Universidad Nacional de Lanús
Departamento de Humanidades y Artes

Doctorado en Filosofía
Tesis

***Locura y hospitalidad en las obras
de Michel Foucault y Jacques Derrida***

La hospitalidad como alternativa a la vigilancia,
el control y el disciplinamiento

Autor:
Alberto Guillermo Crespo

Directora de Tesis:
Dra. Cristina Ambrosini
Co-Director:
Dr. Sebastian Chun

2019

Agradecimientos

Esta tesis no hubiera sido posible sin las valiosas colaboraciones que he recibido de las personas que menciono a continuación.

Mi directora de tesis Cristina Ambrosini quien no sólo me aportó sus conocimientos como profesora de Filosofía Contemporánea en la cursada del doctorado de la Universidad de Lanús sino que me guió con paciencia y dedicación durante el desarrollo de toda la investigación. Gracias a ella me pude acercar a la obra de Foucault y Derrida con la mirada crítica que requiere todo trabajo de investigación.

Mi codirector Sebastian Chun, descubierto tardíamente, pero preciso y detallista en todas sus correcciones, me indujo a ser más estricto en la búsqueda de los errores que se deslizaban en la redacción final de la tesis.

Todos mis profesores de la UNLA, estoy especialmente agradecido con Antonio Tursi y Marisa Divenosa, con Tursi cursé las primeras materias del doctorado y me recibió con la enorme hospitalidad de la que él es capaz con todos los alumnos; con Divenosa porque me aportó sus conocimientos de griego para resolver mis dudas sobre las palabras que atañen a los conceptos clásicos de locura.

El director del doctorado Daniel Dei porque fue muy estimulante su recepción a mi candidatura a cursar el doctorado y me despejó todas mis vacilaciones ante el deseo de cursar el doctorado.

Carlos Casalli, gran amigo y profesor de los Cursos de filosofía en la Biblioteca del Congreso de la Nación que fue quien en primer lugar me estimuló para que me animara a cursar el doctorado.

Los profesionales del Hospital José T. Borda, Lic. Daniel Brócoli y Agente de salud mental Horacio Melnik por sus valiosas informaciones acerca del funcionamiento actual del hospital.

María Wallas, editora, que se preocupó especialmente en hacer las correcciones de estilo a mi trabajo.

Natalia Crespo quien me acompañó con su afecto y profesionalismo a corregir los primeros borradores.

Resumen

Michel Foucault ha escrito su obra *Historia de la locura en la época clásica* siguiendo una línea de pensamiento que deviene de los psicoanalistas David Cooper, Roland Laing y Thomas Zasz. En esta obra despliega un ataque frontal contra la psiquiatría, especialidad médica, que para él, es deudora del positivismo.

Su condena de la Modernidad, y de los mecanismos de disciplinamiento, control y castigo lo llevan a buscar las bases filosóficas de tal etapa histórica. Foucault encuentra en René Descartes los fundamentos epistemológicos y éticos para el aislamiento de los así llamados “locos”. Su lectura del *cogito ergo sum* indica que esa separación entre razón y sin-razón es responsabilidad del autor de *El discurso del método* y *Meditaciones metafísicas* quien habría dado las bases teóricas que luego posibilitarían el desarrollo de la psiquiatría vigiladota y castigadora.

Foucault produce en las décadas del 60, 70 y 80 del siglo XX en Francia, hay allí un movimiento cultural muy potente formado por intelectuales de primerísima línea: Jean Paul Sartre, Maurice Merleau Ponty, Jean Wahl, entre otros y finalmente Jacques Derrida, están influidos y trabajan cotidianamente sobre las filosofías de Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl y Martín Heidegger.

Derrida se interesa especialmente en analizar no sólo la obra de Husserl sino también la de su maestro Foucault. A este último le dirige una aguda crítica al comentario de Descartes volcado en la obra mencionada. Esta polémica da lugar a varios interrogantes.

En esta tesis se desplegarán esos interrogantes y se planteará, como propuesta de la tesis, la posibilidad de una superación del modelo descrito y presentado por Foucault, de la vigilancia y el control, tomando como nuevo modelo la política de la hospitalidad investigada por Derrida.

Antes que en Foucault rastrearemos el concepto de locura que abreva en fuentes como la de Platón, a propósito de la locura (*Fedro*) y Erasmo de Rotterdam (*Elogio de la locura*) para, en un enfoque reconstructivo dar cuenta de la larga historia de este concepto luego retomado por Foucault.

Palabras clave: locura, hospitalidad, psiquiatría, control, disciplinamiento,

Índice

Introducción	1
I. Algunos antecedentes históricos del concepto de locura	14
Introducción: definición filosófica de la locura	14
1. Manifestación de la locura en <i>Fedro</i>	15
2. Desiderio Erasmo de Rotterdam: <i>Elogio de la locura</i>	29
3. Interludio: dos visiones distintas de la locura	39
4. Philippe Pinel: su papel en la historia de la psiquiatría	40
5. La psiquiatría, entendida por Jean-Étienne Dominique Esquirol	50
Conclusiones	56
II. Historia de la locura en la época clásica de Michel Foucault.	
Un acercamiento	62
Introducción	62
1. El medio cultural	65
2. Etapas en la obra de Michel Foucault	70
3. Ludwig Binswanger: un existencialista comentado por Foucault	74
4. <i>Enfermedad mental y personalidad</i>	76
5. La antipsiquiatría de David Cooper	81
6. La antipsiquiatría de Ronald Laing	85
7. Foucault y la antipsiquiatría	88
8. El prólogo de 1961	90
9. <i>Historia de la locura...</i> como arqueología	94
10. Caracterización de las conciencias que perciben la locura	100
11. La locura durante la Edad Clásica	105
12. La identificación “filosófica” de la locura”	113
13. El primer golpe de fuerza	114
Conclusiones	118
III. Críticas de Jacques Derrida a la obra de Michel Foucault	122
Introducción	122
1. Jacques Derrida en su filosofía	125
2. ¿Cuál es el propósito de Derrida?	129
3. La deconstrucción de <i>Historia de la locura...</i>	132
4. Presentación de la locura	133
5. La ausencia de obra	147
Conclusiones	157
IV. La respuesta de Michel Foucault a las críticas de Jacques Derrida	161
Introducción	161
1. Circunstancias de la respuesta	163

2. Las visitas a René Descartes	165
3. Primera oposición: sueño <i>versus</i> locura	166
4. A propósito de la locura	169
5. Los temas del ejercicio de meditación	170
6. Las intervenciones sobre el sujeto	171
7. A propósito de los pintores	173
Conclusiones	181
V. Otras críticas a <i>Historia de la locura en la época clásica</i>	185
Introducción	185
1. Visiones socioeconómicas de la época	188
2. La metafísica bajo crítica	190
3. Críticas marxistas a la concepción de poder de Foucault	196
4. Las críticas de los historiadores de la psiquiatría	198
5. El médico y el asilo	204
6. La recepción de Foucault en Argentina	215
Conclusiones	217
VI. El concepto de hospitalidad en la filosofía de Derrida	228
Introducción	228
1. <i>El sofista</i> , de Platón, como una primera forma de cuestionar del extranjero	230
2. La controversia entre Immanuel Kant y Benjamin Constant	241
3. Immanuel Kant: <i>Sobre la paz perpetua</i>	245
4. Un ejemplo de hospitalidad y de cómo se pervierte	251
5. La idea de hospitalidad en Massimo Cacciari	252
6. La hospitalidad en el encuentro con la locura	256
Conclusiones	261
Conclusiones generales	265
Anexo. Esclareciendo fundamentos	277
Acercas de <i>Meditaciones metafísicas</i> , de René Descartes	277
El caso Schreber	278
Las premisas de <i>Sobre la paz perpetua</i> , de Immanuel Kant	279
Bibliografía	282

Introducción

Esta tesis surgió de la necesidad de interrogar los argumentos mediante los cuales las políticas económicas, que solo valoran los resultados medibles desde el punto de vista material y buscan optimizarlos, justifican la reducción de los programas sociales, por considerar que constituyen gastos innecesarios en lugar de pensarlos como medidas igualitarias.

Cuando se comenzó a desmontar los llamados estados de bienestar, a partir de las décadas de 1980 y 1990, los programas de salud fueron los primeros en ser alcanzados por la desarticulación o un importante desfinanciamiento, debido a que los gobiernos de orientación neoliberal –cuyos ideales se desarrollan en torno al logro personal y la meritocracia– descreen del concepto de salud pública y opinan que la sanidad constituye un asunto individual. Los programas de salud mental no escaparon a estas políticas de reducción de gastos destinadas a achicar los estados.

En este contexto, los argumentos mejor planteados son los que provienen del propio campo de las teorías filosóficas y sociológicas, que surgieron como formas de cuestionar las prácticas abusivas del poder médico.

Michel Foucault, que estudió y criticó con severidad los efectos de las políticas neoliberales, produjo un cuerpo teórico que, asimilado a esos fines y convenientemente modificado, puede resultar funcional a determinadas apropiaciones políticas. El pensador francés no escribió su obra para que fuera tergiversada. Creemos, sin embargo, que ciertos gobiernos realizan este tipo de operaciones cuando se trata de argumentar en contra de la medicina en general, y de la psiquiatría y los tratamientos especializados que derivan del campo “psi-cológico” [sic], en particular.¹

La primera hipótesis que guía a esta tesis se refiere a las consideraciones volcadas por Foucault en su obra *Historia de la locura en la época clásica* (2009). Afirma en ella que el acontecimiento producido por René Descartes cuando pronunció en *Meditaciones metafísicas* (2005a) su sentencia: “Pienso, luego existo” fue lo que provocó el desarrollo de ciertas políticas de diferenciación y el posterior aislamiento de los locos.

Cristina Ambrosini, quien señaló relaciones entre el concepto de *episteme* de

¹ Entendemos por campo “psi” a todas las prácticas vinculadas con la salud mental: psicología, psicoanálisis, psiquiatría, psicopedagogía, psicología social, psicología institucional, etc.

Foucault y los *juegos del lenguaje* de Ludwig Wittgenstein, extrae los ejes de interés del libro *Arqueología del saber* (2005a), en donde Foucault describe su epistemología:

En la introducción [Foucault] distingue dos ejes de interés del libro:

1. Realizar una crítica a la historia de las ideas, cuestionando la idea de sujeto.
2. Poner énfasis en la idea de discontinuidad y acontecimiento que la historia parece borrar en provecho de estructuras más firmes. Para esta Historia lo discontinuo es lo impensable ya que es ella el correlato indispensable de un sujeto soberano, es su refugio. A esta soberanía del sujeto le corresponden, como figuras gemelas, la Antropología y el Humanismo. De esta larga tradición metafísica rescata las figuras de Nietzsche y Marx, en tanto representantes del descentramiento de la Historia (Ambrosini, 1991: 7).

Alrededor del concepto de acontecimiento Foucault centra *Historia de la locura en la época clásica*, poniendo especial énfasis en el acontecimiento provocado por el escrito de Descartes.

El despliegue de la investigación de Foucault va incluso más lejos. Según él, no solo Descartes fundamentó las condiciones para que los locos fueran aislados –en pos de su posterior control y disciplinamiento– sino que a partir de la época clásica se instrumentaron mecanismos de sometimiento, control y castigo, también destinados a todos aquellos cuya conducta antisocial se consideraba disruptiva del medio comunitario.²

Nuestra primera hipótesis se orienta a cuestionar tan tajante afirmación. Si bien es cierto que no somos los primeros en analizarla, nos hemos ocupado de buscar antecedentes históricos que polemizan con los planteos de Foucault.

Recordemos, por ejemplo, que la medicina previa a Hipócrates entendía que las enfermedades, en general, y los trastornos mentales, en particular, provenían de los dioses: estos, por diversos mecanismos de “posesión”, podían premiar o castigar a los mortales. Tan es así que, aun en tiempos de Hipócrates, se pensaba que la epilepsia –llamada enfermedad sagrada– tenía una causa mixta, es decir que una parte de ella se debía a la influencia de algún dios y la otra, a problemas de orden corporal. Hipócrates fue el primero en pensar que las enfermedades tenían un

² Roy Porter, autor de *Historia social de la locura*, opina que ella se encuentra íntimamente relacionada con el poder y lo argumenta de esta manera: “La historia de la locura es la historia del poder. Porque imagina el poder que la locura es, a la vez, impotencia y omnipotencia. Hace falta poder para controlarla” (Porter, 1989: 61). La locura, para Porter, se halla engarzada en un diálogo incesante, a veces monólogo monomaniaco, sobre el poder.

sustrato corporal, por lo que sus contemporáneos fueron pioneros en desarrollar la medicina en cuanto ciencia. A ellos se deben las incipientes observaciones sistemáticas y los primitivos registros de enfermedades y curaciones. Pero el médico griego no se atrevió a desterrar totalmente la teoría de la posesión (Ackerknecht, 1968: 22).

Esta teoría sugería que, por alguna razón –generalmente relacionada con la desobediencia a un mandato divino – un dios castigaba a un mortal con el peso de una enfermedad. La terapéutica correspondiente a esta semiología consistía en la realización de algún ritual o en la ejecución de ciertas oraciones mágicas que, si no curaban la enfermedad, al menos aliviaban el sufrimiento. Estas prácticas perduran en nuestros tiempos y resultan eficaces con ciertas personas predispuestas a creer en ellas.

La psiquiatría nació cuando un hombre intentó aliviar el sufrimiento de otro por medio del ascendiente que podía ejercer sobre él. La influencia a través de la magia o los rituales era propia de la teoría de la posesión. Estos ceremoniales, con su peso psicológico, se veían como eficaces instrumentos de lucha contra poderosas y desconocidas fuerzas sobrenaturales. Según el psiquiatra J. L. González de Rivera (1998: 183-200), estas intervenciones pueden considerarse una especie de “protopsicoterapia”.

Resulta difícil diferenciar las prácticas mágico-religiosas de lo que era propiamente psiquiatría en los tiempos primitivos. Recién en el siglo V a. C., con Hipócrates, creador de la teoría de los “humores”, se teorizó acerca de la enfermedad, es decir, se sistematizaron conocimientos considerados pertenecientes a la ciencia médica en general y a la psiquiatría en particular; y se empezó a dejar de lado la teoría de la posesión. Aunque esta nunca fue del todo abandonada y conoció un especial resurgimiento en la Edad Media, plasmado en el siniestro tratado *Malleus Maleficarum*, un detallado manual de brujería elaborado por los monjes dominicos Johann Sprenger y Heinrich Kramer, que se utilizaba para identificar y castigar a las supuestas brujas.

Para Hipócrates, toda enfermedad era producida por un desequilibrio en los humores. Por ejemplo, la melancolía era efecto de un cúmulo de bilis negra que se dirigía hacia la inteligencia. Si se dirigiera al cuerpo, produciría epilepsia. En el siglo II de nuestra era, Areteo de Capadocia y Galeno de Pérgamo introdujeron nuevas interpretaciones a la doctrina humoral. Para el primero, el delirio se debía a la

acumulación de bilis amarilla en el cerebro; el segundo pensaba que existía una relación entre el estómago y los afectos, mientras que las fallas en la ideación eran producto de alteraciones en el cerebro. Podemos conjeturar, entonces, que la revolución hipocrática consistió en introducir el pensamiento racional en el avance de la medicina, para el consiguiente enriquecimiento de la psiquiatría. Hipócrates fue muy sagaz en términos de establecer las primeras clasificaciones de las enfermedades. La distinción de la melancolía y la histeria como entidades específicas fue un gran avance científico, aun cuando podamos cuestionar la naturaleza de las causas determinadas y también los tratamientos que se aplicaban a los pacientes.

Hipócrates escribió un tratado sobre la epilepsia, donde realizó una detallada descripción de síntomas, curso, pronóstico y evolución patogénica, y se diferenció claramente de las explicaciones tradicionales que veían a esta enfermedad como “sagrada”. No obstante, mientras que se destacó como observador y clasificador de las enfermedades, nuestro autor no reflejó esos saberes en las explicaciones de cada caso. Él creía que la histeria se producía por un desplazamiento del útero y que la bilis negra acumulada en el cerebro era la responsable de la melancolía. Sin embargo, fue capaz de clasificar hasta seis enfermedades mentales:

1. *Frenitis*: trastorno mental agudo, con fiebre, equivalente a nuestro “delirio”.
2. *Manía*: alteración mental aguda, sin fiebre, donde no se distinguen las psicosis de reacción exógena no febril de las ahora llamadas psicosis funcionales. Esto nos lleva a pensar que, si bien hizo descripciones atinadas, a veces no distinguía ciertas sutilezas en los diferentes cuadros.
3. *Melancolía*: aquí, además de la depresión, se agrupaban todas las enfermedades mentales crónicas, que incluían las amencias, las demencias y las psicosis crónicas, lo que hoy llamamos esquizofrenia simple, de larga evolución.
4. *Epilepsia*: a partir de Hipócrates, entendida como enfermedad “de los humores”, ya no de carácter sagrado.
5. *Histeria*: se la reconocía por la disnea paroxística y las convulsiones. Hipócrates distinguió correctamente las convulsiones propias de la epilepsia de las vinculadas a la histeria. Encontró alteraciones en la vida sexual, específicas de este cuadro.

6. *Enfermedad de los escitas*: se refieren a enfermedades de orden sexual, muy comunes en la región de estos pueblos. No eran enfermedades venéreas, sino más bien de origen psicosexual.

A todas estas clasificaciones y descripciones de cuadros, que ya componían una verdadera psicopatología,³ debemos agregar los “avances” terapéuticos que se proponían, y llevaban adelante, los médicos hipocráticos y los que años después siguieron sus enseñanzas.⁴ Por ejemplo: Sorano de Éfeso –un médico que seguía las enseñanzas de Hipócrates pero desde un nuevo desarrollo llamado “escuela metódica”– escribió sobre la *frenitis* y su tratamiento. Cuando esta enfermedad se expresaba de modo violento, se debía poner al enfermo bajo custodia, con un “vigilador”⁵ que podía admitir algunas ideas delirantes y rechazar otras. Si el *furor* del paciente era grande, se le asignaba varios celadores; y si el número de estos no era suficiente para mantener tranquilo al enfermo, se lo encadenaba, como forma de precaución. También se recomendaba aplicarle ventosas, sangrías y, eventualmente, sangrías preventivas (Ackerknecht, 1968: 27). Como vemos, se trata de un amplio abanico de pensadas agresiones para disciplinar a los pacientes “díscolos”.

Por otra parte, 100 años antes de Cristo, Celsius, siguiendo la tradición hipocrática, se ocupó de distinguir varios cuadros psicopatológicos y de especificar mejor los tratamientos adecuados. Estos son especialmente mortificadores: “Su ‘psicoterapia’ incluye también amenazas, torturas y azotes, así como brascas y súbitas inmersiones en agua” (Ackerknecht, 1968: 32).

Como acabamos de demostrar, ya existían clasificaciones detalladas de las distintas enfermedades mentales en la Antigüedad y también tratamientos, directamente dirigidos al disciplinamiento de los pacientes.

En esta dirección buscamos premisas filosóficas que fueran antecedentes de lo desarrollado por Descartes en el nacimiento de la modernidad. Encontramos que, ya en el siglo V a. C., Platón había identificado la locura y teorizado sobre ella. En

³ Aunque sabemos que este término fue analizado y cuestionado por Foucault, Cristina Ambrosini dice al respecto (1991: 8): “Llamará ‘reglas de formación’ a las condiciones de existencia, de modificación, de conservación y de desaparición a las que están sometidos los objetos, los conceptos y las unidades temáticas. Para ejemplificar esta idea toma el concepto de ‘psicopatología’ tal como aparece en el siglo XIX, mostrando un dominio de parentesco a través de múltiples relaciones con instituciones, procesos económicos, sistemas de valores, tipos de clasificaciones. Todas estas relaciones no son del orden de la lengua sino del orden del discurso en tanto que práctica social”.

⁴ En el Capítulo V se verán los argumentos a favor y en contra de considerar la psicopatología, aparecida y sistematizada en el siglo XIX, como una ciencia.

⁵ Aquí podemos observar también que la idea del “vigilador” no es original de Pinel, como lo afirma Foucault.

efecto, en su diálogo *Fedro*, no solo diferenciaba distintos tipos de sinrazón sino que intentaba cierta explicación para cada estructura de locura. Si bien este diálogo contiene diferentes cuestiones difíciles de jerarquizar, por cierto, le concede un lugar central al tema de la locura. Las opiniones que Platón pone en boca de Sócrates nos llevan a suponer la importancia sustancial que había cobrado la materia, no solo en este diálogo sino en la vida cotidiana de Grecia, al menos en la época en que ellos filosofaron.

Más tarde, y adelantando varios siglos en la historia de Occidente, encontramos la concepción simpática y hasta condescendiente de Erasmo de Rotterdam al respecto. Foucault asumió una visión crítica de la obra de Erasmo, pero lo que aquí interesa es que en el siglo de este gran humanista también se hablaba de locura e incluso –quizá– sin ánimo de sometimiento ni de control. Con relación a esta postura, Foucault afirmó que Erasmo, en realidad, se burlaba de los locos. En nuestra lectura, se burlaba más bien de la parte de locura que pervive en cada uno de los seres humanos, especialmente en aquellos que se creen “normales”.

Otros blancos de las críticas de Foucault fueron las obras de Pinel y Esquirol, los dos médicos que fundaron la psiquiatría tal como la entendemos en la actualidad, no en su historia diacrónica. Foucault fue muy agudo en cuanto a sus apreciaciones de ambos autores. Les imputó ser los ejecutores de un gran movimiento que se proponía disciplinar a toda la sociedad, tomando como víctimas propiciatorias a los locos que pululaban en las ciudades y eran encerrados en el hospital psiquiátrico – con anterioridad estaban recluidos en las sórdidas mazmorras del régimen despótico de los reyes de Francia—. En su afán por encontrar la verdad, Foucault se mostró hipercrítico con nuestros autores, pero desconoció absolutamente la parte humanitaria de sus obras.

El propósito de recurrir al análisis del *Fedro* de Platón, a la mención de Erasmo de Rotterdam y al recuerdo de las obras de Pinel y Esquirol es el de sostener nuestra primera hipótesis, a saber: no fue por efecto de la obra de Descartes que la Europa de los siglos XVII y XVIII aisló y condenó a los locos, sino que esos procesos impregnaron la historia de Occidente, probablemente en relación con su desarrollo social y económico. La labor de los primeros psiquiatras mejoró sustancialmente la vida de los enfermos mentales, que se encontraban internados en todo tipo de instituciones escasamente adecuadas como los asilos, albergues, cárceles, hospitales, penitenciarías, entre otras. Estos pioneros liberaron a los locos de las cadenas que les

habían impuesto los reyes despóticos antes de la Revolución francesa.

El análisis de estas consideraciones nos ocupa en el primer capítulo, pero prosigue también en los capítulos tercero y quinto (este último referido a las nuevas críticas dirigidas a Foucault).

El capítulo segundo está dedicado a la obra de Foucault, poniendo especial énfasis en la relación que él describió entre razón y sinrazón y las consecuencias que esto trajo aparejado.⁶ Para Foucault, la razón evolucionó merced al aislamiento de la locura y su posterior medicalización. No coincidimos con este punto de vista, ya que se aislaba a los locos desde la Antigüedad clásica y la razón tomó un camino diferente durante el recorrido histórico entre el siglo V a.C. y el siglo XX.

Con el propósito de ubicar la posición de esta obra central que es *Historia de la locura en la época clásica*, repasaremos brevemente sus antecedentes filosóficos para ver cómo expresaron su manera de entender la locura, especialmente en su relación con el poder. Asimismo, veremos cómo evolucionó el pensamiento de Foucault a lo largo de los trabajos que antecedieron directamente esta obra. Estos son la “Introducción” al libro *Sueño y existencia* de Ludwig Binswanger (1954, 1994b) y su propio libro *Enfermedad mental y personalidad* (1987).

El aporte de dos antipsiquiatras que militaron a favor de los enfermos mentales, David Cooper y Ronald Laing, permitirá vislumbrar el “clima de época” que posibilitó la difusión de la obra de Foucault.

Por otro lado, seguiremos el recorrido cronológico de sus trabajos vinculados con el objeto central de esta tesis. Analizaremos el prólogo de 1961, luego descartado por Foucault pero que contiene en germen afirmaciones posteriores. La relación entre la razón y la locura será el telón de fondo permanente que enmarca la escena principal: la exclusión de la locura. Un recorrido por la *Historia de la locura...*, revelará los esfuerzos de Foucault para acallar a la psiquiatría, en pos de darle lugar a la palabra del loco.

El capítulo tercero trata acerca de nuestro inspirador y guía en las apreciaciones de Foucault, el filósofo franco-argelino y padre del concepto de deconstrucción Jacques Derrida. Él fue el primero en emprender una crítica seria y detallada de *Historia de la locura en la época clásica* –un texto muy alabado y

⁶ A propósito de esta afirmación, Roy Porter dice: “En este sentido, el difunto filósofo francés Michel Foucault hizo muy bien en insistir en que la historia de la locura debe ser coextensiva con la historia de la razón. Son dobles la una de la otra” (Porter, 1989, t. 2: 13).

reconocido por los intelectuales franceses contemporáneos de su autor–, a la que aplicó toda su sofisticada agudeza y su conocimiento filosófico.

La obra de Derrida no es ajena a los padecimientos sufridos en su vida por su condición de extranjero –nació en suelo africano – y de judío. Por eso se ocupa de los márgenes, lo excluido, lo marginal, en relación con la razón. Su posición respecto del lenguaje, crítica tanto de Husserl como de Saussure y expresada en la idea de diseminación, es ejercida con todo rigor en su análisis de la obra de Foucault. En este capítulo seguiremos y desarrollaremos sus planteos, agregándoles nuevas perspectivas. Nos detendremos especialmente en sus opiniones acerca del “genio maligno”, figura descripta por Descartes, cuyo papel es relevante en la posibilidad de enloquecer a quien busca la verdad.

Foucault se sintió tan tocado en lo filosófico como en lo personal por los comentarios de Derrida a *Historia de la locura...* y se ocupó de responderle. Esta respuesta será revisitada en el capítulo cuarto, con una referencia especial al concepto de Foucault respecto de la “ausencia de obra”, que es lo que para él caracteriza a la locura.

Este capítulo presenta su crítica a lo que él llama “la monarquía del autor”, en referencia a un posible ejercicio de la autoridad por parte de quien escribió un libro, para inducir una única forma de interpretar su contenido. Esta apreciación –quizás a sí mismo– es reinterpretada en su respuesta a la crítica de Derrida, que caracteriza como “pequeña pedagogía” en alusión al método crítico creado por él, la deconstrucción.

Se analizan luego las características de los sujetos habilitados para la duda, los procedimientos propuestos por Descartes para determinar quién está habilitado o no para filosofar sobre la verdad. Especial relevancia cobran el sueño y la locura a lo largo de las fundamentaciones de Foucault, como experiencias humanas capaces de determinar las cualidades del sujeto que duda. Según él, el argumento de Descartes consiste en excluir a los locos del mundo de los “aptos para pensar”, en tanto que, para Derrida, la insistencia de Descartes se refiere a identificar al sueño como la experiencia hiperbólica que excluye al sujeto de la duda metódica. Finalmente, veremos que el principal punto de choque de Foucault con Derrida reside en lo que aquel llamó “acontecimiento discursivo”, específicamente relacionado con su método de análisis.

El capítulo quinto está dedicado a analizar otras críticas, posteriores a la

planteada por Derrida, que provienen de una gama muy amplia de filósofos, psiquiatras, sociólogos y otros especialistas. Se refieren con preferencia a las consecuencias del discurso de Foucault y advierten lo que nosotros afirmamos al comienzo de esta introducción acerca de los usos que ciertas corrientes economicistas hicieron de los descubrimientos de Foucault.

Aquí también se analiza su relación con las corrientes de pensamiento de su época, en especial el marxismo: su acercamiento y posterior alejamiento de la figura de Althusser, y su crítica a la práctica del “socialismo real”.

Las críticas de los autores que revisamos también se refieren al nuevo concepto que Foucault tiene del poder. En este desarrollo, es especialmente importante recordar las obras de este autor que han estado relacionadas con *Historia de la locura...* y que, de algún modo, contribuyen a volver más comprensible su aporte. Los psiquiatras han sido especialmente afectados por los desarrollos de Foucault por eso es que incluimos sus argumentos de respuesta en este capítulo y que mencionamos algunas experiencias que dan cuenta de la recepción del filósofo en el ámbito de la psiquiatría, mostrando los cambios saludables que generó en la manera en que los psiquiatras comenzaron a relacionarse con sus pacientes. Este capítulo se cierra con una breve revisión de la acogida que Foucault tuvo en la Argentina.

El capítulo sexto expone la base de la segunda hipótesis de esta tesis. Aquí se desarrolla la teoría de Derrida sobre la hospitalidad, y la de los autores que han tratado el tema. Este es un concepto muy complejo y de larga tradición en la filosofía de Occidente. La modernidad se ha ocupado de explicar con la mejor claridad posible a la hospitalidad dentro de la lógica del intercambio. Quizá haya sido Kant su mayor exponente, en su sentido ético, pero siempre dentro de la idea de intercambio. Cuando el filósofo argelino despliega su teoría, llega a la conclusión de que la hospitalidad es imposible, por lo que propone, en su lugar, administrar una economía de la violencia. Allí es donde entendemos que se comprueba nuestra segunda hipótesis: si la enfermedad mental tiene una larga historia que nace con la civilización humana;⁷ si los primeros psiquiatras no renunciaron a la violencia como forma de acercarse a la locura –aun con objetivos humanitarios –; si el contacto con ella sigue siendo, aún hoy, tan dificultoso; si no se puede prescindir de las instituciones especializadas para su tratamiento –el desmantelamiento de estas equivale al abandono de las personas que sufren esas enfermedades –; entonces, lo

⁷ Tal como, además, lo demostró Sigmund Freud en su obra *El malestar en la cultura* (1972a).

que sí es posible es asumir una actitud que reconcilie al loco con su entorno, o bien obtener, de parte del entorno, una economía de la violencia que conduzca progresivamente a una creciente comprensión del loco y de su sufrimiento. Esto es de lo que se ocupa el capítulo sexto.

Hemos propuesto esta tesis, no solo con el ánimo de revisar la *Historia de la locura en la época clásica*, sino también para evaluar la posibilidad de encontrar una respuesta a los problemas planteados por la insistencia de Foucault con respecto al problema del poder, de la vigilancia y el encierro.

Desde que conocemos los cuestionamientos de Derrida, plasmados en *La escritura y la diferencia* (en el Capítulo 2: “Cogito e historia de la locura”, 1989: 47-89), nos parece que este texto brinda un indicio para la solución del problema del disciplinamiento en relación con la locura. Derrida ofrece en su propuesta sobre la hospitalidad un conjunto de preguntas que permiten a su vez repreguntar a la *Historia de la locura...*, teniendo en cuenta, en todo caso, que la principal hipótesis de este trabajo consiste en cuestionar la tesis de Foucault acerca de la responsabilidad de Descartes en la marginación de los locos. Es claro que a Foucault le interesaba remarcar la carga moral de la modernidad en este fenómeno, pero también es evidente que para eso necesitaba forzar ciertas evidencias. Por ejemplo, descartarlo en toda la historia previa.

No pretendemos con esta tesis echar luz sobre las condiciones psicosociales que favorecen la emergencia de la locura, tampoco ofrecer soluciones en ese campo. Lo que nos proponemos es avanzar sobre la posibilidad de pensar la hospitalidad como un medio para integrar en la sociedad todo comportamiento humano disruptivo que amenace la seguridad o la armonía que esta pudiera haber alcanzado. Sostenemos la firme creencia de que la hospitalidad es un recurso idóneo para lograr la inclusión social de los que más dificultades encuentran para integrarse. En este camino, nuestra propuesta va dirigida a aportar un marco teórico a tomar en cuenta para quienes están permanentemente en contacto con enfermos mentales: psiquiatras, psicólogos y demás profesionales del campo “psi”.

También deseamos destacar que este objetivo no se alcanzará con simple voluntarismo, sino con una férrea convicción de que es posible implementar la hospitalidad (como economía de la violencia).

Que hayamos tomado los nombres de Foucault y Derrida no responde solamente a nuestra admiración por sus obras: ocurre que, a partir de la crítica que el

segundo formula hacia al primero, comprendimos que la idea de aproximarlos en torno del concepto de hospitalidad era realizable y, además, nos abría a nuevas preguntas.

¿Por qué Foucault parece ignorar la historia previa a Descartes, por ejemplo con respecto a la forma en que los griegos concebían a la locura?

¿Por qué Derrida insiste en la noción de *hybris* para argumentar en contra de la idea de Foucault acerca de la responsabilidad intelectual de Descartes en el aislamiento de la locura?

¿Por qué todo el argumento de Derrida se concentra en la relación entre el sueño y la locura? ¿Por qué el sueño sería más loco que el loco?

¿Qué dice Foucault sobre la violencia? ¿Por qué, en este punto, relacionar a Foucault con Derrida?

Si bien, como se verá en el Capítulo III, existen distintos criterios –muy discutidos, por cierto– para agrupar las obras de Foucault, para esta tesis es necesario considerar la línea de asociación que une las obras *Vigilar y castigar*, *El poder psiquiátrico* y *Los anormales* a *La historia de la locura*... La primera pertenece a la etapa arqueológica; la segunda, a la genealógica; y la tercera, a las obras posteriores a los años 1987, cuando Foucault dio por terminada la etapa genealógica.

Para la comprensión de lo que Foucault entiende por “genealogía” hemos recurrido a su trabajo *Nietzsche: la genealogía, la historia*, mientras que para la idea de arqueología nos basamos en Edgardo Castro: *Vocabulario Foucault*.⁸

⁸ El texto en el que Foucault habla de genealogía se titula: “Nietzsche, la genealogía, la historia”. Este breve ensayo es del año 1971 y fue publicado inicialmente en un volumen colectivo de homenaje a Jean Hippolite. En castellano fue publicado por Ediciones La piqueta, en el libro *Microfísica del poder*, 1991. Es un texto que articula por un lado con uno anterior, del año 1965: Nietzsche, Marx y Freud, y por otro prepara el camino para *Vigilar y castigar*. En el primero Foucault consideraba que la interpretación en lugar de preguntarse sobre lo que un texto quiere decir debía transformarse en un análisis sobre las condiciones de aparición de determinado discurso, porque consideraba que el referente último no es otra cosa que una interpretación más.

¿Qué se propone Foucault en esta publicación?

Mostrar la manera en que Nietzsche presenta la genealogía como un arma de lucha contra la historia entendida en sentido teleológico, uniforme y monótono. Es una manera alternativa de hacer historia que se opone al pensamiento metafísico. Foucault muestra cómo el autor de la *Genealogía de la moral* desarrolla su crítica a la historia tal como la entendió Platón.

¿Qué se propone la genealogía?

Foucault ha analizado diferentes textos de Nietzsche (*La gaya ciencia*, *Humano, demasiado humano*, *Genealogía de la moral*, *Aurora*, *El crepúsculo de los ídolos*, entre otros) que dan cuenta de perspectivas alternativas con relación a lo que el autor de *Así habló Zaratustra* entiende como genealogía.

En su trabajo *Nietzsche: la genealogía, la historia* Foucault afirma que *la genealogía es gris... trabaja sobre sendas embrolladas... toma gran cantidad de materiales apilados... exige un saber minucioso*.

Para lograr su objetivo el filósofo francés trabaja sobre términos usados por Nietzsche para dar cuenta del objeto de la genealogía. Allí aparece claramente que el objetivo de Nietzsche es combatir la historia como saber regular, acabado, teleológico y finalmente metafísico. Por lo tanto desfilan por el escrito de Foucault términos usados por el filósofo alemán en diferentes momentos de su obra. Ellos aluden a los conceptos de: origen, fuente, nacimiento, germen (*Ursprung*); surgimiento, aparición, formación, comienzo (*Entstehung*) y procedencia o linaje (*Herkunft*).

En el análisis de estos términos y la forma en que Nietzsche los aplicó va componiendo la tarea que se propone la genealogía en su combate con la historia tradicional que tiene como finalidad otorgar al hombre europeo del siglo XIX una identidad consolidada con la convicción de sus orígenes. Estos términos que guardan entre ellos cierta sinonimia han sido usados por Nietzsche de maneras alternativas para explicar que los orígenes no son nunca transparentes, uniformes, claros, sino más bien encubren una lucha, una dimensión oscura en donde se juegan fuerzas que, alternativamente se presentan como dominantes o dominadoras.

La historia tampoco es un devenir de acontecimientos, monumentos o acciones que tiendan a explicar el pasado de manera lineal y coherente, sino más bien una lucha de interpretaciones en donde no hay que avergonzarse de aportar lo propio desde una postura subjetiva ya que el cuerpo está atravesado por la historia de la misma manera que la historia se teje en un entramado que compromete al cuerpo.

¿Cómo entender la “*Herkunft*”?

Se traduce como procedencia o linaje. Pero no debe entenderse como una herencia sólida y uniforme que le da al individuo la certeza de la pertenencia a un colectivo determinado, como por ejemplo ser alemán o inglés. No es un saber que se acumula por el simple paso de las generaciones, antes bien es una herencia frágil, inestable, es un conjunto de pliegues y capas heterogéneas que hacen a esa herencia altamente inestable. El análisis de la procedencia permite detectar en el individuo perteneciente a un colectivo aquello que en lugar de ser firme y sólido oculta aquello que aparece como frágil y compuesto de innumerables capas heterogéneas. El saber acumulado no lo es por acuerdos entre los agentes del conocimiento es por una lucha que se entabla entre los sabios, un afán de poder, de dominio por el valor de la interpretación de cada uno.

¿Cómo pensar la *Entstehung*?

Esta palabra se traduce como surgimiento, aparición, comienzo. Ésta no es, como nos quiere hacer creer la metafísica “*el trabajo oscuro de un destino que pugnará por manifestarse desde el primer momento*”⁸. Esta voz que también significa emergencia alude al estado de fuerzas que priman en determinado momento. La emergencia de una especie, por ejemplo, depende de la fuerza, la dureza y el vigor que desarrolle en su lucha contra el medio adverso. “*Sería un error creer, siguiendo el esquema tradicional, que la guerra general, agotándose en sus propias contradicciones, termina por renunciar a la violencia y acepta suprimirse a sí misma en las leyes de la paz civil*”⁸.

La emergencia es el lugar del enfrentamiento, la entrada en escena de las fuerzas que han roto las bambalinas del teatro y se manifiestan con toda crudeza, desenmascarando todo intento de apaciguamiento en torno a una significación oculta en el origen y sólo traducible en términos metafísicos.

Como conclusión Foucault recapitula las diferencias descriptas entre el ideal histórico tradicional (guiado por la metafísica) y el abordaje genealógico. En primer lugar la parodia que se opone a la historia como “reconocimiento/reminiscencia”, el “uso disociativo y destructor de la identidad”, opuesto a la continuidad idealizada y finalmente el “uso sacrificial y destructor de la verdad” que se opone a la “historia-conocimiento”.

“*La arqueología es una historia de las condiciones históricas de la posibilidad de saber*”⁸. La arqueología redefine la posición de la historia frente a los documentos. Desde esta perspectiva la tarea de la historia ya no es interpretar un documento, sino más bien someterlo a pruebas desde su interior: describir sus relaciones internas y externas, repartirlo en niveles, distinguir dentro de él lo que es pertinente y lo que es accesorio. “*La arqueología no es una disciplina interpretativa, no trata los documentos como signos de otra cosa, sino que los describe como prácticas*”⁸.

⁸ FOUCAULT, MICHEL: *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1992, Pág. 14.

⁸ FOUCAULT, MICHEL: *idem*, pág. 16.

⁸ CASTRO, EDGARDO: *Diccionario Foucault: temas conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, pág.

Por último, queremos aclarar en esta introducción que lo que en toda tesis se considera una revisión del “estado del arte” y, “generalmente”, aparece al principio, aquí lo hemos trasladado al Capítulo V, por la necesidad de comenzar este escrito con el relato de lo ocurrido en la Antigüedad respecto de la locura.

Pero no podemos concluir esta introducción sin dejar que nos asalten ciertas preguntas: ¿es posible ser hospitalario con el loco?, ¿en qué condiciones podemos hablar de aquello?

Necesariamente, la hospitalidad ofrecida al loco debe ser regulada –se verá en el Capítulo VI qué significa la hospitalidad regulada o condicionada –, pero, además, aspirando a la hospitalidad no condicionada. Entonces, debemos permanecer en esa zona intermedia en donde lo que rige son *las leyes* de la hospitalidad, pero teniendo como horizonte *la ley* de hospitalidad. Este concepto de horizonte al cual se debe aspirar es pues imprescindible, porque la hospitalidad absoluta es imposible.

En efecto, el loco es alguien que padece un desamparo. Por lo tanto, nuestra posición ética básica consiste en brindarle hospitalidad. Pero esa hospitalidad no será posible sin las leyes, por lo que ha de admitir cierta condicionalidad. La hospitalidad incondicional se percibe únicamente en el horizonte.

