico a la vez, ejerciendo los dos papeles de esa pareja médico-terapeuta, y convirtiéndose de esta manera en el *duplicate doctor* [doble doctor], como lo bautizaron los ingleses. Willis¹⁶ era doctor en medicina y también en teología, y es esta ambigüedad de su persona la que le permite desempeñar una doble función, trabajar al mismo tiempo para dos poderes sin dejarse absorber por ninguno de ellos.

Francis Willis creó un establecimiento muy singular llamado *estallada*, que puede ser considerado como una institución preasilar, donde prima la internación en casas de familia. Únicamente a unos cuantos alienados (cerca de 20) se les permitía vivir con el doctor. El resto era alojado en hogares de la comunidad (nunca más de dos en una misma casa), la pareja que los recibía se hacía cargo tan solo de darles albergue. Cada alienado tenía un vigilante que era responsable de él, y si el enfermo se escabullía, entonces el guardián dejaba de percibir su salario. Al interior de este establecimiento puso a funcionar el tratamiento moral de la locura, que consistió básicamente en dos principios: el primero se basa en la coacción y

16. Francis Willis (1717–1807) Existe una leyenda que cuenta que al final de su vida se le obligó a estudiar medicina a fin de que pudiera conservar oficialmente el puesto de director del establecimiento para alienados que presidía. Lo cual dista mucho de ser realidad, ya que, en 1740, es decir, a los 23 años, defendió su tesis de medicina en Oxford. También se dijo a menudo que usurpaba su título de pastor, pese a que también estudió teología. Al parecer lo que desencadena una serie de leyendas con respecto a su persona es que en vida se opuso a la camarilla médica oficial de Londres. A su muerte no dejó ningún escrito digno de valor. La reputación que le precede ha sido a consecuencia de los elogios hechos, entre otros, por Philippe Pinel sobre la manera como llevó a cabo el tratamiento moral de la locura. Asimismo, François-Emmanuel Fodéré lo cita en múltiples ocasiones en su *Traité du délire* [Tratado sobre el delirio] y, el escritor, Jean-Baptiste Louvet se refiere a él, como el “gran doctor Francis Willis”, al final de su novela *Amours du Chevalier de Faublas*. Por tanto, la reputación de Willis se afianzó más en el extranjero que en su propia tierra natal, donde fue perseguido debido a la envidia de sus colegas. Pero, sin lugar a dudas, su mayor fama reside en haber tratado la locura del rey de Inglaterra Jorge III, en 1789, misma que Foucault estudia meticulosamente en la clase impartida en El Colegio de Francia, el 14 de noviembre de 1973.

amenaza al alienado, a fin de calmarlo y someterlo; el segundo, en el consuelo para llevarlo paulatinamente a la sanación. Este tratamiento lo combinó con uno de carácter orgánico: vejigatorios en las piernas, baños calientes, vomitivos. Por otra parte, el digital, la quina, el beleño y el opio fueron lo más usado de su farmacopea. El *duplicate doctor* logró conjugar armónicamente el socorro moral con el tratamiento físico, que va a prevalecer a lo largo de todo el siglo XIX. El aislamiento en relación con el ambiente familiar fue la condición principal de su tratamiento (a menudo prefería que sus pacientes fueran oriundos de un país extranjero). Idea que va a retomar Philippe Pinel (para quien era imperativo alejar al enfermo de todos los elementos que, en su medio familiar, habían provocado y alimentaban la enfermedad mental). Al inicio de la internación, Pinel prohibía tajantemente la visita de los padres del enfermo, y después consideraba necesario limitarlas.

Por lo general, para un enfermo es tan grato estar en el seno de su familia y recibir de ella las atenciones y consuelo de una amistad tierna y compasiva, que yo formulo con dolor una verdad triste, pero constatada por la más repetida experiencia: la absoluta necesidad de confiar los alienados a manos extrañas y aislarlos de sus familiares. Las ideas confusas y tumultuosas que los agitan y que hacen brotar todo lo que les rodea, su irascibilidad sin cesar puesta en juego por objetos imaginarios; gritos, amenazas, escenas de desorden o actos de extravagancia; el uso juicioso de una represión enérgica, una rigurosa vigilancia de las personas de servicio, de las que también hay que temer la grosería y la impericia, exigen un conjunto de medidas adaptadas al especial carácter de esta enfermedad que solo puede reunirse en establecimientos consagrados a ella (Philippe Pinel citado en Castel 2009, 71).

Willis abrió sus establecimientos en espacios rurales a fin de que sus *maníacos* pudieran disfrutar “de toda la libertad compatible con su estado”. La atención y el tratamiento que hace de la locura de Jorge III, le vale la admiración y el reconocimiento de Pinel al final de su *Traité médico-philosophique sur l' alienation mentale ou la manie*. No obstante, como bien señalan Jacques Postel y François Bing:

El *duplicate doctor* logró ocultarle particularmente bien su doble juego al fundador de la psiquiatría francesa, tan perspicaz sin embargo: “conserje”

mezclado con los empíricos y los charlatanes en las primeras páginas del *Traité*, se convierte en las últimas en un médico oficial muy sabio, seguro de su diagnóstico y de su pronóstico (Postel y Bing, 1996, 52).

La figura del *duplicate doctor* es emblemática porque nos hace pensar en las dos funciones mayores del saber psiquiátrico de fines del siglo XVIII, prisionero de la religión y la ciencia. El alienista de esta época es heredero del cura, por lo que tiene que cumplir con el papel de consolar al enfermo. Conforme se torne laica, la enfermedad mental ya no tendrá vínculo alguno con la posesión demoníaca. El loco se libraría de los exorcistas, y el médico que se ha convertido en psiquiatra será quien le dispense cuidados escuchando la confesión de sus sufrimientos.

No tardará el psiquiatra en combatir el oscurantismo religioso. Como hombre de la Ilustración tendrá que defender los valores de la ciencia; por esta razón, se abocará a la tarea no solo de catalogar las enfermedades sino de clasificar el universo mental del sujeto. Lo que presupone idear nuevas clasificaciones capaces de traducir el nuevo orden del mundo a fin de integrar efectivamente al loco en el espacio jurídico nacido de la Declaración de los Derechos del Hombre.

Conviene no olvidar que en 1778 se crea la Sociedad Real de Medicina, cuyo secretario permanente es Félix Vicq d'Azir. Este médico, autor en 1790 de un *Nouveau plan pour la constitution de la médecine en France* [Nuevo plan para la constitución de la medicina en Francia], se inspira en las tesis de Cabanis y de los grupos de los Ideólogos para integrar la medicina a la nueva ciencia del hombre: la antropología. Políticamente, se busca eliminar el sistema feudal de las corporaciones e implantar una medicina de Estado.

El incipiente arte médico, cuyo éxito está asegurado por la Revolución y el Imperio, se fundamenta en una teoría materialista, la psicofisiología, que se contrapone a la antigua concepción espiritualista de la esencia divina del alma preconizada por la religión. Para la medicina científica, el hombre no es más que una totalidad constituida por un cuerpo y por un psiquismo, pero la psique no es más que la expresión de una fisiología.

En 1792 desaparecen las antiguas facultades y la profesión médica se define como un arte liberal. En 1803, por una propuesta de François Antoine Fourcroy, discípulo de Vicq de Azir, son creadas las escuelas médicas de Estado, responsables de controlar el contenido de la enseñanza. No obstante, la nueva profesión depende de la libertad asociativa. De esta manera queda definida la noción de *profesión liberal*, tal como se le conoce hasta nuestros días. Todos los que no se adaptaron a este nuevo orden fueron considerados charlatanes y reprimidos por ejercer ilegalmente la medicina. En este contexto nace la psiquiatría¹⁷ como *especialidad* de la medicina.

17. La palabra psiquiatría aparece en 1802 sustituyendo el término de *alienismo*. El término *psiquiatría* no deja de ser problemático en sí mismo. En medicina, existe la neurología, la pneumología, la cardiología, etcétera, términos donde el uso de *logos* (razón) como sufijo está justificado por el hecho de que en cada uno de ellos hay un objeto bien constituido, “un aparato”: el sistema nervioso, el sistema respiratorio, sanguíneo, etc. El empleo del término *iatros* (médico) se usa cuando el objeto no está bien definido, es decir, cuando no se trata de un aparato. Así pues, no resulta tan evidente, medicamente hablando, que exista una geriátrica, una pediatría o una psiquiatría. Con *iatreia* se hace énfasis en la práctica médica y no tanto en un objeto distinto de los demás objetos identificados por la ciencia médica. Cabe, por tanto, preguntarnos ¿por qué en el momento de rebautizar a los médicos alienistas, en los inicios del siglo XIX, no se utilizó mejor la palabra *psicólogo*? Se hubiera hecho seguramente de haber estado seguros de que la función *psi* iba a permitir localizar con certeza un “aparato psíquico”. Pero efectivamente se trata de una función y no de un aparato. La investigación de Foucault demuestra precisamente que se trata primordialmente del arte del médico y no de un objeto. El psiquiatra inventa su símil-objeto, es decir, la función *psi*, no sin cierta ambigüedad, ya que la práctica “iátrica”, según lo que dice Filón de Alejandría, atañe al cuerpo y no al alma. En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault comenta lo siguiente: “¿Y por qué, dice Filón, se llaman terapeutas? Pues bien, porque velan por el alma como los médicos velan por el cuerpo. Su práctica es *therapeutike*, dice, así como la de los médicos es *iatrike*. Filón hace aquí, como algunos autores griegos, pero no todos, una distinción entre la terapéutica y la iátrica: la primera es justamente una forma de actividad asistencial más amplia, más espiritual, menos directamente física que la de los médicos, para la que se reserva el adjetivo *iatrike* (la práctica iátrica se aplica al cuerpo). Y, dice, se llaman terapeutas porque quieren cuidar el alma como los médicos cuidan el cuerpo y también porque ejercen el culto al Ser (*to on:therapeuousi to on*). Cuidan el Ser y cuidan su alma. Y al hacer las dos cosas a la vez, en la correlación entre el cuidado del Ser y el cuidado del alma, pueden titularse los terapeutas” (Foucault 2002, 111). Confrontado con la sensibilidad lingüística de Filón de Alejandría y de los Terapeutas, el término *psiquiatría* parece teratológico. Si *iatreia*

Y le corresponde a Philippe Pinel el mérito de haber organizado este nuevo enfoque de la locura, que vincula el arte de *consolar* con la facultad de *clasificar*. La consolación compete al tratamiento moral de la locura, al menos como Pinel lo concibe: una mezcla de tratamientos físicos con técnicas de coerción y de suave persuasión, que se basa en la idea de que el loco puede curarse porque en él existe un resto de razón. La ya citada obra de Pinel define, asimismo, las categorías de la enfermedad mental que proveen el marco teórico bajo el cual se va a desenvolver el saber psiquiátrico a lo largo del siglo XIX. Con la nueva organización de la clínica se impone un nuevo término para definir la esencia misma de la locura: *manía*. Así pues, el loco de Pinel es, ante todo, un maníaco que sufre de delirio agudo y furor, un hombre que proviene de los traumatismos de la Revolución.