⁸ CASTRO, EDGARDO: opus cit. , pág. 40

I.

Algunos antecedentes históricos del concepto de locura

Introducción: definición filosófica de la locura

¿Cómo fue concebida la locura antes de la creación de la psiquiatría?, ¿quiénes se ocuparon de ella desde el punto de vista filosófico?, ¿qué diferencias hay entre la locura tal como se la entendía en la época de Homero y la enfermedad mental en tiempos de Platón?, ¿es sostenible la idea de Michel Foucault de que el loco fue caracterizado y excluido del mundo social bajo la influencia del racionalismo, centrado en la figura de René Descartes?

Para intentar algunas respuestas a estos interrogantes es preciso acercarnos a la definición de la locura desde el punto de vista filosófico. Lo que el filósofo español José Ferrater Mora (1984: 2000) afirma al respecto nos servirá de guía inicial: “Ha sido frecuente considerar la locura como un delirio o furor que se apodera durante un tiempo de un hombre y le hace hablar o actuar en formas distintas de las usuales, o estimadas usuales y, en todo caso, en formas extra-ordinarias”.

Agrega más adelante:

Aquí nos interesa, sin embargo, sobre todo el modo, o modos, como la locura y sus equivalentes (delirio, furor, éxtasis, etc.) han sido concebidos por los filósofos o por autores que han influido, directa o indirectamente, sobre filósofos. Ahora bien, resulta que también los filósofos comenzaron por advertir el carácter de ‘posesión’ de la locura, manía. Más aun, la locura puede considerarse de dos modos: o como una enfermedad del cuerpo que se manifiesta ‘en el alma’, o como una posesión del alma por algún ‘demonio’. Sólo en este segundo sentido es la locura –el delirio– el agente de las mayores bendiciones (Ferrater Mora, 1984: 2000).

El camino elegido para indagar estas preguntas iniciales comienza por la que, quizá, sea la primera identificación de la locura.¹ Luego de analizar la manera en que

¹ Partimos de esta “primera” caracterización de la locura porque en Homero aparecen varias definiciones de la pérdida de conocimiento, u ofuscación. Por ejemplo, se habla de *até*: se trata de un comportamiento que no se puede explicar en forma racional pues corresponde a una acción divina sin relación con un origen fisiológico o psicológico. En *Los griegos y lo irracional*, Dodds (1997: 19) afirma que “La *até* es un estado de mente, un anublamiento o perplejidad momentánea de la conciencia”. Es una locura parcial, pasajera, pero producto de la acción de un agente exterior. Por lo tanto, no estaría en nuestra línea argumentativa, que se relaciona con una perspectiva “científica” de la locura que aparece en el siglo de Sócrates, más adherida a una posición racionalista. En la *Odisea*, la *até* se vincula al consumo de vino, por el aspecto demoníaco o sobrenatural del comportamiento que este desencadena, y es también el efecto de un castigo de los dioses a una conducta impropia del que luego la sufre. En la *Ilíada*, Zeus es el dios que tiene la potestad de causar *até*, de allí que esta sea considerada su hija mayor. Actuar bajo la *até* es actuar, no bajo propio impulso, sino bajo la influencia

Platón introduce la noción de locura en su diálogo *Fedro*, cotejaremos las visiones de ella que afloran en el humanismo, en especial a partir de lo expresado por Erasmo de Rotterdam en su obra *Elogio de la locura*. Por último, nos ocuparemos de las propuestas de los primeros psiquiatras, Pinel y Esquirol, quienes sentaron las bases de la actual psiquiatría. A través de estos autores insistiremos en que Descartes no fue el primero en identificar y aislar a los locos.

En la Grecia antigua, época de Homero, las caracterizaciones de la locura se asocian a la acción de los dioses. Si bien ellos están presentes también en Platón, la concepción de la locura del discípulo de Sócrates es más “racionalista”.² En su obra, el abordaje de la locura se encuentra en el diálogo *Fedro*, que propongo recordar a continuación.

1. Manifestación de la locura en *Fedro*

Fedro es un diálogo que entablan un Sócrates maduro y el joven Fedro, rodeados de un apacible paisaje fuera de la ciudad. Fedro, como otros jóvenes del entorno socrático, pertenece a una familia acomodada y presenta entonces un aspecto agradable, culto y de finos modales, pero ya no es un niño, pero tampoco ha alcanzado completamente la madurez del adulto. En este diálogo, como en otros, los participantes de la conversación se reducen a dos interlocutores, que se refieren a otros personajes. Estos empiezan a desempeñar papeles importantes. En el caso de Fedro, se trata de Lisias, autor de un escrito que será evocado en el diálogo y más tarde, en el tramo final del mismo, criticado. Lisias y Fedro representan dos posiciones diferentes con respecto a la actitud hacia el saber: Fedro pretende ser un filósofo, ya que busca la verdad; en cambio, Lisias está caracterizado como un retórico, al que le interesa usar el conocimiento para manipular a los demás.

de algún agente mitológico. Es por ello, entonces, que tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* se trata de acciones de los dioses, quienes otorgan ceguera o poder según el caso. Todo acontecer mental considerado extraño o anormal es atribuido a la acción de los *inmortales*. Dice Dodds (1997: 24): “Esos seres vagamente concebidos pueden inspirar valor en una crisis o privar al hombre de su entendimiento”, pero por otra parte: “el hombre homérico no tiene concepto alguno unificado de lo que nosotros llamamos ‘alma’ o ‘personalidad’”. Es bien sabido que Homero parece atribuir al hombre una *psyché* solo después de la muerte, o cuando está desmayándose, o moribundo, o amenazado de muerte. La única función que consta de la *psyché* respecto del hombre vivo es la de abandonarlo” (p. 28). Finalmente, Dodds sugiere que “[...] parece bastante seguro afirmar que el origen sobrenatural de la enfermedad mental era un lugar común del pensamiento popular en tiempo de Homero, y probablemente desde mucho antes, aunque los poetas épicos no se interesaban de modo especial por él y no tuvieron a bien comprometerse afirmando su exactitud” (p. 74).

² Ver el último apartado: “Conclusiones”.

A continuación expondremos las diferentes partes del diálogo y la naturaleza de sus contenidos, una tarea especialmente ardua ya que en él se abordan muchos temas: el alma, el amor, la retórica –criticada por ser engañosa y trivial– y, finalmente, la dialéctica –vista como una forma filosófica vinculada con la verdad y el saber–. Esta variedad de materias y enfoques conspira contra la unidad del diálogo y la posibilidad de determinar un tema principal.

Fedro ha sido analizado a través de su división, realizada de diferentes maneras. La sugerida por María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo –la que citamos– consiste en determinar una introducción y dos partes (Platón, 2007: 13-14). La primera parte está compuesta por tres discursos: 1) el primer discurso de Lisias; 2) el primer discurso de Sócrates; y 3) el segundo discurso de Sócrates, quien los compone precisamente para ese desafío que se ha propuesto con Lisias. En el discurso de Lisias y el primero de Sócrates se comentan las ventajas de relacionarse de manera erótica con alguien no-enamorado. En su segundo discurso, Sócrates cuenta el famoso mito del carro alado, en el que se encomian los méritos del enamorado.

La segunda parte del diálogo consiste en una discusión sobre el arte y los principios de una buena composición. Casi podría decirse que se trata de una controversia inicial respecto de cómo deben ser compuestos los discursos desde el punto de vista lingüístico. Muchos autores desde Hermias, en el siglo V a. C. (Platón, 2007: 15), han reconocido la complejidad de establecer el tema de *Fedro*: para algunos se trata del bien; para otros, de las relaciones amorosas, o bien de la belleza, y finalmente, para otros más, de la retórica (Platón, 2007: 15). Como sea, existe un hilo conductor que se desliza en todo el transcurso del diálogo: la crítica a la retórica –por lo menos, de aquella considerada falsa–, acompañada de la defensa de la “buena” retórica, es decir, aquella que se subordina a la dialéctica y a la verdad.

El discurso de Lisias es criticado por Sócrates, no solo porque carece de una adecuada estructura formal sino por su contenido mismo: en él se dice que es mejor conceder favores eróticos a un amante no-enamorado que a uno enamorado. Fedro atiende este concepto con entusiasmo, pero Sócrates no comparte su fervor, pues considera moralmente condenable el hecho de dirigir el deseo erótico a otro con fines puramente materiales, se trate de algún beneficio social o económico (Platón, 2007: 17).

Por lo tanto, en su primer discurso, Sócrates se muestra derrotando a Lisias en

su propio terreno. Allí plantea el filósofo que la relación erótica entre un no-enamorado y un joven es perjudicial para el segundo, ya que semejante vínculo destruye tanto el alma como el cuerpo de aquel al que se dirige. Esto pasa porque el amante no-enamorado se ocupa de aislar al joven de todas sus otras relaciones, ocasionándole grandes pérdidas.³ Pero luego, Sócrates se desdice: se arrepiente de haber denigrado a Eros en párrafos anteriores, al demostrar un fuerte contraste entre la razón –que desea el bien– y los impulsos irracionales –inclinados al placer –, y despreciar el amor si se presenta como un deseo irracional.⁴

Lo interesante para el tema central de esta tesis es el inicio, en este punto, de una caracterización filosófica de la locura. Aquí, la locura es consecuencia de la posesión del alma del muchacho por parte de Eros.

Una vez que Sócrates ha reconocido su error al atacar a Eros, se propone dedicarle un discurso encomioso pues piensa que no se debe injuriar a los dioses.⁵

Hacia el final de la parte del diálogo referida a la relación del amante con el amado, Sócrates afirma que es bueno relacionarse con un enamorado, siempre y cuando este busque el bienestar del amado.

Analicemos a continuación la manera en que se desarrolla este giro. Para empezar, preguntándose qué es el amor, Sócrates considera que este consiste en desear cosas bellas. Luego, propone una primera definición del alma, a partir de una visión bipartita: el alma está compuesta por una parte que anhela el placer –y este debe ser encontrado a toda costa, sin medir los riesgos ni las consecuencias que su búsqueda podría acarrear – y por otra, correspondiente al proceder meditado, que aspira a lo mejor y está sometido al juicio. Si la búsqueda del placer domina el alma, el hombre cae en la desmesura –*hybris* – y manifiesta un comportamiento excesivo que lo lleva al mal. El dominio del juicio, en cambio, favorece la moderación.

Dice Sócrates:

Hay que observar, a su vez, que en cada uno de nosotros hay dos principios que nos gobiernan y nos guían y a los que seguimos hacia donde nos guían.

³ En este caso, Sócrates culpa a Eros de haber intervenido para que el joven cediera a los requerimientos del no-enamorado.

⁴ En esta tesis importa destacar especialmente esta división ya que, para Roy Porter (1989), es aquí y desde aquí donde se origina en toda la cultura griega clásica la división entre estos dos aspectos del alma humana que luego acompañarán a Occidente a lo largo de la historia. El *cogito* cartesiano es una expresión más de esta división, no la única. Aparece asimismo en Freud, en su primera tópica, donde concibe el aparato psíquico dividido en consciente e inconsciente; hipótesis que corregirá en su segunda tópica, donde lo entiende compuesto por tres instancias: ello, yo y superyo.

⁵ En nuestra lectura, Sócrates ha dicho que Eros representa un tipo de locura y que esta debe ser evitada a toda costa pues destruye a quien se deja arrastrar por ella. Ahora se arrepiente y alaba a Eros.

Uno de ellos, que es connatural, es el deseo de placeres, mientras que el otro, que es un juicio adquirido, aspira a lo mejor. Esos dos principios que hay en nosotros a veces congenian y a veces entran en conflicto. Y unas veces es uno el que domina y otras veces el otro. Cuando es el juicio que, por medio de la razón, guía hacia lo mejor y domina, ese dominio tiene el nombre de ‘moderación’. Cuando, en cambio, es el deseo el que arrastra irracionalmente hacia el placer y gobierna en nosotros, ese principio rector recibe el nombre de ‘desmesura’ (Platón, 2007: 85-86).

Puede observarse en esta primera caracterización del alma un esbozo del concepto de locura, que aquí se menciona como *hybris* (desmesura) y se asocia a un descontrol del deseo que supera el juicio. Cuando el deseo es tan intenso que desborda la posibilidad del juicio de controlarlo, se cae en el dominio del goce y el sujeto pierde el control sobre sí mismo.⁶

La desmesura reviste diversas expresiones: por ejemplo, si se presenta en relación con la comida se llama “glotonería”; con la bebida, “embriaguez”; y así sucesivamente, correspondiéndole a cada deseo determinado apelativo. En este contexto, el amor es caracterizado como aquella fuerza que, si está desprovista de razón, domina al juicio y es guiada hacia el placer encontrado en la belleza. Si la razón está presente, se trata de un amor sublimado. Un caso diferente es el que Platón caracteriza a continuación, preguntándose si es mejor otorgar favores sexuales a un enamorado o a un no-enamorado. El filósofo arriesga una primera afirmación: el que está gobernado por el placer, es forzoso que obtenga del amado lo que más placer le dé. Pero no le resultará provechoso a este ceder a esos caprichos, ya que terminará perjudicado en su fortuna y en su cuerpo.

El amante, por lo general un hombre de edad avanzada, elige a un joven con caracteres delicados, y que, además, posea familia, amigos y fortuna. El amante no-enamorado se encarga de separarlo de todos sus bienes, afectivos y materiales, para de este modo poseerlo en forma absoluta. Si no lo logra, cae presa de celos y rivalidades y presiona al joven, que si cede a sus exigencias corre el riesgo de quedar aislado y pobre. En definitiva, el amante aparta al amado de la sabiduría, para fragilizarlo y volverlo exclusivamente disponible para sus satisfacciones: en estas circunstancias, en efecto, el amado dispone de todo su tiempo para ofrecerle los dulces frutos de su propio placer.

Sin embargo, en el momento en que Sócrates retoma su discurso Platón le

⁶ Aquí utilizamos los términos “deseo” y “gocce” en su sentido habitual, no en el que les da actualmente el psicoanálisis.

hace decir: “Pero existen sin duda otros males” (2007: 240b). Hay otras cuestiones más elevadas a tener en cuenta. Hasta aquí se trata del cuerpo y de los perjuicios o beneficios que se obtienen cediéndolo al amante. Ahora se eleva a un nivel superior y, al darles intervención a los dioses, plantea la cuestión en otra dimensión. Estos han mezclado la mayoría de los males con un placer momentáneo. Es el caso de la adulación que, presentando un goce inmediato, se torna dañina no obstante con el paso del tiempo. ¿Cómo se manifiesta esto? El amante maduro persigue al joven con insinuaciones y adulación permanentes. En algún momento envejece y se torna insoportable, pero el joven ya ha perdido su fortuna, su bello cuerpo y sus amistades, y el amante no cumple las promesas hechas cuando requería sus favores. Por lo tanto, ceder al amante es perjudicial desde cualquier punto de vista y Sócrates desaconseja brindar favores sexuales al amante no-enamorado.

Y en este tramo de su discurso responsabiliza a los dioses, en especial a Eros, de haber engegucido al viejo: buscando únicamente su propio placer sexual, provoca múltiples daños al joven amado, tanto en su cuerpo como en la educación de su alma, lo máspreciado por el hombre y los dioses. Es preciso tener en cuenta esas consecuencias y saber que la amistad de un amante no se acompaña de buenas intenciones. Entonces, ¿hay que amar al que no ama pero tiene buen juicio?

Para finalizar, Sócrates dice: “Esto es lo que yo decía, Fedro. No escucharás nada más de mi boca. Da por terminado ya mi discurso” (Platón, 2007: 241d) y se muestra dispuesto a retirarse, pero Fedro le pide que pronuncie un discurso diferente –y aun contrario–, cuyo argumento afirmaría la necesidad de amar al que ama. Cabe precisar que, quizá, lo que aquí plantea Fedro sea un desafío: consideremos que se le está respondiendo a Lisias que, como retórico, es un experto en elaborar discursos capaces de afirmar y negar con la misma soltura argumentos contrarios. Es en este momento cuando Sócrates recapacita y, creyendo que ha ofendido a los dioses, se dispone a brindar una apología de Eros: reconoce que ambos discursos, el de Lisias y el propio, le han faltado el respeto, por lo que él debe purificarse. Acepta pronunciar un discurso en el que el amante, hombre libre y de ánimo sereno, pueda elogiar a su amado y este, recibir ese amor entendiendo que no lo perjudicará.

Percibiendo que Lisias, como buen retórico, querrá competir con Sócrates, Fedro lo invita a hacer lo propio y en el mismo sentido.

Sócrates comienza este discurso con esta célebre frase:

Que ‘no es auténtico’ ese relato que afirma que, cuando está presente el

enamorado, se debe de preferencia conceder favores al que no ama, en razón de que aquel está loco y este, en cambio, está en su sano juicio. Pues si la locura fuera, sin distinciones, un mal, eso estaría bien dicho; ahora bien, los mayores de nuestros bienes se originan por locura, otorgada sin duda por divina donación (Platón, 2007: 244a).

En este caso, Sócrates propone un elogio de la locura:

En efecto, la profetiza de Delfos, así como las sacerdotisas de Dodona, presas de la locura, han prestado muchos y bellos servicios a la Hélade, tanto en lo privado como en lo público, mientras que, estando en su sano juicio, los servicios han sido pocos o ninguno (Platón, 2007: 244b).

El filósofo agrega que no solo las adivinas –que ejercen su tarea por raptó divino – han ayudado a mucha gente con sus predicciones, sino que: “los antiguos que establecieron los nombres no consideraban vergonzosa o infamante a la manía” (Platón, 2007: 244c).

Por consiguiente, tanto en lo afirmado acerca de las profetizas como de los “antiguos que establecieron los nombres” se deduce que la locura es vista como productora de bienes y, en todo caso, no se la considera negativa. Se constata –en especial respecto de la locura adivinatoria – que surge como una gracia divina. En cuanto tal le dieron los antiguos el nombre de manía. En este caso, la locura que proviene de los dioses es más bella que la que se origina como enfermedad del cuerpo.

En la época de Sócrates, como sabemos, las enfermedades del cuerpo son sistematizadas por Hipócrates. Él y su escuela estudian con detenimiento la enfermedad del amor y la relacionan con la melancolía y la manía.⁷

Para Sócrates, también existe una locura específica de quienes sufren males debido a la estirpe a la que pertenecen: es una locura ritual. Consiste en refugiarse en

⁷ En la literatura griega de la época de Homero existía una asociación entre amor y enfermedad. En esta literatura arcaica, el poeta se ocupaba de enumerar los síntomas que padecía como consecuencia del amor. Se relacionaba el amor con alguna alteración somática. Esto ocurría porque, hasta la aparición de Hipócrates, la medicina tenía un desarrollo mínimo y no sistematizado. Se hablaba de una variedad de síntomas, pero nunca de una enfermedad en particular. A partir del desarrollo de la medicina logrado por Hipócrates, se empieza a hablar concretamente de “enfermedad del amor”. En el *Corpus Hippocraticum*, escrito por el médico y sus discípulos, se vislumbra claramente el surgimiento de una medicina desplegada con rigor científico. Hipócrates pertenece al mismo siglo que Sócrates. Por eso entendemos nosotros que es a partir de entonces cuando aparece una concepción más “científica” de la locura. Manuel Cabello Pinto (2012: 29-43) comenta: “Esta doctrina consideraba la salud como el equilibrio (*eucrasis*) de los cuatro humores: sangre, pituita, bilis (conocida en aquel entonces como bilis amarilla) y atrabilis (o bilis negra). Así, cualquier enfermedad vendría motivada sencillamente por el predominio de uno de esos humores sobre los demás, es decir, por la ausencia de armonía o desequilibrio (*discrasis*) de los mismos”.

las plegarias y el culto de los dioses. Lleva a la purificación de aquel que se entrega a la oración y lo preserva –a él y también a su pueblo – de los males típicos de las pestes. Es decir, quien está “rectamente loco” y poseído se encuentra preservado de los males que afligen a otros. Se trata de “La tercera forma de posesión y de locura [que] viene de las musas” (Platón, 2007: 245a). Los poetas atrapados por las musas pueden celebrar –con la poesía – las hazañas de los antiguos, siendo educadores para la posteridad. Pero cuando estas no los inspiran, o cuando ellos están en su sano juicio, su poesía queda oscurecida por la de los que están locos.

La locura que proviene de los dioses produce este y otros beneficios, ya que no es necesariamente perjudicial. En estas circunstancias, cada hombre puede elegir a su amado o a su amante estando él sano o loco, pues los dioses le otorgaron esta locura para proveerle de la más grande felicidad.

Pero para poder mencionar y caracterizar la locura erótica divina y la naturaleza del amor, Sócrates debe antes esclarecer cuál es la naturaleza del alma (Platón, 2007: 245c): el alma es ingénita e incorruptible; esto es, no puede generarse ni perecer. Es eterna y productora de movimiento. A continuación, Sócrates presenta una versión tripartita del alma, a través del mito del carro alado.⁸

En este punto abramos un paréntesis, pues es fácil evocar en este planteo la segunda hipótesis tópica de Sigmund Freud, que concibe el aparato psíquico como compuesto por tres partes: ello, yo y superyó. Allí, Freud nos dice:

El yo representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al ello, que contiene las pasiones.

La importancia funcional del yo reside en el hecho de regir normalmente los accesos a la motilidad. Podemos, pues, compararlo, en su relación con el ello, al jinete que rige y refrena la fuerza de su cabalgadura, superior a la suya, con la diferencia de que el jinete lleva esto a cabo con sus propias energías, y el yo, con energías prestadas. Pero así como el jinete se ve obligado alguna vez a dejarse conducir adonde su cabalgadura quiere, también el yo se nos muestra forzado en ocasiones a transformar en acción la voluntad del Ello, como si fuera la suya propia. [...] El superyó no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del Ello sino también una enérgica formación reactiva contra las mismas (Freud, 1972: 2708-2716).

Ahora podemos ver cómo concibe Sócrates esta visión tripartita: dice que el

⁸ Una interpretación de lo que significa este mito se encuentra en Platón (1986): “Un intento de saber es aquel que impulsa Sócrates a su primera y elemental definición del amor”, “El Eros es un deseo” (237d). Pero ello está sustentado en esos dos principios que hay en nosotros y que nos arrastran: “uno de ellos es un deseo natural de gozo, el otro es una opinión adquirida que tiende a lo mejor”, “Por el impulso de esos dos principios, se moverán las alas del mito del auriga y de los caballos” (Platón, 1986: 245c).

alma puede considerarse como un carro alado arrastrado por dos caballos⁹ y conducido por un auriga. En el caso del alma de los dioses, los caballos y los aurigas son todos muy buenos elementos. En los demás seres, los mortales, se presenta una mezcla: de los dos caballos, uno es blanco, bueno y dócil; el otro, al contrario, negro, malo, contrahecho y difícil de conducir. Por lo tanto, manejar este atelaje es inevitablemente difícil y arduo. La capacidad natural del alma consiste en transportar lo pesado hacia las alturas.

Cuando ambos caballos son guiados con facilidad, el alma se eleva hacia los dioses y experimenta comunidad con lo divino. Este contacto hace que el plumaje de las alas crezca y que el carro se eleve cada vez más. En cambio, si se relaciona con lo feo y lo malo, las plumas se secan y caen, arrastrando el carro hacia abajo.

En el primer caso, el alma se eleva hacia lo más puro, es decir, todo lo que es bello y bueno. Una vez en lo alto, el carro alado es seguido por un cortejo de dioses. Cada uno de ellos, cumpliendo su función, brinda al auriga una visión beatífica y bella del cielo, su hogar. Los carros de los dioses vuelan hacia las alturas y se reúnen en fiestas y banquetes en los que todos gozan de los placeres celestiales. Esa es la vida de los dioses: mientras se encuentren en las alturas, pueden contemplar la justicia, el conocimiento y la moderación, que son ideas puras no mezcladas con lo terrenal.

Pero no ocurre lo mismo cuando el alma del auriga es la de un mortal. Su deseo intenso de llegar a lo más alto y su inexperiencia en manejar los caballos provocan un tumulto en el que se arrastran unos a otros, se pisotean, algunos quedan cojos y se rompen las alas. Al no poder iniciarse en la contemplación de lo bello, caen nuevamente en lo terrenal. En esta situación son influidos por la opinión y allí queda, confundido, su conocimiento –la opinión es aquello que oscurece el conocimiento, es un falso conocimiento–.

De haber podido llegar al cielo, a esa enorme pradera, la morada de los dioses, el alma se habría aligerado y habría volado cada vez más alto. El alma que ha visto realidades verdaderas queda exenta de penas. Este destino es para quien ha sabido conducir hábilmente sus caballos. En cambio, el que ha vivido injustamente –el que solo se ha entregado a los placeres carnales– conoce un destino peor y su alma no podrá encontrar lo celestial.

⁹ Llama la atención el uso de la metáfora ecuestre por parte de los dos autores. Es probable que Freud, que tenía una gran cultura helenística, haya sido influido por este ejemplo, que aparece en *Fedro*.

Quien ha vivido desarrollando el amor a los jóvenes y a la filosofía volverá reencarnado en un ser de vida feliz: estos seres privilegiados son aligerados por la justicia, van a “algún lugar del cielo” y llevan una vida digna en la que se despliegan como humanos. Llegan luego a la reminiscencia de aquellas cosas que en otro tiempo vieron sus almas, cuando marchaban con la divinidad y levantaban la cabeza hacia lo que eran realmente. En cambio, los injustos son juzgados, castigados y enviados a unas prisiones construidas bajo tierra. Por eso, la única que con justicia echa alas es la mente del filósofo, por estar él siempre cercano en sus intereses a la divinidad. La multitud lo cuestiona porque no entiende que está poseído por esta. La consecuencia de la posesión por la divinidad es la aparición de la cuarta forma de locura: aquel que se dedica a la filosofía y ama el saber también está expuesto a padecer locura.

En ella, cuando el filósofo ve la belleza de aquí y recuerda la verdadera, toma alas y solo anhela volver a encontrar la belleza como idea pura: deja entonces de preocuparse por las cosas de este mundo, dando motivos para que lo crean loco. Tanto para quien la posee como para quien se asocia con él a través de ella, esta clase de locura es la mejor de todas las de inspiración divina y la que resulta de las mejores causas. Por eso, el que ama lo bello es el amado-amante.

Pero no es fácil mantener el recuerdo de las cosas divinas. Si por el influjo de ciertas malas compañías se vuelven hacia lo injusto, olvidan las cosas divinas que presenciaron. Otros pocos, sí, conservan esos recuerdos y cuando ven algo semejante, quedan estupefactos y pierden el dominio de sí mismos. Además, no saben qué es lo que les ocurre, porque son incapaces de percibir con suficiente claridad. Sucede que ni para la justicia, ni para la moderación, ni para otras cosas valiosas para las almas, como el amor a la sabiduría, se vislumbra aquí un resplandor equivalente al de allá.

Cuando las almas están en este beatífico recorrido en el que siguen a Zeus, se inician en la contemplación del resplandor puro, puras también ellas y sin señal de ese sepulcro que ahora llamamos cuerpo. La belleza está entre aquellas apariciones que resplandecen; y al volver aquí, la aprehendemos con el más claro de nuestros sentidos: la vista. En este caso, la belleza brilla con la más clara intensidad. La vista permite apreciarla a través del cuerpo, pero no atina a ver la sabiduría.

Cuando el recién iniciado –aquel que tiene los ojos llenos de visiones del mundo elevado– ve un rostro de aspecto divino o alguna forma corpórea que sea una buena imitación de la belleza, primero se estremece; luego, fijando su mirada en ese

rostro, lo venera como a un dios. Y si no temiera dar la impresión de extrema locura, haría grandes sacrificios a su objeto de amor. Más tarde, es presa de una alteración, de un sudor y un calor desacostumbrados que lo invaden. Al recibir por los ojos las emanaciones de la belleza, se reanima la naturaleza del ala, que empieza a desarrollarse nuevamente porque es cuando el alma solo se deja seducir por el placer corporal que sus alas pierden sus plumas y el carro cae a tierra. Vuelven a crecer las cañas de las plumas, pues en otro tiempo toda el alma era alada. Pero ese crecimiento de las plumas ocasiona un cosquilleo, como cuando a un niño le salen los dientes. Cuando de un hermoso joven emanan partículas que evocan la belleza, se alivia ese pequeño dolor, las alas crecen y el alma puede volver a volar. Pero cuando los orificios de donde brotan las plumas quedan separados, estas se secan y el dolor invade el alma. Mientras ella padece ese sufrimiento por no poder alcanzar el objeto de su deseo, recuerda la imagen de la belleza. En este punto, presa del dolor y a la vez llena de gozo al recordar la belleza en estado puro, esa mezcla de sentimientos la atormenta y la deja perpleja ante lo extraño de su padecimiento, por lo que se encoleriza y enloquece.¹⁰ No puede dormir de noche ni permanecer quieta de día. Corre anhelante hacia donde cree que encontrará a quien posee la belleza: cuando lo ha visto y puede entonces encauzar su deseo, toma aliento, sus aguijonazos y dolores cesan, y ella cosecha en ese instante el más dulce de los placeres.

Tal estado no es abandonado de buen grado: se olvida de sus parientes, amigos y bienes personales. Lo único que quiere es permanecer junto a quien reavivó su visión de la belleza y por él deja todo. Él es el médico que cura sus más grandes penas. A este sentimiento, los hombres lo llaman Eros y los dioses Pteros, por su poder de darnos alas.

Se crea o no en este mito, esta es la causa de lo que les pasa a los enamorados. Así, cada hombre vive honrando al dios a cuyo carro ha pertenecido y así también se comporta en su trato con los enamorados y con los demás hombres.

Entonces, cada hombre elige un bello joven según su carácter, lo erige en un dios y, en su interior, lo considera como si fuera una imagen sagrada: lo adorna para honrarlo y le rinde culto.

La aspiración de los que aman de verdad y su iniciación resultan bellas y dichosas si son amados por un amigo enloquecido por el amor. Si son conquistados y

¹⁰ Aquí, el enloquecimiento se produce por una elevación del estímulo y la imposibilidad de alcanzar el objeto de amor.

caen en las redes de un conquistador mezquino y guiado por intereses egoístas, su suerte será triste.

Hasta ahora se han visto los resultados producidos por el hecho de ceder o no a las exigencias de un amante enamorado o no enamorado. Analicemos entonces de qué manera funciona la concepción tripartita del alma descrita por el mito –dos caballos ya caracterizados con anterioridad y el auriga– para determinar esta relación.

Cuando el auriga descubre el objeto de su amor, siente plenitud y se deja invadir por un cosquilleo: con el caballo blanco siempre dominado, el pudor lo contiene para no abalanzarse sobre su amado. En cambio, el caballo negro se descontrola, ya no responde a las riendas del auriga ni a su látigo y, saltando hacia el juguete de sus amores, recuerda las delicias de Afrodita. Si bien el auriga y el caballo blanco se resisten al principio, luego se dejan llevar y consienten en hacer aquello a lo que se los incita. Al llegar junto al amado y contemplar el radiante espectáculo de su belleza, el auriga recobra fuerzas y tira nuevamente de las riendas. El caballo blanco, empapado en sudor, por respeto y pudor se detiene. Pero el caballo negro, indómito, se resiste, injuria al auriga y a su compañero y opone más fuerza, hasta quedar domado por el freno metálico que el auriga le clava en la boca.

Después de pasar por este dolor varias veces, se somete de mala gana y el alma del enamorado contempla a su amado con respeto y reverencial temor. Elevado entonces por él al lugar de los dioses, le brinda las más delicadas atenciones. Como el amante no finge sino que experimenta un verdadero amor, es aceptado; el joven consiente, se entrega y desprecia los comentarios de quienes consideran inconveniente tener tratos con un amante.

Antes, el amado hubiera rechazado al amante; ahora, adhiriendo al final del mito, lo acepta. Como resultado, se beneficia de su palabra y su compañía, ya que la benevolencia de su amante supera con creces lo que ha recibido de su familia y sus amigos.

La corriente de belleza que emana del joven vuelve hacia él después de haber rebotado, cual eco, en el enamorado. Las almas de ambos, amado y amante, se llenan de amor. Luego de vencer tres veces los embates del caballo negro, como ocurría en los juegos olímpicos, sus caballos están dominados y deciden entablar juntos una relación de amor a la sabiduría. En estas circunstancias, llegan al final de sus vidas en paz y gozando de sus amores.

Si por el contrario se entregan a una vida vulgar, sin amor a la sabiduría, y anhelando los honores y la embriaguez, en algún descuido los caballos indisciplinados de ambos atelajes probablemente tomen desprevenidas a las almas, se encarguen de elegir y lleven a cabo lo que, de acuerdo con la mayoría, más placer y mayor felicidad procura. Tras unirse en esta relación poco comprometida, siguen siendo amigos, pero en menor medida que aquellos que viven el uno para el otro, tanto mientras dura el amor como cuando ha cesado. Intercambian las mayores muestras de fidelidad y, una vez agotado el amor, se separan sin rencor porque no es lícito disolver una relación para caer en la enemistad. Luego de separarse, comprueban que no pequeño premio han obtenido de la locura amorosa. Estos son los dones que puede procurar la relación con un no-enamorado.

En cambio, la familiaridad con el que no ama, mezclada con la cordura propia de un mortal y dispensadora de bienes mezquinos, genera en el alma amada una condición servil que a la mayoría le parece virtud, pero que precipita al joven, privado de razón, 9.000 años por debajo de la tierra, siendo este el tiempo que necesita para purificar su alma¹¹.

Esos son los fundamentos desarrollados en el nuevo discurso acerca de las diferentes formas de locura que Platón pone en boca de Sócrates.

Entre los autores que analizaron el *Fedro* de Platón desde distintos puntos de vista, el psiquiatra Santiago Stucchi Portocarrero dice en su trabajo *Estigma, discriminación y concepto de enfermedad mental* que:

Durante la mayor parte de la antigüedad se atribuyó a los dioses y otros seres sobrenaturales la génesis de todos los eventos inexplicables, sean favorables o desafortunados, incluyendo entre estos a las enfermedades. [...] El hombre proyectó así en los seres sobrenaturales sus propias vivencias subjetivas, animando la naturaleza con intencionalidades muy humanas mas no muy divinas (Stucchi Portocarrero, 2013: 218).

Pero en la filosofía del siglo de Platón, la enfermedad no necesariamente tiene su origen en el castigo:

Como hizo decir Platón a Sócrates en *Fedro*: esto sería muy bueno, si fuese evidente que el delirio es un mal ; pero es todo lo contrario; al delirio inspirado por los dioses es al que somos deudores de los más grandes bienes (Stucchi Portocarrero, 2013: 218).

No obstante, si el alma está enferma se produce un desequilibrio; y si

¹¹ PLATÓN: *Fedro*, opus cit. 249ª. Página 126.

prevalece el deseo voluptuoso, el alma queda dominada por la intemperancia. Ello trae consecuencias negativas: celos, competencia y utilización del amado para fines propios. En este caso, es la locura presente en el amante la que perjudica al amado y a la relación.

Es interesante resaltar los diferentes tipos de locura presentes en *Fedro* para hablar de las bondades de la manía, la locura, la demencia –estar-fuera-de-sí como estado extremo de plenitud–, aunque no estén nombrados en forma específica, sino sugeridos. Ello permite deducir que existe una clara percepción de la locura como algo excepcional, ya sea para beneficio del poeta, por ejemplo, o en perjuicio del amado, en el caso de enfrentar un amante interesado.

Por lo general, como vimos, los griegos –sobre todo durante la época homérica– tienden a pensar que la manía es un regalo de los dioses y es precisamente por ello que esta no puede quedar en la connotación de una enfermedad en el sentido simplemente físico: la manía invita a una reacomodación íntima y se presenta de una forma violenta y agresiva, en contra de todas las normalidades que el espíritu mismo del hombre puede permitirse.

Pero para el desarrollo de esta tesis es fundamental delimitar con precisión la cuestión de la locura y su enfoque filosófico.

E. R. Dodds (1997: 71) insiste al respecto en la clasificación que hace Platón de los tipos de locura, que son cuatro:

- la locura profética, cuyo dios patrono es Apolo,
- la locura teléstica o ritual, cuyo patrono es Dionisio,
- la locura poética, inspirada por las musas, y
- la locura erótica, inspirada por Afrodita y Eros.

Antes de entrar en la descripción de estos diferentes tipos, Dodds se pregunta en qué sentido estos cuadros descritos por Platón pueden asemejarse a los retratados por la psiquiatría o la psicología del siglo XX. También sugiere establecer una distancia general entre la locura divina –que es un don de los dioses– y la locura ordinaria –que aparece como consecuencia de una enfermedad–, entendida como enfermedad del cuerpo porque “cuando el cuerpo se perturba gravemente, no es extraño que también sea afectada la mente” (Dodds, 1997: 72). Desde Heráclito ya se reconocen “por lo menos dos tipos de locura: una de origen sobrenatural (aunque no benéfica) y otra debida a causas naturales” (Dodds, 1997: 72).

En épocas anteriores al “racionalismo” del siglo de Sócrates, muchas enfermedades, por ejemplo la epilepsia, eran consideradas como de coaptación por parte de los dioses –quizá porque, precisamente, esta enfermedad tiene connotaciones corporales muy particulares –, por lo que la idea predominante era la de la posesión demoníaca. En función de los fenómenos que se observaban, se creía que el ataque epiléptico era la manifestación de la presencia divina en el cuerpo (Dodds, 1997: 73).

Como vimos en el caso del Sócrates de Platón, por ejemplo, la locura poética es un don otorgado por los dioses, sin el cual la poesía resulta pobre. Sin embargo, señala Dodds (1997: 74): “Aun en Atenas había muchos que rehuían de los enfermos mentales como víctimas de una maldición divina cuyo contacto era peligroso: se les arrojaba piedras para mantenerlos alejados, o por lo menos, se tomaba la precaución mínima de escupir”. De todos modos, también se los miraba con cierto respeto, porque estaban en contacto con el mundo sobrenatural.

Pero lo que aquí importa es la descripción de las locuras. La locura poética consiste en que un dios entra en la médium –en el caso de *Fedro*, Sócrates menciona a la sibila: la encargada de enunciar los oráculos de Apolo – y usa sus órganos vocales como si fueran propios, tal como lo hace actualmente el “control” de la médium espiritista. No obstante, en tiempos posteriores a *Fedro* se consideró que era impropio de la dignidad de un ser divino entrar en un cuerpo mortal y se prefirió que toda locura profética se deba a una facultad innata del alma misma, que ella podía ejercitar en el sueño, el trance o ritual religioso; es decir, cuando se liberaba tanto de la interferencia del cuerpo como del control racional. Dos teorías explican entonces la locura profética: una es la doctrina de la posesión y la otra, la doctrina chamánica (Dodds, 1997: 77).

Para los fines de esta tesis cobra especial importancia el cuarto tipo de locura, la erótica, porque la filosofía implica un cierto impulso erótico hacia el saber, pero si ese impulso sobrepasa determinado nivel se corre el riesgo de enloquecer. Esa locura está presente, en primer lugar, en el amante: una vez que este ubica al que Sócrates llama irónicamente “el juguete de sus amores”, no cesa en sus esfuerzos por poseerlo y, luego, apropiarse también de su fortuna y de todos sus vínculos afectivos y sociales, con el fin de debilitarlo. Esta locura adquiere un carácter absolutamente negativo. Es por eso que Sócrates aconseja en el segundo discurso entablar relaciones simétricas con enamorados que, por su grado de desarrollo moral, sean capaces de

hacerlo.

Como puede apreciarse, Platón teoriza ya en este diálogo acerca de la locura. Es un ejemplo a tener en cuenta en el momento de determinar si Descartes fue efectivamente el primero en brindar argumentos filosóficos para anatematizar el loco. Obsérvese que en la Grecia antigua se arroja piedras o se escupe a los locos para mantenerlos alejados (Dodds, 1997:74).

En la Antigüedad, por lo tanto, la locura es vista con respeto o preocupación por aquellos a quienes no afecta. La época arcaica contempla a la locura de amor como posesión por parte de los dioses. Recién a partir del desarrollo de la medicina iniciado por Hipócrates es entendida como enfermedad, debida en especial al desequilibrio de los humores. En ambos casos, el loco es percibido como un ser diferente: o bien merece un respeto especial por su cercanía con los dioses, o bien queda mantenido a distancia, quizá por temor al contagio o al peligro implícito que representan sus particularidades.

Por lo tanto, considerando cómo es visto el loco en la Grecia de Hipócrates podemos conjeturar que la consideración de Foucault acerca de que fue Descartes quien definió las condiciones de posibilidad para que el loco fuera encerrado y disciplinado fue una estrategia útil para cuestionar la consideración de la época clásica acerca de la locura y poder con ello encontrar una herramienta para discutir con la psiquiatría sus mecanismos disciplinadores.

Si bien no existe en Grecia un tratamiento específico de la locura –como luego ocurre a partir de los desarrollos de Pinel, en la época clásica – sí puede observarse ya, en las obras de Homero y en los diálogos platónicos *Fedro*, *Ion* y *Gorgias*, una clara distinción de los síntomas padecidos por los locos, a los que, sea por motivos religiosos o tal vez sociales, se mantiene apartados. Nuestra hipótesis principal, con respecto a la locura, es que en todas las épocas hubo locos y que cada momento histórico encontró la forma de elaborar estrategias que le permitieran incluir o excluir a los que se presentaban como “diferentes”. La exclusión propia de la época clásica tuvo sus antecedentes en la Antigüedad y en todo momento fue necesario que cada sociedad busque la manera de incorporar en sus seno a todos aquellos que, por su patología, corrían el riesgo de ser apartados.

2. Desiderio Erasmo de Rotterdam: *Elogio de la locura*

La inclusión de Erasmo en esta tesis nos permite plantearnos algunas preguntas pertinentes para discutir con Foucault su apropiación del “maestro de los humanistas”: ¿cuál ha sido el papel de Erasmo en el Renacimiento?, ¿cuál es el carácter de su obra?, ¿por qué lo incluye Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica* (2009)?

Las respuestas encontradas nos permitirán releer nuevamente las afirmaciones de Foucault sobre Erasmo para poder justipreciar de esa manera cuáles han sido las intenciones de Erasmo y cuál es la apreciación que, de ellas, hace Foucault.

Erasmo, nacido en 1469, es un libre pensador que vive una época de enormes cambios sociales y culturales. El año en que se descubre América, 1492, se ordena sacerdote y su traducción de la Biblia es usada por el reformador religioso Martín Lutero (Palacio Rada, 2004) quien lo invita en varias oportunidades a incorporarse a la Reforma, en vano. Sin embargo, sus agudas críticas a la Iglesia católica dejan suponer que mantiene una posición basculante toda su vida: no se pasa a la Reforma pero considera con severidad al clero católico. Una vez ordenado sacerdote, pide la dispensa del uso de los hábitos, lo cual anticipa ya una posición reprobadora respecto de las convenciones religiosas externas (Reale y Antisieri, 1988). Se adelanta a la figura de Lutero en las críticas a la Iglesia, las que por otra parte aparecen con toda claridad en *Elogio de la locura* (1995). Después de que Lutero se manifestara contra Roma y pretendiera empujarlo a él a adoptar similar actitud, escribe su obra *Libre arbitrio*, expresión más que clara de su independencia de criterio.¹²

Según Palacio Rada, la época de Erasmo puede caracterizarse como:

[...] de extrema complejidad: Por un lado se asumía al hombre como centro de todos los ámbitos, pero por otro, ese período padecía los excesos de las pasiones y contradicciones humanas que, exteriorizadas en algunos hechos importantes (como la crisis de la Iglesia, el auge de los movimientos populares igualitarios, la exacerbación mórbida de la sensibilidad colectiva con respecto a la muerte, etc.) hicieron del Renacimiento una época propicia, no solo para expresar la grandiosidad del hombre, sino también, y en gran medida, para que explotaran abruptamente todo ese cúmulo de pasiones y contradicciones que hicieron de dicha época una etapa de cambios profundos en la historia de Occidente (Palacio Rada, 2004: 101-131).

¹² Por esta razón Lutero (1534) dijo de él: “Es difícil comprender al hábil Erasmo, el cual confía en su sutil elocuencia y sabe evitar ágilmente cada uno de los golpes que intentan asestarle. Sentado en su trono de doble intencionalidad como un verdadero rey, dificulta la vida de los cristianos ingenuos y disfruta viendo cómo sus palabras nos escandalizan, haciendo que nos sintamos burlados por nuestra propia torpeza. Erasmo no nos incita a pensar ni a hablar seria y profundamente, sino que se limita a hacer reír al público, igual que hacen los defensores del humanismo con sus propias necesidades. Con sus juegos de palabras elimina lentamente el sentido religioso de nuestras vidas y se aparta por completo de la realidad del mundo que nos rodea” (Citado por Huizinga, 1987: 354).

Durante el Renacimiento aparecen nuevos estratos sociales: clases dirigentes de burgueses que ahora compiten con la nobleza por el poder, nuevos artesanos y artistas que también adquieren distintos tipos de poderes. En ese período se juegan agudas contradicciones: por un lado, el hombre siente una exaltación de sí mismo que relega hacia atrás la medieval preeminencia de Dios. Pero al mismo tiempo, la humanidad muestra todas sus bajezas: la ambición, el ejercicio oscuro del poder, la avaricia, el desmedido amor por sí mismo, etcétera.

A propósito de esta nueva realidad, dice Foucault (2009: 43): “[...] este nuevo reino tiene poco en común con el reino oscuro (de la Edad Media) del cual hablábamos hace poco, que ligaba a la locura a las grandes potencias trágicas del mundo”; y agregamos nosotros: la peste, la guerra, el hambre, la muerte.

En ese contexto aparece Erasmo. En cuanto hombre del tardío Renacimiento, es un crítico sutil pero agudo y profundo de las tragedias de su época recién mencionadas. Cuestiona todas las debilidades humanas, pero sus invectivas se dirigen especialmente a la Iglesia de su tiempo y a las iniquidades que se desarrollan en su seno, ya sea en la jerarquía eclesiástica –obispos y papas– o en el ejercicio directo de los poderes eclesiales, es decir, entre los monjes y los curas. Lo interesante de su obra es que apela a la locura para ejecutar todas sus diatribas.

Por lo tanto, el papel que juega Erasmo en el Renacimiento puede entenderse desde dos enfoques diferentes. En primer lugar, podemos decir que su obra ha despertado más interés en el ámbito de la crítica literaria que en el filosófico, ya que ha sido abundantemente estudiada en España, por su influencia sobre Cervantes y el carácter del pueblo español (Bataillon, 1983, 1986). En obras como el *Quijote*, la locura del hombre de la Mancha es un compendio de las rarezas descritas en el *Moriae Encomium* (*Elogio de la locura*). Varias obras dan cuenta de esta influencia.¹³

Por otra parte, desde el punto de vista filosófico, es un difusor de la *Philosophia Christi*, cuyas características son la sencillez, la verdad y la humildad, pero también –y muy especialmente– un hábil cuestionador de las posiciones de Lutero respecto de la reforma religiosa. Se comenta hoy –lo afirman tanto Huizinga

¹³ Abellan, J. (1982), *El erasmismo español*, Madrid, Espasa-Calpe; Allen, P. S. (1914), *The Age of Erasmus*, Oxford; Febvre, L. (1971), *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Barcelona, Martínez Roca; García Villoslada, R. (1965), *Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas*, Madrid, Taurus.

(1987) como Palacio Rada (2004)– que mientras Lutero critica en forma agresiva y personalizada a determinados personajes, por ejemplo el papa León X, Erasmo formula críticas impersonales, nunca dirigidas a nadie en particular sino a personajes arquetípicos –el obispo, el cura, el teólogo– y a través de la ironía. Encomiar a la locura suena ya a profunda ironía. Sin embargo, en su comparación con Lutero se le reprochará durante mucho tiempo haber mantenido una posición equidistante del papado y de los reformadores, usada en su contra por sus detractores. Quizá sea en ese devenir donde quedó desdibujada una figura tan importante como la de Erasmo.

En conformidad con el propósito de este primer capítulo –recorrer los aportes de autores de distintas épocas que, consideramos, nos permitirán confirmar o rechazar la hipótesis de Foucault según la cual el loco fue excluido y luego controlado por el poder a partir de la afirmación de Descartes contenida en el famoso *cogito ergo sum* – analizaremos a continuación, a través de Erasmo –citado por Foucault en *Historia de la locura...* (2009)– la manera en que se percibía al loco en el Renacimiento.

La obra de Erasmo, sumamente amplia y variada e integrada por una gran cantidad de escritos pedagógicos que constituyen la base de una educación adecuada a las necesidades de su tiempo, le vale ser considerado “rey de los humanistas” (Vidal, 1995: XXIV).

Sin embargo, el filósofo trascendió en la historia merced a lo que él mismo graficó de “librito”. Esa sola calificación nos da una idea aproximada de su compleja fisonomía psicológica ya que ese “librito” tuvo una gran repercusión histórica. Para él, *Elogio de la locura* solo fue un *divertimento*, por lo que no tuvo conciencia de la gran influencia que tendría su “librito” en la vida de Occidente, especialmente en España.

Además, afirma Huizinga (1987), el *Elogio* es producto de una breve inspiración genial del autor, cuando atraviesa un momento particularmente alegre de su vida. Al parecer, el éxito de *Elogio de la locura* se cifra en este tiempo de placidez, marcado por su viaje a Italia. Este es la concreción de un viejo deseo que mantiene desde los 17 años de visitar la península. Cuando puede hacerlo, recién a los 40 años, ya es un humanista consumado y ha adquirido gran prestigio. Conoce a los platónicos florentinos Giovanni Pico della Mirandola y Marsilio Ficino, con quienes ha reflexionado en cuestiones religiosas y educativas, que son sus principales preocupaciones. Entonces, Roma es para él el faro del conocimiento y su amor al

saber lo lleva a querer ampliar su cultura en esa ciudad histórica.

Sin embargo, una vez indagadas las bibliotecas romanas y profundizados sus conocimientos humanísticos –incluso, aprende el griego hasta dominarlo –, Erasmo se decepciona. Lo que observa en esta ciudad le produce tal conmoción que inicia un nuevo proceso, esta vez decisivamente crítico. En su paso por Florencia ha quedado escandalizado por la guerra que está entablando entonces el papa Julio II. Y si bien se encuentra muy a gusto en la biblioteca de Aldo Manuccio, en Venecia, perfeccionando sus conocimientos clásicos y estudiando los autores de las nuevas corrientes iluministas, en su regreso a Roma lo abruma el fasto de la corte romana. Disfruta de las grandes y bien provistas bibliotecas, pero rechaza la falsa religiosidad de los alegres personajes que lo acompañan. La sede del papado es el reino de una religión ostentosa, dada a la manifestación externa y con una gran carga de hipocresía.

Decide viajar a Inglaterra. Allí, el rey Enrique VIII representa el nuevo auge de la cultura iluminista. Para Erasmo, que reflexiona como un verdadero libre-pensador, el estímulo cultural que encarna el rey es esencial para continuar su preparación. De hecho, *Elogio de la locura* es elaborado durante ese largo viaje de Italia a Inglaterra, lo que lo lleva a escribir a su amigo Tomás Moro:

¡SALUD! Cuando no ha mucho hice mi viaje de Italia a Inglaterra, durante los trayectos en que fui a caballo, y con el fin de no perder tiempo en conversaciones groseras e inútiles, me di a pensar frecuentemente en nuestros estudios comunes y en el recuerdo de los amigos queridísimos y sabios que dejé en esa tierra, entre los cuales, tú, Tomás Moro, eres el primero (Erasmo de Rotterdam, 1995: 3).

Agrega luego:

[...] como las circunstancias del viaje eran poco propicias a las meditaciones profundas y debía ocupar mi mente en algo más que en recuerdos, caí en la idea de escribir un elogio de la locura (Erasmo de Rotterdam, 1995: 3).

El *Elogio de la locura* se puede presentar como una fina ironía inspirada en todo lo que ha observado durante su pasaje por Roma. En esta obra, la locura habla en primera persona. Ella se revela con estas palabras: “Digan de mi los humanos cuanto quieran, lo cierto es que yo no soy tan insensata como los oigo decir, incluso a muchos que son tontos y ridículos, pues nadie tiene la gran virtud que yo para regocijar a hombres y dioses” (Erasmo de Rotterdam, 1995: 9). Esta es su presentación. A continuación desarrolla su discurso afirmando que lo que va a hacer,

a la diferencia de los antiguos que alababan a los dioses, será una alabanza de sí misma. Anunciando esto, dice al mismo tiempo que ese elogio la decepciona, en la medida en que los hombres son ingratos al no reconocer sus beneficios. Adora que los griegos la llamen *Moira* y los latinos *Stultitia*.

Aquí se puede observar que se va a alabar una forma particular de locura, aquella que puede entenderse en su sentido vulgar, como cierta pérdida de los límites, del juicio crítico. No es necesariamente la que hoy consideramos como enfermedad mental, como alienación de la conciencia propia de la psicosis.

En *Elogio de la locura* vemos desfilar posiciones humanas que refieren a ciertas características sobresalientes. En general, aquel que se deja llevar por la locura padece alguna de las condiciones que siguen.

1. *Filauća*, o amor a sí mismo –también hoy llamado narcisismo –. Erasmo considera que este sentimiento es necesario porque de no poseerlo, nadie podría amar a su amigo, su pareja, sus hijos, etc. Es la condición previa para amar a otros. Pero la filauća es definida como la hermana de la locura, su *alter ego*. Afirma además que el amor propio adherido a todos sus trabajos puede suplir a la locura, tal es la importancia que le da. Porque quien no está satisfecho de sí mismo, mal podría encarar su vida con “gentileza, con gracia y con dignidad” (Erasmo de Rotterdam, 1995: 37). Sin el amor a sí mismo, nadie podría cumplir su tarea eficazmente: ni el músico, ni el orador, ni el actor. Por eso es necesario que cada uno, antes de obtener el aplauso de los demás, desarrolle la admiración hacia sí mismo. Nadie que cuente con la *filauća* tendrá dudas respecto de su capacidad, su ingenio, su profesión o su conducta. Por lo tanto, el amor a sí mismo es condición casi excluyente de la adaptación de un sujeto a su vida social.

2. Cierta alejamiento de la realidad que le permite, por ejemplo, mantener relaciones de amistad aun desconociendo los defectos de sus amigos. En este caso, la locura, que implica desconocimiento, beneficia a quien pretende tener amigos.

3. Una apreciación de la locura por sobre la sabiduría. Aquí se van a desplegar a gusto todos los argumentos en contra de la sabiduría, la retórica y aun la filosofía, por considerar que todas esas características o actividades conllevan un carácter triste y apesadumbrado contra el cual la locura es un buen remedio.

En gran parte de la obra, Erasmo critica todos estos caracteres humanos que, a primera vista, parecen serios pero resultan mucho más placenteros si son tocados por una pizca de locura. Así vemos desfilar los beneficios de la locura para con la niñez,

los ancianos, la amistad y el matrimonio, etc. Especial énfasis le da nuestro autor a la presencia de la locura en las artes, ya que sin ella el artista que solo busca la fama nunca podrá brillar verdaderamente. Esta concepción es similar a la que sostiene Sócrates en *Fedro*, según la cual sin algo de locura el poeta y el artista producen obras opacas y fácilmente superadas por el genio que sí está tocado por ella. No obstante, una cosa es el genio tocado por “una pizca” de locura, que tanto para Sócrates como para Erasmo es la condición para producir obras especialmente bellas, y otra, la locura instalada de tal modo que impide a una persona conectarse positivamente con sus semejantes. Esta locura aísla, inspirando rechazo a los otros.

En su larga excursión peyorativa hacia las debilidades humanas, Erasmo no se priva tampoco de vituperar las ciencias, en especial la medicina y la retórica. De la primera dice que, si bien la gente suele admirar mucho a los que la practican, estos son ignorantes. Parecidas críticas merecen los teólogos, que si no fueran respetados por las gentes tocadas por la locura no serían respetados de ninguna manera. Con relación a estas apreciaciones, dice Foucault (2009: 43):

Erasmo reserva en su ronda de locos un amplio espacio a los hombres del saber: después de los Gramáticos, los Poetas, los Rectores y los Escritores; después los Jurisconsultos; después de ellos vienen los ‘Filósofos, respetables por la barba y la toga’; y al final, ‘el tropel apresurado e innumerable de los teólogos’. Pero si el saber es tan importante en el reino de la locura, no es porque esta conserve aquellos secretos; es, al contrario, el castigo de una ciencia inútil y desordenada.

Lo que aquí sugiere Foucault es que Erasmo critica a la ciencia por haberse quedado enredada en discusiones ociosas y por haberse alejado del libro de la experiencia: “Conforme al tema, por mucho tiempo familiar a la sátira popular, la locura aparece aquí como el castigo cómico del saber y de la presunción ignorante” (Foucault, 2009: 44). Por lo tanto,

Todo lo que tenía la locura de oscura manifestación cósmica en Bosco ha desaparecido en Erasmo; la locura ya no acecha al hombre desde los cuatro puntos cardinales; se insinúa en él o, más bien, constituye una relación sutil que el hombre mantiene consigo mismo. La personificación mitológica de la locura no es, en Erasmo, más que un artificio literario (Foucault, 2009: 44).

Foucault entiende que Erasmo solo ha utilizado la locura con fines literarios: no habría en él ninguna intención política, ni tampoco cualquier intento de modificación de la idiosincrasia humana, como sí lo ven otros autores. Continúa afirmando:

Mientras que Bosco, Brueghel y Durero eran espectadores terriblemente terrestres, implicados en aquella locura que veían manar alrededor de ellos, Erasmo la percibe desde bastante lejos, está fuera de peligro; la observa desde lo alto de su Olimpo, y si canta sus alabanzas es porque puede reír con la risa inextinguible de los dioses (Foucault, 2009: 46).

Foucault sugiere entonces que la obra de Erasmo no es más que una liviana sátira de carácter literario que lo mantiene a él alejado de todo compromiso con la locura, observándola desde una posición privilegiada y protegida. Para él, sin embargo, esta obra marca el pasaje de una experiencia cósmica de la locura, presente en la Edad Media, a una más crítica, propia del Renacimiento.

Para nosotros, y por eso lo incluimos en esta tesis, Erasmo establece un nexo entre la Antigüedad y la nueva época, y su intención es modificar en el ser humano todo lo que él observa de bajo y mendaz. A contramano de lo dicho por Foucault, todo nos lleva a pensar que Erasmo, en la madurez de sus horas, comprende que la insensatez y la confusión reinan en el mundo y que la razón apenas maneja una pequeña parte de la vida humana.¹⁴

Se estipula que en esta obra se unifican varias tendencias históricas: una clásica, donde se destacan alusiones y dichos propios de Luciano¹⁵ –y de otros autores de varios “elogios”–; y otra, presente en la vida carnavalesca característica de la Edad Media, donde el tema de la locura se plasma en *La nave de los locos*, comentada por Foucault.¹⁶

Con relación a la primera, Erasmo dice que se siente autorizado a escribir el *Elogio de la locura* ya que Virgilio le canta al mosquito, Glauco elogia a la injusticia y Luciano alaba a la mosca¹⁷. La segunda tendencia se refiere a la fiesta de los bobos

¹⁴ Esta posición es compartida por otro sabio, esta vez contemporáneo: Sigmund Freud (1972: 2701-2728).

¹⁵ Lucien Febvre dice al respecto: “Sus ideas están inspiradas en Luciano, cuya obra *El gallo*, traducida por Erasmo tres años antes, pudo haberle sugerido el tema” (Citado en “Introducción”, en: Huizinga, 1987, t. I, p. 137).

¹⁶ La primera mención que hace Foucault de Erasmo se relaciona con *La nave de los locos* y afirma que el modelo usado por él en el desfile final de todas las locuras y bajezas humanas es similar al utilizado por el Bosco en su cuadro.

¹⁷ Con relación a estos tres elogios debemos decir que son ejemplos que utiliza Erasmo para justificar el carácter (*Encomio*) de su obra. Agregamos a continuación notas aclaratorias: El primero es un poema atribuido a Virgilio y publicado en *Appendix Virgiliana* (colección de poemas de muy diversos temas). *Culex* (el mosquito) cuenta cómo un pastor mata a un mosquito y su espíritu se le aparece para hacerle reproches y describirle el mundo de ultratumba. Glauco o Glaucón, hermano de Platón, ha elogiado la injusticia en la *República II* de Platón, apartado 358 e y 359 c. Es en el medio del debate acerca de si es el proceder del justo mejor que el del injusto o viceversa. Con respecto a la alabanza de la mosca dicen Pilar Gómez y Francesca Mestre de la Universidad de Barcelona: “*El encomio de la mosca*” representa junto con el diálogo sobre el parásito en el *corpus* luciano, un

de la Edad Media y plasmada en las pinturas de Brueghel y el Bosco (*Barca de los estultos o Nave de los locos*).¹⁸

Existe una tercera tendencia, que introduce la locura propiamente dicha y habita las obras que estigmatizan costumbres viciosas y ciertos afectos, achacándolos a una gran sinrazón. Existe una curiosa excepción en la Edad Media: *Carmina Burana*,¹⁹ una obra que exalta los placeres, el juego, la bebida y la vida mundana, extrañamente ubicada en paralelo con el capítulo titulado por Erasmo “El placer como bien supremo”, en el que propone: “Bien pobre sería la vida y desdeñable si suprimiéramos de ella el placer” (Erasmo de Rotterdam, 1995: 19). Allí dice de los estoicos que disimulan su apego al placer con el propósito de que los otros les dejen disfrutar a ellos solos los beneficios de los abundantes gozos que ofrece la vida.²⁰

El mundo sería triste y enojoso si no se mezclara el placer con cierto grado de locura. Así como en *Carmina Burana* se habla de la riqueza que puede aparecer y desaparecer “como la luna”, *Elogio de la locura* menciona la fortuna, en este caso en relación con los sabios, que con frecuencia carecen de patrimonio, ya que “en consecuencia de los preceptos de la sabiduría, no quisieran faltar a su palabra, se avergonzasen de ser cogidos en mentira, o experimentasen repugnancia o el menor escrúpulo ante el hurto o la usura” (Erasmo de Rotterdam, 1995: 125).

Por consiguiente, el que quiera conseguir fortuna debe comportarse como un asno o como un buey ya que la sabiduría hace a los hombres tímidos y los condena a vivir sin fortuna y sin gloria, mientras que los tontos y locos, que pueden apropiarse del timón del Estado, adquieren riquezas a manos llenas.

A finales de la Edad Media, los manuscritos de *Carmina Burana* y de *Elogio de la locura* se relacionan en el sentido de que, en ambos, la locura reina en el

elogio de tipo paradójico y no una parodia. En efecto, a juicio de Bompaire, no hay en este encomio ninguna intención polémica, ni el deseo de provocar la risa a expensas de autores o de géneros que practican tales elogios, sino que más bien puede apreciarse una absoluta lealtad por parte de Luciano hacia ciertos recursos retóricos que facilitan el camino hacia lo burlesco.

¹⁸ En el origen, *La nave de los necios* es una obra de Brant, que inspiró *El país de Jauja* de Brueghel el Viejo y *La nave de los locos* del Bosco.

¹⁹ *Carmina Burana* es una colección de cantos de los siglos XII y XIII reunidos en un códice, que Carl Orff contribuyó a rescatar musicalizándolos. Ver *Carmina Burana (Cantiones profanae)*, disponible en: <http://webs.ono.com/jgarciailla/doc/carminapdf>.

²⁰ Los estoicos desarrollaron su filosofía en tres ejes: la física, la teoría del conocimiento y la ética. Nos interesa aquí la última. Su primer imperativo ético era vivir de acuerdo con la naturaleza, ya que como esta es racional, si se vive en sintonía con ella, se es racional. El mal consiste en vivir en sentido contrario a la racionalidad del mundo, es decir, entregarse al vicio, a las pasiones y a todo aquello que destruye el equilibrio. Su ética, pues, consistía en condenar todo aquello que significaría dejarse llevar por los placeres. Pero Erasmo considera que hacen creer que no les interesa el placer para que los demás se lo dejen disfrutar a ellos solos.

mundo, es propicia a la creación artística y favorece a aquellos que la consideran y aceptan. Pero no se debe olvidar que *Elogio de la locura* es ante todo una obra irónica. Debe leerse en clave negativa, ya que Erasmo parece afirmar lo que luego niega y a veces niega lo que pretende ser una afirmación. Encontramos un ejemplo en la frase “imito a los retóricos”, cuando luego expresa amargas críticas hacia ellos.

Lo que más interesa a los fines de esta tesis es destacar los aspectos de la locura que confluyen en una definición de la misma: para Erasmo, la locura es buena consejera, está presente en todas las actividades humanas, la vida sin ella es oscura y triste. La locura se opone a la sabiduría, que podría concebirse –a su entender– como corrección, pensamiento claro y regido por la lógica, y facultad para someterse a los prejuicios y la hipocresía social, quizá para darse por vencida frente a la moral del rebaño. Finalmente, es beneficiosa a los fines de obtener fortuna y, además, aconsejable porque sazona la vida de cada individuo.

Huizinga (1987) afirma que con estas particularidades *Elogio de la locura* es algo más que una sátira. Para este autor, a lo largo de toda la obra se mezclan la saludable locura y la verdadera sabiduría. ¿Y no es esto lo que quiere demostrar Foucault en *Historia de la locura...*? que no hay separación rígida entre la razón y la locura, que ambas permanecen asociadas por vasos comunicantes. Sí, pero afirma de manera muy contundente que, precisamente, es Descartes quien opera el golpe de fuerza contra la amenaza de la locura, con la finalidad de proteger a la razón, de alejarla de todo peligro de contagio, para que pueda desarrollarse.

En algunos pasajes de su obra, Erasmo supera la sátira y se ocupa de criticar “seriamente” los excesos que condena: por ejemplo, la supersticiosa creencia en los milagros y el culto de los santos con fines interesados. Quedan muchos otros aspectos tratados bajo la apariencia de una sátira más ligera, como el tema de “la locura de la cruz”, presente en san Pablo:²¹ allí se anuncia que la locura, si creemos esta epístola, está íntimamente asociada a la religión cristiana.

Para responder las preguntas planteadas al comienzo de este apartado, podemos decir que el papel de Erasmo en el Renacimiento consiste en iniciar una apertura hacia otras formas de pensar la religión, y en especial su práctica. Desde la ironía, con tono jocoso y sin injurias personales –al contrario de Lutero–, critica la Iglesia, con énfasis particular en el poder de la jerarquía eclesiástica: se muestra extremadamente cáustico respecto de la religión mal entendida y peor practicada; y

²¹ San Pablo, *Primera epístola a los corintios*, 1: 21-25-27.

también cuestiona el poder representado por las nuevas clases sociales emergentes – pequeña burguesía, profesionales, artistas –.

El carácter de “encomio” de la obra –la locura se elogia a sí misma – descoloca a quien se siente aludido: hablando mal de aquellos a quienes critica, la locura se critica a sí misma.

No conocemos los motivos por los que Foucault lo incluye en su obra, pero él considera que Erasmo se burla de los locos, lo cual muestra que no valoró en forma adecuada a quiénes se dirige el filósofo. En realidad, los principales destinatarios de sus críticas son los personajes encumbrados en el poder. Por eso resulta desconcertante la desaprobación de Foucault, ya que, a nuestro entender, debería encontrarse en el lado de quien cuestiona el poder. En el Capítulo VI se verá cómo Foucault concibe el poder, en oposición a las visiones modernas que lo piensan como surgido de un contrato social, y cómo, desde su punto de vista, este no solo prohíbe, sino que también produce.

3. Interludio: dos visiones distintas de la locura

Hasta aquí hemos analizado dos obras que nos permiten comparar dos posiciones diferentes frente a la locura. En la primera, la de Platón, la locura ilumina la actividad del poeta: su producción, cuando está atrapado por ella, es rica y sobresaliente; la de aquel que no es alcanzado nunca se destaca. Por otra parte, en *Fedro*, la locura puede arruinar la relación entre amantes –en particular cuando el amante no-amado se apropia de la vida familiar y las posesiones del amado –, o enriquecerla, si se da la condición de un amor desinteresado. En la segunda, la de Erasmo, la locura aparece irónicamente como beneficiosa: ayuda a niños, viejos, amantes, esposos, gobernantes, etc. Y el hombre no puede prescindir de ella.

Estas dos visiones sirven como ejemplos de la amplia variedad de las consideraciones de Occidente con respecto a este fenómeno tan enigmático y conmovedor, y también de su dificultad para resolverlo.

En el Capítulo II analizaremos la *Historia de la locura en la época clásica*, pero cabe adelantar que si bien Foucault reconoce la importancia de Erasmo en la historia, le aplica cierta desvalorización que no coincide con la posición que ambos autores sostienen con relación al poder, que es de aguda crítica. En efecto, Erasmo mismo aclara que no pretende realizar una apreciación médica de la locura, sino

destacar su difundida presencia en el ser humano común y que lo hace desde la ironía, desprendiéndose de toda consideración seria de la cuestión. Es importante comprender que la de Erasmo es una contribución literaria, en tanto que la de Foucault es genealógica²².

También veremos cómo incluso Foucault, que al principio de su obra responsabiliza a Descartes de provocar el aislamiento de la locura –con la finalidad de normalizarla y disciplinarla –, llega finalmente a la conclusión de que esta, desde siempre, constituye un enigma que Occidente no ha podido resolver.²³

Por eso hemos creído relevante desarrollar ejemplos que demuestren que los locos no han sido excluidos por la eventual influencia de Descartes a través de su obra, ya que en la locura se han detenido los observadores más disímiles, desde siempre y desde distintos enfoques: en el marco de la filosofía, en el caso de Platón; a partir de la crítica social y la literatura, en el de Erasmo. Solo con estos dos ejemplos se puede ya conjeturar que la locura ha sido nombrada –y también descrita en sus características y consecuencias – desde tiempos antiguos. Las actitudes de los griegos frente a los locos, como lo vimos con Dodds, muestran que el rechazo social fue muy anterior a lo expresado por Descartes en las *Meditaciones metafísicas* (2005a).

4. Philippe Pinel : su papel en la historia de la psiquiatría

En este apartado y el siguiente se exponen los aportes de dos médicos que han contribuido al desarrollo de la psiquiatría, con el objetivo de describir el estado en que encontraron los tratamientos psiquiátricos, la concepción de la enfermedad que los sustentaba y las modificaciones en los dispositivos utilizados a partir de las nuevas caracterizaciones de la locura que implicaron.

Pinel nace en 1745 y redacta su principal obra –*Tratado médico-filosófico de la enagenación del alma o manía* (1804) – a finales del siglo XVIII, pero las raíces de su pensamiento deben buscarse en el siglo XVII, precisamente el de Descartes.

Para valorar acertadamente su papel en la historia de la psiquiatría es necesario desarrollar brevemente el aporte del movimiento filosófico de la Ilustración, de fines del siglo XVII y gran parte del siglo XVIII.

²² Ver página 11

²³ Ver Capítulo II.

Su principal maestro, luego protector, Pierre Cabanis (1757-1808) publica a los 42 años su célebre obra *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Cabanis es un filósofo ilustrado y sensualista tardío que lucha contra el viejo somatismo heredado de Galeno e Hipócrates y la antigua creencia en el alma.

En el siglo XVII se ha producido un nuevo intento más conexo con el mundo griego de investigar los trastornos mentales, pero que no supo mantener el impulso del que la psiquiatría se benefició durante el siglo XVI, en el que, poco a poco, los enfermos mentales fueron nuevamente considerados como enfermos, se transformaron en objeto de estudio de la medicina y dejaron de ser patrimonio de los exorcistas y los inquisidores. A pesar de estos progresos, debidos en parte a los trabajos de Theophrastus Phillippus Aureolus Bombastus von Hohenheim, llamado Paracelso, se sigue persiguiendo a las brujas y la hoguera es el destino final de muchas histéricas y numerosos enfermos de distintas patologías. Las deformaciones físicas, la impotencia, la debilidad mental y la llamada *stultitia* –un término abarcador que da lugar a interpretaciones confusas– se perciben aún como estigmas u obras propias del demonio. La última quema de brujas se lleva a cabo en 1680, año a partir del cual se suprime en Francia por decreto real. Recién en el siglo XVIII siguen su ejemplo otros países. El manejo de la enfermedad mental obedece a las siguientes condiciones.

- Por no estar totalmente abandonada la creencia en las brujas, las hechiceras y los posesos, la pena de muerte sigue vigente como forma de combatir el peligro social representado por tales sujetos.
- Aun cuando fuese posible considerar a los portadores de alguna anormalidad como enfermos, se los considera incurables; por lo tanto, se los abandona en asilos y prisiones.
- Los conocimientos que sostienen los tratamientos para los casos considerados curables dependen aún del antiguo somatismo: las teorías de los humores de los clásicos griegos Hipócrates y Galeno siguen siendo el sustento a partir del cual estos se determinan.
- Si bien, para algunos autores, los enfermos psiquiátricos son pacientes, no se puede todavía relacionar sus estados con algún fenómeno psicológico: bajo la influencia persistente de los antiguos, solo se buscan causas naturales –lo cual, hay que reconocerlo, ya es un avance con respecto a

sostener que la locura se debe a causas sobrenaturales, como en el caso de los posesos –.

- Los tratamientos devenidos de estas teorías suelen fundamentarse en acciones sobre el cuerpo, para depurarlo o equilibrar los humores. Consisten en purgas que se realizan durante varios días y terminan debilitando a los pacientes: enemas para eliminar los males del cuerpo; encierro en habitaciones oscuras y aisladas; azotes; inmersión súbita en agua, todos estos tratamientos se ejecutan con gran crueldad pero con el convencimiento de su eficacia.

Cabe recordar que esta forma de manejar los enfermos mentales, a veces considerados hechiceros, posesos, etc., ha llegado a su paroxismo en el siglo XVI, pero estaba vigente desde la Antigüedad griega, cuando se tiraban piedras a los locos o se los escupía como ejercicio de disciplinamiento y control.

La figura de Pinel emerge del clima de época de mediados del siglo XVIII. La psiquiatría se desarrolla en gran medida bajo la influencia de la Ilustración, cuyos representantes manifiestan un interés filantrópico, una preocupación central en el ser humano. Esta corriente filosófica aparta definitivamente la idea de posesión diabólica, que asimila a una superstición. Pero, como contraparte, se genera una excesiva esperanza y confianza, luego defraudada, en el progreso permanente e ilimitado del ser humano.

La Ilustración también supera el mero somatismo, que venía obturando el desarrollo de la ciencia psiquiátrica como especialidad de la medicina, e introduce el psicologismo, bajo la influencia de Descartes. Su obra *Las pasiones del alma* (2005b),²⁴ en particular, se convierte en un texto importante en el ámbito de la psiquiatría. A partir de la lectura de esta obra se comienza a considerar el psiquismo como perteneciente a un ser humano concreto y con bases fisiológicas. Quedando obsoleta la noción de alma inmortal, se genera y desarrolla un concepto de la psiquiatría como ciencia y, además, separada de la medicina –con todas las consecuencias que luego se verán, en especial la crítica de Foucault en *Las palabras*

²⁴ Esta obra supone el inicio de la psicología moderna, porque Descartes descarta conceptos o ideas que no forman parte de ella, por ejemplo, el problema de la inmortalidad del alma. A su criterio, estas cuestiones deben ser competencia exclusiva de la metafísica. También define a la psicología como una extensión de la fisiología y la explica desde un punto de vista mecanicista. Realiza una clara distinción mente-cuerpo como criterio de demarcación de las afecciones humanas. Asimismo, se ocupa de estudiar los problemas del dualismo y de aclarar los posibles modos de interacción entre la sustancia pensante y la sustancia extensa.

y las cosas (1998).

Esta corriente filosófica deja atrás la idea fatalista de la incurabilidad de los enfermos, lo cual permite descartar la cárcel como castigo para ellos. Su liberación, llevada a cabo en 1798 por Pinel, en Bicêtre; por el cuáquero William Tuke en York, en 1796; y por Vincenzo Chiarugi ya en 1788, en Toscana, da cuenta de la superación del clima de encierro que aparece en esa época.²⁵

Estos nuevos desarrollos son preparados a la vez por la acción de los filósofos de la Ilustración, que impulsan en gran medida la humanización de los tratamientos, y por el progreso propio de la psiquiatría. Las investigaciones evolucionan nuevamente hacia las psicosis ya que hacia 1580, y por obra del médico Hyeronimus Mercurialis, había comenzado el estudio de las neurosis. Este refrescado interés se debe a que la psiquiatría se practica especialmente en lugares donde se hacían delincuentes, vagos, locos y débiles mentales, es decir, en presidios, hospicios y asilos de alienados.

Otro mérito atribuible a los filósofos ilustrados es la búsqueda de otros orígenes de la enfermedad: por eso cobran también gran impulso las ciencias sociales, en pos de determinar explicaciones sociológicas a las enfermedades mentales.

El vuelco decisivo que se da entre los siglos XVII y XVIII se debe en gran parte a la influencia de Georg Ernst Stahl (1660-1734). La teoría de este médico combina los influjos producto de las reacciones físico-químicas del cuerpo y el concepto de *ánima*. El alma es la que, necesariamente, debe equilibrar con su actividad el influjo nocivo de las potencias corporales. Por primera vez se piensa la enfermedad mental como un complejo psicofísico. A Stahl se debe que, en el siglo XVIII en Alemania, surjan teóricos que escriben acerca de la psicogénesis de las enfermedades mentales. No es extraño que esto sucediera en Alemania, donde predomina sensiblemente el idealismo. Otra vez, la filosofía impulsa el desarrollo de la medicina y, en este caso particular, de la psiquiatría (Ackerknecht, 1968: 61).

La aparición del psicologismo contrarresta, entonces, el acentuado somatismo, aunque este cambio de perspectiva, que considera solo el origen psicológico de la enfermedad, lleve a generalizaciones excesivas que la práctica

²⁵ Estas experiencias son comentadas en forma crítica por Foucault en el capítulo IV de la tercera parte de *Historia de la locura...* (2009: 190-191) y retomadas en *El poder psiquiátrico*, en la clase del 14 de noviembre de 1973 (2014: 35).

clínica con la que cuentan los médicos en ese momento no justifica.

Se inician también las experiencias relacionadas con las localizaciones cerebrales, cuyos resultados contribuyen al desarrollo posterior de la psiquiatría.

A partir de 1778, en los años previos a la Revolución francesa, Pinel frecuenta en París el grupo de los ideólogos, donde conoce a Cabanis y Thouret. Interesa mencionar a Pierre Cabanis –figura de final del siglo XVIII, conocido por una obra prolífica y por su presencia en campos tan diversos como la medicina, la educación, la política e incluso la literatura – porque deviene a la vez amigo y protector de Pinel. La escuela de los ideólogos es un movimiento esencialmente filantrópico y social que en todos los dominios busca impulsar una reforma de las costumbres y pretende una sociedad reglada y carente de vicios sociales. Sus integrantes, pues, quieren alejarse tanto de la decadencia del Antiguo Régimen como del tumulto revolucionario. Forman parte de un vasto movimiento de control y regulación del espacio social, que se verifica en las escuelas, las prisiones y los cuarteles, por ejemplo.

Pinel se desempeña en su profesión a partir de 1793. En 1795 es nombrado director del famoso Hospital de La Salpêtrière, donde, en un movimiento inédito en la Francia de esa época, procede a la liberación de los enfermos. No obstante, para valorar adecuadamente la relevancia de Pinel entre sus colegas y contemporáneos y, además, en la historia de la psiquiatría, es necesario enfocar el interés en el espíritu de su obra antes que en los resultados positivos de su terapia, por lo demás eclécticos. Salvo con modificaciones menores en el área de la nosología y aportes esenciales en el plano institucional, no contribuye en forma especialmente destacable al desarrollo de la psiquiatría. En cambio, se aprecia una inteligencia clara y muy dotada para la observación, así como una decisiva capacidad para registrar y analizar estadísticas acerca de lo que ocurre en las instituciones que dirige. Recibe de los ideólogos –sus mentores, portadores de las corrientes más renovadoras y radicales que marcarán el devenir del siglo XVIII – una enseñanza relacionada con el método. Ellos consideran que el conocimiento es un proceso principalmente basado en la observación de los fenómenos de la realidad. Esos deben ser agrupados y organizados en función de sus analogías y diferencias, pero evitando se cueilen los ídolos, que ya fueran descriptos por Francis Bacon. Este método, que se puede caracterizar como de análisis, los ideólogos mismos lo habían recibido de John Locke y Étienne Bonnot de Condillac.

Otra influencia importante para Pinel es la del médico Thomas Sydenham (1624-1689), uno de los promotores del retorno a Hipócrates, cuya epistemología sostiene que el hombre puede confiar en sus facultades de observación y análisis ya que los fenómenos tal como se le aparecen no son la esencia de la realidad última, pero suficientemente paralelos a ella como para que se pueda fundar en ellos un saber a la vez siempre aproximativo, pero valedero. Desde esta posición, el hombre no accede a un conocimiento acabado de lo real, tal como es privativo de Dios, pero sí suficiente como para poder actuar pragmáticamente sobre este. Esta valoración de lo pragmático lleva a Pinel a confiar más en aquellos que tienen un conocimiento directo, y casi se podría decir personal, de cada paciente que en los teóricos de la medicina. En esta categoría entra el famoso Jean-Baptiste Pussin, supervisor del hospital Bicêtre, del cual Pinel también fue director.

En cuanto a su obra, cabe aclarar que mantiene siempre posiciones eclécticas, tanto con respecto a la nosología como a la clínica. No adhiere totalmente al somatismo entonces predominante, ni al recién llegado psicologismo, como muchos de sus colegas lo hacen. En su clínica tampoco aplica modelos vigentes en su totalidad, sino que sabe combinar distintos instrumentos en función de las dificultades que encuentra con cada paciente en particular. Su obra principal es el *Tratado médico-filosófico de la enagenación del alma o manía*, publicado por primera vez en 1804, en el que describe y clasifica cuatro formas de psicosis, que detallamos a continuación.