No obstante, sería un error atribuir a la obra de un solo hombre el haber establecido los principios de la tecnología alienista de la era de la protopsiquiatría. La originalidad de Pinel y de su *gesta* –tal y como observa Robert Castel–, ha sido sobrevalorada por la hagiografía psiquiátrica (cf. Castel 2009, 66). Como ya se ha dicho, médicos como Cullen (a quien Pinel tradujo en 1785), Willis, Haslam en Inglaterra; Colombier y Tenon en Francia; Daquin en Saboya; Chiarrugí en Italia, etcétera, participan, cada uno en sus respectivos países de origen, en un conjunto de *reformas* y de iniciativas que anteceden incluso a las de Pinel (principalmente las Haslam y Daquin en relación con el tratamiento moral). El verdadero aporte de Pinel reside en haber vinculado tres dimensiones que en apariencia eran heterogéneas, pero que al unirlas van a conformar la síntesis alienista: a) clasificación del espacio institucional; b) organización nosográfica de las enfermedades mentales, exigencia

designa el cuidado del cuerpo, “psiquiatría” no resulta del todo conveniente, ya que relaciona *iatreia* no con el cuerpo sino con el alma. En la historia de este saber el papel del psiquiatra no deja de duplicarse: Pinel y su célebre enfermero no son más que un ejemplo entre muchos otros de este desdoblamiento. A Pinel, el cuidado del cuerpo, a Jean-Baptise Pussin, el del alma.

de una relación particular de poder –que es la que estudia Foucault– entre el médico y el enfermo; c) “tratamiento moral de la locura”.¹⁸

Por tanto, el verdadero acto fundador de Pinel no consiste en la liberación de los encadenados de Bicêtre, sino en el reordenamiento del espacio hospitalario. Con la *destitución*, el *aislamiento* y la *separación* en locales diferentes, es que los distintos tipos de internos que hasta ese momento se hallaban revueltos, se redistribuyen siguiendo los criterios propios de la asistencia social. Pobreza, soledad, vejez, abandono por parte de los padres, enfermedades diversas, serán separadas y diferenciadas. Aislada de esas complicidades ligadas por la universalidad de la adversidad, la *locura* se recorta ahora en su singularidad, lo que le permite constituirse en enfermedad. En el momento en que el loco es apartado de los demás en el seno mismo de su propio espacio, queda secuestrado igual que los otros, pero por una causa completamente distinta: su enfermedad. Gracias al reordenamiento-diversificación de los síntomas es que la enfermedad se hará visible, registrando en el espacio hospitalario tantas subdivisiones como grandes síntomas conductuales se puedan identificar:

La “distribución metódica” de los insensatos introdujo por sí misma una racionalidad de la enfermedad. El saber sobre el que va a constituirse la psiquiatría alienista se puede leer en la disposición espacial del hospital como en las páginas de un libro. Se funda una ciencia a partir del momento en que se clasifica la población de los insensatos: esos reclusos son enfermos porque muestran síntomas que no hay más que observar (Castel 2009, 68).

18. A partir de esta sistematización de las relaciones entre los elementos de la práctica psiquiátrica, es que se puede entender la manera tan rápida como progresó la escuela francesa durante la primera mitad del siglo XIX. Algo que no ocurrió en otros países. Por ejemplo, en Inglaterra, la fundación creada por Tucke, *La Retraite*, si bien se alinea en la misma tendencia filantrópica, no va a obtener los mismos resultados, debido a que Tucke, al no ser médico, su práctica va entrar en conflicto con el *establishment* médico. La separación entre una bienintencionada pretensión de asistencia social y el prestigio científico de la medicina es lo que va a impedir a los ingleses constituir el tratamiento moral como tecnología médica. Con Pinel, por el contrario, la conjunción se da desde un inicio. Él es un médico que impone con su práctica la articulación entre un saber, un poder y un lugar de ejercicio: el hospital; y estos tres elementos, que si bien no son nuevos, o por el simple hecho de darse juntos, provocan una mutación histórica importante.

Para Pinel, el espacio ordenado propicia por sí solo una conducta regulada.¹⁹ El saber y la práctica médica, el conocimiento de las enfermedades mentales y su terapéutica son las dos caras de una misma moneda, de una misma racionalidad hospitalaria obtenida por la clasificación. Por tanto, el tratamiento moral de la locura depende en buena medida de su ordenamiento:

Una distribución metódica de los alienados en diversos departamentos permite captar de una ojeada las respectivas medidas a tomar para su alimentación, su limpieza, y su régimen moral y físico. Entonces, las necesidades de cada uno de ellos se calculan y prevén, las distintas lesiones del entendimiento son captadas en sus caracteres distintivos, los hechos observados, comparados y agrupados con otros hechos análogos, o más bien convertidos en sólidos resultados de la experiencia; es de esa misma fuente que el médico observador puede extraer las reglas fundamentales del tratamiento, aprender a discernir las especies de alienación que ceden más o menos pronto con el tiempo y el régimen, las que oponen mayores obstáculos a la curación, o que se pueden considerar incurables, y, finalmente, aquellas que exigen imperiosamente el uso de determinados medicamentos (Philippe Pinel citado en *ibid.*, 69).

En una apretada síntesis se podría decir que la estrategia pineliana del orden, en la que fundamenta toda su práctica asilar, se sustenta básicamente en tres operaciones, a saber: a) el aislamiento terapéutico, que consiste en evitar toda fuente de influencias negativas a partir de las cuales la enfermedad puede extraer su propio desorden; b) la constitución de un orden asilar, que presupone una disposición rigurosa de los espacios, las ocupaciones, el empleo del

19. El espacio ordenado es todo lo contrario de lo que acontece en el Hospital General de la época clásica, en el que la promiscuidad es lo que prevalece. La mezcla de las especies que ahí reina provoca una confusión que dificulta, al mismo tiempo, la posibilidad de un conocimiento (ninguna observación exacta, ningún diagnóstico preciso), la realización de un tratamiento (ninguna influencia específica sobre la enfermedad a consecuencia de la falta de diferenciación entre las categorías de alienados), la concreción de una regeneración moral (la *desmoralización* a consecuencia del contagio de las influencias inapropiadas, de la propagación de vicios tanto como de enfermedades, debido a la promiscuidad). Al ordenar el caos, se produce todo lo contrario: se instituye un saber (las clasificaciones nosográficas), se genera una práctica efectiva (el tratamiento moral) y se controlan los focos de epidemia moral (la moralización).

tiempo, las jerarquías, que regulan la vida cotidiana del alienado y lo sujetan a un conjunto de reglas inmutables y, por último, c) la relación de autoridad, que vincula al médico y a sus ayudantes con el enfermo en una relación de poder completamente asimétrica y continuamente aplicada. La recuperación de la razón solo puede alcanzarse, por tanto, mediante la interiorización en el alienado de una voluntad razonable que, evidentemente, le resulta ajena debido a que es un ser irracional. A partir de aquí, todo tratamiento se concibe como una lucha, una relación de fuerzas entre un polo racional y un polo irracional. Cuando se introduce en el loco la voluntad ajena, restringiendo paulatinamente el lugar de la agitación y del delirio hasta someterlo totalmente, solo entonces, se da la curación.

De esta manera el médico se convierte en la única ley que impera en el asilo, el cual es, al mismo tiempo, el mundo conformado a imagen de la racionalidad que representa. El espacio hospitalario intensifica su poder y, a su vez, el orden inscrito en las cosas adquiere el carácter de un orden moral que se sustenta en la voluntad del médico. El tratamiento moral es, por tanto, esa estrategia a través de la cual el poder médico se apuntala en la red de relaciones institucionales que se organizaron para que le sirva de remplazo. Es inevitable que esta relación adquiera el carácter de una lucha. Es una violencia de derecho, es la violencia de la razón. Bajo este enfoque, el enfermo no es más que un *disminuido* cuya minusvalía es consecuencia del exceso y la desmesura. Por consiguiente, resulta imperativo, doblegarlo, someterlo, en una relación terapéutica que toma la apariencia de una lucha a ultranza entre bien y mal.

En *Historia de la locura en la época clásica* son múltiples las referencias en las que Foucault hace alusión a la escena fundadora de la psiquiatría moderna, esto es, a la *liberación* de los locos operada por Pinel. En ese instante los locos, los *furiosos*, por fin se incorporan al dominio de la curación. Todo el capítulo iv de la tercera parte de la *Historia de la locura en la época clásica*, titulada el “Nacimiento del asilo”, está consagrada únicamente al estudio del gesto liberador de Pinel. Foucault subraya el equívoco de este gesto, en el que se revelan los nuevos modos de sujeción de la locura liberada. No obstante,

en *El poder psiquiátrico* Foucault toma una escena distinta para describir el gesto fundacional de la psiquiatría moderna. Se trata de la curación del rey de Inglaterra Jorge III, que se encuentra narrada en el *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* de Pinel. Foucault se centra especialmente en esta escena porque a partir de ella descubre el paso de un dispositivo de poder a otro, de la soberanía a la disciplina. Efectivamente, en esta escena se confrontan la macrofísica de la soberanía (distintiva de un poder posfeudal y preindustrial) y la microfísica de la disciplina. Foucault analiza esta escena de la siguiente manera: empieza por comentar el decreto de *destitución* al que es sujeto Jorge III. En primer lugar, nos dice, nos topamos con una ceremonia de destitución, una especie de coronación al revés, en la que el médico Willis²⁰ le informa al rey Jorge III que ya no es el soberano, y que a partir de ese momento queda en una dependencia absoluta, por lo que debe conducirse de manera dócil y sumisa. Los colchones con los que se cubren los muros de su habitación son también importantes dentro de la escena, ya que por medio de ellos se le aísla del mundo exterior y se le imposibilita comunicar sus órdenes; funcionan, por tanto, como una puesta entre paréntesis de su poder soberano. Esta destitución no es comparable a las que acontecen al interior de los dramas shakespearianos, ya que en este caso el rey no ha sido sustituido por otro poder soberano, sino más bien ha quedado sujeto a una forma de poder diferente:

Es un poder anónimo, sin nombre, sin rostro, un poder repartido entre diferentes personas; y es, sobre todo, un poder que se manifiesta en el carácter implacable de un reglamento que ni siquiera se formula pues, en el fondo, nada se dice, y en el texto se escribe con claridad que todos los agentes del poder permanecen mudos. En cierto modo, el mutismo del reglamento encubre el lugar que ha quedado vacío por el descoronamiento del rey (Foucault 2005, 38).