- **La manía.** Transcurre como una enfermedad aguda: en ella, el sujeto manifiesta actitudes extravagantes, o exageradamente joviales o tristes. Como enfermedad aguda puede curarse, pues tiene un carácter puramente nervioso, sin alteración orgánica. Puede aparecer sin delirio, ya que solo se trata de trastornos afectivos. Pero cuando el delirio es general –concierne a todos los objetos, estando lesionadas muchas de las funciones del entendimiento (percepción, memoria, juicio, afectividad, imaginación, etc.)–, se observa que la manía está acompañada por una viva agitación. Según Pinel, la manía se localiza en la zona gástrica. Esta idea, proveniente de Platón y recuperada por Cabanis y por él mismo, pero de una forma modernizada, plantea que la sede de la enfermedad la constituyen los ganglios nerviosos de esa zona corporal. No obstante, describe también una manía razonante en la que las funciones intelectuales están intactas y en cuyo primer plano se presenta

una alteración de la afectividad y una excitación, a menudo furiosa. Este último tipo es el que interesa especialmente a Pinel y al que le dedica intensos cuidados.

- **La melancolía.** Pinel también la nombra como delirio exclusivo. Se trata de los casos en que aparece la concentración en una idea única, que puede ser de carácter triste o bien megalomaniaco. Las facultades mentales permanecen intactas y el comportamiento sigue siendo coherente y comprensible, fuera de ese núcleo delirante, o idea bizarra. En el tratamiento de la melancolía se debe tener especial cuidado con el peligro de suicidio.

- **La demencia, o abolición del pensamiento.** Aquí, Pinel aclara que se refiere al pensamiento en el sentido conceptualizado por Condillac, es decir, el juicio. Cree que la demencia se origina en los excesos sexuales: estos producen un agotamiento que lleva a la demencia. La diferencia entre la manía y la demencia reside en que, en la primera, las ideas son falsas pero conexas; en cambio, en la segunda, las ideas están totalmente aisladas unas de otras. El desorden y la movilidad llevan entonces a una existencia automática, regida por hábitos estereotipados y relaciones carentes de afectos.

- **La idiocia.** Es la ausencia u obliteración de todas las facultades mentales. Los numerosos casos muestran a menudo alteraciones craneales del tipo de la microcefalia. Se registra una supresión más o menos completa de la actividad mental, quedando el sujeto reducido a una existencia vegetativa con restos aislados de actividad psíquica, ensoñaciones, alucinaciones, crisis de excitación.

En cuanto a las causas de la enfermedad, se encuentra en Pinel, bajo la influencia de Cabanis, una concepción materialista psicofisiologista: la mente es una manifestación del funcionamiento del cerebro, y las relaciones entre lo físico y lo moral en el hombre son fundamentales y pueden sufrir modificaciones de manera permanente. La locura es entonces un desarreglo de las facultades cerebrales. Con el propósito de explicar ese desarreglo, propone cierto número de causas, que se presentan a continuación. La vida afectiva se encuentra alterada antes del ataque mismo; por lo tanto, las causas psicológicas son primordiales en la génesis de la locura. Sin embargo, establece que las causas físicas son las primeras.

1. Causas directamente cerebrales: una malformación prenatal, un traumatismo violento sufrido en el encéfalo –por ejemplo, la idiocia–; las que son consecuencia de los lazos del cerebro con los otros órganos del cuerpo –por ejemplo, brusca elevación de la presión arterial, hemorragias, gota, afecciones cutáneas por

herpes, secuelas de infecciones en otros lugares del cuerpo. Se relacionan también con eventos fisiológicos como partos, edad crítica de las mujeres, alcoholismo, adicción a las drogas.

2. La herencia: Pinel le otorga gran importancia, ubicándola en primer lugar en su análisis.

3. Causas morales: también llamadas orientaciones sociales defectuosas, por ejemplo, la educación. Es posible ordenarlas en dos sub-causas, en constante interacción: a) las pasiones intensas y fuertemente contrariadas o prolongadas (aquí se vislumbra claramente la influencia de Descartes); b) los excesos de todo tipo, las irregularidades de las costumbres y del modo de vida, y la influencia de los malos maestros, que ya sea por desidia o por dureza excesiva son factores predisponentes.

Las causas morales son consideradas las más numerosas, pero no hay una comprensión acabada de la manera en que actúan. Pinel cree que lo hacen a través de la presión que ejercen sobre el organismo considerado como un todo. Cita con frecuencia a Crichton, quien ha elaborado un catálogo de los efectos producidos por las pasiones –la alegría, la cólera, el miedo, la tristeza– sobre el estado de las vísceras y de las grandes funciones, como la circulación y la respiración. Una vez adquirida una perturbación visceral, el cerebro se altera por transmisión y, a partir de allí, comienzan a manifestarse los síntomas. La perturbación se inicia en la región del estómago y de los intestinos, desde donde se propaga, como por una especie de irradiación, la alteración del entendimiento (Bercherie, 2014).

Se puede apreciar aquí la presencia de la concepción de los ideólogos –posiciones doctrinales materialistas –, a la vez que la de la antigua explicación de Hipócrates sostenida en su teoría humoral. Además, las perturbaciones afectivas y del carácter constituyen una de las causas sobresalientes en el momento de hundirse en la locura. Podemos preguntarnos si vemos aquí un antecedente de la actual medicina psicosomática, pero esta cuestión excede los límites de esta tesis.

4. El paso de una forma de vida activa a otra pasiva: por ejemplo, la jubilación, cuyas dificultades ya eran conocidas en el siglo XVIII.

5. Los conflictos entre tendencias instintivas y dogma religioso.

6. Causas provenientes de fenómenos físicos: el alcoholismo, la retención de sangre menstrual o hemorroidal, el puerperio o las lesiones craneales.

Lo anterior no es más que una mención general de las causas que propone Pinel a los fines de relacionarlas con sus estrategias terapéuticas. Precisamente, en

cuanto a la clínica, recomienda utilizar tanto como se pueda el trabajo de los psicólogos, en especial Condillac y Locke, aunque también disienta de la visión de este último.

Sus instrumentos terapéuticos se establecen en principio a partir de una severa crítica de los usados por sus antecesores. Rechaza las purgas, sobre todo porque los pacientes que llegan al hospital Bicêtre provenientes del Hôtel-Dieu, después de haber soportado días de purgas con eléboro y sangrías, muestran condiciones extremas de debilidad y desnutrición, a punto tal que si logran sobrevivir, lo hacen en un estado de excesiva locura y ya irrecuperables.

Por otro lado, retoma el método expectante de Hipócrates, según el cual el médico debe abstenerse lo más posible de toda intervención que fuera a perturbar el ciclo natural de la enfermedad. En este punto, quien mejor informa acerca de este método es el mismo Pinel:

Una afección intensa o, para hablar más generalmente, un estimulante cualquiera actúa fuertemente sobre el centro de las fuerzas epigástricas, produce en ellas una conmoción profunda que se repite sobre los plexos abdominales, provocando encogimientos espasmódicos, una constipación pertinaz, ardores de las entrañas. Inmediatamente después se excita una reacción general más o menos fuerte, de acuerdo con la sensibilidad individual; el rostro se colorea, la circulación se vuelve más animada, el centro de las fuerzas epigástricas parece recibir una impulsión secundaria de una naturaleza totalmente diferente de la primitiva, la contracción muscular está llena de energía; generalmente se excita una fogosidad ciega y una agitación incoercible; el entendimiento mismo es arrastrado en esa suerte de movimientos saludables y combinados. Sus funciones se alteran, muchas a la vez o parcialmente, y a veces redoblan la vivacidad. En medio de esta perturbación tumultuosa cesan las afecciones gástricas o abdominales, luego de una duración más o menos prolongada; la calma llega, y trae consigo en general una cura que es más sólida cuanto más violento ha sido el acceso, como lo demuestran las observaciones más reiteradas. Si el acceso está por debajo del grado de energía necesaria, la misma escena puede renovarse en un orden periódico, pero a menudo los accesos así repetidos disminuyen en intensidad y terminan por desaparecer.²⁶

Entonces, manifestando cierta ingenuidad terapéutica, Pinel cree que una vez cursada la crisis, se dará por terminada la enfermedad, por eliminación de la materia mórbida. Pero le queda reservada al médico una intervención a través de la medicación. Esta se suministra en el momento oportuno para ayudar el organismo en su tarea. Purgantes, baños fríos o tibios, e incluso sangrías pueden utilizarse de

²⁶ Pinel, Ph. (1798), *Nosographie philosophique*, citado por Bercherie (2014 : 21).

manera moderada y siempre considerando la aplicación en el caso individual, nunca como medida general conveniente para una enfermedad única.

Pero el instrumento terapéutico quizá más eficaz en manos de Pinel es su organización institucional. Él establece las normas a que deben ajustarse la organización y la dirección de los asilos u hospitales para enfermos mentales. En estas instituciones se llevan a cabo tratamientos morales –lo que hoy se conoce como psicoterapias –. En las bases de estos se encuentran nuevamente, por un lado, los principios sostenidos por los ideólogos: si la sociedad decadente ha enfermado a un sujeto, crear una institución en donde reinen principios morales puede ayudarlo a recuperarse; y, por el otro, la psicología de Locke y Condillac que establece que si las ideas son efecto de la combinación de determinadas percepciones, las ideas desviadas provienen de sustos o traumas, o son efecto de experiencias negativas. Por lo tanto, si se crea un ambiente de confort, de bienestar, sólidamente manejado por una autoridad suave pero firme, entonces la curación está garantizada.

De lo anterior se deduce que se debe apartar al sujeto de las percepciones habituales, aquellas que han engendrado la enfermedad, y mantenerlo aislado en una institución de características específicas, donde es sometido a una disciplina severa y paternal, absolutamente regulada por la ley establecida por el médico. Por un juego dosificado de premios y castigos, se le impone progresivamente esa ley médica y la normativa institucional. El objetivo es, a través de control de todas sus condiciones de vida, lograr su absoluta dependencia de un personaje que, por sus cualidades físicas y morales, sea adecuado para ejercer sobre él un poder irresistible y cambiar el círculo vicioso de sus ideas.

En todo este procedimiento, Pinel no carece de creatividad. Puede, si es necesario para cambiar las ideas del sujeto, recurrir a otro susto (como medida terapéutica) y apelar a estrategias propias de la ciencia de su época: cuenta el caso de un paciente que se niega a comer y es puesto en una escena con celadores disfrazados de monstruos que lo hostigan, logrando así que se alimente. Como es fácil de apreciar, la institución se convierte en un gran panóptico, o centro de reeducación modelo, en el que la sumisión es el primer paso hacia la curación: como ya se dijo, la educación mal hecha llevando a la locura, se trata entonces de reeducar al paciente. Como se verá más adelante, Foucault (2014) es quien describe cómo, en este tipo de manipulación, se produce una batalla entre dos contrincantes: en primer lugar está el ejercicio del poder de uno de ellos, por sobre el conocimiento que se genera en un

segundo momento. No obstante, debe valorarse que estos procedimientos desarrollados por Pinel sean muy diferentes de aquellos con los que se encuentra: cadenas, azotes, la famosa silla de Darwin –inventada por Erasmus Darwin, abuelo del biólogo y naturalista–, que consiste en mantener el paciente atado a una silla giratoria hasta que perdiera sangre por la boca, la nariz y las orejas, y otros métodos similares o aún más crueles.

En síntesis, las ideas de Pinel representan un notable progreso respecto de la medicina que lo precedió. Además de ser un gran internista, fija las bases de la psiquiatría tal como se la conoce en la actualidad. Esta teoría recibe influencias de distintas fuentes, entre las que se destacan la medicina clásica –especialmente hipocrática– y el movimiento de los ideólogos. Una tercera influencia verificable es la del racionalismo, fundamentalmente expuesta en su noción acerca del papel de las pasiones en la generación de la locura. Y ya hemos mencionado a John Locke y Etienne Bonnot de Condillac. El concepto de que las ideas son producto de las percepciones y que esas unidades ideativas se conjugan a través de múltiples conexiones sirvió de fundamento para su tratamiento moral.

La teoría de Rousseau acerca del buen salvaje constituye una especie de telón de fondo de toda su concepción de la locura y de los procedimientos de curación. Entre estos se cuenta la ergoterapia –conocida hoy como terapia ocupacional –, que significa una confianza terapéutica en el poder del trabajo como forma de inclusión social del sujeto enfermo. Como dice Freud (1972, t. VIII: 3027): “Ninguna otra técnica de orientación vital liga al individuo tan fuertemente a la realidad como la acentuación del trabajo, que por lo menos lo incorpora a una parte de la realidad, a la comunidad humana”.

Finalmente, puede decirse que Pinel, tanto en su teoría como en su clínica, es ecléctico, actitud que mantiene en su concepción de los orígenes de la enfermedad y en los procedimientos y usos terapéuticos. Este eclecticismo sigue presente en varios de los que lo suceden y resulta ser una actitud saludable para una ciencia que recién se está gestando.

5. La psiquiatría, entendida por Jean-Étienne Dominique Esquirol

El médico Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772-1840) se dedica tardíamente a la psiquiatría que, como se ha visto en el apartado anterior, recién está

estructurándose como saber constituido.²⁷ Al igual que su maestro Pinel, es un gran observador, pero un clínico más aplicado. A su vez, se destaca como médico sanitarista. De hecho, sus planes para la construcción de hospitales, en especial institutos psiquiátricos, son aprobados y puestos en marcha por varios gobiernos europeos. Su pasión por la estadística lo lleva a registrar gran cantidad de casos a partir de los cuales sostiene sus teorías. Siendo un profesor muy considerado, forma muchos discípulos que luego harán progresar la psiquiatría francesa hasta llevarla a una posición de dominio durante gran parte del siglo XIX. Pero también se interesa por los conocimientos que se desarrollan en el ámbito de la medicina de su época. Entre las teorías entonces vigentes, y si bien algunos médicos aceptan aún el climatismo de los antiguos –según el cual el clima interviene como causa en la producción de la enfermedad–, Esquirol asume la frenología de Franz Joseph Gall,²⁸ una teoría ya casi abandonada pero que lo lleva a iniciar estudios en anatomía, fisiología y patología cerebral y constituye un avance con respecto a la teoría abdominal de los antiguos, sostenida todavía por Pinel. También estudia el mesmerismo,²⁹ e incluso la terapéutica por la música, hoy conocida como

²⁷ Michel Foucault considera que los años de oro del nacimiento de la psiquiatría se ubican entre 1800 y 1830 (Ver Foucault, 2014). Este tema se verá con mayor profundidad en el Capítulo II.

²⁸ Las investigaciones que se conocen como frenología también suelen designarse como craneología o craneoscopia, términos más precisos ya que todo el trabajo de su fundador, Franz Joseph Gall (1758-1828), consistía en medir las protuberancias del cráneo y su correlación con los pliegues y cisuras de la corteza cerebral. A través de estas mediciones, Gall y sus seguidores analizaban la conformación del cráneo y su topografía: estipulaban que las diferencias en las regiones cerebrales se corresponden con las diferencias en las medidas exteriores. Por lo tanto, al medir los cráneos en diferentes lugares se podía inferir características de personalidad y, por supuesto, diagnosticar la locura. Su teoría ha merecido cierto crédito por dos razones: en primer lugar, desplaza la antigua ubicación de la zona del abdomen como originaria de la locura hacia el cerebro; y en segundo lugar, abre las investigaciones sobre neuroanatomía y neurofisiología que resultan en que otros neurofisiólogos se ocuparan del tema –por ejemplo Paul Pierre Broca (1824-1880), que llega a descubrir el centro del lenguaje–. En la actualidad, esta teoría es rechazada por la moderna neurología, pero su preocupación por el cerebro alimentó el interés por proseguir sus investigaciones.

²⁹ El mesmerismo designa lo que hoy conocemos como hipnosis. Ese nombre se origina en el del médico alemán Franz Mesmer, primer occidental en experimentar con el magnetismo animal. Este fenómeno supone la circulación de una corriente bioeléctrica a través de los cuerpos vivos. Franz Mesmer, convencido de su poder, experimentó no solo con personas y animales sino también con piedras, maderas y vegetales, creyendo poder modificar condiciones de salud a través del influjo de estos materiales. Hay una diferencia entre el mesmerismo y la hipnosis: el primero trata de curar y cuidar al enfermo; en la hipnosis, en cambio, predomina el interés por dominar al hipnotizado. El mesmerismo podría aproximarse más a lo que llamamos sugestión. Mesmer fue acusado de ser un vulgar comerciante y su método cayó en gran desprestigio. A esto contribuyó el informe de la comisión científica real francesa creada por Luis XVI en 1784 e integrada por Benjamin Franklin, Jean Darcet, Joseph-Ignace Guillotin y Antoine Lavoisier, entre otros. La comisión dictaminó que las curas de Mesmer no eran reales, sino producto de la imaginación. Sin embargo, sus experimentos y afirmaciones dejaron huellas en la filosofía, la literatura y la música: Schopenhauer escribió un tratado titulado *Las ciencias ocultas*, en el que estudia el magnetismo animal entre otros temas; W. A. Mozart menciona el mesmerismo en el Acto I, escena 4, de su ópera *Così fan tutte*; y Edgar Allan Poe lo incluye en su cuento *La verdad sobre el caso del señor Valdemar*.

musicoterapia, de la cual se sabe que contribuye en gran medida a la recuperación del enfermo mental.

Si bien Pinel es el verdadero fundador de la clínica psiquiátrica, en especial con respecto a sus bases metodológicas, el aporte de Esquirol consiste fundamentalmente en una aplicación práctica de las teorías de su maestro. Él define la locura como “una afección cerebral ordinariamente crónica, sin fiebre, caracterizada por desórdenes de la sensibilidad, de la inteligencia y de la voluntad” (Bercherie, 2014: 26). Por lo tanto, quedan excluidas de las enfermedades mentales aquellas que conllevan un daño físico, que se clasifican entonces dentro de otros grupos más vinculados a causas fisiológicas. Es importante destacar que Esquirol conserva la división realizada por Pinel entre las locuras con daño corporal (febriles) y las locuras sin daño corporal.

Se lo puede considerar como un precursor en la medida en que vislumbra cómo, en el hombre moderno, las conmociones sociales y el aislamiento son causas de enfermedades mentales. Él las denomina, según la costumbre de su época, enfermedades de origen moral, entendidas en la actualidad como las de causas psicológicas. Quizá sea posible también apreciarlo como un antecesor de Freud, ya que se anticipa en establecer la continuidad entre la constitución psicológica del hombre considerado normal y la del que padece una enfermedad mental. A su criterio, en la enfermedad mental se desgarran los vínculos sociales y el enfermo queda aislado de su entorno. Esquirol debe estas ideas al hecho de apoyarse en una psicología más compleja que la de los ideólogos seguidos por Pinel. Estos se inspiraban en John Locke y Étienne Bonnot de Condillac, mientras que Esquirol adhiere a la psicología de Pierre-Paul Royer-Collard, primer psicólogo espiritualista. También es el primero en establecer la diferencia entre alucinación e ilusión.³⁰ Al igual que Pinel, estudia lo que en esa época se llama “locura razonante”, que hoy podría caracterizarse como paranoia, pero que ellos también denominan “monomanía”. Descubre que en esta enfermedad, el delirio se presenta en torno a un objeto único, como en la melancolía.

³⁰ Es muy importante el novedoso giro que Esquirol le da al concepto de alucinación. Con anterioridad, y por lo general, las alucinaciones eran consideradas enfermedades en sí mismas, llamadas “de la imaginación”, aunque en ocasiones el término alucinación se utilizara como sinónimo de delirio. El gran mérito de Esquirol al respecto consistió no solo en establecer su concepto definitivo y el diagnóstico diferencial con la ilusión, sino también en despojar a ambos cuadros clínicos de su categoría nosográfica para convertirlos en signos físicos e incorporarlos a la semiología psiquiátrica, que comenzaba a dar sus frutos en el marco de la mentalidad anátomo-clínica, cuyas bases se estaban sentando en Francia, en la primera mitad del siglo XIX.

También se destacó como reformador social ya que, estadísticas en mano, analiza el crecimiento de las enfermedades mentales a raíz del funcionamiento de las sociedades modernas, en las que predominan las tensiones y las conmociones sociales. Ello lo lleva a preguntarse si la civilización no genera las condiciones predisponentes de la enfermedad mental, en lo que nosotros encontramos, nuevamente, un antecedente de *El malestar en la cultura* (1972a, t. VIII), de Sigmund Freud.

Pero, sobre todo, está en el origen de la ley de 1838 que regula el funcionamiento de los hospitales para enfermos mentales, a partir de la cual se crean en Francia varios asilos, inaugurando una tendencia que luego se propaga a otros países europeos. En Estados Unidos también, bajo la influencia de un alumno de Esquirol, Édouard Séguin, se crean establecimientos para oligofrénicos. Séguin continuó luego su labor, en especial en el instituto privado del Dr. Esprit Blanche, donde hallaban refugio los pacientes de los centros urbanos, muchos de ellos artistas, como Gérard de Nerval y Guy de Maupassant. Otro de sus discípulos, Jacques-Joseph Moreau –llamado Moreau de Tours–, se destaca con el desarrollo de la teoría de la degeneración, cuya inteligente crítica se debe a Michel Foucault.

Esquirol enfoca más su trabajo en la clínica, por lo que conserva en gran medida las divisiones establecidas por Pinel, pero dándoles otras explicaciones e insistiendo en los orígenes, sobre todo para volver a jerarquizar el papel del cerebro con respecto al del tracto digestivo que pregonaban los filósofos clásicos.

A continuación nos detendremos un momento en las teorías en pugna, para entender mejor el valor del trabajo de Esquirol.

Con anterioridad a la aparición de los filósofos espiritualistas, la filosofía se encuentra cuestionada por el Positivismo, que la asimila a la ciencia. En sus desarrollos, el Positivismo afirma que las ideas se conforman a partir de la materialidad de los sentidos y de la asociación entre ellos. A su vez, reniega de toda teoría que no pueda contrastar sus afirmaciones con experiencias científicas, como lo exige la ciencia positiva.

El espiritualismo constituye la primera reacción contra el Positivismo ya que pretende afirmar la autonomía del espíritu frente la ciencia positiva. En sus comienzos surge fundamentalmente de intereses profundamente religiosos, utiliza para el trabajo filosófico un instrumento descuidado por el Positivismo: la auscultación interna de la conciencia, con el propósito de defender la esencia de lo

espiritual y la inmortalidad del alma.

En esta corriente filosófica, se considera al espíritu como primera realidad, como organizador previo a toda acción de los sentidos en la formación de las ideas, en contraposición a lo promovido por John Locke y Étienne Bonnot de Condillac. Se asume como propia la afirmación de Aristóteles: ser es pensar, el pensamiento es el acto puro. Todo el espiritualismo, desde Platón y Aristóteles pasando por Descartes, tiene como nota común la afirmación incontrovertible de la realidad del espíritu en su categoría primaria: la inteligencia. Los espiritualistas se preocupan por la finalidad de la naturaleza, la libertad de la voluntad humana en la historia, los fines o valores trascendentales presentes en la moral y la religión, entre otras cuestiones. Pero estos temas no pueden ser encarados solo con los métodos propios del positivismo: otras vías de acceso y otros instrumentos se hacen necesarios, que sean más eficaces para esta finalidad y que superen la mera experiencia positiva.

Frente al funcionamiento mecánico y autónomo de los sentidos y las facultades mentales, el espiritualismo resalta la importancia de la función de control, de selección y de síntesis, manifestación de la acción del yo sobre los automatismos psicológicos. Aquí, la lucha teórica se da entre los ideólogos y los partidarios de esta nueva teoría de Royer-Collard, que apoyados en la filosofía de Immanuel Kant revalorizan lo verdadero, lo bello y el bien.

El espiritualismo se desarrolla inicialmente en Francia, realizando una síntesis entre el cogito cartesiano y la razón del corazón de Pascal. No está de más aquí recordar al fundador del espiritualismo: Maine de Biran (1766-1824).³¹ Tiene una relevancia importante en filósofos como Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Edmund Husserl y Henri Bergson, e incluso en Merleau-Ponty.

Pero lo que Esquirol retiene de todo esto, más allá del carácter moralizante de la teoría de Pinel y de buena parte de la psiquiatría del siglo XIX, es la posibilidad de dar cuenta de diversas alteraciones mentales por una perturbación del equilibrio entre las facultades inferiores y la gran función sintética del yo, la atención. Esta explicación será luego retomada por sus discípulos.

³¹ Del fundador del espiritualismo dice Morera Guijarro (1987-1988: 186-187): “La revalorización del cuerpo resulta ser uno de los aportes más llamativos del pensamiento de Maine de Biran [...] El mérito de Biran es que no opera con reduccionismos, sino que pretende en todo momento articular e integrar las distintas manifestaciones de la existencia humana [...]. En términos generales, sensualismo y materialismo son conceptuados por Maine de Biran como formas reduccionistas de la realidad humana que fácilmente se sitúan en la tendencia ya existente de convertir la psicología en mero apéndice de la ciencia fisiológica.”

Lo expresado hasta aquí muestra las bases teóricas sobre las que se apoya Esquirol, pero para conocer sus aportes reales es necesario indagar también en su nosografía, que revela un nuevo progreso con respecto a su maestro Pinel. En primer lugar, Esquirol separa la idiotez de la locura. La primera se relaciona con un “vicio de conformación del cerebro”; por lo tanto, tiene una base orgánica que la vuelve incurable. No es una enfermedad, es un estado en el cual las facultades mentales no se manifestaron nunca, o no se pudieron desarrollar suficientemente. La segunda puede ser demencia, definida como un debilitamiento general de las facultades cerebrales con supresión de la atención voluntaria, que se divide en demencia aguda curable, demencia senil y demencia crónica, esta última sin remedio. Pero la locura también comprende a la manía, que puede ser con delirio –en cuyo caso la llama monomanía– o sin él. La manía es una exaltación y alteración total de todas las facultades: inteligencia, sensibilidad, voluntad, donde la acción voluntaria está disminuida por el flujo imparable de sensaciones, ideas e impulsos que asaltan al enfermo.

Luego describe la melancolía, pero de una manera tan ambigua que resulta difícil discriminarla de los cuadros anteriores. En la manía descrita en último término puede ocurrir cualquier acto fuera de control del paciente. Por lo tanto, representa una coartada para los criminales, lo cual lleva la polémica a los tribunales: los médicos legistas protestan contra esta clasificación, ya que podría usarse como justificación en el caso de un crimen voluntario. Así descrita, la monomanía homicida constituye un atenuante en el caso de un juicio por homicidio.

Toda la nosografía de Esquirol –en particular la referida a las monomanías, que modifica al menos en dos ocasiones– queda viciada de varias imperfecciones y vaguedades. Sus discípulos optan por llamar monomanías a toda suerte de actos agresivos: incendio, robo, asesinato, ebriedad y suicidio, entre otros; sean estos actos estrictamente impulsivos o consecuencia de un estado delirante, o incluso el efecto de otro cuadro clínico, como demencia o idiotez.

En síntesis, puede decirse que la clasificación de Esquirol muestra un progreso con relación a Pinel, pero también es imperfecta y virtualmente inestable. Él mismo admite que sus cuadros pueden combinarse o sucederse de diferentes maneras y que corresponden a muchas enfermedades de origen, naturaleza, tratamiento y terminación muy diferentes. También es cierto que coincide con Pinel en que la alienación mental se debe tanto a causas físicas –aunque se desconozca aún

el papel del sistema nervioso central – como a causas morales, es decir psicológicas, atribuyéndoles a estas últimas un papel decisivo.

Con respecto a las causas físicas, Esquirol le otorga gran importancia a la herencia, mostrando en este punto una concepción más fina que la de Pinel, ya que distingue causas predisponentes y otras, precipitantes. Se produce una interrelación entre ellas y al mismo tiempo se entrecruzan con las causas físicas y morales, lo cual permite incluir todas las patologías, pero no sin generar cierta ambigüedad en los diagnósticos diferenciales entre un cuadro y otro.

Luego de esbozar la nosografía concebida por Esquirol, veremos cuáles son las consecuencias de esta manera de entender la enfermedad en su práctica terapéutica.

Al igual que Pinel, Esquirol mantiene el tratamiento expectante de Hipócrates, esto es, esperar preferentemente que la enfermedad desarrolle su evolución, restringiendo al mínimo la intervención del médico. En forma paralela, conserva la misma farmacopea, pero con un uso más limitado. Con relación al tratamiento moral, sostiene en general –pero en forma menos autoritaria y activa – los principios de Pinel. En él se manifiesta un trabajo más decisivo sobre la atención, ya sea para atenuarla –en el caso de la idea maníaca – o desviarla. Los viajes, las actividades y el trabajo conforman su estrategia. No confía, como Pinel, en el *shock* emocional, sí en ganarse la confianza y el apego del paciente: recordemos que este se encuentra aislado de su medio familiar y social. Por ello cree Esquirol en el carácter terapéutico de un espacio físico amplio, luminoso y acogedor para atenderlo, que no solo sea funcional a la tarea, sino también confortable. De todos modos, este es un punto conflictivo ya que, paradójicamente, al proponer la creación de hospitales para enfermos mentales, no deja de plantear también su aislamiento. En este aspecto queda adherido a Pinel y a ambos se les reprochará luego esta tendencia a aislar a los enfermos.

Cabe agregar que Esquirol será el teórico más discutido por la siguiente generación de psiquiatras, ya que, finalmente, es el único en escribir un tratado completo que sintetiza los conocimientos adquiridos hasta ese momento.

Conclusiones

Los cuatro autores analizados en este capítulo han sido seleccionados porque

nos acercan a las explicaciones de la enfermedad mental vigentes en sus épocas respectivas: son el reflejo –cada uno de ellos– de determinada posición con respecto a la locura. Este viaje en el tiempo otorga una visión diacrónica de ciertas prácticas que producen definiciones y discursos.

Los griegos han caracterizado a la locura –o enfermedad mental, o demencia– de manera variable a lo largo de sucesivas épocas. En la de Homero, sus supersticiosas concepciones la entendían como un “enceguecimiento” y una desmesura provocados por la intervención de un dios. El período socrático se ocupó de brindarnos una comprensión racional, científica, de la locura. De la mano de Hipócrates y su teoría de los humores, nos acercamos a un abordaje más humano. Por eso incluimos ese período, tomando como referencia la obra de Platón. La locura amorosa representa entonces el modelo sobre el cual se piensa la locura a partir del siglo V a. C.

Traer al presente lo que pensaban los griegos acerca de la *até*, la *moira* o la *hybris* nos permite cuestionar la hipótesis de Foucault según la cual la locura es un fenómeno observado, descrito y condenado a partir del racionalismo de Descartes. Los griegos no solo la reconocían como tal, sino que además la caracterizaban –sin que llegue a ser una psicopatología– bajo cuatro criterios distintos.

El diálogo *Fedro* de Platón fue elegido por ser un texto ilustrativo sobre el amor y las relaciones de amistad y, a la vez, representativo de al menos una visión de la locura común entre los antiguos. En él se vislumbran diferentes descripciones de la relación entre locura y amor. En primer lugar, la influencia de Eros sobre un amante que se desvela por poseer a su amado lo hunde pronto en la locura. Mientras domina el juicio, la moderación le permite al amor generar en el alma el deseo de viajar hacia lo más puro del cielo, hasta la morada de los dioses. Pero si prevalece el deseo, el hombre cae en la desmesura, *hibrys*, en un comportamiento excesivo que lo lleva al mal. La *hibrys* es una primera caracterización de la locura que arrastra el enamorado hacia una conducta descontrolada.³² Una segunda forma, esta vez en su aspecto positivo, es la introducida por las sacerdotisas de Dodoma, presas de locura, en el alma del poeta y que lo lleva a producir obras de una calidad muy superior a la de aquellos poetas no tocados por las divinidades. Asimismo, la locura adivinatoria es beneficiosa para los destinatarios de la acción del adivino, porque permite anticiparse

³² *Hybris* “es un término que posee un sentido general y otro específico, legal. Pero en ambos casos aparece la idea de ‘comportamiento excesivo’ ‘que va muy lejos’ (Platón, 2007, nota N° 187, p. 86).

a los hechos. Por último, la locura ritual consiste en refugiarse en plegarias: el culto de los dioses puede resultar en una purificación que preservará los pueblos de los males típicos de la peste.

Como puede valorarse, los griegos no tenían una idea uniforme de la locura. Sus concepciones oscilaban entre apreciaciones positivas y negativas, pero –según Dodds (1997)– entendían la necesidad de alejarse de los locos.

El Renacimiento representa otro hito importante en las posiciones de Occidente frente a la enfermedad mental. Para Foucault, este período abre otro tipo de conciencia acerca de la locura, que ahora es vista “críticamente”.

El humanista Erasmo de Rotterdam tuvo influencia sobre toda su época y de manera especial en España: la mayor obra literaria en idioma español, *Don Quijote de la Mancha*, es producto de la sintonía entre Cervantes, Erasmo y Huarte de San Juan, autor de un *Tratado de los ingenios* (2003). Pero cuando Foucault dice que Erasmo se burla de la locura, le parece al autor de esta tesis que se expresa una visión parcial de la obra del filósofo neerlandés, que no solo hizo un elogio de la locura en términos irónicos y hasta cómicos, sino que utilizó su sarcasmo para hundir profundamente el cuchillo de la crítica hasta lo más profundo de la hipocresía de su tiempo y, además, de los poderes instalados en la Iglesia y en la sociedad civil. Erasmo es un agudo crítico y también un militante activo de las posiciones equidistantes de aquellas potencias religiosas impulsoras de la guerra. Reflexionar con él sobre la locura presente en todo ser humano abona la hipótesis de Foucault según la cual no existe una separación nítida entre la locura y la razón. Por eso consideramos oportuna su inclusión en esta tesis.

Su libro *Elogio de la locura* es una fina ironía, con cierto sesgo político, que se ocupa de distinguir varios tipos de locura y donde esta habla en primera persona: estima que los hombres son desagradecidos, ya que gracias a ella hacen muchas cosas que en su ausencia no harían. Habla del amor a sí mismo (*filautia*), que viene a ser su *alter ego*, su hermano, su contracara. Pero resulta que ese amor también es condición para amar a otros: cada uno puede contar con el aplauso de los demás, si se admira a sí mismo. Otra locura niega los defectos de los amigos y desconoce las debilidades ajenas, lo cual permite precisamente entablar relaciones de amistad. Quien pretenda tenerlas debe ignorar los dobleces de sus amigos. La sabiduría y todas las formas de trabajo intelectual, la retórica y aun la filosofía suelen ser responsables de que el hombre caiga en un ánimo triste y apesadumbrado, cuyo

remedio Erasmo ve en la locura. Toda su ironía se despliega contra la gente solo ocupada en rumiar sus pensamientos. Una breve pizca de locura alegra a los seres humanos más tristes, transformándolos en alegres. Asimismo, y en concordancia con lo afirmado por Platón en *Fedro*, Erasmo admite que el artista tocado por la locura produce obras más grandes que aquel que permanece cuerdo y en su sano juicio.

En todos los casos, la locura reina en el mundo, es un estímulo para los artistas y ayuda a todos aquellos que la consideran y aceptan. Estas reflexiones de Erasmo lo muestran como un observador agudo de la locura, que descubre la presencia de sus beneficios incluso en las personas consideradas normales.

Los autores considerados hasta el momento dan cuenta de posiciones que oscilan entre el enfoque filosófico (Platón) y uno vinculado con la ironía y la política. Pero la época clásica es, quizá, la que desarrolló las estrategias más extremas, que condujeron y en ocasiones persistieron en todos los desarrollos posteriores. Aparecen en ella otros dos autores relacionados con el nacimiento de la psiquiatría –Pinel la posiciona como subsidiaria de la medicina, pero con Esquirol adquiere sus letras de nobleza como ciencia –. Nos resulta imposible ignorar los brillantes estudios de Foucault al respecto. Lo que descubre y analiza acerca de las posiciones de Pinel y Esquirol nos deja sorprendidos ante las maldades que se ejecutaron contra los enfermos mentales. El nacimiento de la psiquiatría significó singulares crueldades, pero también brillantes creaciones y descubrimientos que permitieron avances significativos en las curaciones de los pacientes y en el desarrollo de políticas que reivindicaban los derechos humanos para estas personas marginadas desde siempre por la sociedad. La creatividad y la lucidez de esos pioneros favorecieron la humanización de los procedimientos y los avances en nuevos conocimientos. Por lo tanto resultaba imprescindible incluir sus desarrollos para valorar cabalmente las luces y sombras de ese período caracterizado, al mismo tiempo, por la ingenuidad de los primeros pasos de esos originales psiquiatras y su innegable asociación con el poder circundante.

Pinel pertenece a una época –mediados del siglo XVIII y principios del siglo XIX– en que los locos empiezan a ser considerados como enfermos. En consecuencia, ya no se los envía a la hoguera, como había ocurrido con las brujas o los posesos, pero se los abandona en asilos y aun en oscuras mazmorras. La teoría que sostiene la comprensión de esa enfermedad todavía es el somatismo: la cura pasa por agresivos tratamientos –purgas, duchas frías, aislamiento y azotes– destinados a equilibrar los

humores, presentes desde la Antigüedad, pero que llegan a su paroxismo en el siglo XVI. El cambio de perspectiva que se produce en esta época y tiene en Pinel a un destacado representante responde en gran medida a la influencia de la Ilustración, en especial de las obras de Descartes, que funcionan como inspiradoras de una comprensión diferente de la locura. En su tratado *Las pasiones del alma* (2005b), conocido por Pinel y sus discípulos, Descartes “mantiene que las pasiones son excitadas o causadas en el alma por el cuerpo”; “lo que en el alma es una pasión, es en el cuerpo comúnmente hablando una acción”.³³ En la interpretación de Frederick Copleston (2004: 109), las “pasiones son emociones del alma causadas por el cuerpo, y tienen que distinguirse de la percepción que tenemos de las pasiones, por ejemplo: la emoción del miedo y la clara percepción del miedo y su naturaleza son cosas distintas”. Descartes desarrolla toda su teoría de las pasiones bajo el signo de la interacción, esto es: existe una estrecha relación entre el cuerpo y el alma, en mutua interdependencia. Asimismo, ya se está lejos de la consideración pura de la teoría de los humores, pero aún se conserva cierto empirismo surgido de Locke y Condillac. La enfermedad mental se piensa cada vez más como un complejo psicofísico.

Pinel mantuvo siempre posiciones eclécticas, tanto en su visión de la nosología como en sus prácticas terapéuticas. Sin embargo, es necesario destacar que sus aportes al mejoramiento de la internación de los enfermos lo llevaron a ocupar un lugar en la historia de la psiquiatría. Ya veremos que este aspecto de su obra fue también motivo de críticas por parte de los representantes de la antipsiquiatría y de Foucault. No obstante, fue el primero en adquirir una teoría psicológica que le permitiera comprender a sus enfermos. En su caso, se trató de la teoría de los ideólogos, filósofos conectados con los empiristas, que introdujeron una nueva forma de pensar la psiquis.

De este modo, definió la locura como una afección cerebral que provoca desórdenes en la sensibilidad, la inteligencia y la voluntad. Pero no es solamente la afección del cerebro lo que origina la locura: Esquirol detectó que las conmociones sociales y el modo de vida moderno, que aísla al individuo, también se relacionan con el origen de la locura. Un aporte importante de su psicología consistió en considerar que hay continuidad psicológica entre el hombre considerado normal y el enfermo mental. Así como Pinel había adoptado la psicología de los ideólogos, él asumió como propia la psicología de los espiritualistas, adquiriendo una visión más

³³ René Descartes, citado por Copleston (2004: 109).

amplia del ser humano y de los caminos de la curación. Tal como lo habían hecho Pinel y varios de sus contemporáneos, Esquirol dedicó gran parte de sus tareas a las descripciones nosológicas, siendo más riguroso que su maestro en este aspecto, pero perpetuó una tendencia ya presente en el siglo XIX a agrupar, seleccionar, organizar a la manera de la botánica los diferentes cuadros psicopatológicos.

Como lo veremos en el Capítulo II, Foucault dice en *El poder psiquiátrico* (2014) que la protopsiquiatría, o psiquiatría del siglo XVIII y de comienzos del siglo XIX, estuvo signada por dos acciones: la de establecer categorías, clases y géneros de enfermedades mentales, y la de construir asilos y hospitales. La organización en cuadros provenía del influjo de las ciencias naturales, de gran prestigio en esa época, mientras que la pasión por construir se debía a la idea de aislar a los pacientes de sus familias, ya que estas eran vistas como causantes de la caída del enfermo en la locura. Los tratamientos dispensados por Esquirol eran tan brutales como los que había aprendido de Pinel, pero su personalidad menos autoritaria favorecía una mayor laxitud en la aplicación de sus reglas.

El Capítulo II estará dedicado, en especial, a *Historia de la locura en la época clásica*, la obra de Michel Foucault, pero relacionándola con su curso en el Collège de France de los años 1973-1974 titulado *El poder psiquiátrico*, donde realiza una genealogía del poder que implica directamente a Pinel y Esquirol. Por otra parte, veremos cómo Foucault defiende sus hipótesis y trataremos de encontrar sus puntos de quiebre, de manera de preparar el terreno para entender las críticas que le dirige Jacques Derrida, de quien nos ocuparemos en el Capítulo III.