20. En aquel momento Francis Willis era dueño de un establecimiento en Lincolns-hire para personas que padecían de trastornos mentales. El 5 de diciembre de 1788 fue convocado a Londres para testificar ante una comisión creada por el Parlamento a fin de diagnosticar el estado de salud mental del rey. Lo atendió hasta obtener su *cura* en marzo de 1789.

El momento en el que se desplaza el poder de soberanía, en vías de extinción, al poder disciplinario, que está apenas constituyéndose, Foucault lo localiza en el enfrentamiento entre la fuerza salvaje del rey *destituido* y la fuerza disciplinada y serena de los servidores. Se trata de una fuerza disciplinada que, ciertamente, sigue al servicio del rey, pero que ha sido separada de su voluntad. Ella no acata más la voluntad del rey, sino la del médico. A continuación, Foucault estudia el acto insurreccional de Jorge III. Desposeído de su poder, el rey decide retomar el gesto de protesta más antiguo de los pobres entre los pobres: arrojar sus inmundicias al poder médico cuando entra en la habitación. En ese momento, entra uno de los servidores, amarra el rey a la cama, lo desnuda, lo lava y se retira. Hay que ver en esta escena, nos dice Foucault, una especie de suplicio invertido, en la que el atacante no es ejecutado, sino dominado. No nos enfrentamos a un cuerpo lacerado o muerto, sino a uno limpio y aséptico. A partir de aquí, según Pinel, se puede obtener una curación sólida y duradera.

En esta escena no hay ni descripción, ni análisis, ni diagnóstico, ni conocimiento verdadero de la enfermedad del rey, sino tan solo un enfrentamiento de fuerzas o, mejor aún, la oposición entre dos dispositivos de poder. En cierto sentido, esta escena es equiparable a la de la *liberación* de los encadenados de Bicêtre de Pinel. En ambas se trata del paso de un dispositivo de poder a otro: de una relación de poder del orden de la violencia (prisión y cadenas) a otro distinto: la disciplina.²¹ La escena de Jorge III forma parte de una

21. En *El poder psiquiátrico* Foucault inicia su estudio sobre el desplazamiento que va del poder soberano al poder disciplinario. El análisis abarca obras tan importantes como *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, Historia de la sexualidad. Volumen 1, La voluntad de saber* y el curso impartido en El Colegio de Francia (1977-1978), *Seguridad, territorio, población*. La tesis principal que sostiene se puede sintetizar de la siguiente manera: desde el siglo XVII, el poder ya no se manifiesta como el poder de muerte del soberano, sino como un poder disciplinario y biopolítico. El poder del soberano como poder de la espada amenaza con la muerte. Encuentra su expresión más alta en el privilegio de apoderarse de la vida de los súbditos para dejarlos vivir o hacerlos morir. El poder disciplinario, por el contrario, trabaja más bien en las funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete. Su finalidad se dirige a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas. Ya no

galería de escenas de curación que son frecuentes en los textos de Haslam, Pinel, Esquirol, Fodére, entre otros. Estas escenas protopsiquiátricas irán evolucionando poco a poco hacia una primera fase que Foucault denomina de tratamiento moral, entre 1840 y 1870, y en la que Leuret será la figura principal. Posteriormente, debido a un episodio nuclear en la historia de la psiquiatría, en el que el descubrimiento y la práctica de la hipnosis, así como el análisis de los fenómenos histéricos, jugaron un papel importante, el tratamiento moral sufrirá una importante transformación. Pero en todo caso, la hipótesis que Foucault sostiene a lo largo del curso sobre el poder psiquiátrico, es que: “esa escena psiquiátrica y lo que se trama en ella, el juego de poder que se esboza en ella, deben analizarse con anterioridad a todo lo que pueda referirse ya sea a organización institucional, discurso de verdad o importación de modelos” (Foucault 2005, 51).

Una vez que Foucault ha delimitado el contexto en el que aparecen los asilos, esto es, la extensión de los dispositivos disciplinarios, se aboca al estudio de su funcionamiento.²² O, mejor aún,

es el poder de muerte del soberano, sino un poder de vida cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente. La vieja potencia de la muerte, con la cual se simbolizaba el poder del soberano, se encuentra ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. En vez de torturarlos, el poder disciplinario integra los cuerpos en un sistema de mandamientos y prohibiciones. El poder soberano no tiene la capacidad que tiene el poder disciplinario para penetrar hasta los pliegues más recónditos del cuerpo y del alma y desplegar allí su efecto. La *microfísica del poder* foucaultiana afirma que más que productor de dolor y muerte, más que manifestarse a través de su brillo asesino, el poder disciplinario cumple la función de calificar, medir, apreciar, jerarquizar. Un poder así realiza distribuciones en torno a la norma. Es un poder normalizador, que se oculta como poder y se ofrece como sociedad. La sociedad normalizadora es el resultado histórico de una tecnología de poder centrada en la vida. Esta tecnología de poder descubre la *población*, se desarrolla como biopoder.

22. A Foucault se le reprocha el haber retratado una sociedad y un tipo de poder que ya son inexistentes. El primero en realizar esta crítica es Jean Baudrillard, quien poco después de la publicación de *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión e Historia de la sexualidad. Vol.1 La voluntad de saber*, escribe lo siguiente: “La perfección misma de esta crónica analítica del poder es inquietante. Algo nos dice, pero entre líneas, en segundo plano, en esta escritura demasiado bella para ser verdadera, que si es posible por fin hablar del poder, de la sexualidad, del cuerpo, de la disciplina,

de las características que definen este dispositivo disciplinario tan singular. El análisis lo realiza a partir de las relaciones que existen entre el asilo y la familia, ya que en primer lugar, el asilo tiene una relación bastante peculiar con la familia; en segundo lugar, el asilo es el espacio de eclosión de un cierto discurso verdadero y, por último, a consecuencia de estas dos especificidades que se sostienen mutuamente, el discurso verdadero que se crea al interior del asilo es un discurso de la familia y sobre la familia.

La relación entre el asilo y la familia es discontinua, lo que significa que ha sufrido grandes cambios. En la historia de esta relación, Foucault distingue dos etapas: la primera corresponde a la era de la protopsiquiatría (Pinel, Fodéré, Esquirol); la segunda atañe al

con esa inteligencia definitiva, y hasta en sus más delicadas metamorfosis, es que, por algún sitio, *todo esto está desde ahora caduco*, y que si Foucault puede establecer un cuadro tan admirable es porque opera en los confines de una época (quizás la 'era clásica', de la que sería el último gran dinosaurio) que está en vías de desaparecer definitivamente (Baudrillard 1994, 10-11). Recientemente, Byung Chul Han en *Topología de la violencia* lo ha objetado en la misma dirección. La sociedad disciplinaria que retrata Foucault, hecha de asilos, prisiones, fábricas y hospitales, es inexistente y dista mucho ser un reflejo de la sociedad contemporánea. En su lugar, se han erguido torres de oficinas de cristal, *shoppings*, centros de *fitness*, estudios de yoga y clínicas de belleza. Nuestra sociedad no es una sociedad disciplinaria, sino del agotamiento. "Los altos muros de la sociedad disciplinaria han quedado desfasados". A diferencia del sujeto de obediencia foucaultiano, el sujeto de rendimiento es libre, no está sometido a nadie. Su constitución psíquica está definida por el poder, no por el deber. Él es el señor de sí mismo. Su existencia está regida por la libertad y la iniciativa, no por mandamientos y prohibiciones. El imperativo del rendimiento transforma la libertad en coacción. La explotación ajena es sustituida por la autoexplotación. El sujeto de rendimiento se explota a sí mismo hasta derrumbarse. Violencia y libertad se identifican. La violencia se ejerce sobre uno mismo. El explotador es explotado; el verdugo es a su vez la víctima. El *burnout* es la expresión patológica de esta libertad paradójica. Así, pues, afirma Chul Han: "La sociedad premoderna de la soberanía está habitada en su interior por la violencia de la decapitación. Su medio es la sangre. La sociedad moderna disciplinaria, es, todavía más, una sociedad de la negatividad. Está dominada por una coacción disciplinaria, por la 'ortopedia social'. Su formación es la deformación. Pero ni la decapitación ni la deformación pueden definir la sociedad del rendimiento tardomoderna. Está gobernada por una violencia de la positividad, que no permite distinguir entre libertad y coacción. Su manifestación patológica es la depresión" (Chul Han 2016, 59-60).

doble movimiento de familiarización de la psiquiatría y del asilo, y de la psiquiatrización de la familia:

He tratado de mostrarles –contra una hipótesis bastante facilista y que yo mismo sostuve en algún momento [se refiere a la *Historia de la locura en la época clásica*], a saber, que el asilo se había constituido como una prolongación del modelo familiar– que el asilo del siglo XIX funcionó según un modelo de micropoder cercano a lo que podemos llamar poder disciplinario, que en sí y en su funcionamiento es completamente heterogéneo a la familia. Y por otra parte, la inserción, la conjunción del modelo familiar con el sistema disciplinario es relativamente tardía en el siglo XIX –creo que podemos situarla entre las décadas de 1860 y 1880–, y a partir de ahí la familia no solo pudo llegar a ser un modelo en el funcionamiento de la disciplina psiquiátrica, sino sobre todo convertirse en horizonte y objeto de la práctica de la psiquiatría (Foucault 2005, 145).

El eje alrededor del cual se produce la psiquiatrización de la familia es la infancia. Valiéndose del lazo existente con los hijos, la familia se dota de una mirada psicológica de vigilancia y de un criterio para diferenciar entre lo normal y lo patológico. En esta mutación la familia recupera muchos de los mecanismos e instrumentos que se habían desarrollado en el seno del asilo: atadura de manos, exigencia de mantenerse derecho, control de la estatura, de los gestos, de la conducta, etcétera.

Foucault centra su interés en las modificaciones que introduce la ley francesa del 30 de junio de 1838 a propósito de la internación psiquiátrica. Antes de esta ley, el mecanismo legal que reglamentaba las relaciones entre la familia y el *alienado* era la *interdicción* (se trata de un procedimiento judicial que transfiere los derechos civiles del individuo alienado a la familia). Por medio de la interdicción se afianza el derecho familiar. En efecto, durante el clasicismo, la internación, aunque a menudo seguía a la interdicción, era independiente de ella. La internación no se conseguía por vía judicial, sino mediante la intervención, generalmente a petición de la familia, del responsable de la policía (el *lieutenant*), el intendente u otro representante de la policía. A partir de la ley de 1838, la internación se convierte en el elemento principal, siendo la interdicción únicamente una medida judicial eventual y suplementaria. La internación busca apropiarse, según Foucault, del cuerpo del loco.

A partir de este momento ya no se requiere, para ser internado, que la familia lo solicite; ahora es decisión exclusiva de la autoridad médica que dictamina el estatus del sujeto alienado en cuestión. De esta manera, presenciamos el nacimiento de un campo técnico-administrativo o médico-estatal de intervención. En relación con este campo, el loco se concibe, ante todo, como un peligro y un enemigo para la sociedad. En el encuadre de esta ley se pretende, asimismo, proteger a la familia de los peligros que representa el alienado y también de defender a la familia celular de los poderes que puede ejercer sobre ella la familia ampliada. Pero más allá de estas consideraciones, es innegable que la ley de 1838 conlleva una ruptura entre la familia y la internación.

En la historia tradicional de la psiquiatría, la ley de 1838 sobre los alienados, es considerada como la primera medida legislativa que reconoce un derecho a la asistencia y a los cuidados para una clase de indigentes o enfermos; también la primera en disponer de un dispositivo completo de auxilio con la invención de un nuevo espacio, el asilo, igualmente la primera en crear un cuerpo de médicos-funcionarios destinado a asistir a los más desvalidos. Sin embargo, como bien señala Robert Castel:

Ya en el mundo del internamiento la sistematicidad de la coherencia asilar inspiró una especie de racionalismo mórbido que hizo de pantalla frente a situaciones reales cada vez más degradadas: hacinamiento, miseria material, ausencia de actividades terapéuticas, violencia cotidiana, etcétera, fueron sublimadas por un discurso racional cercano al delirio sobre los beneficios del aislamiento, el rigor médico de las clasificaciones, la eficacia del tratamiento moral... Largo sueño dogmático del psiquiatra que siguió creyéndose médico cuando no era más que el guardián del orden asilar, ese inmenso cementerio que engulló cientos de miles de existencias desesperadas (Castel 2009, 205).

El ambiente familiar –como ya se ha dicho– es absolutamente incompatible con la acción terapéutica. Esta tesis se va a repetir en la mayor parte de los textos psiquiátricos de la época de oro del alienismo. Emmanuel Fodéré da tres argumentos importantes de por qué es necesaria esta exclusión de la familia del espacio asilar. El primero tiene que ver con el principio de distracción (o de

no-asociación): hay que evitar que el loco piense en su locura. La familia suele ser, si no la causa, al menos la oportunidad de la alienación; el segundo se refiere al principio de la *sospecha sintomática* (noción propuesta por Esquirol): el loco piensa que sus desvaríos no dimanan de su enfermedad, sino del medio en el que habita. Por último, Fodéré hace alusión a las relaciones de poder existentes en la familia, las cuales favorecen la locura, en especial el carácter tiránico del padre.

Una vez que el loco ha sido separado de la familia, nos encontramos con que su capacidad curativa depende únicamente de la organización del hospital, de su disposición arquitectónica, de la forma en que se deambula al interior de él, el modo en que se mira y se es mirado. A partir de esta tesis que está ya presente en Pinel, Foucault demuestra que la organización hospitalaria no difiere de los principios que rigen el Panóptico de Bentham. Se trata de los mismos principios bajo los cuales funcionan los dispositivos disciplinarios de la época: visibilidad permanente, vigilancia centralizada, aislamiento, sanción continua. En lo que corresponde a los sistemas de castigo durante este periodo se plantea una disyuntiva: coerción física o *no restraint*,²³ es decir, la abolición de los instrumentos físicos de control y castigo. No obstante, al parecer de Foucault, se trata de un dilema aparente, ya que en profundidad los mecanismos de punición constante están enraizados en el funcionamiento mismo del asilo y de los dispositivos disciplinarios. Prueba de ello es el incremento de nuevos instrumentos técnicos: la silla fija, la silla giratoria, la camisa de fuerza,²⁴ las esposas, los collares con puntas internas. Foucault estudia meticulosamente todos estos instrumentos que sacan a la luz una tecnología específica del cuerpo.²⁵

23. La expresión *no restraint* proviene de Inglaterra, de 1840.

24. Inventada en 1790 por un tapicero de Bicêtre de nombre Guilleret.

25. En *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* Foucault explica cómo con el surgimiento de la sociedad moderna el cuerpo se convirtió en un aspecto esencial para el funcionamiento económico. En efecto, uno de los requisitos necesarios para la configuración y desarrollo de la sociedad burguesa fue hacer del cuerpo, un cuerpo útil y productivo. Pero para que al hombre se le hiciera trabajar de manera eficaz y productiva se tuvo previamente que sujetar al cuerpo a un conjunto de prácticas, de

En esta tecnología política del cuerpo habrá que incluir también una historia –que está aún por hacerse– de los aparatos corporales mediante los cuales se ha intentado controlar y sujetar al cuerpo. En *El poder psiquiátrico* propone clasificar estos aparatos en cuatro grandes grupos: en el primer grupo se podrían agrupar los aparatos de garantía y prueba, esto es, aquellos en los cuales cierta clase de acciones están prohibidas y cierta modalidad del deseo está cancelada. El problema que se formula en relación con estos aparatos consiste en saber hasta qué punto es posible tolerarlos y si la prohibición así materializada por el aparato será transgredida o no. Foucault menciona como prototipo de este aparato el cinturón de castidad; un segundo grupo lo conformarían los instrumentos mediante los cuales el poder se manifiesta, se consolida, dejando

ceremonias y de rituales. De ahí que apunte Foucault: “el cuerpo solo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido” (Foucault 2008, 33). Y seguramente, si a finales del siglo XVIII, el suplicio tiende a eclipsarse, esto tiene que ver en buena medida –aunque no exclusivamente– con las nuevas tareas que al cuerpo se le asignan al interior del nuevo orden social. En el cruce de saber y poder se halla ubicado el cuerpo. De hecho, esta peculiar conjunción de saber y poder, localizada en el cuerpo, constituye una de las formas de poder más relevantes para la cultura occidental. A esta potente combinación de saber y poder que pone al cuerpo como objeto de su ejercicio Foucault la denomina “tecnología política del cuerpo”: “Puede existir un ‘saber’ del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo” (idem.). El trabajo genealógico pone en relieve las diferentes tecnologías del cuerpo que han existido en el transcurso de la historia. La historia que escribe Foucault no es otra sino la historia de la aparición, la articulación y el despliegue de estas tecnologías. Hay que subrayar, sin embargo, que el estudio de las tecnologías políticas del cuerpo es irreductible a la manera como opera una institución o un aparato de poder como es el Estado. Y aunque el trabajo de Foucault no deja de lado jamás lo que podríamos denominar como análisis institucional, este, no obstante, nunca se centra –como ya se ha dicho– en las instituciones en cuanto tales, sino en el crecimiento de las tecnologías de poder. Por eso apunta que no es posible localizar la tecnología política del cuerpo: “[...] ni en un tipo definido de institución, ni en un aparato estatal. Pero ella misma en sus mecanismos y sus efectos se sitúa a un nivel muy distinto. Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas” (idem.).

su huella indeleble sobre el cuerpo del individuo: marcar el rostro o el hombro con una letra de fuego sería un ejemplo claro de este tipo de aparato; cabría considerar también, en tercer lugar, aquellos aparatos que han sido utilizados principalmente en las prácticas judiciales con el propósito de extraer una verdad: todos los instrumentos de tortura conforman este tercer grupo. Un ejemplo sería la estrapada, que consiste en el izamiento del culpable anudado a una soga y atado de pies y manos hasta el extremo superior de una horca, desde la cual se lo lanza en repetidas ocasiones contra el suelo. Finalmente, tenemos, y quizás sean estos últimos a los que mayor importancia les presta Foucault, los aparatos de tipo ortopédico, es decir, aquellos que han sido especialmente diseñados con el propósito de corregir, enderezar y adiestrar el cuerpo. La camisa de fuerza para sujetar a los locos en los asilos es un arquetipo de esta clase de aparatos (cf. Foucault 2005, 130-131). El curso impartido en El Colegio de Francia, entre 1971 y 1972, bajo el título “Teorías e instituciones penales”, así como *La verdad y las formas jurídicas* y *Vigilar y castigar*, ofrecen también un sinnúmero de ejemplos de esta tipología de aparatos corporales.

Pero, regresemos nuevamente al tema de las relaciones entre el asilo y la familia, es importante mencionar que a partir de 1850-1860, se da un aproximamiento estrecho entre la familia y el asilo. Durante esta década surge la idea que concibe al loco como un niño que requiere ser colocado en un entorno similar al de la familia. El loco va a ser, asimismo, equiparado a los delincuentes (vistos como residuos de la sociedad), a los pueblos colonizados (residuos de la historia) y, por consiguiente, también se le considerará un residuo de la humanidad. En relación con esta idea, se pueden destacar dos puntos importantes: en primer lugar, tanto la historia de la colonización como la de la psiquiatría puede dividirse en dos grandes momentos: aquel en que se utilizan las cadenas y aquel otro en el que prevalecen los sentimientos humanitarios; en segundo lugar, esta equiparación del loco al niño y al primitivo antecede a la publicación del *Origen de las especies* de Darwin, que fue publicada en 1859. En el estudio de esta asimilación, Foucault se centra en un texto de Fournet que aparece en los *Annales médico-psychologiques*

[Los anuarios médico-psicológicos], en 1854, y se pregunta a qué puede responder esta nueva relación entre el asilo y la familia. Encuentra que se trata de un discurso que procede de las instituciones privadas de salud que funcionan de manera distinta a las públicas, y que buscan por medio de ese discurso la integración de las anomalías al circuito de las ganancias económicas. De esta manera, mientras los dispositivos disciplinarios buscan a lo largo del siglo XVIII adecuar la acumulación de individuos al proceso de acumulación del capital, el siglo XIX intentará integrar los efectos negativos de los mismos dispositivos (los anormales), al circuito económico. Conjuntamente, presenciamos un proceso de colonización disciplinaria del dispositivo de soberanía de la familia:

De ese modo, el poder disciplinario parasita la soberanía familiar, exige a la familia cumplir el papel de instancia de decisión de lo normal y lo anormal, lo regular y lo irregular, le pide que le envíe esos anormales, esos irregulares, etc.; extrae de ello una ganancia que se incorpora al sistema general de ganancias y que puede recibir, si lo prefieren, el nombre de beneficio económico de la irregularidad (Foucault 2005, 143).