II.

***Historia de la locura en la época clásica* de Michel Foucault. Un acercamiento**

“La filosofía es una reflexión para la cual toda materia extranjera es buena y, estaríamos dispuestos a decir, para la cual toda buena materia tiene que ser extranjera.”

(Georges Canguilhem, 1991: 11)

Introducción

En este capítulo, cuyo objeto de estudio es la obra de Foucault, nos ocuparemos en particular de la parte relacionada con esta tesis, que se plasma de modo especial en *La historia de la locura en la época clásica* (2009).¹ Su obra es extremadamente amplia y ha tenido gran influencia en diversos campos de la actividad humana: la filosofía, la sociología, las ciencias de la educación, el derecho, la crítica literaria, entre otros.

Foucault encara sus análisis mostrando de qué modo, dentro de las diferentes formaciones históricas, los movimientos del poder generan concepciones que permiten identificar las conciencias que reconocen a la locura y operan con ella. Como filósofo, Foucault es un representante de su época; por lo tanto, su producción se encuentra influida desde diversos campos filosóficos. Aquí damos cuenta de algunas de esas influencias, como son Nietzsche, Husserl, Freud, Binswanger, Lévi-Strauss y las corrientes marxistas.

Se destaca la impronta de Husserl porque, precisamente, en un momento central de la *Historia de la locura...*, Foucault quiere “volver al punto cero”, buscando el origen de la locura despojado de todos los prejuicios médicos y psicológicos que luego se le agregaron.² Por otra parte, la influencia de Sartre se vislumbra en su posición antipositivista y en su especial interés en proponer una filosofía militante a favor de los que se califica de “locos”.

Asimismo, abordaremos las distintas etapas de la obra de Foucault. Varios autores han sugerido diferentes maneras de agruparlas, pero aquí nos enfocaremos en la propuesta de Miguel Morey (2015), que considera una sucesión de tres etapas y la sintetiza de manera clara.

¹ Ver referencias completas en la bibliografía. En adelante, nos referiremos a esta obra como *La historia de la locura...*, para evitar la repetición de un título extendido.

² Para Gilles Deleuze (2013: 85), la influencia de Husserl se advierte también en el modo en que Foucault pretende en todo momento describir “conceptos puros”.

Lo que está en juego en *La historia de la locura...*, y Foucault lo afirma en repetidas ocasiones, es la relación entre la razón y la sinrazón, aunque este último término pueda ser sustituido por “locura” o “enfermedad mental”, de acuerdo con la época de que se trate.

Entre las consideraciones de Foucault respecto del poder, se apreciará en particular su nueva concepción de la soberanía, de carácter excéntrico en las concepciones clásicas. El poder ha producido, a lo largo del tiempo, distintas formas de ver y hablar. En la posición de Foucault, el pasaje de la Época Clásica a la Edad Moderna ha transformado la manera de ver al “loco” en cuanto que enfermo mental, para luego entregarlo como objeto a la psiquiatría. Por eso, él se propone acallar al psiquiatra, para que la locura pueda hablar y ser escuchada.

Con el propósito de entender las torsiones y modificaciones que Foucault produce en su obra para concretar una historia de la locura, revisaremos también dos de sus trabajos antecedentes importantes. En primer lugar, su “Introducción” (Foucault, 1954, 1994b) al libro *Sueño y existencia*, de Ludwig Binswanger, es un paso por el existencialismo, que le permite cuestionar los avances positivistas –que desde el siglo XVIII pretenden invadir el campo de la psiquiatría– en la consideración del enfermo mental. En segundo lugar, encontramos el aspecto teórico de sus posiciones con respecto a la enfermedad en *Enfermedad mental y personalidad* (1987) –luego relegado por él mismo–, cuyo abordaje sigue la corriente existencialista de Sartre y constituye también una adhesión al marxismo, del que posteriormente se aleja. Existe una relación intrínseca entre el estudio del sueño plasmado en la introducción al libro de Binswanger y las respuestas dadas a Derrida durante su famosa polémica. En *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault se propone superar la dicotomía entre mente y cuerpo que lleva a psicólogos y médicos a estériles discusiones acerca del origen de la enfermedad. Él centra su atención en la experiencia existencial del hombre concreto, para disolver toda pretensión positivista. Y discute el concepto de “regresión”: no hay una regresión a estadios primitivos del desarrollo libidinal, sino una asunción, por parte del sujeto, de una identidad auténtica o inauténtica.

Para llegar a estas afirmaciones, Foucault apela al análisis fenomenológico, tal como le era habitual también a Sartre. Pero nuestro autor, que no se queda solamente en el análisis existencial, aborda a continuación las causas exteriores y materiales que provocan la enfermedad. Propone en primer plano el

condicionamiento exterior, apoyándose en la teoría de Iván Pavlov.³ Aquí se aprecia en toda su amplitud el modo en que intenta relacionar los planteos del existencialismo con las teorías marxistas, lo cual es característico del debate intelectual en Francia en la década de 1960. La primera parte de *Enfermedad mental y personalidad* puede leerse como una continuidad de la “Introducción” al libro de Binswanger y la segunda constituye el intento de comprender la enfermedad mental como devenida de las condiciones sociales colectivas e individuales de alienación. Respecto de este concepto, cabe la pregunta: ¿es la alienación social previa a la alienación psicológica, o su producto?

En forma contemporánea, aparecen dos psiquiatras jóvenes que cuestionan la epistemología de los psiquiatras clásicos y revisan totalmente la práctica, partiendo también de posiciones existencialistas. David Cooper orienta sus críticas a lo que él llama “procedimientos de invalidación”, que consisten en desconocer la palabra del paciente. Él considera que el término “esquizofrenia” rotula y cosifica al paciente.

Por su parte, Ronald Laing adhiere a una perspectiva fenomenológica existencial desde la cual colisiona con el concepto tradicional, que piensa el hombre dividido en “psique” y “soma”. Para Laing, es necesario rescatar el modo de ser-en-el-mundo del paciente y el psiquiatra, en consonancia con esto, debe superar toda posición “cosificante” respecto del sujeto. Abona asumir una postura más comprensiva que interpretativa, donde las dimensiones de la seguridad/inseguridad ontológica son los ámbitos que regulan la relación de la pareja terapéutica. Contemplaremos también las opiniones expresadas por Foucault acerca del movimiento de los antipsiquiatras.

Nuestro filósofo escribió dos prólogos para *Historia de la locura...* El primero fue publicado en 1961 en la edición original. No sabemos por qué lo descartó para la segunda edición, pero de todos modos es relevante, ya que modificó algunos de sus puntos de vista entre las dos ediciones. De las afirmaciones volcadas en este primer

³ Iván Pavlov (1849-1936) era un neurólogo ruso nacido en San Petersburgo. Comenzó sus investigaciones acerca del aparato digestivo. Estas lo llevaron a relacionar la secreción de saliva por parte de los perros con los procesos que llamó de “reflejos condicionados”. Esto es: el animal sometido al experimento recibe comida, segrega líquidos que van a posibilitar la digestión y digiere la comida. Luego, el experimentador incluye el sonido de una campana junto con la entrega de la comida. Después de varias experiencias en donde asocia la comida al sonido de la campana, observa que aun en el caso de no ofrecer comida el animal igualmente segrega saliva. Este es el gran descubrimiento de Pavlov que luego fue aplicado a algunas teorías del aprendizaje (por ejemplo, la de Skinner) y lo hizo famoso en el mundo. Es una teoría de base materialista y, aun cuando Pavlov se puso crítico del sistema comunista, sus descubrimientos fueron publicitados por el régimen, dándoles una difusión con características políticas. Por eso fue tomado por Foucault, en su etapa marxista.

prólogo, las más importantes se relacionan con su idea de que el loco ha sido silenciado, motivo por el cual él quiere rescatar su palabra. Por otro lado, sostiene que la psiquiatría ha llegado durante un momento de calma, es decir: la exclusión ejecutada por el primer “golpe de fuerza” –que él atribuye a Descartes– ha aquietado al loco; por lo tanto, al psiquiatra, cuando aparece, solo le queda desarrollar un monólogo. La idea fuerza de esta historia sugiere que a través del método arqueológico –que consiste en recuperar restos, retazos, fragmentos de documentos, etc.– es posible reinscribir todos aquellos momentos silenciados por efecto del disciplinamiento de la locura.

El apartado principal de este capítulo está integrado por el comentario a la *Historia de la locura...*, precedido de las opiniones de distintos autores sobre lo que significó su publicación. Tienen especial relevancia las consideraciones de Canguilhem, ya que él evaluó la tesis que originó este libro en cuanto que jurado. Nuestro comentario contempla los principales articuladores de la obra: la noción de lenguaje que la atraviesa, el método aplicado por Foucault para el análisis de la historia, las conciencias con las cuales Occidente enfrenta a la locura y, finalmente, el objetivo principal del autor, que consiste en que la locura hable en primera persona.

Asimismo, se destaca la posición de cada época en relación con la locura, para analizar las condiciones del loco en la Edad Media, en el Renacimiento y en la Época Moderna. La postura filosófica frente a la locura y el relato de la ejecución del llamado primer “golpe de fuerza” cierran este capítulo, revelando el alcance de la obra del filósofo francés y marcando desde dónde Jacques Derrida va a iniciar su crítica, tema que será objeto del Capítulo III.

1. El medio cultural

Michel Foucault nació en 1926 –época de bienestar previa a la Segunda Guerra Mundial –, en Poitiers, donde recibió una educación muy estricta y polifacética. Egresado del excelente colegio Henri-IV de París y luego de la École Normale Supérieure (tenía entonces 20 años), culminó su carrera como catedrático en el prestigioso Collège de France. Afectado por el virus HIV, fue víctima a los 57 años de una septicemia vinculada a esta enfermedad. Murió en el hospital de la Salpêtrière, uno de los establecimientos que había investigado para la *Historia de la*

locura...

En su adolescencia presenta ideas e intentos de suicidio y episodios de abuso de alcohol, por lo que es sometido a tratamiento psiquiátrico durante varios años. Esta experiencia deja una impronta considerable en sus formas de pensar la enfermedad mental. Si bien no es posible establecer una correlación exacta entre su biografía y su producción –aunque él haya dicho que “Se puede leer cada uno de mis libros como un fragmento de autobiografía” (Díaz, 2003)⁴–, se sabe que su relación con su padre, médico cirujano exitoso y autoritario que pretende que Paul (este es su primer nombre de pila) sea médico, es muy difícil. Sin embargo, Michel (su segundo nombre), apoyado por su madre, logra dedicarse a la filosofía. Desde joven reflexiona acerca de temas referidos al poder y a la verdad.

Su precoz éxito se debe a la publicación de su tesis doctoral y segundo libro *Historia de la locura en la época clásica*. El anterior, *Enfermedad mental y personalidad* (1954), es un intento de fundar científicamente la psicología. En él se aprecia la fuerte influencia del marxismo, ya que en esa época Foucault es miembro del Partido Comunista, en cuyas filas se da una interesante polémica en torno del concepto de alienación, de las diferencias sociales y personales, de las discrepancias entre alienación en sentido psicológico e individual y alienación en perspectiva social. Esta obra, tan repudiada como aceptada por el mismo Foucault, es escrita cuando se desempeña como psicólogo en el laboratorio de electroencefalografía del hospital psiquiátrico Sainte-Anne (Morey, 2015: 50).

Esther Díaz propone (2003: 13):

La filosofía de Michel Foucault es una ontología histórica. Ontología porque se ocupa de los entes, de la realidad, de lo que acaece. Histórica porque piensa a partir de los acontecimientos, de datos empíricos de documentos.

El mes de mayo de 1968 lo encuentra en plena lucha junto con los estudiantes franceses que tienen como consigna: “la imaginación al poder”. A partir de este momento le preocupa más la problemática del poder. Para algunos autores, Foucault es posmoderno porque rompe con las concepciones modernas acerca del saber, del poder y del sujeto. Sin embargo esta categoría es equívoca y es frecuentemente utilizada por quienes defienden el racionalismo moderno como, por ejemplo, Jürgen Habermas. Se ocupa, como se verá en el Capítulo V, de distinguir el poder soberano

⁴ Esther Díaz cita esta frase como epígrafe de la primera parte de su libro *La filosofía de Michel Foucault* (Díaz, 2003).

del poder disciplinario, pero el poder en sí no es para él, a la manera de Hobbes, algo que el individuo cede al soberano, sino una relación de fuerzas. Por lo tanto, constituye un núcleo de lucha que está en todas partes. Sus análisis se centran en las instituciones, pero no enfocándolas como tales sino en sus discursos, esto es, el lenguaje de las disciplinas que definen qué es un ser humano.

El clima cultural en el que aparece Foucault está signado por tres corrientes de pensamiento, que si bien han nacido todas en el transcurso del siglo XX, tienen mayor impacto después de la Segunda Guerra Mundial: 1) La fenomenología –que es el antecedente del existencialismo–; 2) la lingüística estructural; y 3) la etnología.

Edmund Husserl inicia la fenomenología hacia principios del siglo XX. Su primer trabajo, *Filosofía de la aritmética* (1891), influye sensiblemente en el existencialismo –representado en principio por Sartre, pero también por Maurice Merleau-Ponty, profesor de Foucault –.⁵ Husserl proyectaba fundar una *Filosofía como ciencia estricta* y con ella liberar a la filosofía de su carga metafísica y especulativa. Se proponía partir de cero. Es comparable con el intento de Descartes de refundar la filosofía desde postulados elementales. Para ello, se procede primero por reducción (epojé) fenomenológica, consistente en despojar el objeto de todas las circunstancias fenoménicas que impiden llegar a su esencia. En un segundo momento, la reducción se ejecuta sobre la conciencia, tratando de suprimir de esta instancia psicológica todos los prejuicios que inciden sobre la representación del objeto. Se trata de describir lo más minuciosamente posible los datos mediante los cuales la conciencia capta el objeto y de qué modo este pasa a ser un objeto de conocimiento.

A Husserl le preocupaba descartar la ingenuidad del sentido común según el cual las cosas están allí. Por medio de sucesivas reducciones, buscaba llegar a las condiciones universales y necesarias por las cuales un objeto posee las características que lo definen como tal. Al resultado de esta reducción lo llamaba conciencia trascendental.

Finalmente, todo ese proceder concluye en una fenomenología que permitiría perfeccionar el conocimiento, despojándolo de todos los prejuicios psicológicos que habían contaminado, hasta el momento en que escribía Husserl, el acceso al saber.

Durante gran parte del siglo XX, esta filosofía ocupó un lugar destacado en el

⁵ Como se verá en el Capítulo III, *Filosofía de la aritmética* está presente también en el comienzo de la carrera filosófica de Jacques Derrida.

universo intelectual europeo, especialmente en Alemania y Francia, y facilitó las condiciones para que más de 40 años después, en 1943, Jean-Paul Sartre publicara *El ser y la nada*, primer libro de referencia del existencialismo. En esta obra, Sartre, que ha leído *Ser y tiempo*, de Heidegger, mientras estaba preso en un campo de concentración, agrega a la descripción de Husserl de la conciencia y del fenómeno la presencia de la nada como generadora de la conciencia. Incluye en su movimiento filosófico la defensa de la literatura como campo en el que se dará la batalla filosófica. En ese terreno, discutirá con Georges Bataille y Maurice Blanchot acerca del ejercicio de la literatura y de su relación con la filosofía.

A los fines de entender la influencia de Sartre sobre Foucault, conviene destacar la noción de compromiso. El escritor-filósofo debe ser testigo de una época y comprometerse con sus lectores, promoviendo la lucha por la libertad. De hecho, Sartre era partidario de acciones directas vinculadas con la integración de los afroamericanos, la lucha por la independencia de Argelia, el cuestionamiento de la tortura y la cuestión judía.

La otra corriente de pensamiento que influyó en Foucault es el estructuralismo –que asocia etnología y lingüística estructural–. En 1962, Claude Lévi-Strauss encara una severa crítica de Sartre, a través de su obra *El pensamiento salvaje*. Sartre había intentado limpiar la dialéctica de dogmatismo, pero Lévi-Strauss afirma categóricamente que “la razón es analítica”.⁶ Si no lo fuera, argumenta, no podría atreverse a “emprender la resolución de lo humano en lo no humano”.⁷ Lévi-Strauss es el mascarón de proa que hace retroceder el existencialismo, cuyas huellas sin embargo quedarán impresas en el mundo filosófico.

El programa filosófico de Lévi-Strauss incluye una reivindicación de la razón analítica, una orientación antihumanista y antihistórica –rasgos que Foucault adopta– y también, quizá el aspecto más sobresaliente, un vínculo con la lingüística de Ferdinand de Saussure. De esta toma los protocolos de análisis, que traslada a la antropología, incluyendo como premisa que el lenguaje no es una materialidad –o sustancia–, sino una forma. El lenguaje está compuesto por sistemas de diferencias, en cuya conformación cada elemento tiene valor según el lugar que ocupa. Por medio de su estudio se pueden establecer relaciones de oposiciones, basadas en diferencias,

⁶ Citado en Morey (2015: 38).

⁷ *Ibidem*.

que permiten diseñar posibles combinaciones.

El lingüista proporciona al sociólogo etimologías que permiten establecer, entre ciertos términos de parentesco, los lazos no perceptibles de manera inmediata (Lévi-Strauss, 1984: 30).

De modo que se encuentra en la etimología el camino para pasar de lazos inmediatamente perceptibles a los no-perceptibles. Entonces, lo que se debe retener de la antropología estructuralista es la manera en que evolucionan los fenómenos lingüísticos conscientes. Y también:

Es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o en cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis (Lévi-Strauss, 1984: 22).

Como programa, el estructuralismo propone, a través de los estudios de la lingüística, fundar las ciencias del hombre de manera similar a las ciencias naturales; reducir los fenómenos observados en las sociedades a sistemas de intercambio –de bienes, de mujeres, etc.–; asimilar los componentes reales de tales sistemas –herramientas, monedas, monumentos, etc.– a sistemas de signos.

Las influencias descriptas le permiten a Morey afirmar que la filosofía francesa, en los años posteriores a la guerra, se propuso:

1. Acabar con la separación entre concepto y existencia, dejar de contraponerlos; demostrar que el concepto es una cosa viviente, una creación, un proceso, un acontecimiento y que, en cuanto tal, no está divorciado de la existencia.
2. Inscribir la filosofía dentro de la modernidad, lo que asimismo significa arrebatarla a la academia y ponerla en circulación en la vida cotidiana. La modernidad sexual, la modernidad artística, la modernidad social: la filosofía debe comprometerse con todas ellas.
3. Abandonar la oposición entre filosofía del conocimiento y filosofía de la acción, la división kantiana entre la razón teórica y la práctica y demostrar que el conocimiento mismo, incluido el conocimiento científico, es en realidad una práctica.
4. Situar la filosofía directamente dentro de la arena política, sin pasar por el desvío de la filosofía política, lo que podríamos llamar ‘el militante filosófico’, y hacer de la filosofía una práctica militante en su presencia y en su modo de ser: no solo una reflexión sobre la política, sino una verdadera intervención política.
5. Recuperar la cuestión del sujeto, abandonar el modelo reflexivo, y de tal suerte discutir con el psicoanálisis, en rivalidad con él y, de ser posible, mejorándolo.
6. Crear un nuevo estilo de exposición filosófica y, por lo tanto, competir con

la literatura; en el fondo, reinventar en términos contemporáneos la figura del filósofo-escritor del siglo XVIII (Morey, 2015: 12).

De este sustrato germinan las ideas filosóficas de Foucault. Se trata de un terreno fertilizado por todas las corrientes filosóficas de mediados del siglo XX que eclosionaron hacia el final de la Segunda Guerra Mundial.

2. Etapas en la obra de Michel Foucault

A juicio de Morey (1983), la obra de Foucault puede dividirse en tres momentos: la etapa arqueológica, la genealógica y la ética.

a) En su etapa arqueológica, Foucault desarrolla sus ideas respecto de la constitución de los sujetos de conocimiento en contacto con la verdad. Los textos considerados arqueológicos son *Historia de la locura en la época clásica* (2009) y *El nacimiento de la clínica* (2007), que tratan de “lo otro”; *Las palabras y las cosas* (1998a), que aborda “lo mismo”; y *Arqueología del saber* (2005a), que analiza el método arqueológico. El primer texto de esta etapa es esencial en esta tesis.

Cuando se trata de arqueología, no puede ser sino de algo silencioso, dado que si hay registros verbales –escritos u otros registros tecnológicos–, estamos hablando ya de historia. Si es posible una arqueología de la locura, es porque previamente se ha hecho callar a la psiquiatría, interrumpiendo la mediación que esta ha establecido desde su nacimiento entre la locura y el hombre común. *Historia de la locura...* constituye una interrogación sobre la conformación de ese objeto que llamamos locura y por eso también se relaciona con *Las palabras y las cosas* (1998a), que pregunta acerca de la elaboración de esa noción tan cuestionada de humanidad abstracta. A lo largo de estos textos, la mirada arqueológica va cobrando forma y se aleja entonces del momento en que, desde el inicio del clasicismo, la razón mantiene un tipo de relación consigo misma.

b) En la etapa genealógica, el problema consiste en interrogar los modos de sujeción del individuo al campo del poder y sus efectos sobre la constitución subjetiva. Los textos representativos de esta etapa son: *El orden del discurso* (1994a), *Vigilar y castigar* (2005b), *La voluntad de saber* (1998b) y *Microfísica del poder* (1992). Así como los trabajos arqueológicos se componen de descripciones de fenómenos o de determinadas épocas, los trabajos genealógicos se ocupan en general

de dar explicaciones acerca de esos fenómenos observados. Por ejemplo, si *La historia de la locura...* describe lo sucedido con los locos en la época clásica, *Vigilar y castigar*, en cambio, explica el modo en que los mecanismos del poder generan condiciones para un particular diseño de los cuerpos y su disciplinamiento.

Esta preocupación por el poder se desencadena en Foucault merced a tres acontecimientos que marcan esta etapa de su vida: la insurrección de obreros y estudiantes del Mayo de 1968 francés, su trabajo en las cárceles y su creciente interés por la obra de Nietzsche –interés que solo es posible después de abandonar el Partido Comunista, que considera a Nietzsche como un autor burgués–.

En *El orden del discurso* (1994a), Foucault demuestra que el discurso es un conjunto de reglas que se llevan a cabo en una práctica y, al mismo tiempo, definen los objetos a los que se dirigen ese discurso y esa práctica. Allí continúa lo desarrollado en *Arqueología del saber* (2005a), relacionando el discurso con los efectos del poder. El discurso no es algo emitido por un sujeto previo al discurso mismo; más bien, el portador del discurso –el sujeto– se va configurando en el devenir discursivo.⁸ Hay un juego de prohibiciones y permisos dados en determinado ámbito –generalmente una institución ya constituida como efecto de un poder –, que determina qué es lo que se puede decir y lo que se debe callar. En este interjuego de poderes y palabras se puede afirmar que no hay discurso sin poder. Existen procedimientos por los cuales cada institución selecciona los discursos y determina su amplitud.⁹ Habiendo discursos prohibidos, en esta dinámica de prohibición y permisón se revela también la presencia del deseo en el discurso; de lo contrario, no habría prohibición. Pero al mismo tiempo se manifiesta la razón, que se ocupa de excluir todo aquello que rompe la unidad de lo que se quiere decir. Por lo tanto, es la razón la que acredita la supuesta verdad del discurso, pues más allá de toda prohibición está la “voluntad de verdad” –a la cual es necesario cuestionar porque siempre debe estar bajo sospecha – asumida por algunos sujetos que pueden conmovier y modificar el orden instituido apelando a la materialidad del discurso.¹⁰

El orden del discurso es un texto bisagra entre la genealogía y los libros que

⁸ Este concepto es particularmente importante en la respuesta de Foucault a la crítica que Derrida hace de *La historia de la locura...* Lo desarrollaremos en el apartado “Intervenciones sobre el sujeto” del Capítulo IV.

⁹ Por eso también afirma Foucault en *La voluntad de saber* que la sexualidad se produce por un interjuego entre prohibiciones relacionadas con el sexo e incitaciones a hablar del mismo, de manera tal que la sexualidad pasa a tener un papel central en Occidente a partir del siglo XVIII.

¹⁰ Es lo que ocurre con las obras de Foucault que, en muchos casos, han sido utilizadas para fines contrarios a los propuestos por él mismo.

siguen a *Vigilar y castigar*. A partir de este último, Foucault deja de pensar que el poder solo reprime. Es más, dice que la concepción del poder como represor (únicamente) es una idea pobre. Considera desde ese momento que el poder no solo reprime sino que, además, induce placer, produce cosas y forma saber. Es necesario evaluarlo como una trama productiva presente en todo el tejido social, donde se encuentra como conjunto de fuerzas activas y reactivas. Y, finalmente, genera discursos.

c) Por último, la etapa ética propone descubrir cómo cada ser humano se convierte en un agente moral a partir de su subjetividad. Los textos que la caracterizan se vinculan con *La voluntad de saber* –primer tomo de la *Historia de la sexualidad*– (Foucault, 1998b). En este texto, Foucault sostiene que la sexualidad no es algo que el poder reprime. Es un dispositivo histórico, es decir, una red superficial donde se estimulan los cuerpos y se intensifican los placeres, para lograr finalmente articular los controles que modulan grandes estrategias de saber y de poder. El segundo tomo de *Historia de la sexualidad* trata sobre *El uso de los placeres* (2016) y el tercero, que se publica poco tiempo antes de la muerte de Foucault, se refiere a *La inquietud de sí* (2003).

Foucault advierte que los trabajos arqueológicos son investigaciones acerca de objetos que, por carecer de registros históricos –como por ejemplo la palabra del loco–, deben ser descubiertos a través de restos, indicios, residuos, fragmentos, vestigios de todos los procedimientos implicados y de los agentes que los llevaron a cabo.

Las palabras y las cosas es su último texto arqueológico. Es importante destacar que esta obra concluye con una idea del ser humano expresada en una frase canónica:

Siendo el hombre efecto de un cambio en las disposiciones del saber, y habiendo nacido como tal en fecha reciente, el día que esas disposiciones cambien el hombre se borraría, como en los límites del mar, el rostro (Foucault, 1998a: 375).

No obstante, según Foucault, sería posible desde el punto de vista arqueológico reemplazar la palabra “hombre” por la palabra “locura”, en cuyo caso la locura perdería sustancialidad. Lo mismo pasaría con el término “sexualidad” si se consideran sus últimos trabajos. Pero en el momento en que publica *Vigilar y*

castigar, dice que este es su primer libro, ya que se trata de una reescritura de *Historia de la locura...*, elaborada a partir de sus reflexiones sobre el vínculo entre saber y poder. Una vez establecida esta premisa –el cambio de las disposiciones fundamentales –, queda encontrar las formas discursivas e institucionales que se dan cita y confluyen en un momento histórico determinado para que la emergencia del objeto locura pueda hacerse necesaria. La tarea de las operaciones y estrategias que conocemos como arqueología y genealogía consiste precisamente en el despliegue de todos los elementos. Aquí es importante recordar lo que afirma Morey en *Escritos sobre Foucault* (2014: 117) a propósito de la influencia de Friedrich Nietzsche:

La herencia nietzscheana es, al respecto, del todo evidente. Mediante el gesto genealógico se determina que la locura es un invento reciente. Y poniendo en obra un pensamiento intempestivo o inactual se especula sobre la posibilidad de su próximo final, es decir, se nos invita a mirar nuestro presente con el coeficiente de extrañeza con el que, sin duda, los hombres del futuro se acercarán a lo que es hoy para nosotros obvio, natural, razonable.

Porque, dice Foucault:

Quizá llegue un día en que no se sepa ya bien lo que ha podido ser la locura (Foucault, 2009, t. II: 375).¹¹

Lo que quiere demostrar, y todo conduce a que pueda hacerlo, es que la transformación de la locura en enfermedad mental, al silenciar al loco, reducirá el diálogo con el loco al silencio. Por eso se propone, en *Historia de la locura...*, acallar al psiquiatra para que pueda hablar la locura.

Hacia fines del siglo XIX surge una excepción al acto de silenciar el loco, producida por Freud. Él le devuelve la palabra, pero de una manera condicionada, ya que en el ámbito del psicoanálisis el paciente solo puede decir: “soy loco, y eso es todo”. Esta es la interpretación de Foucault. En este periodo, bisagra entre los siglos XIX y XX, indaga la relación entre literatura y locura lo cual lo lleva a encontrarse con Gérard de Nerval y Antonin Artaud, porque es cuando se manifiesta con más claridad el cambio de percepción social respecto de la locura.

A lo largo de sus investigaciones arqueológicas, Foucault establece que la historia no refleja el proceso de la razón. Por el contrario, se despliega en todo caso por el permanente diálogo –sea establecido o roto – entre la razón y la sinrazón. En

¹¹ Afirmación a la vez original y temeraria del filósofo francés. Original porque nadie antes había propuesto la hipótesis de que quizás algún día no habría locos, y temeraria porque fácilmente se puede demostrar, como creemos haberlo hecho en el Capítulo I, que la locura está presente en nuestra cultura desde, por lo menos, la Antigüedad clásica.

determinados momentos históricos, ese diálogo es posible y se ha verificado; en otros, el intercambio se encuentra totalmente interrumpido. El objetivo de Foucault consiste en establecer las causas y las consecuencias de esa ruptura, así como su devenir histórico en las etapas que siguen.

Historia de la locura... se halla precedida por cuatro publicaciones, dos de las cuales pueden ser consideradas antecedentes directos de esta tesis. Como decíamos al iniciar este capítulo, una es la “Introducción” a la traducción francesa de *Sueño y existencia*, del psiquiatra existencialista Ludwig Binswanger, y la otra, el primer libro de Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*. En ambas, el filósofo propone una serie de críticas sostenidas en un no-positivismo acompañado por una fundamentación marxista. Con respecto a la segunda, Frédéric Gros comenta que:

En la década del cincuenta, esta referencia a Pavlov tenía la dimensión de una elección política y más allá, el intento de plantear en el principio de los trastornos mentales las contradicciones de la sociedad capitalista (hacerla culpable de sus locos) se remitía en gran medida a la vulgata marxista (Gros, 2000: 20).

Esos desarrollos marxistas se referían a las condiciones económicas y sociales que sirven de base a las prácticas psicológicas de su época. En esas obras, Foucault procede a demostrar cómo se podría llegar, a través de la práctica, a una “verdadera psicología”.

3. Ludwig Binswanger: un existencialista comentado por Foucault

La obra de Binswanger (Foucault y cols., 1985) se inspira en *Ser y tiempo*, de Heidegger, y Foucault toma de ella las críticas a los abordajes psiquiátricos objetivantes del hombre en general y del enfermo mental en particular. Lo que pretende es encontrar una antropología que supere:

[...] todas las formas de positivismo psicológico que pretendan agotar el contenido significativo del hombre con el concepto reductor de ‘homo natura’ y la reubica a la vez en el contexto de una reflexión ontológica que tiene como tema principal la presencia del ser, la existencia, el *dasein* (Foucault, 1994b: 64-119).

Este estudio que apunta, entonces, a cuestionar una concepción naturalista del hombre que solo aprecie su carácter de organismo natural. En esta “Introducción”, Foucault privilegia fundamentalmente la experiencia onírica como expresión de la

existencia del hombre que se anuncia en ella. En el Capítulo IV se verá cómo estas consideraciones acerca del sueño reaparecen, bajo otra forma conceptual, en sus respuestas a Derrida. Por el momento, debe entenderse que el sueño permite – y en esto sigue a Binswanger – la comprensión de las estructuras existenciales, que van más allá de la interpretación propuesta por el psicoanálisis. Su posición es clara: se debe superar las limitaciones del análisis psicológico y “Recuperar la idea de que el valor significativo del sueño ya no se mide según los análisis psicológicos que de él pueden hacerse” (Foucault, 1954 [2011]: 81).

El sueño presenta un carácter especial no reducible a su interpretación psicológica. Por eso “es un indicio antropológico de trascendencia; y, en esta trascendencia, le anuncia al hombre el mundo, haciéndose él mismo mundo” (Foucault, 1954 [2011]: 84).

En este pasaje, Foucault ubica la tendencia humana a la libertad radical en que la libertad se relaciona con el nacimiento de la existencia. Cuando ya tiene aislada la esencia del sueño (como se vio en el párrafo anterior), y como en el sueño nace –vía indicio antropológico – eso que él denomina libertad radical, se dedica a incursionar en las estructuras existenciales. Acomete el estudio de la temporalidad de la existencia que, al decir de Sartre, puede adoptar dos modalidades: la inauténtica y la auténtica. Pero la libertad originaria es alienada en la forma inauténtica, ya que acepta el determinismo objetivo de las cosas. En este caso, se puede ubicar allí a la locura como una forma inauténtica de la historicidad, tal como se da en los casos de perturbaciones narcisistas de la personalidad, locura cuya existencia constituyente – que pasa por una alteración en el estadio del espejo descrito por Jacques Lacan – es olvidada por los psiquiatras, dado que ellos se han ocupado de clasificar las entidades mórbidas. Pero Lacan no la deja de lado, como se ha dicho, sino que, muy al contrario, le da un carácter central en su teoría de la psicosis.

Por otra parte, en la modalidad auténtica se da la trascendencia de la existencia respecto de sí mismo en el movimiento de su temporalidad. Por eso, la posición de Binswanger que Foucault reivindica es la de ejercitar la reflexión ontológica propia del modo de ser del hombre y su existencia en tanto ella es siempre presencia-en-el-mundo que supera la posibilidad de cualquier análisis objetivante. La analítica existencial se propone rescatar las estructuras fundadoras de su existencia y su libertad originaria, que han sido conculcadas en el momento en que se positiviza cualquier encuentro con el hombre caracterizado como enfermo mental.

En palabras de Michel Foucault:

El psiquiatra olvida que es la existencia misma la que constituye esa historia natural de la enfermedad como forma inauténtica de su historicidad, y lo que describe como la realidad en sí no es más que una instantánea tomada del movimiento de la existencia que funda su historicidad en el momento en que se temporaliza (Foucault, 1994: 108-109).

Este modo de reflexionar será retomado en *Enfermedad mental y personalidad* (1987).

Para finalizar esta “Introducción”, Foucault propone la superación de la concepción positivista del hombre y la recuperación de su libertad originaria, que debería traducirse en una exigencia ética y una necesidad histórica.

Resulta claro, entonces, que sus críticas a la psicología y la psiquiatría positivistas no se reducen a una enumeración de sus limitaciones a la hora de abordar al hombre a través de las categorías de “homo natura”, sino que, además, resaltan el hecho de que el análisis psicológico resulta insuficiente y debe orientarse hacia una analítica existencial.

En conclusión, y tomando el hecho tal como lo expresa Gros:

El determinismo de la patología no es entonces sino el reverso de la elección de una existencia que aliena su libertad y se deja ganar por la inercia de las cosas. El discurso médico no se denuncia como ilusorio o engaño. Se conforma bien a su objeto (el enfermo), pero ese acuerdo solo es posible desde la apertura irreductible de una elección de existencia (Gros, 2000: 22).

4. *Enfermedad mental y personalidad*

Enfermedad mental y personalidad, publicado luego de la “Introducción”, comienza con dos preguntas: “¿En qué condiciones podemos hablar de enfermedad en el campo psicológico?, ¿qué relaciones podemos establecer entre los hechos de la patología mental y los de la patología orgánica?” (Foucault, 1987: 9).

El impulso varias veces reiterado de construir, por encima de las alteraciones mentales y orgánicas, una teoría patológica general y abstracta ha llevado a médicos y psicólogos a falsos debates. Estos se consolidaron en posiciones binarias irresolubles como materialismo fisiológico del cuerpo *versus* idealismo orgánico del sentido. Foucault se propone superar esta dicotomía fundando una psicopatología y dándole como punto de anclaje una “reflexión sobre el hombre mismo”, una extensión de esta propuesta abarcando incluso al “hombre concreto”. Este retorno al

hombre, en los tiempos de la publicación de la primera edición de *Enfermedad mental y personalidad*, posibilita la convocatoria a todas las corrientes de reflexión, desde el existencialismo fenomenológico hasta el marxismo de inspiración humanista.

En el primer capítulo, Foucault desarrolla las propuestas afirmadas en la “Introducción”. Muestra las grandes etapas de la patología general que intentaba subsumir la patología mental dentro de su dominio. Según pensaban los médicos del siglo XVIII, la patología psicológica era un calco de la medicina orgánica; así, debía constituir una nosografía basada en las descripciones de los fenómenos observables que componen la sintomatología. En la época clásica, y merced a estos modelos, se conformaron las grandes entidades clínicas: histeria, psicastenia, obsesiones, fobias, neurosis obsesivas, manía y depresión, paranoia, psicosis alucinatoria crónica, hebefrenia, demencia precoz, esquizofrenia. A continuación, Foucault plantea dos severas críticas respecto de este paralelismo bio-psicológico:

En primer lugar se postula que la enfermedad es una esencia, una entidad específica señalable por los síntomas que la evidencian, pero anterior a ellos, y en cierta medida independiente de ellos; se describe una base esquizofrénica oculta bajo síntomas obsesivos; se habla de delirios disimulados, detrás de una crisis maníaca o un episodio depresivo se supone la entidad de una locura maníaco depresiva.

Junto a ese prejuicio de esencia, [...] hay un postulado naturalista que erige a la enfermedad como una especie natural; la unidad que se atribuye a cada grupo nosográfico detrás del polimorfismo de los síntomas sería como la unidad de una especie definida por sus caracteres permanentes y diversificada en subgrupos (Foucault, 1987: 15).¹²

Se plantea el caso de la demencia precoz, que es como una especie caracterizada por las formas últimas de su evolución natural y que puede presentar las variantes hebefrénicas, catatónicas o paranoicas, pero donde el fenómeno, que se observa como explicativo, es en realidad la manifestación empírica de determinados síntomas.

Foucault concluye, en el apartado titulado “Medicina mental y medicina orgánica”:

Si ha habido pues paralelismo entre la patología mental y la patología orgánica no es solo en función de cierta idea de la unidad humana y del paralelismo psicofisiológico, sino también por la presencia en ambos de esos dos postulados concernientes a la naturaleza de la enfermedad (Foucault,

¹² Este argumento se repite en *Historia de la locura...*, en “El loco en el jardín de las especies” (Capítulo 1 de la segunda parte del tomo I) (Foucault, 2009: 276-324).

1987: 15).

A los fines de superar esta metapatología, Foucault piensa en la necesidad de analizar la enfermedad en sus formas concretas. Para ello, habrá que centrarse en ella misma y sus relaciones con la evolución, la historia individual y la existencia.

Con relación a la evolución, la enfermedad muestra el proceso inverso al de la naturaleza: si esta va de un menor a un mayor grado de especificidad o diferenciación, la enfermedad va en sentido inverso, involuciona hacia la indiferenciación. Así, por ejemplo, Gros dice, comentando este apartado de *Enfermedad mental y personalidad*: “Se dirá que la enfermedad mental presencia la desaparición de conductas superiores y recientes en beneficio de actitudes arcaicas elementales” (Gros, 2000: 12).

En la misma página, Gros cita a Foucault: “La enfermedad no es una esencia contra natura, es la naturaleza misma, pero en un proceso invertido”, y agrega: “Así, Jackson encontraba la explicación de los comportamientos mórbidos en un fenómeno de regresión” (Gros, 2000: 12).

A continuación, en una nota al pie en la misma página, dice:

Para Foucault, esta lectura de la enfermedad mental como retorno a estados arcaicos vuelve a hallarse parcialmente en Freud, quien interpreta los grandes tipos de neurosis como otras tantas fijaciones o retornos a un estadio de sexualidad infantil (Gros, 2000: 12).

De todos modos, Foucault mantiene esa noción de regresión, pero como esquema de lectura, no como factor de explicación: “La regresión, en consecuencia, no debe tomarse sino como uno de los aspectos descriptivos de la enfermedad” (Gros, 2000: 13).

En el círculo de la historia individual son destacados los trabajos de Freud, por cuanto presentan la historia del psiquismo, pero también porque Freud, además de descubrir el sentido –junto con Husserl, Janet y Jaspers –, amplió su área al estudio de toda la conducta humana, por ejemplo en *Psicopatología de la vida cotidiana* (Freud, 1972, t. III: 755-931). Entonces, según él, quien más aportó al desarrollo del sentido ha sido Freud, pues gracias a sus observaciones toda conducta humana deviene portadora de significación.

En lo que Foucault no coincide con Freud es en la idea de que la enfermedad mental es efecto de una regresión a los estados iniciales de la sexualidad infantil. Él

solo admite las condiciones culturales del surgimiento de la enfermedad. Freud, en cambio, insiste en las condiciones intrasubjetivas. Para el padre del psicoanálisis, la libido, al fijarse en estadios tempranos de su evolución psicosexual, genera las condiciones de posibilidad para el surgimiento de la neurosis.