La aparición y desarrollo en la segunda mitad del siglo XIX de un sector privado dedicado al tratamiento de las enfermedades mentales es algo que no debe pasarse por alto. En los asilos públicos existe una clasificación social y económica que diferencia claramente a los internos. En rigor, los indigentes son los únicos que se benefician de la gratuidad de los cuidados. Pero los demás alienados por lo regular pagan su estadía, y entran así en una de las tres o cuatro clases cuyos privilegios aumentan en función del precio de la pensión. La última clase casi no se distingue de los que están sometidos al régimen común, en la primera los enfermos con cierto poder adquisitivo llegan incluso a tener su propio servicio doméstico.²⁶

La flexibilidad de la disciplina y la diferencia de trato hacia los internos, es todavía más marcada en las casas de salud privadas

26. Según Castel, en 1874, de 40 804 enfermos, 5 067 alienados no están sometidos al régimen común. Su importancia es fundamental ya que permite asegurar el equilibrio financiero del sector público. Los pensionistas adinerados se benefician de un régimen más personalizado, e incluso su *cuadro clínico* varía significativamente del paciente de asilo indigente (cf. Castel 2009, 200).

especializadas en el tratamiento de los locos.²⁷ Existió, asimismo, un tercer tipo de establecimiento privado que si bien no estaba abocado al tratamiento de los alienados, no obstante, albergó en sus casas a un buen número de ellos, evitándoles la etiqueta de locos. El tratamiento moral de la locura no tuvo el mismo carácter ni funcionó de la misma manera en estos dos sistemas. A los ojos de los médicos de la época el sector privado cumplió con una función mucho más importante de lo que se suele admitir: permitió a las clases adineradas escapar a la miseria del régimen común y determinó cuadros clínicos más *ligeros* que los que presentaba el común de la población asilar. De esta manera, clasificó y diferenció a los locos peligrosos –pertenecientes en su mayoría al régimen común– de aquellos cuyos síntomas se aproximaban más a trastornos neuróticos. Finalmente, proporcionó *modelos* de organización y esquemas de tratamiento que ayudaron a velar la gran miseria de los asilos públicos. Como ya se ha dicho, las exigencias disciplinarias y las medidas higiénicas fueron mucho más estrictas en el sistema público, en el que se consideró que esta severidad era incluso esencial para el tratamiento masificado de los alienados. Existen diferencias notables entre los tratamientos disciplinarios colectivos y la intervención personalizada de las casa privadas. Falret llega a hacer de esta diversidad, que se explica por la diferencia de clases tratadas, una dilación con respecto al saber:

Se puede dividir el tratamiento moral en tratamiento generalizado o colectivo, y en tratamiento individual. [...] si la ciencia estuviese más adelantada, el tratamiento individual podría ocupar el primer puesto. [...] En el estado actual de nuestra medicina, el tratamiento colectivo es nuestro más precioso recurso. El tratamiento individual planteado como sistema exclusivo llevaría, si no se tiene cuidado, a la negación de toda regla en terapéutica, a la negación de toda ciencia; transformando así a la Ciencia en arte, se abandonarían al enfermo a todos los caprichos del instinto o de la inspiración del momento (J. P. Falret citado en Castel 2009, 203-204).

27. Algunas de ellas fueron creadas por alienistas célebres: la casa de Esquirol –por cierto, una de las más costosas–, cerca del jardín des Plantes, transferida luego a Ivry; la casa de Vanves, fundada por Falret y Voisin; otra, en París, dirigida por Brière de Boismont, etcétera. Muchos de los alienistas se reparten así entre lo público y lo privado.

El tratamiento colectivo, por tanto, es aplicable a todos los enfermos en tanto que ataca disposiciones comunes a todos ellos. Pero lo que se presenta como una ventaja termina siendo, desde el punto de vista del saber, un defecto. Finalmente, la posible armonía entre ambos sistemas es de orden social y político: cuidados personalizados para los que lo pueden pagar y regimentación para los pobres. Para los pobres, sumisión por medio del tratamiento moral que se orienta hacia la obediencia individual, mientras el rico entrega su subjetividad en una relación dual. Y como observa Castel:

Sobre este doble registro funcionó siempre la medicina mental. Se sabe que no se salió de este régimen, que define a la práctica psiquiátrica y psicoanalítica como práctica de clase. Pero su complementariedad se disimula en la actualidad, con el psicoanálisis, bajo racionalizaciones más sutiles que las de Falret (*ibid.*, 204).

El orden disciplinario que impera dentro del asilo encuentra su razón de ser a partir de su función terapéutica. Al menos eso es lo que dice la psiquiatría, pero Foucault se pregunta sobre la metodología y los alcances terapéuticos del asilo disciplinar. Para hacerlo estudia dos casos de estrategias de curación de fines del siglo XVIII, uno de Pinel y otro de Mason Cox. Analicemos el primer caso: se trata de un individuo cuyo delirio consistía en sentirse perseguido por lo revolucionarios, a fin de ser enjuiciado y ejecutado. Pinel lo cura montando un pseudoproceso, con falsos jueces, en el que se le absuelve (cf. Foucault 2005, 152). La técnica terapéutica empleada por Pinel parte del presupuesto de que el meollo de la locura reside en el error y la ilusión, concepción fundamental que define la postura de la época clásica. Lo que distingue el error extravagante de los locos y otros errores estafalarios posibles que podríamos encontrar, por ejemplo, en Descartes, es que a estos últimos se les puede rectificar mediante demostraciones lógicas. Esto no ocurre con los locos, con quienes es necesario manipular la realidad, crear una correspondencia entre ilusión y realidad, para otorgarle un contenido real a la locura. No obstante, en el asilo disciplinarizado, en la psiquiatría asilar, el psiquiatra deja de desempeñar este papel y se pasa por completo del lado de la realidad. Su

función consiste en conferirle a la realidad “el suplemento de poder necesario” para hacerse prevalecer por encima de la locura y evitar que se escape:

El psiquiatra es quien debe dar a lo real esa fuerza apremiante por la cual ese mismo real podrá apoderarse de la locura, atravesarla por completo y hacerla desaparecer como tal. Es quien debe –y en esto se define su tarea– asegurar a lo real el complemento de poder necesario para imponerse a la locura y, a la inversa, quien debe sacar a la locura el poder de sustraerse a lo real (ibid., 156).

El error y la ilusión dejan de ser la esencia de la locura y el problema de la verdad, en consecuencia, ya no se formula en relación con la locura, sino únicamente a propósito del propio poder psiquiátrico. Esto le permite a Foucault dar una definición provisional de lo que es el poder psiquiátrico: “el poder psiquiátrico es el complemento de poder en virtud del cual lo real se impuso a la locura en nombre de una verdad poseída de una vez por todas por ese poder con el nombre de ciencia médica, psiquiatría” (Foucault 2005b, 157).

Al enfrentarse con el poder enormemente coercitivo del delirio en el alienado, el psiquiatra solo puede encauzar al alienado nuevamente a la razón, dándole *a la realidad misma* un poder coercitivo. A esto Foucault lo denomina *tautología asilar*: “La tautología asilar consiste, por ende, en dar poder a la realidad y fundar el poder sobre la realidad” (Foucault 2005, 202). Esta realidad es concebida, tanto por Foucault como por Lacan, como *la voluntad del otro*, es decir, el psiquiatra. Lo que no deja de tener también sus repercusiones en el psicoanálisis, ya que en ambas el punto de partida para la recuperación de la cordura es la parte sana del yo, lo que equivale al restablecimiento de una de las principales tácticas del tratamiento moral.

La psiquiatría del siglo XIX se constituye como discurso científico tomando como referencia, por un lado, el discurso clínico o clasificatorio, esto es, tratando de determinar una nosología de la patología mental; por el otro, en conexión con una anatomopatología que se interroga sobre la correspondencia orgánica de las enfermedades mentales. Ahora bien, la distribución de los alienados

en el espacio asilar, el régimen al que están sujetos, las actividades que se les asignan, la forma en que se decide sobre su curación o su imposibilidad de curarse no toma en cuenta ninguno de estos dos discursos (ni el nosológico ni el anatomopatológico). De ahí que Foucault comente: “Éstos eran simplemente una especie de garantes de la verdad de una práctica psiquiátrica que quería que la verdad le fuera dada de una vez por todas y nunca volviera a cuestionársela” (Foucault 2005, 159). Para Foucault, la carencia de ligazón entre el discurso verdadero y la práctica psiquiátrica se halla en el acrecentamiento del poder de lo real que caracteriza al poder psiquiátrico. El psiquiatra es quien debe otorgarle a la realidad la fuerza necesaria para someter a la locura, atravesarla, disiparla. A partir de aquí, podemos entender la importancia que cobró el problema de la simulación a lo largo del siglo XIX, hasta Charcot. El problema de la simulación, la que ejerce la locura sobre sí misma, la manera en que la histeria simula la histeria, la forma en que un síntoma verdadero es un modo de engañar y un síntoma falso es una modalidad de la enfermedad, gobierna la historia de la psiquiatría de este periodo.

A grandes rasgos, la psiquiatría decía: contigo, que estás loco, no plantearé el problema de la verdad, pues yo mismo la poseo en función de mi saber, a partir de mis categorías; y si tengo algún poder sobre ti, el loco, es porque poseo esa verdad. A lo cual la locura respondía: si pretendes tener de una vez por todas la verdad en función de un saber que ya está constituido, pues bien, yo voy a plantear en mí misma la mentira. Y por consiguiente, cuando manipules mis síntomas, cuando estés frente a lo que llamas la enfermedad, te encontrarás en una trampa, porque en medio de mis síntomas habrá ese pequeño núcleo de noche, de mentira, a través del cual te plantearé la cuestión de la verdad (ibid., 161-162).

En esta confrontación entre verdad y mentira, saber y simulación, psiquiatría y locura, la histeria jugó un papel fundamental. A menudo se piensa que el psicoanálisis, al interrogarse sobre la verdad de los síntomas, representó el primer retroceso de la psiquiatría. Para Foucault, sin embargo, significa una primera línea de defensa en la confrontación entre saber y locura. El primer momento de *despsiquiatrización* se encuentra en este fenómeno de la simulación.

Las grandes convulsiones que han hecho tambalearse a la psiquiatría desde finales del siglo XIX no se han interrogado tanto por el saber del psiquiatra, sino más bien por su poder. Así pues, lo que ha estado comprometido desde hace más de un siglo y medio, no ha sido tanto la verdad de lo que dice el psiquiatra, sino su poder y el modo en que enuncia o no la verdad de la enfermedad, la forma en que produce la enfermedad como consecuencia del ejercicio mismo de su poder. Desde Bernheim a Roland Laing o Franco Basaglia, lo que no ha dejado de plantearse incesantemente es el modo en que el poder del médico está implicado en la verdad de lo que él afirma, y viceversa, el modo en que la verdad enunciada por el psiquiatra puede estar fabricada, comprometida y manipulada por su poder. En su conferencia²⁸ sobre la *Historia de la locura* y la antipsiquiatría, del 9 de mayo de 1973, Foucault dirá:

Todas las grandes reformas, tanto de la práctica psiquiátrica como del pensamiento psiquiátrico, han suscitado el problema de las relaciones de poder. Todas las grandes reformas, las grandes crisis y los grandes debates son tentativas para desplazar, enmascarar, eliminar, anular y desarmar esta relación de poder. La psiquiatría moderna está en el fondo atravesada por la antipsiquiatría, y entiendo por antipsiquiatría [...] todo aquello que pone en tela de juicio el papel del psiquiatra encargado, en otros tiempos, *de producir la verdad de la enfermedad en el espacio del hospital* (Foucault 2013c, 37).

Hay que concebir, por tanto, a la antipsiquiatría como esa práctica que se esfuerza en reducir a su mínima expresión la producción de la locura en su verdad, para dejar cara a cara, en su total desnudez, al enfermo y al médico. En la medida en que son múltiples las posibilidades de modificar las relaciones de poder históricamente instauradas entre el psiquiatra, el loco y la producción de la locura en la verdad, también han sido diversos los tipos de psiquiatría. Por consiguiente, aunque en apariencia la psicocirugía y la psicofarmacología no han sido incluidas en el ámbito de la antipsiquiatría,

28. Esta conferencia fue dictada por Foucault en el Coloquio titulado “Faut-il interner les psychiatres?” [¿Hay que internar a los psiquiatras?], celebrado en Montreal. Foucault dio la conferencia en respuesta a la invitación del Doctor Henri F. Ellenberger, organizador del evento y reconocido especialista en historia de la psiquiatría.

para Foucault, en la medida en que estas prácticas intentan reducir la producción de la locura y llevar al culmen de su intensidad las relaciones de dominación entre psiquiatra y enfermo, entran perfectamente en esta rúbrica.

En el asilo decimonónico, el poder psiquiátrico –tal y como ya se ha dicho– funciona como un intensificador de la realidad, esto es, como un suplemento de fuerza que se añade a la realidad con el propósito de apropiarse de la locura, de hacerse obedecer y, por este camino, de alcanzar su curación. Foucault analiza el funcionamiento de este suplemento de poder valiéndose de un caso paradigmático de curación: el de M. Dupré, realizado por François Leuret, quien, en opinión del filósofo, ejemplifica mejor que nadie estos mecanismos y puede ser considerado “el hombre del tratamiento moral” por excelencia (cf. Foucault 2005, 170). La descripción del tratamiento al que es sujeto M. Dupré, se encuentra narrada en el último capítulo de su libro *Du traitement moral de la folie* [El tratamiento moral de la locura], de 1840. Basándose en el relato hecho por Leuret, Foucault identifica las estrategias del poder psiquiátrico. En primer término menciona la disimetría disciplinar. Al comienzo del primer contacto entre médico y enfermo, se debe dar una demostración de fuerza, una marca diferencial de poder que se pone de manifiesto en los regaños que el médico dirige al loco por sus discursos y su comportamiento, quien está en la obligación de escucharlo, de mantenerse de pie frente a él: “El enfermo debe estar situado de inmediato frente a algo en lo cual va a concentrarse, a resumirse toda la realidad con la que tendrá que vérselas en el asilo; toda la realidad se concentra en una voluntad ajena que es la voluntad omnipotente del médico” (Foucault 2005, 174). De lo que se trata en este primer acto del ritual asilar, es de establecer un estado de sumisión, con el propósito de disminuir la afirmación de omnipotencia característica de la locura. En segundo lugar, Foucault señala la necesidad de reaprender el uso imperativo del lenguaje, con lo que se intenta atacar el delirio de las denominaciones polimorfas, forzando (mediante baños y duchas de agua fría, entre otras) al loco a descubrir nuevamente el significado de las palabras, leer libros y recitar versos. Pero, principalmente, se

busca que el enfermo se vuelva accesible a todos los usos imperativos del lenguaje. No se trata, por cierto, de combatir la falsedad con la verdad por medio de un uso dialéctico del lenguaje, sino de hacer valer el lenguaje del asilo, el lenguaje del amo. En tercer término se encuentra la organización de las penurias y de las necesidades: vestimenta grotesca, alimentación racionada, uniforme, trabajo, etcétera. Pero, principalmente, el asilo planea la carencia y la necesidad de libertad.

[...] en ese estatus materialmente disminuido con respecto al mundo real, a la vida fuera del asilo, el enfermo reconocerá con claridad que él también se encuentra en un estado de insatisfacción, que su estatus es un estatus menguado, que no tiene derecho a todo y que si le faltan algunas cosas, es sencillamente porque está enfermo. Ahora, percibirá, ya no la realidad del mundo externo, sino la realidad de su propia locura a través del sistema de carencias que se establece a su alrededor (Foucault 2005, 185).

El cuarto lugar corresponde a la imposición de una identidad estatutaria. Resulta imperativo para el tratamiento moral de la locura que el enfermo enuncie la verdad, que narre su vida, incluso se desea que la escriba (mencionando nombre, lugar de origen, oficio, lugares y periodos de internación, etcétera). Es fundamental anudar la individualidad del loco a una identidad social.

Pero podrán advertir con claridad que esa verdad no es la de la locura que habla en su propio nombre; es el enunciado de verdad de una locura que acepta reconocerse en primera persona en una realidad administrativa y médica determinada, constituida por el poder asilar (ibid., 191).

Finalmente, Foucault hace alusión a la deshедonización de la locura. Este último paso consiste en sustituir el placer del síntoma por el placer de la cura. Resulta que a menudo el enfermo puede llegar a experimentar cierto placer en el tratamiento a su locura, lo que lo lleva a aceptar el tratamiento sin dolerse ni refunfuñar. Mientras que para muchos de los psiquiatras de la época era suficiente con que el loco aceptara el tratamiento de su enfermedad, no así para Leuret, quien considera primordial desvincular el posible enlace que se pueda suscitar entre el tratamiento y el placer de la locura.

Para evitarlo propone incorporar al tratamiento algunos elementos particularmente dolorosos. En síntesis, todo esto se reduce a lo que más atrás se ha definido como la tautología asilar:

[...] creo que es preciso hablar de una tautología asilar, en el sentido de que el médico se hace dar por el propio dispositivo del asilo una serie de instrumentos cuya función esencial es imponer la realidad, intensificarla, añadirle ese complemento de poder que le permitirá influir sobre la locura y reducirla y, por lo tanto, dirigirla y gobernarla. [...] Pero, como podrán ver –y por eso hablo de tautología–, todo esto: la disimetría del poder, el uso imperativo del lenguaje, etc., no es un mero complemento de poder agregado a la realidad, es la forma real de la propia realidad. Estar adaptado a lo real, querer salir del estado de locura, significa precisamente aceptar un poder reconocido como insuperable y renunciar a la omnipotencia de la locura (ibid., 196).

El poder psiquiátrico es, por tanto, más que una intervención terapéutica, una determinada manera de gobernar el asilo. El psiquiatra es quien dirige el funcionamiento del hospital y de los individuos; su *dirección* estriba, principalmente, en lograr que la realidad tenga poder de coerción, que triunfe sobre la locura. Esto explica la manera en que el asilo ha logrado incorporar técnicas y prácticas que fueron desarrolladas en otros ámbitos, con otros fines (por ejemplo, la dirección de conciencia al interior de una práctica religiosa).

En la primera de las dos conferencias dictadas en Dartmouth, en otoño de 1980, en las que indaga sobre el origen de la hermenéutica de sí, Foucault vuelve al tema del tratamiento moral de la locura, pero ahora con un propósito distinto: abordar el problema de la relación entre subjetividad y verdad. Y de nuevo es la figura de Leuret, y la manera como lleva a cabo la cura de M. Dupré, la que está en el centro de sus reflexiones. Pero ahora pone el énfasis en la necesidad de obtener, valiéndose del interrogatorio y los castigos a que somete al enfermo, un acto concreto: la afirmación explícita “estoy loco”.²⁹ Foucault encuentra en esta práctica del

29. La técnica usada por Leuret se diferencia claramente de las terapias de la verdad que existieron durante los siglos XVII y XVIII. En estas últimas, la curación se obtiene solo si se logra que el loco admita que su delirio no tiene relación alguna con la realidad. En la medicina de antes de la primera mitad del siglo XIX, se está plenamente convencido de la incompatibilidad entre la locura y el reconocimiento de la locura.

psiquiatra, una extrapolación al ámbito del asilo de procedimientos que fueron usados durante un periodo prolongado de tiempo en instituciones jurídicas y religiosas. Y añade: “Declarar claro y alto la verdad de uno –es decir, confesar– ha sido considerado en el mundo occidental durante largo tiempo ya como condición para la rendición de los pecados ya como punto esencial en la condena del culpable (Foucault 2015b, 142-143). En consecuencia, hay que ver en esta pretensión de Leuret un episodio más de los mecanismos mediante los cuales se quiso culpabilizar a la locura. También en esta conferencia hace una precisión importante: señala que durante el periodo que estudió los asilos insistió demasiado en las técnicas de dominación. La razón obedecía a la importancia que le otorgó a la disciplina dentro de estas instituciones. Pero ahora, desde el enfoque de una técnica de gobierno, habría que reiterar que las relaciones de poder son complejas, es decir, implican un conjunto de técnicas racionales y, por consiguiente, su eficacia obedece a una sabia conjunción de tecnologías de coerción y tecnologías de sí (cf. Foucault 20015b, 148).