Pero todavía es necesario abordar la enfermedad mental en relación con la existencia. Para que esto sea posible, es imprescindible comprender la angustia como una forma de experiencia, lo cual requiere un nuevo tipo de análisis, que se lleva a cabo a través del método fenomenológico de la comprensión. Por este camino se evita reducir la originalidad de la conciencia mórbida, tanto por los métodos de la patología orgánica como por los del análisis evolutivo –insistiendo en el fenómeno de la regresión – y su clasificación natural. El análisis fenomenológico-existencial demanda, desde esta perspectiva, el estudio de la autocomprensión de la conciencia mórbida; y desde otra visión, el examen de las modalidades del mundo patológico.

La expresión “mundo patológico” implica la pérdida de una temporalidad horizontal, resaltando la dimensión vertical vista como un momento en que, a nivel individual y a nivel de la conciencia social, la locura se manifiesta como ya-separada, ya-excluida, ya-anulada, convertida en el otro ajeno al común de los hombres.

La dimensión horizontal conserva la noción de una temporalidad “regular”, “moderada”, “ordinaria”, “razonable”, esto es, ordenada en un tiempo previsible, noción con la cual rompe la locura.

Ahora bien, si la “conciencia patológica” implica el abandono del mundo, entonces:

¿No es acaso al mundo mismo a quien debemos interrogar acerca del secreto de esta subjetividad enigmática? Después de haber explorado las dimensiones interiores, ¿no hemos sido obligatoriamente llevados a considerar sus condiciones exteriores y objetivas? (Foucault, 1987: 79).

Una vez concluido este análisis –que ha llevado al lector por la evolución orgánica, la historia psicológica individual y la situación existencial del hombre en el mundo –, parecería que Foucault ha concluido el tratamiento de las formas de la enfermedad mental. Pero no todo finaliza allí. En la segunda parte de *Enfermedad mental y personalidad*, encara las condiciones de aparición del hecho patológico, que caracteriza según su posición marxista del momento como exteriores y materiales, porque según Gros:

Cuando el enfermo teje la red de sentido de su universo mórbido, lo hace

dejándose cautivar por factores objetivos. Pero ese mundo exterior, ¿no poseerá en última instancia la clave de las formas de la locura, [...]”? ¿No es hora de trazar la dimensión objetiva que explique la enfermedad mental desde un condicionamiento exterior? (Gros, 2000: 16).

A partir de aquí considera el hecho patológico refiriéndose a las “estructuras sociales” y al “medio humano del enfermo” (Foucault, 1987: 95).

Entonces se pregunta:

¿No es en la medida en que la experiencia de la enfermedad está ligada a la experiencia de la alienación en la que el hombre pierde lo que hay de más humano en él?, ¿no es porque la enfermedad mental lo desliga de esta comunidad humana sin la cual no sería un hombre, porque hace de él un extranjero, que la enfermedad parece destruir en su desastre las estructuras más sólidas de la personalidad? Podemos suponer que el día en que el enfermo no sufra más el sino de la alienación, será más posible encarar la dialéctica de la enfermedad en una personalidad que sigue siendo humana” (Foucault, 1987: 95).

Una vez agotadas las explicaciones de la historia subjetiva que Foucault toma de Freud, es necesario entender por qué el enfermo que teje la red de sentido de su universo mórbido se deja cautivar por factores objetivos. Es un hecho conocido por los psiquiatras, los psicólogos y los psicoanalistas el que todos los pacientes psicóticos exponen un “núcleo de verdad” en su delirio. No hay cuadro psicopatológico grave que no muestre en medio del delirio un suceso acaecido en la vida real. Por eso podemos pensar que ese mundo exterior posee “en última instancia la clave de las formas de la locura” (Gros, 2000: 16).

Así, pues, llega la hora de trazar la dimensión objetiva que explique la enfermedad mental desde un condicionamiento exterior. Dentro de esa dimensión objetiva, cobra relevancia la historia como fundamento:

En realidad, solo en la historia podemos descubrir las condiciones de posibilidad de las estructuras psicológicas; y para esquematizar todo lo que acabamos de decir, podemos admitir que la enfermedad implica, en las condiciones actuales, aspectos regresivos, porque nuestra sociedad ya no sabe reconocerse en su propio pasado, aspectos de ambivalencia conflictual, porque no se puede reconocer en su presente; que implica, finalmente, la eclosión de los mundos patológicos, porque aún no puede reconocer el sentido de su actividad y de su porvenir (Foucault, 1987: 102).

En el capítulo “La psicología del conflicto”, Foucault establece que, en su opinión, la experiencia que el individuo hace de su medio no agota la realidad de la enfermedad mental. Esto es así porque no todo individuo que vive en contradicciones

está enfermo. Las contradicciones pueden darse a nivel social pero no afectar la subjetividad. Por ejemplo, durante las guerras suele disminuir el número de sujetos internados en sanatorios y hospitales mentales, mientras que aumenta considerablemente una vez concluidas las acciones bélicas. La conclusión es que la enfermedad se sitúa de manera específica entre la contradicción en las estructuras de la conciencia social y la conciencia lúcida de esa contradicción, se inserta en la zona en que la contradicción no es aún vivida de modo consciente, sino solamente en las formas del conflicto.

Foucault recurre a Pavlov y a su neurología para explicar el desencadenamiento de la locura. Esta se produce merced a un desequilibrio cerebral entre las zonas de excitación –núcleos de la base del cerebro– y las de inhibición –corteza cerebral o neocórtex–, encargadas de controlar las funciones integradas del cerebro. Por lo tanto, la teoría del neurólogo ruso constituye la forma, no solo de entender la patología a partir del funcionamiento normal del cerebro, sino de integrar el concepto de alienación social a la causa de la psicosis.

Enfermedad mental y personalidad está considerado como un ensayo. En este sentido, presenta hipótesis que serán desarrolladas en obras posteriores. Menciona la época clásica como un momento especial en la evolución de las observaciones sobre la enfermedad mental. Se ocupa de describir y clasificar distintos cuadros patológicos y muestra una nueva forma de relación entre lo orgánico y lo mental. La primera parte de este libro está influida por el existencialismo en su relación con el marxismo. La segunda es abiertamente marxista.

Foucault describe la dialéctica existente entre la alienación mental y la alienación social. La enfermedad mental aparece en el momento en que confluyen ambos procesos de alienación. Se debe tener en cuenta que la alienación social es previa y causante de la alienación psicológica. El problema es que los cambios que produce la sociedad burguesa guían la atención hacia el sujeto abstracto que goza de una libertad virtual. El psiquiatra clásico es funcional al sistema por cuanto fija su atención en el paciente individual. El cambio de perspectiva que propone Foucault consiste en analizar en primer lugar las condiciones infraestructurales que provocan la alienación social y luego su modo de promover la alienación mental.

5. La antipsiquiatría de David Cooper

La antipsiquiatría fue un movimiento de psiquiatras jóvenes y muy dinámicos que pensaban su clínica de una manera distinta a como sus colegas tradicionales la llevaban a cabo desde hacía decenios. Dentro de las prácticas comúnmente adoptadas, criticaban en especial la relación asimétrica y autoritaria que los médicos mantenían con sus pacientes y que, en parte, era responsable de la cronicidad de los cuadros patológicos. Sus principales representantes fueron David Cooper (nacido en Johannesburgo, Sudáfrica, en 1931) y Ronald Laing (Escocia, 1927). Otros psiquiatras renovadores acompañaron con igual decisión a estos pioneros: Tomás Szasz, Franco Basaglia y Albert Esterson.

Cooper comienza su principal obra, *Psiquiatría y antipsiquiatría* (1976), cuestionando las bases epistemológicas de las investigaciones en psiquiatría. Para él, las ciencias de la naturaleza estudian fenómenos discontinuos, esto es: el investigador aísla un fenómeno y crea una cantidad de hipótesis que funcionan de manera conjetural; si se dan tales y cuales condiciones, generadas artificialmente en el laboratorio, entonces ocurre tal otro fenómeno.

Este principio de funcionamiento es eficaz y aplicable si se tiene en cuenta que en las manifestaciones naturales ocurren estas condiciones:

1. Los fenómenos son aislables y se pueden separar artificialmente.
2. Es esperable que, reproduciendo las condiciones especificadas, la relación causa-efecto se reproduzca según predicen las hipótesis.
3. En los fenómenos naturales existe un esquema de repetición que se puede anticipar, de allí el valor de las hipótesis.
4. Además, y paralelamente, existe la posibilidad de una observación puramente exterior del fenómeno estudiado.

Pero en el ámbito de las ciencias humanas estos presupuestos no se cumplen. La conducta humana responde a una unidad de reacciones en que es imposible aislar fenómenos parciales. Si bien existe cierta posibilidad “probabilística” de predecir estadísticamente algunas reacciones, lo que caracteriza el desempeño del ser humano es que puede “desbordar”, en el sentido sartreano, de aquello que el observador puede predecir. En consecuencia, los principios que rigen la investigación en las ciencias de la naturaleza son inaplicables a las ciencias del hombre. Con estos breves pero esenciales principios epistemológicos, Cooper y los otros antipsiquiatras cuestionan postulados de la psiquiatría clásica que han servido para objetivar y luego invalidar pacientes rotulados como esquizofrénicos.

El paso siguiente de Cooper consiste en cuestionar el ejercicio mismo de la psiquiatría tal como se viene practicando. Considera que la psiquiatría clásica traiciona aquellos a los que debe atender. ¿Cómo los traiciona? A través de uno o varios procedimientos de invalidación. Por eso los hospitales psiquiátricos –el universo que él estudia es el de Inglaterra en las décadas de 1940 y 1950– están llenos de pacientes que alcanzan el uno por ciento de la población general, la mayor parte de ellos con el cerebro quemado por el electroshock, o sus conductas adormecidas por el uso de drogas psicotrópicas.

A continuación, cuestiona la definición misma de esquizofrenia. Según él, debe ser definida, de manera tentativa, del siguiente modo:

La esquizofrenia es una situación de crisis microsocial en la cual los actos y la experiencia de cierta persona son invalidados por otros, en virtud de razones culturales y macroculturales (por lo general familiares) inteligibles, hasta el punto de que aquella es elegida e identificada de algún modo como ‘enfermo mental’, y su identidad de ‘paciente esquizofrénico’ es luego confirmada (por un proceso de rotulación estipulado pero altamente arbitrario) por agentes médicos o cuasimédicos. [...] Este enunciado se refiere a las perturbaciones extremas (crisis) de un grupo, y no afirma nada sobre los desórdenes de la persona ‘esquizofrénica’ (Cooper, 1976: 14).

Cooper insiste en que la persona así llamada esquizofrénica es producto de un grupo primario, la familia, que merced a una crisis estructural e histórica “elige” uno de sus miembros para que sea la expresión de un secreto –que a la vez oculta–, que de ser develado pone esa familia, o alguno de sus miembros, en peligro de desaparición.

Cooper tiene al menos dos referentes teóricos muy fuertes y definidos. Por un lado, adhiere a la filosofía de Sartre como base epistemológica y ontológica de sus desarrollos. Lo cita en varias ocasiones, pero especialmente en la “dialéctica entre aceptar la periferia o tomar posesión del centro”. En este ejemplo que Cooper expone (1976: 19-20), Sartre relata una experiencia conmovedora al respecto:

[...] si estoy observando una escena íntima por el ojo de una cerradura y, de pronto, alguien me descubre y me doy cuenta de que me observa, se produce un fenómeno existencial en el que dejo de ocupar la periferia para pasar a ser centro de la escena. En ese instante, la pura subjetividad que me pertenecía es drenada hacia el mundo del otro y paso a ser objeto del observador, además un objeto vergonzoso. Lo que ocurre en la habitación contigua es drenado desde mi mundo hacia el mundo del que me ha descubierto y se instala la angustia. Al menos hasta el momento en que recupere mi existencia y el otro pase a ser objeto para mí. Es en esta posición –la de ser descubierto en falta– que se encuentra el paciente esquizofrénico cuando el modo de abordaje es el

de la psiquiatría clásica.

Cooper aclara:

Los análisis reductivos constan de enunciados sobre los modos como se constituye una entidad personal por medio de factores exteriores a ella (incluso cuando esos factores son fuerzas del interior del cuerpo de la persona, son exteriores en el sentido de que ese cuerpo es considerado como un objeto para otro, y no como el cuerpo en el cual ella existe) (Cooper, 1976: 23).¹³

Agrega, a propósito de Sartre:

Sartre ha percibido la base ontológica de la alienación. Considera que la explotación y sus productos sociales –que explican la alienación desde el punto de vista marxista– constituyen en realidad una alienación secundaria. La alienación primaria, que es una forma primaria de toda acción y experiencias humanas, consta de las categorías de “alteración” –por la cual ‘mis actos para mí’ se convierten en ‘mis actos para los otros’– y de ‘objetivación’ –por la cual mis actos quedan real y registrablemente impresos en la realidad social o física del mundo – (Cooper, 1976: 53).

Entre los autores que han nombrado a la esquizofrenia y descripto sus características y que, por lo tanto, anteceden a Cooper, se encuentran el psiquiatra Emil Kraepelin, quien agrupa por primera vez en 1896 varios “cuadros clínicos” bajo la denominación primitiva de *dementia praecox*, y luego Eugen Bleuler, que introduce para esos cuadros el término “esquizofrenia”. Estas premisas abren la puerta para numerosas investigaciones sobre la naturaleza y las distintas manifestaciones de esta enfermedad. Pero finalmente, es Gregory Bateson –de la Escuela de Palo Alto, en California, y segundo referente importante de Cooper– quien elabora una teoría consistente respecto del modo en que se adquiere esta dolencia: llega a la conclusión de que una característica común a las familias que “albergan” un esquizofrénico, consiste en elegir –obviamente, de manera inconsciente – uno de sus miembros para que porte la enfermedad. Y uno de los padres, o ambos, desarrolla con esa persona lo que se llama el “doble vínculo”.¹⁴

¹³ “Véase la bien conocida descripción del cuerpo que realiza Sartre en *L’être et le néant* [*El ser y la nada*] (Parte III, cap. II)” (Cooper, 1976: 23).

¹⁴ “Las características generales de esta situación (de doble vínculo) son las siguientes: 1. El individuo es envuelto en una relación intensa, es decir, en una relación en la cual siente que es vitalmente importante que discrimine con precisión qué tipo de mensaje se le está comunicando, con el fin de poder responder apropiadamente. 2. El individuo es aferrado en una situación en la cual la otra persona de la relación expresa mensajes de dos órdenes distintos, uno de tales mensajes niega al otro. 3. El individuo no puede comentar los mensajes expresados para corregir su discriminación acerca de

Así, la antipsiquiatría de Cooper se basa fundamentalmente en la filosofía de Sartre y en las investigaciones de Bateson y la Escuela de Palo Alto, a las que aplica una relectura propia.

Si bien, como hemos dicho, Foucault recibió cierta influencia de Cooper, de lo anterior surgen tanto similitudes como diferencias entre sus respectivos planteos:

1. Ambos están fuertemente influidos por la filosofía sartreana.

2. A pesar de que Cooper admite abiertamente y usa en toda su argumentación los postulados epistemológicos y ontológicos de Sartre, es en una psicología conductista, la de Bateson, que encuentra los fundamentos de su práctica. En cambio, Foucault no se detiene mucho tiempo en Sartre. *Enfermedad mental y personalidad* muestra claramente las huellas del existencialismo, pero luego el filósofo toma otros rumbos que lo acercan más al marxismo y al estructuralismo.

3. Con relación a la caracterización de la locura, Cooper, si bien menciona la alienación social como causa original de la esquizofrenia, utiliza más ampliamente la estructura familiar del paciente esquizofrénico como causa inmediata de la locura; mientras que Foucault, en gran parte de su obra, insiste en que los rasgos culturales de Occidente son los gestores de una expresión que llamamos “locura”.

Ambos comparten un fuerte cuestionamiento de la actividad del psiquiatra y condenan las prácticas abusivas enmarcadas por la internación. Son especialmente críticos de cualquier iniciativa que apunte a “etiquetar”, “catalogar”, “diagnosticar” a las personas que llegan a los centros de internación, por considerar que esa primera iniciativa equivale a ejercer una violencia verbal contra un individuo vulnerable, que luego se transformará en otros tipos de violencia.

6. La antipsiquiatría de Ronald Laing

La clínica Tavistock de Londres es famosa por haber sido un centro de recepción de muchos psicoanalistas centroeuropeos que huían del nazismo y encontraban en ella una institución donde podían ejercer su práctica y desarrollar sus teorías. Hacia los años cuarenta del siglo pasado se encontraban allí los psicoanalistas que adherían a las teorías de Melanie Klein, entre los que ella formó

cuál es el orden al que debe responder; es decir, no puede formular un enunciado metacomunicativo” (Cooper, 1976: 56).

un destacado grupo de colaboradores. Concluida la Segunda Guerra Mundial, recalaron en la clínica varios de los psiquiatras y psicoanalistas que van a emprender esa revolución llamada antipsiquiatría. Uno de ellos era Ronald Laing, de cuatro años mayor que Cooper y que compartió un tiempo con él su actividad en Tavistock.

Luego de su pasaje por Tavistock, Laing lleva a cabo un nuevo proyecto en Kingsey Hall. Inicia su carrera con los casos considerados más complicados, aun por los psiquiatras de gran experiencia, esto es, los enfermos catatónicos. Más tarde, su trayectoria lo lleva a interesarse por la condición de los pacientes psicóticos, en especial los diagnosticados como esquizofrénicos.

Para algunos autores (Burston, 1996), Laing es reconocido como antipsiquiatra, junto con Cooper, pero él mismo no coincide con eso. Fábregas y Calafat afirman en *Política de la psiquiatría* (1976) que “Laing, más que un médico antipsiquiatra, fue un psiquiatra antimédico”, y denominan su aproximación: “corriente dinámico-existencial”.

Para Laing, el origen de la esquizofrenia está en una particular interacción entre la herencia y el ambiente. Dentro del segundo, le da una destacada relevancia al rol de la familia. Con relación a la herencia, no se pueden realizar muchos cambios, sí respecto de la familia. Es donde aparece uno de los postulados fundamentales de su obra: el cuestionamiento científico-humanístico de los tratamientos desarrollados hasta entonces.

Gran parte de los fundamentos de su visión de la psiquiatría se deduce de su obra *El yo dividido* (1975). Allí, se propone hacer comprensibles la locura y el proceso por el cual una persona enferma psicológicamente. Despliega su explicación en términos existenciales, dando cuenta de cómo es posible aprehender las experiencias propias de un individuo dentro de su marco existencial. El psiquiatra, puesto del lado de la razón analítica, no puede comprender las conductas y acciones del esquizofrénico si no parte de su mundo existencial, esto es, de su total ser-existencia-en-el-mundo. Si la conducta y el lenguaje del esquizofrénico no se entienden de esa manera, permanecen ocultos a la posición objetivante del psiquiatra. Superando esa posición, es posible distinguir una actitud esquizoide sana de ser-en-el-mundo, a partir de la cual sea factible transitar a otra, psicótica. Desde un enfoque clínico-psiquiátrico convencional, esto resulta ininteligible si se consideran una y otra desde una postura inicial esquizoide.

El enfoque más importante de Laing –directamente relacionado con Foucault– es el que destituye el dualismo cartesiano. En efecto, según Laing, el otro –sea percibido como organismo o como persona– es el objeto de distintos actos intencionales. En esta dirección Laing se opone a la presencia de dos sustancias diferentes en el objeto: psique y soma. Considera que se trata de dos vivencias experienciales distintas, persona y organismo, que varían según el sujeto se vincule con el otro como persona o como organismo. Esto describe o establece entonces las dos variantes que se presentan en la interacción clínica: en la primera, se vivencia al otro como sujeto único, con sus singularidades; en la segunda, es objeto de nuestro universo interno.

De la interpretación fenomenológica-existencial se desprende una inferencia del modo en que el otro siente y actúa, de donde surge una relación más comprensiva que interpretativa, que en la esquizofrenia supone reconocer permanentemente la diferencia entre separación-soledad y desesperación por la soledad inmanente al ser humano. En este aspecto, se destaca la influencia de Kierkegaard, a través de su obra *La enfermedad mortal*, de 1849. Lo más importante, pues, que se deduce de la caracterización de la esquizofrenia por Laing es que ella se dirime en la dicotomía posición existencial básica de seguridad ontológica *versus* inseguridad ontológica, donde el término ontológico se toma en sentido empírico. La primera postura implica que la propia existencia es segura, resultando la relación con el otro agradable y satisfactoria, mientras que en la “inseguridad ontológica”, donde las circunstancias ordinarias amenazan la cotidianidad, el sujeto está más preocupado por preservarse que por existir en comunidad con los demás.

Al ver amenazada su seguridad ontológica –lo que pone en crisis su propia identidad personal–, el esquizofrénico, en lugar de establecer una relación basada en la autonomía individual, siente el peligro de una pérdida completa del ser. Teme ser tragado/despersonalizado por el otro sujeto. Se encuentra sometido a una realidad aplastante, persecutoria, que puede hacer estallar su débil umbral de seguridad ontológica. Esto lleva al psicótico a aislarse y a mantener con el otro una relación de extrema distancia, si no corporal, al menos psicológica, como ocurre con el catatónico.

Desde esta perspectiva, la vivencia interior del esquizofrénico es de fragmentación, fenómeno que es percibido como disgregación cuerpo-mente o aun como distintos estratos de su mente –a veces, puede representar alternativamente a

dos personajes en su discurso –.

Desde este punto de vista, la psicosis se entiende como un proceso en el que el individuo se identifica exclusivamente con aquella parte de sí mismo que reconoce como distanciada de su cuerpo, y su mente queda descarnada. El sujeto se encierra en su propio ser, no recurre a la relación con los otros; de manera que parece ser, en sí mismo, todas las personas o los objetos que pueden estar cerca de él, lo que lo lleva a una enorme desesperación y a una vivencia de futilidad.

Este modo en que Laing entiende la psicosis –donde se ven claramente las influencias de la corriente existencialista: en su obra están presentes Kierkegaard, Binswanger, Sartre – se distancia claramente de todas las posiciones objetivantes de la psiquiatría clásica. Por eso, Foucault veía su trabajo con simpatía, aunque luego haya manifestado ciertas críticas a toda la antipsiquiatría, durante una conferencia.

7. Foucault y la antipsiquiatría

Foucault ha volcado sus opiniones sobre la antipsiquiatría en una conferencia titulada “Historia de la locura y antipsiquiatría” (Foucault, 2013: 27), dictada el 9 de mayo de 1973 en Montreal, en el coloquio *Faut-il interner les psychiatres? [¿Hay que internar a los psiquiatras?]*.

Realiza allí un recorrido por la historia del hospital psiquiátrico, destacando en especial el papel de Charcot, en el siglo XIX, como “creador” de la enfermedad en las histéricas. Aprovecha para exponer su tema predilecto, insistiendo en que durante este siglo, a diferencia de lo que ocurría en el siglo XVIII, la relación de poder que se instala entre el médico y el paciente crea la enfermedad. Luego, compara los dispositivos de poder que se establecen en el hospital general y en el hospital psiquiátrico. Mientras que en el primero la enfermedad es observada y clasificada, esperándose de ella que produzca la verdad relativa a la curación; en el hospital psiquiátrico también se observa y clasifica, pero la verdad vigente es la que detenta el psiquiatra, por lo que el enfermo es sometido a los distintos tratamientos partiendo de esa verdad.

Con anterioridad, Foucault ha dicho que no existe una sola antipsiquiatría, sino varias, tantas como antipsiquiatras hay. En esta oportunidad, distingue cuatro de ellas, las más características. Estas formas de antipsiquiatría nacen, según él, a partir del momento en que se descubre que Charcot “no producía la verdad de la

enfermedad sino que fabricaba un artificio” (Foucault, 2013: 36).

En primer lugar, hay una antipsiquiatría que se ejerce a través de la psicocirugía y la psicofarmacología. En ambos casos se inhiben todas las expresiones de la enfermedad, en especial su “producción de verdad”. El enfermo se presenta apático en sus reacciones y se congela todo producto delirante. En este caso, médico y paciente quedan expuestos uno ante el otro, y aparece en primer plano el ejercicio de un poder descarnado por parte del médico (Foucault, 2013: 37). Reducir las reacciones del paciente y llevar a su máxima expresión la potestad del médico constituye una forma de antipsiquiatría, en la medida en que el psiquiatra se muestra opacado en su saber y manifiesta un poder despótico.

La segunda forma de antipsiquiatría corresponde al psicoanálisis. Aquí, las relaciones de poder se reducen al mínimo a fin de dar lugar a la producción de la locura. El médico y el paciente conforman una unidad “contractual”. Esa producción de la locura se posibilita al otorgar al analizante la oportunidad de la “asociación libre”, el uso irrestricto de su palabra y la apertura a la escucha por parte del psicoanalista. Se trata de una forma de la antipsiquiatría en el sentido en que el psicoanalista renuncia, por la regla de abstinencia, a ejercer el poder y el paciente dispone de su discurso para dejar aflorar todos los matices de sus producciones inconscientes.

La tercera forma es la propuesta por Cooper y Laing, que consiste en la elusión del personaje del médico. En esta instancia, no se espera que el médico dé la orden o pregunte, o cree las condiciones para la aparición de la locura y su verdad: se espera que el paciente “haga su camino”. Se supone que únicamente atravesando su infierno él podrá llegar al efecto de verdad que supone su locura. El psiquiatra se limita a facilitar las condiciones institucionales –libertad irrestricta, tanto para hablar como para hacer –, para que el paciente, atravesando su locura se libere de ella. Se entiende la locura como un camino que el paciente debe recorrer, al final del cual se encontrará con su auténtico ser. Cuando por fin llega a ese final, a lo más profundo de su locura, se produce un efecto de desalienación que lo conduce al encuentro con su autenticidad. Se torna necesario, en este camino, que el enfermo se enfrente con lo más ignoto de su locura, pues solo después de atravesar esta experiencia podrá decirse que encontró su verdadero ser. En esta forma de antipsiquiatría se reduce a cero el ejercicio del poder por parte del médico. Es un planteo muy radical que supera la ruptura epistemológica propia de las formas anteriores y genera una ruptura

etnológica.

La cuarta forma de antipsiquiatría es la que propugnan Basaglia en Italia y Guattari en Francia. Esta forma le adhiere la lucha política a la transformación etnológica. Según estos dos psiquiatras, es la profundización de esta lucha la que trastoca todas las formas de poder y llega a derrotar todas aquellas agencias del poder psiquiátrico que generaron, a través de la alienación social, las condiciones de aparición de la alienación psicológica, o locura.

Finalmente, Foucault (2013: 29) opina que solo las dos últimas formas pueden considerarse verdaderamente antipsiquiátricas, ya que las primeras no salen de los presupuestos vigentes en una sociedad alienante.

8. El prólogo de 1961

Recordemos que con este prólogo se iniciaba *Historia de la locura...* en su primera edición, pero no en la siguiente. Su relevancia, aunque años después Foucault lo haya descartado, radica en que reúne los siguientes conceptos:

1. Es un esbozo general de lo que relata la obra en su conjunto.
2. Se expone la idea de que a, nivel global, Occidente tiene la responsabilidad de haber relegado a las personas “diferentes”, “incómodas”, “separables”.
3. Se habla de un momento de “confabulación” en que distintos representantes del poder se pusieron de acuerdo en el gesto excluyente para, a continuación, proceder a separar a las personas que molestaban. Este gesto tiene una ubicación precisa desde el punto de vista temporal y espacial.
4. Se habla de un momento cero de la exclusión.

En su enfoque arqueológico, Foucault propone describir “desde el origen” el momento en que se excluyó a la locura y cómo ese instante de separación operó, de forma tal que ambas posiciones –la razón y la sinrazón – quedaron aisladas, “como muertas la una para la otra”, y sin posibilidades de recuperar el diálogo.

¿Por qué anuncia Foucault que la obra se desarrolla desde una “posición incómoda”? Porque él debe trabajar con total falta de certezas, cuestionando, impidiendo cualquier cierre en una posición binaria que, de entrada, entiende como artificial. Pero, además, es una posición incómoda porque descarta recostarse sobre el concepto de enfermedad mental, que para él es la muestra cabal de la astucia de la psiquiatría para eludir el diálogo y mantener disciplinada a la locura.

La psiquiatría se manifiesta en el momento en que se ha establecido la calma, después de haber congelado el diálogo. Diálogo que, como se mostrará a lo largo de la historia, es perturbador: cuestiona el centralismo de la razón. Otro elemento de incomodidad reside en la obligación de retomar el primitivo debate “sin suponer una victoria”, porque, precisamente, razón y sinrazón han roto el diálogo por una parcial victoria de la primera. Es necesario entonces hablar del diálogo roto, pero sin ceder terreno a la aspiración totalizadora de la razón.

Foucault quiere rescatar la palabra de la locura haciendo callar a la psiquiatría. En el mundo de la enfermedad mental, caracterizado por nuestro autor como “apacible”, no se da el diálogo entre el hombre “normal” y el loco. El primero ha delegado en el médico su parte del diálogo, lo que le permite gozar de cierta inmunidad con relación a la locura. Es cierto que a partir de la revolución comercial que precedió a la revolución industrial –fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII– aparecen ciertos componentes sociales que implican tensiones susceptibles de provocar una desestabilización en la “normalidad”, pero, de todos modos, el que está dentro del rebaño de los “normales” no siente afectada su salud mental. El hombre supuestamente normal ejerce, sobre quien se señala como un loco, un orden, una constricción física y moral y, además, cuenta con la presión anónima del grupo, que hace que el diálogo sea imposible. Es decir que, a partir de la presión del hombre “normal” sobre el llamado “loco” se produce una división entre la razón –perteneciente al hombre “normal”– y la sinrazón –perteneciente al “loco”–. Esta escisión queda formalizada, según Foucault, a través de la constitución de la psiquiatría como ciencia, que sería algo así como el acta de defunción de ese diálogo que antes existía. Es lo que le hace afirmar que la psiquiatría es el acta del diálogo roto. Por eso es necesario acallar a la psiquiatría: es para que la locura pueda hablar y decir su verdad. Su meta consiste en realizar una arqueología de ese silencio.

Más adelante, afirma que la profundidad de la razón de Occidente se debe en parte a esa forma de relacionarse con la sinrazón que es la exclusión y que se inicia con el gesto de rechazo hacia el que se ve diferente. La razón ha optado, a lo largo de la historia, por una verticalidad constante que la diferencia de lo que ella no es. Pero no se trata de la identidad de una cultura, sino de la historia de los límites que esta ha establecido. Son límites porosos, ya que en todo momento la razón se encuentra penetrada por la sinrazón y la sinrazón demuestra una lucidez que irradia cuestionamientos hacia la razón. También debería escribirse una historia de esos

límites y del momento en que, al establecerlos, se rechaza lo que deviene entonces exterior a esa cultura. Ese rechazo y esa fisura generan un vacío que debe entenderse como la distancia entre la razón y la sinrazón y le van a dar en adelante a la razón occidental el espesor original en el cual se forma. Preguntarle a esa cultura acerca de ese desgarramiento, esa grieta, equivale a interrogarla por sus propios orígenes que, seguramente, encubren debilidades que la exclusión de una parte de su ser le permite ocultar. Ello podría explicar el singular rechazo que manifiesta hacia Oriente, donde se halla su cuna, así como su olvido de la influencia central de la tragedia griega, que comentaba Nietzsche. E incluso sería interesante llevarla a averiguar por qué, aún, se interroga sobre la verdad.

Al mismo tiempo, Foucault se pregunta qué poder tiene la locura como para rechazar desde el inicio todas las conquistas hechas sobre ella por el saber y responde, en un anticipo que desarrollará a lo largo de *Historia de la locura...*: “la locura es la ausencia de obra”.¹⁵ La existencia del loco deja en el devenir una estela imperceptible. Esa pequeña huella dejada por la locura es lo que hay que interrogar. La obra solo es posible sobre una ausencia de obra, del mismo modo que la historia – por ejemplo la historia de la psiquiatría – es posible a partir del silencio de la locura. Si hay una gran obra de la historia, es porque está acompañada de una ausencia de obra. La relación que esa ausencia de obra mantiene con la historia es tal que esta no sería posible sin ella.

Para Foucault, la historia solo es factible en ese espacio que se genera entre la razón y la sinrazón, que como vimos es un vacío, poblado al mismo tiempo de todas aquellas palabras apenas pronunciadas e incluso ahogadas, que no tienen interlocutor, pero tampoco sujeto parlante, ya que quien las pronuncia ni siquiera ha obtenido su posición subjetiva: no es sujeto; quizá sea objeto del discurso psiquiátrico que lo ha “positivizado” al mismo tiempo que lo ha desprovisto de su subjetividad. Esas palabras apenas pronunciadas han quedado congeladas en una raíz inamovible de sentido –si el sentido fuera articulable, el loco no carecería de subjetividad –.

Sobre el fondo de esa división y sobre el silencio del loco se abre la posibilidad de la obra a lo largo de la historia, pero debe entenderse que esa cesura ha sido, en Occidente, la condición del desarrollo de la razón como gestora de la historia. Para poder escribir una historia de la locura es preciso historiar las nociones,

¹⁵ Este enunciado va a ser esencial para comprender la polémica con Derrida.

las instituciones, las medidas jurídicas y policiales y los conceptos científicos elaborados a partir del ejercicio del poder sobre el loco, pero que no se reconocen como parte de tal práctica. A través de todas esas indagaciones se determina una estructura que se puede observar sobre todo en el período de 137 años entre la creación del hospital general y el encierro de los locos y los pobres, en 1657, y el año 1794, en que Pinel libera a los locos de sus cadenas en Bicêtre.¹⁶ En este lapso ocurre algo que deja perplejos a los historiadores de la medicina, pues no saben si se trata de una ciega represión de un régimen absolutista o de un progresivo descubrimiento por parte de la medicina y su especialidad, la psiquiatría, de la locura en su verdad positiva, o positivizada con los recursos de la ciencia.

Por debajo de esas dos interpretaciones vive una estructura que permite ver el paso de la experiencia medieval y humanista de la locura a la nuestra, y que desplaza la locura hacia su congelamiento en el concepto cerrado de enfermedad mental.

Durante la Edad Media y el Renacimiento, el debate entre la sinrazón y el hombre razonable se produce con un telón de fondo cultural donde se presentan las imágenes de la caída, el pecado, la redención, los íncubos y súcubos – que encarnan de distintas maneras al demonio –, que se abrevan en los maravillosos secretos del saber. A partir de la época clásica y hasta nuestros días, la experiencia de la locura se vive en la calma de otro tipo de saber, la psiquiatría, que de tanto conocerla la olvida.¹⁷

La división sensatez-locura ocasiona en el hombre de la época clásica un poderoso olvido de la situación anterior, el cual resulta de una estructura no visible inmediatamente, ni identificable como tal. Esta se presenta como una figura sin movimiento, una configuración inmóvil que hace que la historia se inmovilice y oculte o suponga ocultar aquello que, de cualquier modo, se hará presente. Una vez producido el olvido, una vez advertida la estructura, se la puede describir gracias a la calma que genera todo diagnóstico. De ello se deduce que, según Foucault, diagnosticar la psicosis es una operación tranquilizadora cuya contrapartida es el olvido de la cesura original: habría que aprender a dominar esa escisión y reducirla a su mínimo nivel. *Historia de la locura...*, de la cual este es el primer prólogo –luego

¹⁶ Este acontecimiento es comentado en forma irónica por Foucault en *El poder psiquiátrico* (2014).

¹⁷ En este concepto, Foucault desconoce que la gestión y el parto de la psiquiatría no han representado para nada algo calmo y desprovisto de conflictos. En principio, la psiquiatría nació como la hija despreciada de la medicina y los primeros psiquiatras fueron considerados por sus colegas como médicos de segunda categoría, paladines de una especialidad poco seria.

descartado – se propone desandar ese camino de olvido y rescatar la palabra de la locura más allá de todo congelamiento positivista.

9. Historia de la locura... como arqueología

La *Historia de la locura...*, entonces, se hará presente en esta tesis a partir de los autores que la caracterizaron en el momento de su aparición.

Derrida escribe, respecto de la obra:

Libro admirable desde tantos puntos de vista, libro potente en su aliento y en su estilo: tanto más intimidatorio para mí, que, gracias a haber tenido la ocasión de recibir la enseñanza de Michel Foucault no hace mucho, conservo una conciencia de discípulo admirativo y agradecido (Derrida, 1989: 47).

George Canguilhem se expresa de la siguiente manera:

[...] la lectura de *Historia de la locura en la época clásica*, a principios de la década del 60, no podía dejar de provocar una conmoción. ¿Qué debía retenerse de ese relato denso, barroco, hormigueante de datos históricos y ordenado por un extraño método? ¿Pero cuál era exactamente su tesis? Esta obra fue mal comprendida y a veces mal leída (Citado en Gros, 2000: 27).

Por su parte, Mario Colucci propone que:

La investigación que sirvió de base al libro fue efecto del pasaje de Foucault por instituciones de salud mental. Él había trabajado en instituciones tradicionales como hospitales psiquiátricos y allí había visto aplicar técnicas como la neurocirugía y la farmacología que eran consideradas necesarias. Al principio él aceptaba las cosas como estaban pero luego comenzó a preguntarse por qué eran necesarias y qué rol tenía el manejo del poder en esas prácticas.

Entonces decidió dejar el hospital psiquiátrico y empezar a escribir la historia de esas prácticas. Ese fue el origen de su libro, su rechazo a aceptar el estatuto de una realidad que se imponía como algo natural pero que era arbitrario (Colucci, 2013: 44).

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique es publicada por primera vez en 1961, por la editorial Plon,¹⁸ en el contexto de la fuerte polémica entre marxismo y fenomenología que se produce en Francia en las décadas de 1950 y 1960. Esther Díaz (2003: 19) dice que: “Foucault trata de hacer una historia de los *a priori* que se establecen en una época determinada”.

La manera de problematizar de Foucault consiste en elegir un objeto

¹⁸ El relato de las vicisitudes de la publicación aparece en Galván (coord.) (2013).

determinado, estudiar cómo ha sido tratado a través de las prácticas institucionales y cómo, a continuación, se generan dispositivos conceptuales que dan sustento a esas prácticas. Repite este concepto en numerosas ocasiones: primero surge una práctica institucional, generada en condiciones socioeconómicas específicas, sobre la cual se genera luego el universo de representaciones que dan cuenta y justifican esa práctica. Para Esther Díaz (2003: 19): “La historia de la verdad es la historia de esas prácticas, del proceso que siguen y del método con el que se instrumentan”.

Foucault comienza su obra con un posicionamiento muy específico con relación al lenguaje: dice que va a hacer “una historia de la locura”, no de la psiquiatría, ya que esta ciencia únicamente produce un monólogo. Se trata de darle la palabra a la locura, porque a partir de la modernidad el diálogo del hombre con ella se ha roto. A partir del momento en que el hombre común deposita en el médico la relación con el loco, silencia la palabra de la locura, que es lo que Foucault quiere rescatar. Ese es el objetivo de su gran empresa. Quizá se podría pensar que Foucault tomó el mandato de Marx según el cual la historia debería contarse desde el punto de vista de las víctimas. En realidad lo que se propone hacer es una “arqueología”¹⁹ de la locura, y toma este término de Kant.²⁰

Foucault redacta su tesis en Uppsala, Suecia, donde fue enviado por el gobierno de su país para desempeñarse como agregado cultural en la embajada francesa en el suelo nórdico. Muy probablemente, el comienzo de la redacción haya sido hacia 1956 y el final en Varsovia, en 1959. El prefacio fue redactado en Hamburgo, Alemania, en 1960.

En este amplio, complejo y atrapante texto, Foucault se pregunta: ¿existe la locura? Responde que sí, existe, pero no refiriéndose a la descripción que de ella hace la psiquiatría positivista o cierta psicología fenomenológica – ¿será por eso que pocos años después renegó de *Enfermedad mental y personalidad*?–, sino que de manera excluida, por “un gesto de la razón soberana”. La locura existe porque alguien –sea un sujeto particular, o bien la razón misma expresada por aquellos que detentan su poder– se ocupó de mostrarla. Existe porque alguien con pretensiones de diferenciarse de ella dice: “el loco es el otro en relación a los demás” (Foucault,

¹⁹ El uso de este término es especificado en Gilles Deleuze (2013).

²⁰ En una respuesta a una crítica de G. Steiner por el uso que hace del término “arqueología”, Foucault le responde: “El señor Steiner ignora que Kant utilizaba esta palabra (arqueología) para designar la historia de aquello que convierte en necesario un cierto modo de pensamiento” (Citado en Morey, 2014: 111).

2009, t. I: 285).

A partir de este enunciado se trata de definir la locura en su relación con la razón, pero también de denunciar los malos tratos y las humillaciones a que se sometió a todos aquellos que fueron considerados ajenos al ámbito de pertenencia determinado por la razón.

Si se asume el enunciado “el loco es el otro en relación a los demás”, es necesario definir en cada época histórica qué estatuto tiene ese otro y cuál tiene la locura en su cuestionamiento de la supuesta totalidad que en un solo gesto señala y segrega al mismo tiempo la razón totalizante.