No obstante, queda una pregunta aún sin responder: si el psiquiatra es simplemente un director y un administrador, ¿por qué debe ser precisamente un médico quien realice esta tarea? ¿Por qué la medicina? ¿Por qué la medicina cuando la disciplina impuesta en los asilos no se distingue de la que se ejerce en los cuarteles, las escuelas, los orfanatos, las cárceles? Foucault afirma, en reiteradas ocasiones, que en tanto dispositivo disciplinario el asilo es isomorfo a la escuela, al cuartel, a la fábrica. Existe, sin embargo, un elemento que determina su especificidad: su función terapéutica. El asilo se distingue del resto de las demás instituciones disciplinarias por esta función que exige el entrelazamiento entre disciplinarización y medicalización. En la clase del 9 de enero de 1974, Foucault se aboca a explicar la función de dirección del médico en el espacio asilar. Lo primero que destaca es que lo que se introduce como *realidad* en el asilo son tres aspectos fundamentales, a saber: a) la

Ahora bien, lo que intenta Leuret es completamente distinto, no quiere convencer a su paciente de que sus ideas son falsas o irracionales, sino arrancarle una confesión: la verdad de su locura.

voluntad ajena (sea del médico, de los enfermeros o de los vigilantes); b) la obligación de la anamnesis, del reconocimiento de la propia locura (se debe lograr que el loco reconozca su propia enfermedad, que su locura es producto de su presunción, de su maldad, de un deseo maligno que la anima) y, c) el deber social y moral de cubrir sus propias necesidades. Cada una de estas realidades le formula una serie de interrogantes a la psiquiatría y a los saberes *psi*: el problema de la sumisión, del deseo, de la confesión, de la compensación económica, etcétera. Pero también, por medio de ellas, se arriba a una definición de lo que es el hombre sano. Este es el que se sujeta a la ley del otro, que tiene una identidad propia, que desea solo lo permitido e inscribe sus necesidades en el sistema económico. Pero que nadie se llame a engaño: no es el saber médico lo que constituye la diferencia entre el médico y un administrador cualquiera que detentara el poder, porque, afirma Foucault, no hay conexión, ni siquiera laxa, entre el saber y la práctica de los alienistas. Ya se ha dicho que la distribución de los locos en el asilo no sigue la taxonomía de las enfermedades; también que la medicalización es empleada no como terapia, sino como técnica de dirección. Así, por ejemplo, si bien es cierto que la práctica de la ducha responde a la necesidad de mejorar la circulación de la sangre, a menudo se utiliza, sin embargo, como instrumento de disciplinamiento. El saber médico, por tanto, no es fundamental para el asilo. Entonces, ¿a qué responde la presencia del médico?

Para lograr que el alienado admita la realidad que se le contrapone y busca que sea más coercitiva que su delirio, se requiere del cuerpo mismo del médico: un cuerpo imponente, un cuerpo que amedrente, un cuerpo que adquiere las dimensiones mismas del asilo. Así, toda terapia inicia con la presencia física del psiquiatra. “Me parece que la marcación médica dentro del asilo es en lo fundamental la presencia física del médico, su omnipresencia; en líneas generales la asimilación del espacio asilar al cuerpo del psiquiatra” (Foucault 2005, 212). De esta manera la arquitectura del asilo está diseñada para que el psiquiatra pueda estar en todas partes. Lo que verdaderamente importa no es que el psiquiatra detente un determinado saber útil para el tratamiento, sino que lleve las

marcas de un supuesto saber, supuesto por la misma inscripción de esas marcas. Foucault enumera las *marcas* del saber del psiquiatra en el asilo: información –por medio de la familia o de la biografía del enfermo, entre otras–, interrogatorio psiquiátrico, constitución de un informe permanente sobre el alienado, punición terapéutica, uso de la clínica para enseñar a los estudiantes y demostrarle al enfermo que se conoce su enfermedad.

Son ellas, y no el contenido de una ciencia, las que permitirán al alienista actuar como médico dentro del asilo. Son ellas las que le permitirán ejercer en él un sobre poder absoluto e identificarse finalmente con el cuerpo asilar. Esas marcas de saber lo autorizan a constituir el asilo como una especie de cuerpo médico que cura a través de sus ojos, sus oídos, sus palabras, sus gestos, sus engranajes. Y para terminar, esas mismas marcas de saber permitirán al poder psiquiátrico desempeñar su papel concreto de intensificación de la realidad (Foucault 2005, 222).

Ya se ve: la característica más importante que singulariza a la tradición del tratamiento moral de la locura, consiste en atacar y reprender la omnipotencia con la que suele conducirse el loco, reduciéndolo a sus dimensiones humanas reales, para que entonces pueda distinguir las cosas razonablemente. Se puede decir que el poder detentado, tanto por la figura del analista como por la persona del analista, depende en sentido estricto de su habilidad para reducir la omnipotencia del loco, pues únicamente es en este equilibrio imaginario en donde reside la posibilidad realmente efectiva de la cura. Lo que significa que la pretensión y arrogancia del loco tiene que ser permanentemente humillada, expuesta incesantemente al ridículo en su aspiración alienada, para que de esta manera pueda acceder a la conversión terapéutica necesaria.

Por esta razón, es imperativo enfrentar incansablemente la figura del loco con la insania de su idea disparatada. En esto, apunta Foucault, radica el núcleo del tratamiento moral: reducir al máximo la pretensión de autosuficiencia y omnipotencia que tiene el loco, humillándolo tenazmente en la estima que tiene de sí, con el fin de destruir radicalmente su eje de apoyo. Es así que la figura del loco tiene que ser desde todos los puntos de vista confrontada, en el tratamiento moral, con la distancia existente entre su pretendida

imagen y su estatura real, en una *especularización* permanente que en definitiva apunta a la deconstrucción de su orgullo, altanería y engreimiento. Es la omnipotencia de la locura la que debe ser derruida como condición *sine qua non* para obtener la curación definitiva de la alienación mental.

Por consiguiente, la estructura del espejo, propuesta por Lacan,³⁰ se inscribe perfectamente en el dispositivo del tratamiento moral, en la medida en que constituye la manera esencial de corregir drás-

30. Jacques Lacan hizo pública, por primera vez, su teoría sobre *le stade du miroir* [el estadio del espejo] en una ponencia ante la *Société Psychanalytique de Paris* [Sociedad Psicoanalítica de París], el 16 de junio de 1936. Posteriormente, en 1937, presentó ante un círculo más amplio un estudio analítico sobre el estadio del espejo, en el XIV Congreso de la *International Psychoanalytical Association* [Asociación Psicoanalítica Internacional], con el título *Le Stade du miroir. Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique* [El estadio del espejo. Teoría de un momento estructurante y genético de la constitución de la realidad, concebido en relación con la experiencia y la doctrina psicoanalítica], en la ciudad de Marienbad. Pero no es sino hasta el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis, en Zurich, el 17 de julio de 1949, que expone en su forma más elaborada esta teoría, con la ponencia "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". La teoría del espejo es la primera de las teorías lacanianas que tiene una fuerte resonancia en la comunidad psicoanalítica y psicológica, y con la que adquiere cierta notoriedad. Dos eventos importantes están presentes en la elaboración de su teoría sobre el estadio del espejo: a) el primero tiene que ver con el seminario dictado por Alexandre Kojève sobre "La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel", en 1933, que despierta su interés por el problema de la génesis del yo y los procesos de subjetivación; b) el segundo, con la propuesta freudiana del modelo estructural de la psique dividida en las instancias del ello, el yo y el superyó y la descripción de la pulsión muerte, que ponen en el centro de la discusión psicoanalítica el problema de la constitución del yo. Básicamente lo que se discute, en ese momento, es si la instancia yoica es un producto autónomo, escindido en una progresiva diferenciación del ello, cuya función consiste en mantener las pulsiones a raya, o bien, si su conformación debe ser explicada mediante procesos de identificación. En la primera postura se ubican los aportes hechos por la escuela psicoanalítica de Estados Unidos, conocidos como la psicología del yo, en la segunda se alinean los trabajos de Melanie Klein y Jacques Lacan. En este contexto es en el que aparece la propuesta lacaniana del estadio del espejo como teoría acerca de la formación del yo. En su planteamiento Lacan sostiene que la experiencia que se puede obtener de la función del yo, por medio del psicoanálisis, se contrapone a toda filosofía derivada directamente del *cogito* (cf. Lacan 1981, 11).

ticamente la imagen que el loco tiene de sí mismo, valiéndose de la comparación continua con su estatura real. A través de la experiencia especular, la figura del loco puede por fin percatarse de su dimensión real y sus verdaderas proporciones, por medio del aminoramiento de su imagen amplificada. La cura, por tanto, no puede obtenerse, sino vaciando la omnipotencia siempre inscrita en el núcleo de la locura.

Desde esta lectura, el dispositivo de la experiencia psicoanalítica encuentra su punto de origen en el dispositivo del tratamiento moral constituido por el alienismo. La operación especular es primordial en los dos dispositivos, y determina tanto su dirección estratégica como sus variaciones tácticas. La terapéutica se efectúa siempre por medio de la confrontación especular, ya que solo así se modifica tanto la imagen que el loco tiene de sí mismo como las ideas de sus certezas. La interpretación que hace Foucault de la experiencia de la transferencia como confrontación de la imagen que el loco tiene de sí mismo con su apariencia real, implica una rectificación pedagógica (interpretativa) de la omnipotencia de la locura. Solo de esta manera aflora lo real del sujeto en la experiencia psicoanalítica. Foucault encuentra, en su arqueología del dispositivo de la experiencia psicoanalítica, que el concepto lacaniano de “estadio del espejo”,³¹ formulado como estructura atemporal y fundamental

31. Mediante el concepto de estadio del espejo, Lacan designa una fase del desarrollo psicológico del niño que transcurre entre los 6 y los 18 meses de edad. Es la etapa en la cual el niño se encuentra, por primera vez, en condiciones de percibirse, o mejor dicho, de percibir su imago corporal completa en el espejo. Durante esta etapa, según Lacan, se desarrolla el yo como instancia psíquica. Se trata de un fenómeno universalmente perceptible en el desarrollo de todos los seres humanos, y constituye un acontecimiento fundacional del yo y del sujeto. Lacan se apoya en ciertos referentes de la psicología y de autores como Khöler y Baldwin, quienes ya habían observado la diferencia de comportamiento, al contemplar su imagen en el espejo, entre la cría humana y cualquier otra especie animal. Así, por ejemplo, el experimento realizado por Baldwin había demostrado con anterioridad la diferencia de comportamiento entre el infante humano y su pariente animal más cercano, el chimpancé. El niño de 6 meses difiere del chimpancé de la misma edad porque el primero queda fascinado con su reflejo, y lo asume jubilosamente como su propia imagen, mientras que el segundo comprende rápidamente que la imagen es ilusoria y pierde interés en ella. En efecto, cuando un niño se reconoce por primera vez en el espejo celebra la aparición de su imagen con un gesto de alegría, de júbilo o de

éxtasis. Esta fascinación es interpretada por Lacan como la identificación del niño con su imagen, la que encuentra allí por primera vez reflejada de manera completa. Hasta reconocerse en el espejo, el niño no había visto su cara, ni su cuerpo completo, sino únicamente miembros parciales. Estos fragmentos no aparecen estructurados o relacionados entre sí, no constituyen una unidad, por lo que, hasta la experiencia del espejo, han sido percibidos como objetos parciales.

El estadio del espejo, explica la formación del Yo por medio del proceso de identificación. El Yo es resultado de la identificación con la propia imagen especular (se refiere al reflejo del propio cuerpo en el espejo, a la imagen de uno mismo que es simultáneamente uno mismo y otro). El quid de este fenómeno se halla en el carácter prematuro del infante, que a los 6 meses de edad, carece todavía de coordinación. Sin embargo, la suficiente maduración de las áreas del cerebro especializadas en la percepción y procesos de la información visual le permite reconocerse en el espejo antes de haber alcanzado el control de sus movimientos corporales. En el estadio del espejo el infante contempla su reflejo como una totalidad, un todo, una síntesis (una *Gestalt*), en contraste con la falta de coordinación del cuerpo real. “Es que la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dado sino como *Gestalt*, es decir en una exterioridad donde sin duda esta forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo animándola (Lacan 1981, 12-13). Este contraste es experimentado como una tensión agresiva entre la imagen especular y el cuerpo real, ya que la completitud de la imagen parece amenazar al cuerpo con la desintegración y la fragmentación. A fin de solventar esta tensión agresiva, y de aligerar la angustia ocasionada por esta sensación de fragmentación, el sujeto se identifica con la imagen. Esta identificación con lo semejante es lo que configura al Yo. El momento de la identificación, en el que el sujeto admite esa imagen como propia, es descrito por Lacan como un instante de júbilo porque conduce a una sensación imaginaria de dominio. El júbilo del niño se explica por su emoción de triunfo imaginario al anticipar un grado de coordinación muscular que aún no ha logrado en realidad. El estadio del espejo confirma que el Yo se origina a partir de una virtualidad, que es resultado del desconocimiento e indica el sitio donde el sujeto se aliena a sí mismo. El gran júbilo que el infante experimenta al reconocerse es, por consiguiente, solo pasajero. Se reconoce y se desconoce al mismo tiempo, porque aquello que reconoce no es él, sino justamente solo una imagen de él. Una imagen alejada, que no le pertenece. La completitud que percibe es solo un engaño, una ilusión de sujeto completo que no es más que una imagen. Una figura imaginaria de no fragmentación, engañosa y que al mismo tiempo lo confronta con la propia enajenación. Aquello que el niño observa está fuera de sí, no está en su cuerpo, sino en el espejo. El estadio del espejo conlleva por ello una experiencia de división del sujeto. De esta manera, la síntesis fundamental del Yo es esencialmente otro Yo. La alienación es constitutiva del orden imaginario.

de la subjetividad, no es sino un mero derivado de la operación especular presente en el dispositivo del tratamiento moral. O dicho de otra manera, tanto en el tratamiento moral como en la experiencia psicoanalítica, la operación especular de rectificación peda-

Lacan insiste de diferentes formas que “el Yo es Otro”, es decir, que la imagen que el niño toma como propia, su imago, constituye una unidad ilusoria porque proviene de Otro, es función del deseo de la madre. La identificación imaginaria está acompañada por la mirada de la madre. Dicha mirada aporta algo del deseo de la madre. Al mismo tiempo el niño desconoce que *es otro* (función de desconocimiento). Por esta razón, Lacan afirma que el Yo está alienado, que su estructura es paranoica, que constituye una identidad enajenante, una forma ortopédica, que se sitúa en línea de ficción: “el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad –y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental” (Lacan 1981, 15). Ahora bien, el estadio del espejo por sí solo, con la implicación de la madre o la función materna, resultan insuficientes para la subjetivación. Por lo que se requiere de un tercer elemento. Este tercer elemento es la figura paterna, cuya función permite mantener la noción de unidad corporal del sujeto y luego el desarrollo psíquico que deviene a partir de esta primera percepción de unidad. Por tanto, para que el Yo plasmado o constituido durante el estadio del espejo pueda devenir sujeto se hace imprescindible el clivaje impuesto desde la función paterna, desde una de las instancias del Otro. La función paterna separa al individuo del deseo de la madre. Sin la función paterna, todo infante es como un apéndice de la madre. Con el padre (o quien cumpla con esta función) se lleva a cabo una separación (tal como Freud lo describe al explicar el complejo de Edipo), es decir, se separa el infante de la madre, se le escinde de ella, tal escisión, muy precisa, muy determinante e integradora del sujeto en la sociedad, es precisamente el clivaje para Lacan. La función paterna o ley simbólica, es lo que permite al infante constituirse en sujeto y poder relacionarse por medio de símbolos con el otro. La imposición de la Ley, que señala Freud y confirma Lacan, posibilita la cultura, la exogamia y, de esta manera, la conservación de la especie humana. “Es este momento el que hace volcarse decisivamente todo el saber humano en la mediatización por el deseo del otro, constituye sus objetos en una equivalencia abstracta por la rivalidad del otro, y hace del yo [*je*] ese aparato para el cual todo impulso de los instintos será un peligro, aun cuando respondiese a una maduración natural, pues la normalización misma de esa maduración depende desde ese momento en el hombre de un expediente cultural: como se ve en lo que respecta al objeto sexual en el complejo de Edipo” (Lacan 1981, 16).

gógica es esencial. El psicoanálisis creyó ilusoriamente, a partir de Lacan, que el estadio del espejo era una estructura universal de la subjetividad cuando, en realidad, es una construcción *a posteriori*, con la finalidad de justificar la operación esencial que está presente en los dispositivos del tratamiento moral y de la experiencia psicoanalítica.

La arqueología de Foucault pone en entredicho la posibilidad de que el psicoanálisis pueda acceder a la experiencia trágica de la locura, como consecuencia de su interpretación que se basa en la división entre la tradición crítica y la trágica, y también como resultado de su crítica a la pretensión que tiene el psicoanálisis de erigirse en un saber y una terapéutica para la locura. La coherencia argumentativa que Foucault sostiene en su tesis doctoral, desmitifica uno de los mitos más caros al discurso psicoanalítico sobre la locura: aquel que afirma una ruptura radical entre el psicoanálisis y el discurso psiquiátrico. La presencia de marcas del dispositivo del tratamiento moral en los intersticios casi inaudibles e imperceptibles del dispositivo de la experiencia psicoanalítica se propone mostrar la continuidad de ambos discursos. A partir de aquí es posible sacar a la luz las operaciones estratégicas y tácticas tanto de uno como de otro dispositivo, y volver al fin visible y decible aquello que parecía invisible y silencioso.

BIBLIOGRAFÍA

- Allouch, Jean. 2007. *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires. Literales.
- Baudrillard, Jean. 1994. *Olvidar a Foucault*. Valencia. Pre-Textos.
- Castel, Robert. 2009. *El orden psiquiátrico. Edad de oro del alienismo*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Chul Han, Byung. 2016. *Topología de la violencia*. Barcelona. Herder.
- Derrida, Jacques. 1989. “Cogito e Historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona. Anthropos.
- Eribon, Didier. 1992. *Michel Foucault*. Barcelona. Anagrama.
- Foucault, Michel. 1986. *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. México. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1990a. “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, en *Historia de la locura en la época clásica, II*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1990b. *Historia de la locura en la época clásica*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1992. “Memoria redactada para la candidatura al Collège de France”, en Didier, Eribon. *Michel Foucault*. Barcelona. Anagrama.
- Foucault, Michel. 1994. “La folie n'existe que dans une société”, en *Dits et écrits I*. París. Gallimard.
- Foucault, Michel. 1999a. “Prefacio”, en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, volumen I*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Foucault, Michel. 1999b. “La locura y la sociedad”, en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, volumen I*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Foucault, Michel. 1999c. “Locura, literatura, sociedad”, en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, volumen I*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Foucault, Michel. 2002. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Colegio de Francia (1981-1982)*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 2005. *El poder psiquiátrico. Curso en El Colegio de Francia (1973-1974)*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 2008. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México. Siglo XXI.

- Foucault, Michel. 2013a. “El poder, una bestia magnífica”, en *El poder una bestia magnífica*. México. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2013b. “No existe cultura sin locura”, en Valentín Galván (coord.). *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- Foucault, Michel. 2015a. “El silencio de los locos”, en *La gran Extranjera. Para pensar la literatura*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2015b. “Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)”, en *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- Foucault, Michel. 2013c. “Historia de la locura y antipsiquiatría”, en Valentín Galván (coord.). *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- Gauchet, Marcel y Swain Gladys. 1980. *La Pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*. París. Gallimard.
- Georget, Étienne-Jean. 1972. *De la folie*. Toulouse. Privat.
- Heidegger, Martin. 2009. *¿Qué es metafísica?* Madrid. Alianza Editorial.
- 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.
- Postel, Jacques y Bing, François. 1996. “Philippe Pinel y los “conserjes”, en *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Buenos Aires. Paidós.
- Quétel, Claude. 1996. “¿Hay que criticar a Foucault?”, en *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Buenos Aires. Paidós.

Apropiaciones Foucaultianas se publica en:
<http://www.filosofia.buap.mx>.
El diseño en formato digital fue terminado
en enero de 2017 en formato digital de
PDF.