En el transcurso de su obra, Foucault muestra, en una búsqueda minuciosa y erudita, cómo no pueden encontrarse compartimientos estancos entre razón y locura. Si, en un gesto único y expresado a través de fundamentos filosóficos, la razón establece ese límite que indica quién es loco y quién no, es porque siente amenazada su supuesta integridad. Sin embargo, Foucault explica la manera en que los vasos comunicantes entre uno y otro campo existencial se mantienen activos en las distintas épocas. Esa actividad da cuenta de que la separación no es nunca tajante y completa, y que la razón debe redoblar sus esfuerzos y hacerlos cada vez más sofisticados para mantener su poder.

Como ya lo mencionamos, Foucault desarrolla una arqueología, no una historia –a pesar del título de la obra –, en la medida en que se propone rescatar las palabras ocultas, olvidadas, segregadas de los locos a lo largo de las distintas etapas en que él divide la historia de Occidente, y su manera de proceder da cuenta de esta metodología.

El momento de la exclusión de la locura por parte de la razón es “el grado cero” de esta partición, a partir del cual Foucault invita a recorrer el camino, habitualmente laberíntico, que une a la razón, la sinrazón y la verdad. Este tercer concepto también está en juego todo el tiempo, no solo en Descartes, cuya investigación está orientada éticamente hacia la verdad, sino, y muy especialmente, en la psiquiatría clásica, donde los tratamientos comenzaban por “corregir” los errores que los enfermos mantenían con relación a una supuesta verdad única, universal y eternamente valedera.

El libro muestra una historia fragmentada, precisamente porque por fragmentos se guía la arqueología: avanza antes de retroceder, y recíprocamente, muchas veces se pierde la noción de tiempo, pero siempre se mantiene una línea, la

de cuestionar las verdades absolutas y la razón uniforme. A tal punto que se podría preguntar legítimamente: ¿es la historia de la locura verdaderamente una historia de la locura?, ¿o es una historia del cuestionamiento de la razón?

El modo permanente de preguntarse de Foucault produce en el lector una sensación de incomodidad. Malestar por tener que convivir, por momentos, con los locos que dicen verdades y con las verdades que muestran sus límites ante y merced al acoso de la locura. ¿Dónde reside esa incomodidad? Foucault la muestra en un universo inexistente, pero real a la vez, y que está plagado de muros, cadenas, gritos, voces acalladas, violencia institucional, tergiversaciones de la ética que muestran al psiquiatra como amo en una situación en donde debería ceder sus prerrogativas y atenerse a la verdad. Pero esta no solo se le escapa de las manos, él además tergiversa conscientemente en la convicción de que es un guardián del orden y la disciplina social (Foucault, 2014: 39).

Mientras el psiquiatra clásico se encuentra en su litigio con la verdad, para mantener el poder psiquiátrico, Foucault nos conduce a una comunicación con ese silencio de lenguas presas y silenciadas en los cuerpos encadenados de aquellos previamente excluidos por la razón. Esa exclusión resultó de un ejercicio de poder, antes que de una iluminación otorgada por un saber. Este es otro elemento fundamental a incluir en esa lógica de poder/exclusión/razón/sinrazón/saber.

¿Qué papel juega el saber en esta lógica? ¿Es saber el de la locura? ¿Es saber en su rango totalizante el de la razón? ¿Puede excluirse totalmente el saber en su relación con la sinrazón? Todas estas preguntas están presentes y se mantienen como tales en el camino zigzagueante de esta extensa obra.

Historia de la locura... es una obra arqueológica en un doble sentido. Lo es porque se basa en archivos, en documentos, no en relatos. Todo archivo supone la superposición de discursos y elementos visuales, que son lo que el autor se propone descubrir a través de una arqueología de documentos. *Historia de la locura...* describe exclusiones sociales. Al decir de Díaz (2003: 23):

Estos permitirán que una época (la neoclásica) pueda salvar las identidades confundidas en el desorden de lo diferente. Es la historia de lo otro –de lo que– para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse para conjurar un peligro interior, pero encerrándolo para reducir la alteridad.

La *Historia de la locura...*, además de una arqueología de una forma de existencia –la locura, la sinrazón, la enfermedad mental o el término que se elija en la

época que corresponda –, es una demostración del accionar de la razón respecto de aquello que le es ajeno.

Eso, Foucault lo hace describiendo las luchas de la razón por sostener su poder, en las que se destaca la necesidad de mantener a la vez alejado y cercano lo ajeno. Pero con todo, la razón, a través de sus diferentes operaciones –segregar, apartar, etiquetar, vigilar, castigar –, conjura el peligro de la proximidad de la locura. Aleja a la sinrazón, desconociendo de este modo que es parte de ella misma y que ambas conformaban una unidad solo escindida por determinada composición de fuerzas que surgen entre los siglos XVI y XIX.

El poder no es algo otorgado por el ciudadano para que alguien lo ejerza con el fin de preservar la unidad del Estado, sino una particular correlación de fuerzas que se da en un momento de la historia. Tampoco la locura es una entidad en sí misma, sino el efecto de una singular operación de la razón que así, en la exclusión, resuelve su incómoda relación con esa parte que considera ajena y en cierto sentido “maldita”. El hombre concreto de un determinado periodo histórico está incómodo con su realidad social; por eso necesita elegir y luego excluir a todos aquellos que, de alguna manera, representan la contracara de esa realidad. El poder ejecuta la exclusión.

Historia de la locura... ha sido escrita, según palabras de Foucault, para que la locura “hable en primera persona”. Sin embargo, su estilo de escritura muestra la intervención de un observador, reconciliado con lo diferente, que describe una batalla –ese es el término que utiliza en *El poder psiquiátrico* (Foucault, 2014: 24) – entre la razón y la sinrazón –o entre la locura y la sensatez, o entre lo insensato y lo normal; reproducimos aquí estas variantes, ya que en muchos pasajes de la obra Foucault las usa indistintamente –. En nuestra lectura, la ambigüedad en el uso de estos términos significa una táctica no explicitada para provocar inquietud en el lector y demostrar que son variables los conceptos bajo los cuales distintas épocas excluyen, vigilan, castigan y, finalmente, normalizan.

En esta lucha, pues, merece especial atención la dialéctica entre la literatura y la locura. A través de los ejemplos de Artaud, Nietzsche, Hölderlin y otros, Foucault muestra que determinadas producciones, en este caso del ámbito literario, han podido romper el aislamiento. Con los “gritos” que simbolizan sus obras, ellos han conmovido las bases sobre las que Occidente intentó mantener apartada a la locura durante tres siglos –los siglos XVII, XVIII y XIX –. Pero ya vimos en el Capítulo I que

la relación entre la locura y la literatura tiene precedentes: por ejemplo, el viejo tema que establece un parentesco entre el alma del genio y el loco, tal como aparece en el diálogo *Ion* de Platón, o la idea exployada en *Fedro* de que el poeta poseído por la manía, devenido ajeno a sí mismo, asimila lo ofrecido por las musas.

Los psiquiatras resisten. Cuando aparece la primera edición de *Historia de la locura...*, organizan congresos que exponen una posición contestataria y acusan a Foucault de “psiquiatricida”. De manera específica, en el congreso organizado por Henri Ey, se trata “La concepción ideológica de la *Historia de la locura*”, donde los psiquiatras se quejan del uso que Foucault hace de la historia en su obra. Ellos pretenden una historia que les hable de progreso, de finales con un mayor perfeccionamiento de la humanidad, hacia un desarrollo científico que finalmente concluya en la curación de la así llamada enfermedad mental (Roudinesco, 1996: 13).

Foucault entiende que su obra no sea del agrado de los psiquiatras ya que en ella no solo dice que la locura es constituida por la sociedad, sino que en otras culturas la sinrazón tendría otras connotaciones muy diferentes. Pero también ha escrito en *El poder psiquiátrico* que:

Las relaciones de poder constituían el *a priori* de la práctica psiquiátrica, condicionaban el funcionamiento de la institución asilar, distribuían entre ellos las relaciones entre los individuos, regían las formas de la intervención médica. La inversión característica de la antipsiquiatría consiste, al contrario, en ponerlas en el centro del campo problemático y cuestionarlas de manera primordial (Foucault, 2014: 394).

No hay que olvidar que cuando Pinel descubre los locos encerrados en mazmorras y encadenados,²¹ los percibe como enfermos, y por ello establece que deben ser tratados con consideración y respeto. Es a partir de este descubrimiento, que la psiquiatría empieza a avanzar. Sin embargo, aquí también Foucault se muestra muy crítico: opina que estos avances se dieron a costa de objetivar a los enfermos.

Nuestro filósofo rechaza esa visión colonizadora de la psiquiatría. En primer lugar, porque la locura no es para él un objeto médico sino una decisión cultural altamente compleja de separar al loco y autoconsiderarse representativa de lo normal,

²¹ Recordemos que hasta esa época se había considerado criminales a personas poseídas por el demonio o animales, como cuenta en “El loco en el jardín de las especies” (capítulo I, segunda parte del tomo I de *Historia de la locura...*, 2009).

con derechos y prerrogativas que surgirán de la partición. En esta se generó un vacío que linda por un lado con la locura y por otro, con la razón. Esos límites le permiten a la razón adquirir profundidad y protegerse de los peligros de la sinrazón. Pero, en segundo lugar, no se trata de repudiar la psiquiatría sino de reubicarla en su papel y llevarla a que se interroge acerca de sus presupuestos. Estos han nacido, primero, de un ejercicio de poder anterior a todo saber y, luego, de un saber que ha objetivado a quien está del otro lado de la partición. No obstante, Foucault no elabora una historia de la psiquiatría sino más bien de las conciencias que el hombre occidental ha forjado acerca de la locura.

10. Caracterización de las conciencias que perciben la locura

Para Foucault, no hay forma de saber que sea totalmente homogénea y que no se modifique según el dominio cultural al que pertenece y el tiempo que le toca vivir. Así, pues, la percepción de la locura en Occidente ha variado según el tipo de conciencia que domina en cada época. No se trata de compartimientos estancos sino de superficies porosas que mantienen una relación amebiana con las restantes formas de conciencia. Se verá entonces que existen una conciencia crítica de la locura y una conciencia práctica.

La primera se ocupa de denunciar la locura sobre un fondo de lo razonable, que supone su no-locura, esto es: está segura de no estar loca. Pero como se mueve en ausencia de un punto fijo: “bien puede ser que la locura sea razón, y que la conciencia de locura sea presencia secreta, estratagema de la locura misma” (Foucault, 2009, t. I: 258). Con lo cual puede pensarse que esta conciencia, por moverse en el terreno fangoso de la incertidumbre, solo puede denunciar. Su proceder es sobre todo de lucimiento dialéctico.

La segunda, en cambio, conlleva el movimiento de encerrar. Supone la conformación de un grupo de manera tal que los que están dentro tienen la facultad de determinar quiénes deben estar afuera. Esta conciencia, dominante en la época del “Gran encierro”,²² obtiene la presuposición de que hay ruptura entre locura y razón.

²² Nombre con el que Foucault identifica el periodo de la creación de los hospitales generales, en donde se encerraba indiscriminadamente a locos, enfermos venéreos, vagos, prostitutas, delincuentes, mendigos, etc.

Es, además, una conciencia de percepción de la diferencia entre locura y razón, que es posible por estar, precisamente, en el interior del grupo que excluye.

Una conciencia enunciativa de la locura posibilita que alguien diga: “miren, ese está loco”. No precisa ningún conocimiento teórico para ello, solo el valor perceptivo de aquello que es diferente, y lo califica para señalar. Es la más serena de las conciencias de la locura ya que únicamente y casi ingenuamente señala. “No pasando por saber evita hasta las inquietudes del diagnóstico” (Foucault, 2009, t. I: 262).

En la forma de la conciencia analítica de la locura, esta pertenece por pleno derecho a la mirada que la domina. No llega jamás al conocimiento de las causas que la provocan, pero actúa con la tranquilidad que le da el hecho de haber objetivado el sujeto que padece.

Esta forma de conciencia es la que funda la posibilidad de un saber objetivo de la locura. [...] Cada una de esas formas de conciencia es a la vez suficiente en sí misma y solidaria de todas las demás.

Cada una indica una o varias otras que le sirven de referencia constante, de justificación o de presuposición (Foucault, 2009, t. I: 263-264).

El conjunto de estas conciencias es visto como el telón de fondo que permite entender cómo juega cada conciencia en cada época. Nunca se excluyen totalmente, antes bien se conjugan de manera alternada y predisponen a cada actor ante el misterio de aquello que considera un enigma.

Historia de la locura en la época clásica se desarrolla a lo largo de estructuras narrativas relacionadas, fundamentalmente, con las formas en que ha sido percibida la locura en Occidente. Foucault se propone describir las etapas históricas que dan cuenta de las diversas posiciones en que la conciencia occidental se encuentra respecto de la locura. Establece el momento en que la locura nace en la percepción de la cultura occidental.²³ Pero así como Heidegger, en *Qué es la metafísica*, expresa que en un momento de la historia de la filosofía, la nada se concebía como un comienzo absoluto –afirmación que él cuestiona –, también Foucault entiende que la positividad de la locura se piensa a partir de una

²³ Cada época presenta una “experiencia fundamental”. En la Edad Media, según la periodización que hace Foucault, es la amenaza de destrucción que puede abatirse sobre el mundo. Su expresión es la pintura de Bosch y los pintores contemporáneos a él. En el Renacimiento, es el olvido de esa amenaza y su reemplazo por la burla hacia la locura expresada por Erasmo y otros representantes de la literatura de esa época. En la Edad Moderna, es la exclusión de la locura por parte de Descartes y el surgimiento del concepto de enfermedad mental que dio lugar al nacimiento de la psiquiatría.

autoafirmación de la razón, que encubre el hecho de que no hay separación absoluta entre razón y locura. La razón siempre estuvo ligada a aquello que no es ella misma y siempre lo negó. Este eje historizante tiene en cuenta la presentación fenoménica de la locura en cada época. Para ello, Foucault despliega una particular periodización de la historia de Occidente: llama Renacimiento al período que abarca desde la baja Edad Media hasta fines del siglo XVI; nombra Edad Clásica a los siglos XVII y XVIII; y, finalmente, considera que la Edad Moderna comprende los siglos XIX y XX. A cada uno de los tiempos históricos le atribuye una “experiencia fundamental” propia: en el Renacimiento se produce un acontecimiento que es el drama del divorcio entre la razón y la sinrazón; en la Edad Clásica ocurre la consumación de esa separación, a través del *cogito* cartesiano; y en la Edad Moderna se instala su olvido a través de la “tranquilización” que produce la psiquiatría. En dos de ellos aparecen emergencias²⁴ trágicas que recuerdan al hombre la presencia de la locura. En el caso del Renacimiento, esa emergencia está dada por la obra de Hieronymus Bosch. En la Edad Moderna, por el grito de Friedrich Nietzsche. Pero en todos los casos es importante destacar el papel del olvido como característico de la astucia de la razón para permanecer alejada de la locura. Cada experiencia fundamental quedó registrada en distintos archivos. Así puede hablarse –y Foucault los usa para su investigación de instituciones– de textos literarios, estudios médicos, decisiones políticas, etcétera.

En la Edad Media, la experiencia fundamental se expresa bajo la forma de un imaginario aterrador, conteniendo la amenaza de otros mundos que podrían destruir el nuestro. El loco es el representante de ese aspecto siniestro de la otredad, capaz de destruir este mundo en su cotidianeidad, pero está allí, presente en medio de su círculo social, que lo contiene para recordar ese peligro del fin cercano. Se trata de una amenaza bíblica de presencia permanente y con la cual todos conviven.

Alrededor de 1485, algo empieza a cambiar. Se produce un giro desde la segunda mitad del siglo XV hasta el año 1509, en que Erasmo publica *Elogio de la locura*. Antes, pesaba sobre el hombre “la presencia que amenaza desde el interior mismo del mundo, es una presencia descarnada”. Ahora bien, “en los últimos años del siglo, esta gran inquietud gira sobre sí misma: burlarse de la locura en vez de ocuparse de la muerte seria” (Foucault, 2009: 31).

Ese giro consiste en la sustitución del tema de la muerte, propio de la Edad

²⁴ La palabra “emergencia” debe ser entendida aquí referida a “emerger”, “explotar”, “hacerse visible”, “aparecer”, “prorrumpir”.

Media, por el de la locura y no señala una ruptura, sino más bien: “una torsión en el interior de la misma inquietud” (Foucault, 2009: 32).

El Renacimiento se caracteriza por una operación que se refleja en la “*stultifera navis*”: los locos son desterrados, enviados a la infinitud del mar en navíos especialmente preparados para ellos. Ese ritual de la “nave de los locos”, al parecer frecuente en ese periodo, es tomado por otros autores solo como recurso literario. Sin embargo, Foucault le dedica un capítulo importante de su obra y se niega a aceptar que el sentido de esa práctica fuera meramente de utilidad social; esto es: desembarazarse de los locos y protegerse de la convivencia con ellos exiliándolos. El embarque puede leerse –si existió– como un exilio ritual, como si fuera una ceremonia de exorcismo destinada a eliminar peligros satánicos. Su sentido, hay que buscarlo en la conciencia, acerca de la locura como “límite fugitivo y absoluto”.

Además, señala Foucault:

Pero a todo esto, el agua agrega la masa oscura de sus propios valores; ella lo lleva, pero hace algo más, lo purifica; además, la navegación libra al hombre a la incertidumbre de su suerte; cada uno queda entregado a su propio destino, pues cada viaje es, potencialmente, el último (Foucault, 2009, t. I: 25).

El Renacimiento representa el no-lugar del loco a través del viaje interminable de la nave en donde se lo deposita. Su no-lugar está en el agua, que a su vez es una representación imaginaria de muchas cosas, pero especialmente de la madre. La conciencia de la locura de esta época ubica el loco en un espacio de transición, acoplado al de la incipiente conquista occidental de otros territorios. Como el loco está colocado en una porosa superficie de contacto, la razón aún no siente el peligro de ser contaminada. Por lo tanto, el loco no pertenece a ningún espacio social. Desaparece la conciencia cósmica de la locura propia de la Edad Media y aparece la conciencia crítica, predominante en el Renacimiento.

En la ‘conciencia crítica’ que el Renacimiento adquiere de ella, esta vez a través de los textos (satíricos, humanísticos, etc.), la locura no designa ya la amenaza de un desgarramiento absoluto del mundo sino la diversión irónica suscitada por ese leve desfasaje entre el hombre y el hombre (desfasaje entre lo que se cree ser y lo que se es, entre las especulaciones arbitrarias, indefinidas de su razón y las coacciones de la experiencia concreta) (Gros, 2000: 42).

En la filosofía y la literatura del siglo XV, la locura adopta la forma de una sátira moral. La locura moral de los hombres se presenta como un espectáculo para

los sabios. Este es el motivo por el cual Foucault es tan crítico para con Erasmo de Rotterdam, y su actitud irónica y su superioridad de “sabio”.

Durante el imperio de la conciencia crítica, la razón y la locura se limitan dialécticamente a implicarse la una en la otra. En este momento, la conciencia crítica acepta “al menos” el peligro de recorrer el círculo que lleva de la razón a la sinrazón –o al revés–, donde la locura aparece como simulacro de la razón y viceversa.

Pero en el Renacimiento también se encuentran otras experiencias:

Desde el fin de la Edad Media se ha encontrado entregada a la solicitud de cierto humanismo médico: ¿bajo qué influencia? No es imposible que el Oriente y el pensamiento árabe hayan desempeñado en ello un papel determinante. Parece, en efecto, que se hayan fundado bastante pronto en el mundo árabe verdaderos hospitales reservados a los locos: quizás en Fez, en el siglo VII, quizás también en Bagdad a fines del siglo XII, ciertamente en El Cairo en el siglo siguiente; se practica allí la cura de almas en que intervienen la música, la danza, los espectáculos y la audición de relatos maravillosos; son médicos quienes dirigen las curas y deciden interrumpirla cuando consideran haber triunfado (Foucault, 2009, t. I: 187-189).

En estos lugares, “el loco se convierte en objeto de una solicitud y una hospitalidad que le conciernen a él precisamente y a ningún otro del mismo modo” (Foucault, 2009, t. I: 187-189). Muy probablemente, estos tratamientos están vinculados a cierto imaginario de “sacralidad” atribuido a los “pobres de espíritu”, como se los menciona en esa época. El loco ocupa, pues, un variado espacio social: puede aparecer embarcado en esos ilusorios navíos errantes, o en los hospitales, o en las cárceles; suele ser un personaje ambulante que en cuanto se le asigna un lugar puede alterarlo o cambiarlo rápidamente. Así como esto ocurre en un plano espacial, también acontece en el nivel conceptual de la alteridad. En un momento, emerge como revelación cósmica de peligros insondables, pero exteriores; en otro, puede ser una peligrosa dialéctica inmanente de la razón. Es decir, se presenta como peligro que amenaza el orden social-mundano, o como peligro interno que desestabiliza el ejercicio de la razón.

La experiencia renacentista de la locura expresa una obsesión imaginaria; por lo tanto, el loco puede asomar en cualquier paisaje. Su disposición en este aún no es fija, como ocurrirá en el encerramiento, pero esta manera de aparecer anuncia, en una toma de distancia propia de la “zona límite”, del “vacío”, de la “zona de contacto”, lo que en la Edad Clásica se convertirá en separación excluyente. Frédéric Gros (2000: 44) dice al respecto:

La imaginación impone a la locura un modo de presencia difusa y localizaciones inciertas. La locura no es objeto de percepción sino de obsesión, de imaginación.

La época clásica ya no acepta esta conciencia crítica de la que hablamos, a menos que aparezca apoyada por una conciencia práctica que encierre al loco. Por eso dice Foucault que la Edad Clásica reconoce ese “peligro dialéctico” y lo conjura en el acto:

Todo lo que la amenaza (a la razón) con un parecido ridículo, es separado según el modo de la violencia y reducido a un silencio riguroso, es ese peligro dialéctico de la conciencia razonable, es esa separación salvadora la que recubre el gesto del internamiento (Foucault, 2009, t. I: 187-189).

11. La locura durante la Edad Clásica

Como vimos en el apartado anterior, el Renacimiento mantiene, respecto de la locura, una conciencia que por un lado, es trágica –esto se manifiesta en las imágenes de Bosch – y por otro, se torna práctica –se embarca entonces a los locos –. En cambio, el Clasicismo sostiene, a partir de una percepción empujada por la ética –en especial la ética cristiana –, que la locura es sinrazón, es decir, el polo opuesto absoluto a la razón. Pero aquí se abren dos formas de acercarse a quien es diferente: por un lado, se asimila la sinrazón a un objeto de percepción social; por otro, la locura a un objeto de la medicina. Ello significa que si los términos sinrazón y locura se usaban antes de modo ambiguo, se especifican algo más a partir de la Edad Clásica.

En este punto, Foucault aprovecha para plantear que la locura tiene, durante un siglo y medio, una existencia dividida. Esto se comprueba en que la internación no se ejecuta en cuanto que práctica médica específica y en que la exclusión que se ejerce sobre los insensatos no es expresión de un espacio significado positivamente a través de un conocimiento. Para llevar a cabo una internación, hay que esperar que se justifique por medio de una orden judicial o policial. Por lo tanto, la internación pertenece al ámbito de lo policial antes que al orden médico que, además, carece aún de conocimientos específicos. Es decir que el encierro producido en la Edad Clásica se relaciona fundamentalmente con una visión moral de la locura y con un ejercicio de poder que es previo a todo conocimiento médico.

La división entre sinrazón y locura es rigurosa. La primera es objeto de

prácticas sociales que la excluyen y la segunda, de un conocimiento que la positiviza para convertirla en un objeto de naturaleza,²⁵ y ambas visiones se igualan mutuamente.

Foucault nos revela con claridad el motivo del internamiento:

Lo que sabemos ahora de la sinrazón nos permite comprender mejor lo que era el internamiento. El gesto que hacía desaparecer la locura en un mundo neutro y uniforme de la exclusión no marcaba un compás de espera en la evolución de las técnicas médicas, ni el progreso de las ideas humanitarias [...] la locura ha dejado de ser signo dentro del mundo y se ha convertido en la paradójica manifestación del no-ser. En el fondo, el internamiento no pretende tanto suprimir la locura, arrojar del orden social una figura que no encuentra allí su lugar [...] Manifiesta solamente lo que es en su esencia la locura: es decir, una revelación del no-ser [...] la restituye a su verdad de nada (Foucault, 2009: 388-389).

A partir de la época clásica, la partición razón-locura queda establecida. Así como en la Edad Media y el Renacimiento el límite se definía como una superficie de contacto porosa, sin un límite preciso, ahora se produce una separación clara y definitiva entre razón y sinrazón. La puesta de ese límite se realiza de manera diferente y es presentada por Foucault en distintos contextos. Por ejemplo, la creación de los primeros hospitales generales responde a gestos concretos de segregación. O bien se trata de suprimir los desórdenes sociales encerrando el mundo de la miseria, como se relata en el Capítulo 2; o bien, según se argumenta en el Capítulo 3, que trata sobre el mundo correccional, se busca suprimir todos aquellos que desentonan con el mundo burgués: prostitutas, ladrones, rufianes, entre otros, o quizás aquellos destinados a lugares especiales²⁶ dentro del hospital general, como se revela en el Capítulo 5.

Todas esas prácticas dominadoras y represoras coinciden con la percepción de la locura como nada. Suponen un lugar geográfico que ya no es, como en la Edad Media, la “nave de los locos” o los límites exteriores de las murallas de las ciudades. Se extienden lugares de encierro por toda Europa. Al loco, no se lo embarca: se lo encierra. Si por principios cristianos medievales se le aplicaba cierta sacralidad, ahora,

[...] en el siglo XVII la locura es desacralizada; ello ocurre en primer lugar, porque la miseria ha sufrido esta especie de decadencia que la hace aparecer

²⁵ De allí el Capítulo I de la segunda parte del tomo I: “El loco en el jardín de las especies” (Foucault, 2009: 276-324).

²⁶ Lugares especiales se refiere, por ejemplo, a celdas separadas para aquellos locos que han sido considerados criminales peligrosos y que podrían poner en riesgo la vida de otros internos.

ahora en el único horizonte de la moral. La locura ya no hallará hospitalidad sino entre las paredes del hospital, al lado de todos los pobres (Foucault, 2009: 100-101).

Todos estos fenómenos se corresponden con una nueva conciencia de la locura. Con anterioridad, los lugares de encierro eran leproserías que luego fueron convertidas en espacios de tratamiento para personas con enfermedades venéreas, lo cual deja suponer la carga de imaginario negativo que acarreaban. Estos sitios representan el primer ejemplo de una exclusión ritual que lleva a Frédéric Gros a decir:

Podemos describirla así: designación de un grupo social determinado como ‘inhumano’, asignación de un espacio rigurosamente separado a esta franja de la población denunciada; promesa para el grupo exiliado, de una salvación superior; y de una completa seguridad para el grupo que exilia (Gros, 2000: 48).

Entonces, es posible considerar estos lugares de encierro en cuanto que la forma virtual –y, obviamente, también material – que contendrá a lo largo del tiempo a todos los excluidos: en un primer momento, los leprosos; luego, los “venéreos”; y más tarde, los “sinrazón” y los que padecen alguna “enfermedad mental”. Los motivos que guían a los que encierran son muy diversos: ayudar a los desclasados; encuadrar el mundo desordenado de la miseria, seguir los imperativos burgueses y controlar las masas de desocupados y perturbadores sociales. Se trata de la represión instaurada por un orden monárquico absolutista. Lo cierto es que el hospital general no tiene relación con ningún concepto médico:

Soberanía casi absoluta, jurisdicción sin apelación, derecho de ejecución contra el cual nada puede hacerse valer; el hospital general es un extraño poder que el rey establece entre la policía y la justicia, en los límites de la ley: es el tercer orden de represión. Los alienados que Pinel encontrará en Bicêtre y en la Salpêtrière pertenecen a este mundo (Foucault, 2009: 82).

Pero en este punto podemos discutir con Foucault, ya que considera que este encierro no cumple una finalidad social. Para él, hay que entender estas prácticas sociales desde las perspectivas de las conciencias de locura que le prestan su horizonte: el encierro es la “expresión institucional” de una oposición excluyente de la razón a la sinrazón. Foucault entiende que “las conciencias” son causa de los encierros. Nosotros creemos que las causas son múltiples, pero principalmente socioeconómicas, y que, en todo caso, “las conciencias de la locura” son un resultado

posterior a las mismas causas socioeconómicas o a los efectos del encierro. De ello se deduce que el gesto de expulsión genera la masa de expulsados, que son sometidos al aislamiento después de haber delineado sus características. Esto significa que primero se describen ciertos rasgos de conducta que, luego, constituyen los motivos del encierro. No se trata pues del malestar social que provoca, o de su supuesta inutilidad para la economía productiva, sino de cierta conciencia de la locura, que deviene la creadora de las actitudes que conducen a las políticas de encierro. Esta forma de leer esta práctica represiva enlaza la manera de entender la dinámica social con “estructuras de conciencia” antes que con “estructuras productivas”.

Para Foucault, por lo tanto, antes que por una particular distribución de la estructura productiva que genera tensiones sociales y de allí el surgimiento de personas que “no encajan” en el sistema, la exclusión se produce por una nueva percepción –efecto de determinada conciencia – que ve y cree descubrir lo que en realidad produce: extranjeros en su propia sociedad.²⁷

Foucault se pronuncia contra una explicación materialista: para él, las prácticas segregadoras preexisten a los segregados que producen.

El gesto que prescribe es tan súbito como el que había aislado a los leprosos; pero como en el caso de aquél, su sentido no puede abstenerse de su resultado. No se había expulsado a los leprosos para controlar el contagio. [...] El gesto sin duda tenía otra profundidad: aislaba extranjeros desconocidos [...] los creaba, alterando rostros familiares en el paisaje social, para hacer de ellos rostros extraños que nadie reconocía ya (Foucault, 2009: 128-129).

Entonces, para explicar el fenómeno de internamiento, esta vez sobre la base de una gran confusión: alienados, desocupados, ladrones, estafadores, prostitutas, etc., Foucault apela al recurso de las conciencias constituyentes que obran como mecanismos de detección y señalamiento de aquellos a los que hay que internar. Luego, estos mecanismos se olvidan y la consecuencia es transformada en causa. Estos dispositivos ya se habían esbozado en épocas anteriores, pero en esos casos, las causas remitían a lo sagrado. En la época clásica, en cambio, el límite que norma quién será internado recibe una interpretación más vinculada a una moral laica. Todo consiste en una reestructuración perceptiva. Allí donde antes se veía un fondo sagrado detrás de la pobreza, ahora se percibe un fondo moral de maldad, se trata de defectos que hay que suprimir. Esa suma de defectos compone una unidad

²⁷ El concepto de extranjero se verá luego, en relación con hospitalidad y extranjería.

indivisible; por lo tanto, el lugar donde se recluye no distingue entre los libertinos, los disolutos, los faltos de vida sexual “normal”, y aquellos que deliran o los idiotas o imbéciles. Todos ellos componen una masa indiferenciada que es acogida en el hospital general. Este, además de marcar una nueva disposición social, también dispone de un espacio especialmente aislado.

El espacio concreto de la sociedad clásica reserva una región neutral, una página en blanco donde la vida real de la ciudad se suspende: el orden no afronta ya el desorden y la razón no intenta abrirse camino por sí sola, entre todo aquello que puede esquivarla, o que intenta negarla [...]. La locura pierde allí aquella libertad imaginaria que la hacía desarrollarse todavía en los cielos del Renacimiento (Foucault, 2009: 124-125).

Pero este espacio, asimismo, delimita simbólicamente dos áreas en donde se percibe una zona de conflicto. En la primera –la económica –, por un lado, los encerrados son aquellos que permanecen fuera de una cadena productiva en la dialéctica ociosidad/trabajo: ellos están del lado del primer término y, para coronar la superestructura moral, fuera de los verdaderos valores burgueses. Están lejos de la corrección sexual, religiosa y bien pensante, que se basa en la dialéctica razón/sinrazón. Por otro lado, muchas veces se transforman esos lugares de encierro en sitios donde ubicar a los vagos y desempleados, y otras tantas veces funcionan como verdaderos campos de trabajo forzado. La idea que los conduce es proporcionar una especie de reeducación productiva para transformar los ociosos en verdaderos y productivos trabajadores. Pero como el conjunto ha sido reducido en el mismo encierro, se confunden indigencia y pereza, desocupación y holgazanería, esto es, problema económico y problema moral.

Con relación a la segunda área de conflicto –la moral–, dice Foucault (2009: 143): “Asistimos en esta época a la gran confiscación de la ética sexual por la moral de la familia”. En la lucha entre los ritos del amor cortés –que pretende mantener la integridad del amor por encima de las obligaciones del matrimonio – y la moral burguesa, el primero fracasa ante el triunfo de la segunda: “El amor queda desacralizado por el contrato (Foucault, 2009: 143).

Se llama a:

No hacer el amor más que haciendo el contrato de matrimonio. La institución familiar traza el límite de la razón; más allá amenazan todos los peligros del insensato: el hombre es allí víctima de la sinrazón y de todos sus furores (Foucault, 2009: 144).

Por eso se condenará y encerrará a los libertinos y a las mujeres infieles. Serán encerrados todos aquellos que muestren una sexualidad considerada escandalosa –licenciosos, homosexuales, matrimonios tergiversados – y también aquellos que se entreguen a actividades contrarias a la religión dominante – blasfemias, magia y hechicería –. Todos estos son los que el capítulo sobre el mundo correccional cataloga, cuyas conductas ya eran reprobadas en el Renacimiento, pero ahora son consideradas contrarias a la moralidad. Con esta nueva reinterpretación laica de la transgresión, estos comportamientos son reprimidos con violencia. Estos crímenes ya no atentan contra lo sagrado, sino que desbordan las buenas costumbres y desbaratan los códigos sociales que garantizan la “buena vida”.

Frédéric Gros ofrece una excelente síntesis de este cambio de perspectiva que conduce al encierro de los “amorales”:

El ámbito de los comportamientos prohibidos fue primitivamente delimitado por una inquietud ante las potencias de lo sagrado y los poderes sombríos de la transgresión; luego, en la edad clásica, por una sensibilidad escrupulosa frente a las reglas de las buenas costumbres (Gros, 2000: 52).

Luego, en la época moderna, estos comportamientos son caracterizados dentro de lo “patológico”, pero devienen de una misma sensibilidad social, que en su origen fue olvidada.

Por el hecho de estar encerrado con los hombres de la sinrazón, el loco no padece una enfermedad, tiene mala voluntad: hasta aquí llega el efecto de confusión que produce el gran encierro y su multifacético enjambre de asociales que conforman su público. Locos, libertinos, prostitutas, jugadores compulsivos, ladrones, todos encerrados y conformando un tropel de salteadores de la moral burguesa. En esta época, entonces, la locura es al mismo tiempo falta, crimen y mentira.

También sorprende, de este periodo, lo investigado por Foucault acerca de la animalidad atribuida al loco. Determinados rasgos que confluyen en él, como el furor, llevan a pensar que el loco ha perdido sus caracteres humanos, dejando a la vista su condición animal. Por eso se lo puede exhibir: en el hombre, la animalidad es el “límite de su naturaleza”.

Lo que se teme de esta naturaleza es su desencadenamiento, la aparición desenfrenada de la animalidad. Lo cual no es nuevo, ya que en la Edad Media se ha dado “al mundo animal una familiaridad extraña, maravillosa, amenazante” (Foucault, 2009: 235). Esta animalidad es el equivalente de la “locura en estado de

naturaleza”, y con esta caracterización:

[...] el hombre queda colocado en el grado cero de su naturaleza.

[...] La locura en sus formas últimas es para el clasicismo el hombre en relación inmediata con su propia animalidad, sin otra referencia y sin ningún recurso (Foucault, 2009: 235).

Aquí, Foucault establece una referencia interesante. Mientras que

En la Edad Media, antes de los principios del movimiento franciscano, y largo tiempo, sin duda, después de él y a pesar de él, la relación del ser humano con la animalidad fue aquella, imaginaria, del hombre con las potencias del mal (Foucault, 2009: 239),

en la Edad Clásica, se ha despojado al loco de todo aquello que podía representar la riqueza de una forma imaginaria. Solo alberga un poder general de amenaza y el peligro de la animalidad que acecha y que, de repente, puede convertir la razón en acto violento y la verdad en furor insensato. Ahora, la animalidad no representa un valor de indicio de un más allá, sino un peligro de violencia en el presente cultural. La animalidad en el hombre es una contra-naturaleza que amaga con destruir el orden natural. Por eso hay que encerrarlo.

Esta animalidad, tal como es percibida en la época clásica –ya lejos de la concepción medieval –, constituye un peligro perpetuo de sinrazón, una amenaza presente y futura a la razón. Este riesgo vivido como permanente le impide al clasicismo entender la locura dentro de un posible encuadre psicológico. Antes bien, la ve como potencia suprahumana vinculada con lo animal, como fuerza destructiva e incontrolable solo susceptible de ser expuesta junto con otros animales en el zoológico. Abundan en esta época las celdas que permiten observar los alienados. En algunos casos con vigilantes que, mediante latigazos, los obligan a ejecutar determinadas piruetas.

En esta posición, puede entenderse que el hombre solo tenga acceso racional a la verdad del ser en la calma, por cierto establecida por un golpe de fuerza, el de la razón.

Antes de ese golpe, la humanidad se encontraba en contacto con su animalidad negativa. Pero esto significaba otra mirada, más conciliadora para con la locura: la animalidad, así como acerca el hombre a potencias incontroladas capaces de desencadenar un furor destructivo, también linda con cierta inocencia. Por eso Foucault dice:

La locura es la encarnación del hombre en la bestia que, como último grado de la caída, es la señal más notoria de la culpabilidad; y al ser objeto último de la complacencia divina, es el símbolo del perdón universal y de la inocencia recuperada (Foucault, 2009: 246).

Por lo tanto, en este enfoque hacia su animalidad, el loco se ve observado en un doble registro: por un lado conserva cierto rasgo de candor vinculado a la “decadencia última y absoluta inocencia”, pero al mismo tiempo es observado con cautela ya que representa una región proscrita como contra-naturaleza, viciada por el descontrol y la animalidad vista como libertad negativa.

Todo este andamiaje histórico es utilizado por Foucault para introducir al lector en la consideración de la locura como problema filosófico.

En la reorganización del mundo burgués de la época del mercantilismo, opera el encierro explicado desde distintos puntos de vista. La animalidad es el último justificativo para encerrar el loco. Pero es interesante observar que Foucault insiste en muchos pasajes en que ese encierro implicaba una gran confusión. Como ya hemos visto, en el mismo espacio, separado y aislado dentro de las ciudades, se encontraban sin distinción los mal vivientes, delincuentes, libertinos, estafadores, esposas infieles, etc., todos ellos confundidos en una masa amorfa de inadaptados.

Por lo que el siguiente paso dado por el clasicismo consiste en procurar la diferenciación de los locos: lo que se aproxima es la creación de la categoría de enfermo mental. Hasta aquí, no ha habido intervención psiquiátrica con conocimiento sustentado.²⁸

En adelante es necesario distinguir al loco no solo desde el punto de vista de una conciencia práctica que encierra, sino en función de una conciencia analítica que debe fundamentar ese encierro. Hay que recurrir a la astucia filosófica que acompañe o respalde el ejercicio médico para solventar y justificar el encierro. Y a continuación, resolver el problema de la relación razón/sinrazón, yendo a los fundamentos filosóficos que anudan ambos extremos; todo esto a partir de una analítica abstracta de la enfermedad, en donde la sinrazón se ajusta al no-ser en una unión paradójica.

²⁸ Si bien ya se ha mencionado la relación de la hospitalidad con el mundo árabe, que sí diferenciaba a los enfermos, esta comprensión aún no se ha generalizado. Foucault señala un testigo-vestigio de la tradición instalada por los árabes: es el hospital Hôtel-Dieu de París, que sostiene una captación médica antigua heredada de la tradición medio-oriental, pero mezclada con una práctica policial de reclutamiento de los “desviados”.

12. La identificación “filosófica” de la locura

Los filósofos del siglo XVII identifican al loco –quizá porque en los momentos históricos previos han visto su animalidad, su descontrol, su furor – por el hecho de que el clasicismo ve lo que antes era imposible de percibir. Pero estos filósofos y aun los médicos que los acompañan, que merced a la “conciencia práctica” han encerrado a los locos, no son capaces de efectuar a nivel especulativo la división teórica entre razón y locura, lo cual representa un peligro en el momento del nacimiento del racionalismo.

Por eso, Foucault se pregunta: “¿Cómo sería posible asignar a la locura un lugar fijo, darle un rostro que no tuviera los mismos rasgos que la razón?” (Foucault, 2009: 279). El problema es: ¿cómo diferenciar la locura?, si poco tiempo antes se encerraba indiscriminadamente a todos los “marginales”. Los médicos Vieussens y Fontenelle no se ponen de acuerdo con relación a: ¿qué está fallando en la anatomía del loco? El primero opina que “la salud del espíritu en lo que tiene de material depende de la regularidad, de la igualdad, de la libertad del curso del espíritu en sus pequeños canales” (Foucault, 2009: 280). Es decir, una circulación anormal de la sangre por sus “pequeños canales” (venas y arterias) es la responsable del inicio de la locura. Pero Fontenelle declara que no es tan sencillo separar la locura de la no-locura a partir de esa falla de “pequeños vasos muy separados”.

No obstante, aun cuando estas diferencias, por pequeñas que sean, puedan ser percibidas, eso no amerita declarar loco a alguien. La esencia de la locura está lejos de ser percibida por esos mínimos signos. Es más, el loco no es portador de un signo.

Otro autor citado por Foucault, Boissier de Sauvages, reconocerá luego que “la locura cae directamente bajo los sentidos”. Foucault pregunta entonces nuevamente: “¿Cómo se hace este reconocimiento tan indudable del loco?” (Foucault, 2009: 282). Porque “doctos y doctores tratan de mantener la pureza del alma y, dirigiéndose al loco, quisieran convencerlo de que su locura se limita a los solos fenómenos del cuerpo” (Foucault, 2009: 327).

En medio de estas discusiones se produce un acontecimiento que, en opinión de Foucault, modifica definitivamente la percepción de la locura. Él lo caracteriza como un “golpe de fuerza”. Este es seguido de otro acontecimiento: el encierro. Las fechas que enmarcan estos sucesos son 1641 –primera edición en latín de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes– y 1656 –la creación del *hôpital général* en

París—.

A criterio de Foucault, el primer evento es el golpe de fuerza filosófico que separa la razón de la locura, cuya consecuencia es el segundo, el encierro de los locos en el hospital general, que él llama “el gran encierro”.

13. El primer golpe de fuerza

Para seguir los planteos de Foucault es necesario introducimos brevemente en la lectura de las ideas de Descartes. *Meditaciones metafísicas* (Descartes, 2005a) es quizás su principal tratado filosófico²⁹. El libro fue publicado por primera vez en latín, en 1641, y luego en francés, en 1647. Narra el viaje intelectual del filósofo durante seis días, revelando los elementos esenciales de su sistema filosófico. Es un trabajo de mayor profundidad que *Discurso del método* y su traducción al francés indica la intención del autor de que sea comprendido por el no-erudito. Este punto es importante ya que, como se verá en el Capítulo IV, una argumentación fuerte de Derrida se basa en la pregunta del “filósofo no experimentado”.³⁰

Descartes se propone allí meditar sobre aquellas condiciones que permitirían fundar el conocimiento sobre bases firmes. Pretende establecer sólidos cimientos sobre los cuales crecería el saber. Para él, podremos avanzar en el conocimiento cuando el fundamento haya pasado con rigor la prueba de la duda.

Al comienzo, somete los sentidos a esa prueba —que ejerce de manera metódica— y verifica que estos no pueden ser la base de un saber certero, ya que engañan.³¹ Pero necesita aclarar que en algunos casos puntuales los sentidos se sostienen como prueba aceptable de que “estoy aquí sentado cerca del fuego, en traje de casa, con este papel en la mano; y otras cosas de esa naturaleza” (Descartes, 2005a: 82).

Un párrafo antes, los criticaba por considerar que:

Todo lo que he admitido hasta el presente por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; pero he experimentado alguna

²⁹ DESCARTES, RENE: *Meditaciones metafísicas*, Introducción, traducción y notas Vidal Peña, Madrid, Editorial Alfaguara, 1977. De la obra dice Vidal Peña: “Sabemos que las *Meditaciones* son la obra propiamente filosófica de Descartes que mayor interés posee”, Pág XXI

³⁰ Para un panorama preciso de los fundamentos cartesianos que constituyen la base de la polémica entre Foucault y Derrida, ver un resumen del contenido de las *Meditaciones metafísicas* en el Anexo de la p. 275 (“Acerca de las *Meditaciones metafísicas*, de René Descartes”).

³¹ Este argumento es muy importante: será usado por Derrida en su crítica a la lectura de Foucault, como se verá en el Capítulo IV.

vez que estos sentidos eran engañosos, y es ley de prudencia no fiarse nunca enteramente de aquellos que alguna vez nos han engañado (Descartes, 2005a: 82).

Agrega luego:

Y ¿cómo podré negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es comparándome a ciertos insensatos cuyo cerebro está de tal modo turbado y ofuscado por los negros vapores de la locura, que aseguran constantemente que son reyes, siendo pobres; que están vestidos de oro y púrpura, cuando están desnudos o que imaginan ser cántaros o tener el cuerpo de barro? Pero estos son locos, y yo no lo sería menos si por su ejemplo me guiase (Descartes, 2005a: 82-83).

Para Foucault, la argumentación de Descartes parte en dos a la razón, dejando a un lado la sinrazón, pero ligando de manera permanente e interdependiente a ambas partes de la disección. Entiende que el golpe producido por la publicación de las *Meditaciones...* se materializa en las internaciones en el *hôpital général*. Pero a partir de aquí es necesario responder algunas preguntas dirigidas a preparar el terreno para analizar las objeciones de Derrida fundadas en una deconstrucción de la lectura que Foucault hace de Descartes, en especial en lo relativo al sueño.

¿Bajo qué estatuto teórico se produce la internación?, ¿a quiénes se interna?, ¿por qué se los interna?

En principio, es interesante resaltar que la internación no se produce bajo una indicación médica. Una receta de ese tipo estaría respaldada por una teoría, si no consistente, al menos verosímil. Pero ya se ha visto el fracaso de la teoría de los “vasos sanguíneos” por los que se desplazaría el espíritu. Pues bien, no existe una teoría que sostenga el gesto de separar e internar. Como plantea Foucault en *El poder psiquiátrico* (2014), la relación con el loco primero es de poder, y luego, de saber. Entonces, no existe tal desarrollo del saber médico que sostenga el internamiento.

En cuanto a la segunda pregunta, los documentos aportados por Foucault demuestran que existe una gran diversidad de individuos que son internados sin criterio, ni pauta fijamente establecida, y que abarca “delincuentes”, “menesterosos”, “libertinos”, “esposas infieles”, “descarriados sexuales” y “vagos”. En cambio, se presenta cierta uniformidad en cuanto a los fundamentos de esos encierros. Ellos se encuentran en el cambio moral que se produce en esta época.

Siguiendo la línea de Foucault sobre la problemática económica (ya introducida en el apartado 11 de este capítulo, pero que remite a la cuestión moral en

la medida en que sostiene la condena de la vagancia) entendemos que:

La época clásica utiliza el confinamiento de una manera equívoca, para hacerle desempeñar un papel doble: reabsorber el desempleo, o por lo menos borrar sus efectos sociales más visibles, y controlar las tarifas cuando existe el riesgo de que se eleven demasiado. Actuar alternativamente sobre el mercado de mano de obra y los precios de producción (Foucault, 2009: 111).

Aclara también:

Pero fuera de las épocas de crisis, el confinamiento adquiere otro sentido. A su función de represión se agrega una nueva utilidad. Ahora ya no se trata de encerrar a los sin trabajo, sino de dar trabajo a quienes se ha encerrado y hacerlos así, útiles a la prosperidad general. La alternación es clara: mano de obra barata, cuando hay trabajo y salarios altos; y, en períodos de desempleo, reabsorción de los ociosos y protección social contra la agitación y los motines (Foucault, 2009: 107).

Para finalizar con esta explicación de política económica, dice:

En la edad clásica, por primera vez, la locura es percibida a través de una condenación ética de la ociosidad y dentro de una inmanencia social garantizada por la comunidad del trabajo. Esta comunidad adquiere un poder ético de reparto que le permite rechazar, como a un mundo distinto, todas las formas de la inutilidad social. Es en este otro mundo, cercado por las potencias sagradas del trabajo, donde la locura va a adquirir el estatuto que le conocemos (Foucault, 2009: 116).

Los insensatos son encerrados, en esta época, no “por estar enfermos y tener el cerebro turbio y ofuscado”, sino más bien por “asegurar constantemente ser reyes siendo muy pobres” (Descartes, 2005a: 82-83). De todos modos (y como se verá en el Capítulo IV), quizá no sea tan justo acusar a Descartes de tal coyuntura histórico-filosófica. Para explicar eso recurriremos a Derrida, pero antes debemos detectar qué otras meditaciones nos presenta el fundador del racionalismo, que nos orienten hacia la polémica abierta por este.

Después de mencionar a comienzos del capítulo “El gran encierro” el conocido “golpe de fuerza” que Descartes habría propinado a la locura, Foucault afirma que:

En el camino de la duda, Descartes encuentra la locura al lado del sueño y de todas las formas del error. Esta posibilidad de estar loco, ¿no amenaza con desposeerlo de su propio cuerpo, como el mundo exterior puede ocultarse en el error o la conciencia dormirse en el sueño? [...] Pero Descartes no evita el peligro de la locura como evade la eventualidad del sueño o del error (Foucault, 2009: 75).

¿En qué consistió el golpe de fuerza?

Los sentidos son engañosos, pero siempre dejan un residuo de verdad; por eso no dudo que mis manos sostienen este papel mientras estoy frente a la chimenea. El sueño tampoco compromete demasiado a la verdad, ya que si bien puede componer imágenes terroríficas o absurdas, siempre lo hace con elementos primarios y elementales –lo que Sigmund Freud llama “restos diurnos”– extraídos de las experiencias vividas en horas o días anteriores al sueño. Es por eso que el sueño siempre mantiene cierta verosimilitud. Entonces, en la lectura que Foucault hace de Descartes, el sueño es desprovisto de condiciones engañosas. No obstante, si Descartes ha liberado los sentidos –aunque sea parcialmente – y el sueño de sus caracteres erróneos, no pasa lo mismo con la locura. Para ella, las cosas son distintas.

Siempre en la lectura de Foucault, tampoco hay compromiso con la verdad en la locura, aun cuando el loco delira, sino que, invirtiendo los términos y pasando del sujeto pasivo al activo, se interpreta: “Yo, que pienso, no puedo estar loco” (Foucault, 2009: 76). Por lo tanto, la verdad no está contaminada, lo está el sujeto que no piensa.

Foucault propone entonces:

No es la permanencia de una verdad la que asegura al pensamiento contra la locura, como le permitiría librarse de un error o salir de un sueño; es una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto de pensamiento, sino al sujeto pensante (Foucault, 2009: 76).

El sujeto supone soñar e, identificándose con el soñante, puede encontrar alguna razón de dudar. Pero no se puede suponer que se está loco, ni aun con el pensamiento, ya que la locura implica la imposibilidad de pensamiento, según la interpretación foucaultiana de Descartes. En la economía de la duda, el sueño y el error tienen una jerarquía distinta, están más vinculados con la verdad, en tanto que la locura queda absolutamente excluida de su relación con ella. He aquí la partición. Aquí se visualiza el golpe de fuerza ejecutado por Descartes: la locura queda excluida, de un golpe, de su relación con la verdad y de su contacto, aunque fuera de superficie, con la razón.

En este triángulo formado por la razón, la verdad y la locura, las dos primeras resultan estrechamente vinculadas, mientras que la tercera queda excluida.

Descartes ha llegado a una certeza: cuando se piensa, cuando se razona, se está preservado de la locura, en tanto que el que no piensa está loco, no existe. A

partir de este escrito, el que piensa o ejercita la razón queda eximido del peligro de la locura.

La duda de Descartes libera los sentidos de encantamientos, atraviesa los paisajes del sueño, guiada siempre por la luz de las cosas ciertas; pero él destierra la locura en nombre de la duda, y que ya no puede desvariar, como no puede dejar de pensar y dejar de ser (Foucault, 2009: 78).

A partir de aquí la locura es exiliada y, entonces, la razón queda liberada de aquello que supone un peligro para su exclusivo dominio de la verdad. Vemos nuevamente que en ese triángulo que Descartes ha diseñado, la razón se beneficia de un contacto exclusivo con la verdad. Una vez descartados los sueños y los errores como amenazas, solo queda el peligro de la locura que ahora, claro, ha sido conjurado por el golpe de fuerza.

El hombre, como tal, puede estar loco, pero no así el pensamiento limpio y virtuoso en su contacto con la verdad. En la búsqueda de la verdad que Descartes se propone, la locura tiene una eficacia nula, en tanto que el error y la ilusión, al ser menos nocivos a la apertura de esa verdad, son aceptados como posibles compañeros en ese camino. Lo destacable de Descartes es que su búsqueda no claudica y está sostenida todo el tiempo por una enorme voluntad ética de llegar a la verdad. Pero también aflora una fuerte adhesión a los principios de la libertad. Por eso Foucault acepta (2009: 249):

Mejor que cualquier doctrina, mejor en todo caso que nuestro positivismo, el racionalismo clásico ha sabido velar, y percibir el peligro subterráneo de la sinrazón, de ese espacio amenazante de una libertad absoluta.

El tratamiento más importante que hace Foucault de *Meditaciones metafísicas* se encuentra en estas cuatro páginas que dan comienzo al capítulo II, “El gran encierro”, de *Historia de la locura en la época clásica*. Luego, propone otras referencias, pero en tono de comparación con la Edad Media o la época moderna. A partir del próximo capítulo encaramos la lectura crítica, a modo de deconstrucción, que le dedica Jacques Derrida.

Conclusiones

La genealogía de Friedrich Nietzsche le sirve a Foucault para justificar su método. Su cadena de influencias nace con el filósofo alemán y llega hasta su

contemporáneo Jean-Paul Sartre. Sin embargo, su búsqueda del “punto cero” del comienzo de la historia le será difícil de sostener frente a las críticas de Jacques Derrida. Foucault es un filósofo comprometido con los llamados de su época; en este caso, con el cuestionamiento del poder encarnado en la psiquiatría tradicional. La periodización de su obra, tal como la plantea Miguel Morey (2014: 311), puede ser enriquecida por los aportes de Gilles Deleuze. A continuación mostramos la lectura que hace en *El saber, curso sobre Foucault* (2013: 10-12).

Deleuze (2013: 31) dice que la obra de Foucault puede entenderse desde la forma de los enunciados y las visibilidades. Estas corresponden a cada una de las formaciones históricas que fueron definidas por él luego de hacer una interpretación muy adecuada de los textos de Foucault. La superposición de los umbrales que se dan en las distintas formaciones históricas es comparable a los estratos apilados que se acumulan en los plegamientos geológicos. Para analizar una formación histórica es necesario descubrir sus plegamientos o, lo que es lo mismo, interpretar sus formas de visualizar y enunciar los elementos estructurales presentes en ese periodo. La arqueología se ocupará, entonces, de descubrir en las formaciones históricas sus formas de ver y hablar. Pero como los discursos se emiten en el interior de las instituciones, también hay que tener en cuenta que cada una de ellas fija los límites de lo que se puede decir y de lo que se debe callar. Desde esta perspectiva, es la razón la que acredita la supuesta verdad del discurso. Por eso, penetrar en la trama oculta de los discursos de las instituciones es una manera –la más eficaz– de descubrir las trampas de la razón para ocultar y ocultarse los verdaderos juegos con que el poder intenta articular sus modos de perpetuación.

Foucault es quien más visibilidad le ha dado a la locura: ha abierto todo un nuevo campo de intereses y provocado en Canguilhem tal admiración que lo ha seguido en una buena parte de su trayectoria. Sin embargo, encontramos en su obra posiciones que se diferencian de las maneras de ver de otros autores. Por ejemplo, Roy Porter, quien ha escrito *Historia social de la locura* (1989) sobre la base de escritos de locos famosos que se destacaron por haber podido contar sus historias y vivencias. Porter representa una visión distinta a la de Foucault en la medida en que sostiene que algunos locos pudieron liberarse del silencio en que supuestamente los sumió la razón y escribir “desde su consciente”. Además de Porter, con quien se puede cotejar la *Historia de la locura...* de Foucault, en el Capítulo VI se encontrarán opiniones de otros autores.

El libro de Foucault es admirable porque trata sobre las voces que fueron acalladas, los gritos, los muros y los requiebros de una ética que, del lado del psiquiatra, permanece en disputa con la verdad. Se trata del disciplinamiento, sí, pero también de la superación de antiguas atrocidades, a favor de los que las padecieron. Descubre una lógica que une con invisibles hilos la urdimbre entre poder, exclusión, razón, sinrazón y saber, de donde se deduce que el poder está en primer lugar, el saber, en el último y entre ambos se despliegan eslabones que nos hablan de la razón y la sinrazón. Pero en lo que más insiste es en la lucha de la razón por sostener su poder y en la imposible división precisa entre sensatez y locura.

(...) La manera en que anticipa cualquier cuestionamiento acerca de su concepción del lenguaje es dable de destacar.. Como los locos fueron silenciados, no es posible hacer una historia; hay que hacer una “arqueología”, investigar los “restos”, las “reliquias”, los “indicios” los “residuos”, todo aquello que parece insignificante pero se revela significativo para aquel que sabe mirarlo.

La pregunta central planteada por Foucault es si existe la locura. Considera que sí, pero no en la descripción que hace de ella la psiquiatría, sino como el efecto de un “golpe de fuerza” que la excluyó. Como consecuencia, el loco es tal en relación con los demás y en comparación con la razón. Foucault insiste en imputar a la razón el nacimiento de la sinrazón. Pero, entonces, redoblando la pregunta: ¿no será que la razón nació de un fondo oscuro de lo irracional y desde allí se gestó como tal? Esto no pretende deslindar la responsabilidad de la razón en algún gesto excluyente, sino incluir un modo de pensar alternativo al que afirma que la razón solo mantuvo e incrementó su poder por exclusión.

Esta historia puede entenderse, en primer lugar, como historia de los silencios; en segundo lugar, como historia de la razón en su combate contra la sinrazón; y finalmente, como un ensayo para saber si el alienado mantiene en su loco discurso un fondo de verdad, o si permanece en la razón un fondo oscuro e irreconocible de falsedad. En esta serie de cuestionamientos, Foucault toma posición cuando señala que la locura no es un objeto médico –antes bien, ha sido conformada como objeto por el accionar del psiquiatra –, sino más bien una decisión cultural muy compleja: por eso, la locura tenderá a desaparecer cuando se constituya un nuevo universo cultural.

Foucault describe en su obra las conciencias que perciben la locura y encuentra que allí radica el gran problema, ya que cada forma de conciencia

corresponde a un periodo histórico y, recíprocamente, cada periodo tiene una conciencia que se vincula con la locura. ¿Cómo definir “conciencia de la locura”? Es una forma que se constituye culturalmente, depende de lo que cada formación histórica puede “ver” y “enunciar”, y sirve para que los hombres encuentren procedimientos que les permitan separarse objetiva y subjetivamente de aquellos que hacen tambalear a la razón.

En el pasaje de una época a otra, o en el ejercicio de una forma de conciencia a otra, se producen “olvidos”. Estos tienen como función no solo desconocer cómo y por qué se ha separado a los “anormales”, sino también preservar la unidad de la razón.

Foucault relata, basándose en abundancia de documentos, cuál es la actitud de la sociedad ante los locos. En la Edad Media, el loco vagabundea por las ciudades y se lo respeta con el temor a aquello que nos recuerda nuestro fin: es la presencia viva de los males que nos pueden acaecer, se lo mantiene a cierta distancia y en ocasiones es embarcado en la “nave de los locos”. En el Renacimiento, empieza a ser visto como aquel personaje del cual podemos burlarnos. Esta es, para Foucault, la manera que encontró esa formación histórica de vincularse con la locura. En la Edad Clásica, la razón ya ve peligrar en demasía su integridad; decide entonces, mediante el “golpe de fuerza”, separar, aislar y condenar el loco a los cuatro muros que enmarcan su encierro. La Edad Moderna posee una nueva conciencia para vincularse con la locura, que consiste en apelar al concepto de “enfermedad mental” para caracterizarla objetivándola; entonces, el destino del loco será el asilo. Esta edad es testigo del nacimiento de la psiquiatría que, según Foucault, completa el circuito de fundamentar mediante la “ciencia” lo que el poder ha designado como “molesto”.

Con esta caracterización de las conciencias que perciben la locura cerramos nuestro acercamiento a la *Historia de la locura en la época clásica* de Foucault. Este era un paso necesario para abonar el terreno de nuestro próximo desarrollo: encontrarnos con las críticas de Jacques Derrida, que dieron lugar a una polémica que se prolongó estas últimas décadas y es una divisoria de aguas en las interpretaciones de ambos filósofos.

III.

Críticas de Jacques Derrida a la obra de Michel Foucault

“Foucault fue acusado de haber alucinado una historia de la locura que no figuraba en los archivos de la historia de la psiquiatría. Y, en efecto, allí no figuraba. Porque él había ‘visto’ algo que los historiadores de la psiquiatría no podían ver y, para sacarlo a la luz, había literalmente inventado esa famosa ‘escena primitiva’ de la partición original y siempre recurrente: división entre la sinrazón y la locura, entre la locura amenazante de los cuadros de Bosch y la locura domesticada del discurso de Erasmo, entre una conciencia crítica en la que la locura se convierte en enfermedad, y una conciencia trágica en la que pasa a ser creación, como en Goya, Van Gogh o Artaud, partición, en suma, finalmente interna del ‘cogito’ cartesiano, en la que la locura es excluida del pensamiento en el momento mismo en que deja de poner en peligro los derechos del pensamiento.”

(Elisabeth Roudinesco, 1996: 18)

Introducción

En el periodo del siglo XX en que Foucault escribe *La historia de la locura en la época clásica*, existe en un importante grupo de intelectuales europeos conmovidos por los movimientos independentistas en las colonias francesas en África la idea de que es necesario dar voz a todos aquellos que, por una razón u otra, han sido silenciados. Se juntan en primer plano el problema de la descolonización y cierto sentimiento de culpa por parte de esos agentes de la cultura, que reclaman la reparación de los daños provocados por las políticas de colonización. En esos movimientos se manifiestan voces como las de Albert Camus, Frantz Fanon y otros, vinculados con los movimientos de izquierda de los años 50 y 60. Uno de ellos es Jacques Derrida. Quizá puede conjeturarse que existe una relación bastante estrecha entre su vida y su obra. En el caso particular de Derrida su condición de judío y excluido por el nazismo de los ámbitos académicos lo lleva a desarrollar una obra

que en todo momento contempla los márgenes, lo excluido, lo ajeno a la centralidad de la razón. Especula, como contrapartida, acerca del concepto de hospitalidad, que tendrá un papel central en esta tesis. Su obra, que nos conduce por el camino de la deconstrucción a la crítica a Foucault, se inicia con un cuestionamiento a la fenomenología de Husserl. Más tarde, desarrolla uno de sus principales instrumentos de análisis, la gramatología.

Este capítulo aborda la teoría lingüística que propone Derrida, tan alejada de la de Saussure, que toma el signo lingüístico como la unidad inseparable de significante y significado –con su criterio de formalización del signo–, como de la de Lacan, para quien el significante fálico es un elemento estructurante del universo de significados. Para Derrida, no existe centro ni relación fija entre significante y significado: su lingüística se basa en el criterio de la diseminación, según el cual el sentido se encuentra disperso en fragmentos de lo escrito, en lagunas, lapsus y márgenes en donde hay que buscarlo. Tampoco existe origen ni “punto cero” de una génesis. Desde esta perspectiva, la preocupación de Foucault por encontrar el origen de la exclusión pierde sustento y aquí aparece un punto de conflicto con la posición de Derrida. El otro, como tema de interés de Derrida, aparece siempre, bajo distintos conceptos: el extranjero, la diferencia, la muerte, por ejemplo.

De todas las diferencias que se presentan entre estos dos filósofos el problema básico que se encara aquí reside en el modo en que Foucault utiliza la palabra “locura”: no explicita en qué medida se distingue su concepción de la locura; por eso, según Derrida, existe el peligro de confundir distintos momentos del devenir histórico en los que esa palabra expresaba diferentes sentidos. En su opinión, Foucault tampoco determina si la creación de los hospitales ha sido causa o efecto de la exclusión de los locos por parte de Descartes, lo cual lleva a complicaciones respecto de los criterios de causalidad.

El punto principal en el que insiste Derrida es que Foucault lee de manera errónea lo escrito por Descartes en su “Primera meditación”. Su argumentación se dirige a deconstruir las afirmaciones del autor de *Historia de la locura...* apelando a distintas estrategias y tácticas –que se verán a lo largo de este análisis– relacionadas con la historia, la filología y la hermenéutica de los términos utilizados. Foucault pretende hacer hablar el loco, tarea imposible desde el campo de la razón y del lenguaje “razonable”. Según Derrida, para escuchar al loco hay que hacer silencio. Pero el problema no reside en si uno u otro hace callar al loco o a la psiquiatría, sino

precisamente en el problema filosófico que se plantea en ¿qué es el silencio? En este capítulo intentaremos responder algunos de los interrogantes abiertos por Derrida y otros serán desarrollados en el Capítulo V.

Foucault se propone dar voz a la locura, escucharla. Pero Derrida pregunta: ¿qué voz darle?, ¿qué voz que desde el comienzo no esté atrapada en un discurso organizado, estructurado, ya sometido por el poder? El intento foucaultiano de caminar por el sendero de la arqueología es observado por Derrida desde el punto de vista de que esta, como ciencia, ya posee un lenguaje organizado; por lo tanto, ejerce una soberanía sobre la locura, traicionando su objetivo inicial. Buscar el “punto cero” de la historia también es un propósito infundado, ya que, en el concepto de Derrida, toda búsqueda del origen lleva a una ontología de la presencia con la cual él discute. Al mismo tiempo, sostiene que hacer una arqueología del silencio es imposible. Su objetivo, más allá de estas cuestiones metodológicas y epistemológicas, es interpretar lo que Foucault lee en la obra de Descartes. A su criterio, Foucault descubre que entre la locura y la razón se ha abierto un espacio, uno imposible de reducir porque ya no habrá diálogo entre ellas. Derrida pretende descubrir qué otros sentidos están presentes en ese espacio y en esa relación. Además, desconoce que la ruptura se deba a la intervención de Descartes: antes bien, afirma que esa distancia ya está presente en la Antigüedad clásica y le reprocha a Foucault no haber indagado más esa etapa. Nosotros también hemos encontrado que la distancia razón/sinrazón ya tenía vigencia en formaciones históricas previas a la modernidad. Cabe destacar que Derrida funda sus críticas sobre la base de un limitado manejo de la palabra “locura” que atribuye a Foucault.

En este capítulo también veremos cómo Derrida analiza lo expuesto por Foucault con respecto al “golpe de fuerza”, ejecutado según él por Descartes con la intencionalidad de aislar a la locura. Derrida toma “literalmente” las palabras de Descartes y aplica su método deconstructivo para desaprobare la lectura de Foucault. Así, la duda, los sentidos, el sueño, la verdad y la locura están permanentemente presentes en su descubrimiento de las fallas. Aparecen comparaciones entre el sueño, el soñar, la vigilia y la locura, algunas hechas por Descartes y otras interpretadas por Foucault, y finalmente su propia lectura.

Un elemento esencial a contemplar en su análisis es la importancia acordada a la figura que Descartes presenta como el “genio maligno”, personaje astuto y perturbador que tiene el poder de hacer naufragar toda intención de llegar a un

conocimiento fundamentado y genuino. Solamente la energía del filósofo para penetrar el sentido, para llegar al “sentido del sentido”, puede contrarrestar la influencia de este genio maligno que, si no, nos hundirá en la locura, ahora definida como “ausencia de obra”.

Como veremos, Derrida insiste en que la postura de Descartes “parece” excluir a la locura, pero que, al tomar como ejemplo la desmentida de los sentidos, resulta en una estrategia “pedagógica” dirigida al filósofo rústico. Descartes concluye estas consideraciones amparándose en Dios para neutralizar la influencia de este mal genio. Eso lleva a Derrida a afirmar luego que, en todo caso, Dios es quien ejecutó la exclusión, precisamente porque Dios es el otro nombre de lo absoluto y de la razón misma. Por lo tanto, no se puede acusar a los racionalistas de la exclusión en sí, sino de su apelación a Dios.

Al final del análisis, retornan las preguntas: ¿hay una separación tajante entre locura y razón?, ¿serán la razón tan loca como la locura y la locura ocultamente razonable?

1. Jacques Derrida en su filosofía

De origen judío, Derrida nace en El-Biar, Argelia, en 1930. Allí cursa sus estudios. Entre 1940 y 1944, sufre las consecuencias de la legislación antisemita de Vichy, ya que, según esta, los judíos tenían condicionado su acceso a la educación. Viaja a París en 1949 para proseguir sus estudios. Ingresa en la École Normale Supérieure, donde conoce a un gran maestro, Louis Althusser. Es alumno admirador de los cursos de Foucault sobre psicología experimental, impresionado por la elocuencia y la brillantez del ilustre profesor. Los años 1953 y 1954 lo encuentran realizando una estancia en Lovaina después de haber obtenido el diploma de estudios superiores en filosofía. Su tesis de graduación aborda *El problema de la génesis de la filosofía de Husserl*.¹

Entre las distintas maneras de abordar la filosofía de Derrida, privilegiaremos la cronológica. Por lo tanto diremos que su obra se inicia con los textos relativos a Husserl. Hay allí un núcleo de temas que lo ocuparán durante toda su carrera. A raíz

¹ En 1956 empieza a trabajar en la traducción de *El origen de la geometría* de Husserl. Este trabajo, muy importante en su carrera, es interrumpido temporalmente por su participación en la guerra de Argelia, pero será publicado por Presses Universitaires de France (PUF) en 1962, precedido por una larga introducción escrita por él mismo.

del éxito que acompaña la publicación del libro *El origen de la geometría* (de Husserl), del que escribió la “Introducción”, es convocado a dictar una conferencia sobre *La historia de la locura en la época clásica*, de Foucault.

Derrida dedica los años posteriores a la publicación de *El origen de la geometría* a escribir o dictar conferencias sobre los temas y autores más diversos: Rousseau, Nietzsche, Heidegger, Husserl, Levinas, Freud (según la lectura de Lacan) y, sobre todo, los estructuralistas Saussure y Lévi-Strauss. Con todos ellos, Derrida aplica y perfecciona paulatinamente un procedimiento de lectura que más tarde será caracterizado como deconstrucción.

En octubre de 1966 dicta otra conferencia en la Universidad de Baltimore, titulada *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*. Aparecen allí los núcleos centrales de su filosofía, que serán desarrollados en adelante: la crítica a toda búsqueda de los orígenes, a toda filosofía de la presencia, y “la liberación del juego de los signos de cualquier centro (incluso de la voluntad de verdad hermenéutica) con la pretensión de llevarlos más allá del hombre y de los humanismos” (Morey, 2015: 89).

En 1967, su obra cobra gran impulso con la publicación de tres libros: *La voz y el fenómeno* (1985), *De la gramatología* (2012) y *La escritura y la diferencia* (1989). El pensamiento de Derrida encuentra una rápida difusión en los medios intelectuales. Jean Lacroix, un filósofo católico que escribe en *Le Monde*, el principal diario francés, le dedica estas palabras:

Su problema esencial es el del origen, no porque su filosofía sea un discurso sobre el origen sino porque es su impugnación [...] Derrida propone una nueva lectura de la filosofía occidental [...] Una lectura de este tipo no es posible más que por la determinación precisa del problema del origen, hasta ahora más adivinado que comprendido. Para estudiarlo positivamente hay que cogerlo por el centro. Como punto de anclaje, o si se prefiere, como terreno de reflexión Derrida escoge la escritura. No arbitrariamente, sino porque la escritura es el lugar privilegiado de la lucha con la metafísica occidental (Morey, 2015: 90).

Esta caracterización de Lacroix, como se verá en el apartado 4 y en las conclusiones de este capítulo, será muy importante en el momento de analizar los comentarios de Derrida a la obra de Foucault.

Mientras produce estas tres obras, modifica su manera de trabajar, la deconstrucción. Le niega a este término el carácter de método, de técnica, e incluso de filosofía. Afirma que se le ocurrió al traducir la palabra alemana *Destruktion*,

usada por Heidegger. Alude a una forma de analizar los conceptos que consiste en producir una disección, ruptura o desarticulación, para mostrar las contradicciones presentes en un texto literario o filosófico.

La voz y el fenómeno (1985), cuyo subtítulo es *Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, es una embestida contra la fenomenología del filósofo moravo. Utiliza allí un descubrimiento esencial del estructuralismo: el sentido es efecto del juego de los signos; por lo tanto, no existe un sentido previo. Esto lo lleva a cuestionar un principio central de la fenomenología según el cual la forma lógico-gramatical no puede ser considerada como esencial en el lenguaje. Además, debate los presupuestos fenomenológicos del lenguaje y del signo, en especial el supuesto de que la razón, al oírse hablar, es la precursora de la conciencia. Esto cuestiona la conciencia inmanente como *Bewusstheit* pura. Si la fenomenología quiere ser una filosofía sin supuestos, debe desterrar todo privilegio otorgado a la voz.

Estos argumentos se continúan en *De la gramatología* (2012), donde critica Lévi-Strauss, considerando que su denuncia del etnocentrismo se vuelve contra sí mismo. Para Derrida, lo que ha dominado a la cultura occidental –que él evidencia especialmente en esta obra – es el logocentrismo, entendido como la preeminencia otorgada a la razón y la palabra por sobre la escritura. Cuestiona la primacía del significado ideal sobre el significante escrito. También rechaza el fonocentrismo, es decir, la pretensión de que la expresión fonética se halle más cerca de la verdad y del logos. En la crítica a Foucault, que titula “*Cogito e historia de la locura*” (Derrida, 1989), están implícitos muchos de estos argumentos.

El libro *La escritura y la diferencia* (1989) reúne varios estudios sobre diversos textos literarios y filosóficos. Lo transitan Freud, Artaud, Husserl y Heidegger, entre otros. La línea directriz que une esos artículos consiste en desestimar el gesto que somete lo escrito a un sentido anterior y exterior. Ello obliga a un tipo de lectura que pretende olvidar las huellas sobre las que el sentido se sostiene. Para Derrida, no existe un significante que organice el sentido como lo es para Lacan el significante fálico. Él apuesta más bien a la diseminación: el sentido se encuentra en los lapsus, los quiebres, los desajustes y las contradicciones del texto; aflora en su interior, no en su exterior; y tampoco es anterior. Por eso subvierte la lógica: voz, conciencia, sentido. Todo se encuentra en el texto, en el escrito. Ahora, lo que determina el sentido es el libre juego de los significantes. Derrida insiste en un

punto esencial de la lectura estructuralista que Lacan hace de Freud: los significantes operan merced a pura diferencia y en serie –esto es, uno refiere al otro – y serán, en su interjuego, los que determinarán el sentido, el cual surge de esta pura diferencia entre ellos. De allí, uno de los nudos que dan sustento a sus juegos con la palabra diferencia y el neologismo “diferancia”: estas palabras son indistinguibles en su pronunciación en francés (différence/différance), a tal punto que es necesario indicar si se escriben con “a” o con “e” para que el oyente aprehenda el sentido. Además, el término “diferancia” alude tanto a lo diferente como a diferir –una acción, por ejemplo–, con lo cual su traducción se torna indecible. Esto es justamente lo que Derrida se propone, para descalificar cualquier intento de una lógica gramatical que coagule toda migración del sentido de un signifiante a otro.

En 1974, la publicación de *Glas*² produce un punto de inflexión en su trayectoria. Si las obras anteriores eran compuestas por trabajos parciales como conferencias, intervenciones, artículos, etc., *Glas* es un libro en sí y corresponde a una nueva experiencia, en la que Derrida pone en movimiento todo su potencial deconstructivo. El texto mismo se divide en dos partes, a veces no coincidentes y con espacios en blanco. Combina en páginas contrarias el análisis de *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel y un estudio sobre el tema de la flor en la obra de Jean Genet. Lo que vuelve indecible el análisis propuesto es que lo medular de ambos textos no se encuentra en ninguna de sus páginas respectivas, sino en el espacio intermedio –o eso parece–, lo cual constituye un gran desafío para el lector: son dos bandas que rompen la unidad del texto y cuya revisión, además, se torna indecible. Y este es el objetivo del autor.

A partir de *Glas*, la obra de Derrida se expande en diferentes direcciones: habitualmente cercana a movimientos ya consolidados, como el psicoanálisis y el feminismo, muestra sin embargo su capacidad para encarar distintos desafíos, así como una gran plasticidad para generar cada vez más y mejores estrategias de lectura. Es importante destacar que a partir de este punto de inflexión, sus trabajos enfocan especialmente la problemática del otro y el humanismo del otro hombre (con Levinas). En esta perspectiva se destacan dos libros: *Psyché. Las invenciones del*

² Derrida, Jacques (1974), *Glas*, París, Galilée (existe una edición en castellano, cuya traducción fue coordinada por Cristina de Perretti y Luis Ferrero: *Clamor – Glas*, Madrid, La Oficina de Arte y Ediciones, 2015).

otro, de 1987, y *Políticas de la amistad*,³ de 1994. En esta tesis se considera en particular el segundo, ya que compone la posible respuesta a los planteos de Foucault. Si bien estos últimos libros exponen más claramente la preocupación de Derrida por el problema del otro, toda su obra en realidad está atravesada por la alteridad: puede entenderse su escritura como gobernada por algo que le ocurre en ella al lenguaje de *lo otro* –que irrumpe – *del otro* –que escribe en mí–. Entonces, la alteridad se manifiesta de muy diversas maneras. Como *lo otro*: la diferencia, la repetición, la muerte; también como *el otro*: la mujer, el judío, el extranjero; o quizá como *los otros*: la xenofobia, el racismo, la guerra. En todos los casos, su reflexión se dirige hacia una corriente de emancipación.

Después de este breve recorrido cronológico de la obra de Derrida vinculada con nuestra temática, expondremos la crítica a Foucault y su obra. En el Capítulo IV se analizará la respuesta que el filósofo francés le dedicó. Una de las primeras preguntas que se plantea Derrida con relación a *Historia de la locura...* es la siguiente: ¿es posible hacer hablar a la locura sin imponerle la propia voz?

2. ¿Cuál es el propósito de Derrida?

Desde el enfoque de esta tesis consideramos que Derrida se propone desbordar –dentro de la lectura que Foucault hace de Descartes – el *cogito* cartesiano, para ubicarlo en una problemática más general en relación con la razón. De esta manera, no escapa de su proyecto la idea de acercarse a ciertos presupuestos filosóficos y metodológicos de Foucault, con la finalidad de interrogarlos. Y ya que Foucault ha revelado un espacio abierto entre la razón y la sinrazón, Derrida también encara la tarea de determinar qué sentido se juega en él.

Otro de sus objetivos es reinterpretar el *cogito* cartesiano en el esquema total de *Historia de la locura...*, lo cual implica mostrar de qué manera Foucault leyó su sentido.

Como ya hemos visto en el Capítulo II, Foucault se propone hacer callar a la psiquiatría para propiciar que hable la locura, lo cual es imposible, al menos como él

³ En este libro, Derrida (1998), partiendo de la frase de Aristóteles: “¡Oh, amigos míos, no hay ningún amigo!”, se dedica a repasar las versiones occidentales de la amistad. Así, desfilan por su texto Cicerón, Kant, Montaigne, Heidegger y Schmitt, con quienes el autor mantiene un diálogo fluido. Su objetivo es cuestionar la idea de relacionar la amistad con la hermandad, que excluiría a la mujer (madre y hermana) del diálogo político que se mantiene dentro de la ciudad.

se lo plantea, ya que si pretende que ocurra desde la arqueología, conviene recordar que esta ya posee un discurso cerrado y establecido por la razón; de modo que eso no sería sino volver a encerrar a la locura, por otros medios. Además, pretender que la locura hable desde un estado pretendidamente salvaje, desde antes de ser acogida y paralizada por las redes de la razón, también es un objetivo imposible, entre otras cosas porque eso significaría encontrar la locura en el magma inicial, en donde no se distinguía de la razón.

Para Derrida, Foucault tiene la intención de escapar de la agresión racionalista. Eso constituye la parte más seductora de su proyecto, pero para lograrlo no puede desprenderse absolutamente del discurso de la psiquiatría que, precisamente, le provee herramientas filosóficas y metodológicas sin las cuales este proyecto naufragaría. Sin embargo, Foucault pretende no hacer una historia del lenguaje de la psiquiatría, sino una arqueología del silencio: a su criterio, hacer una historia de la locura equivale a hacer una arqueología del silencio. Entonces, se presenta una nueva serie de problemas vinculados con el estatuto filosófico del silencio y de la historia misma del silencio.

Aquí, Derrida pregunta: en el supuesto de que le quitemos todas sus herramientas a la psiquiatría, ¿es eso suficiente como para volver a la inocencia inicial? No es así, porque toda la cultura europea, para él, ha sido cómplice de entronizar la razón y su dominio, de manera que los psiquiatras contarían con numerosos aliados, según el propio razonamiento foucaultiano. Porque si el orden es tan completo, es por contar con numerosos asistentes, no solo con los psiquiatras. Además, un orden tan potente únicamente se puede combatir desde sus propias entrañas y desplegando muchas estrategias y estratagemas, de las cuales Derrida hace uso en cuanto puede. Por otra parte, tampoco es posible hacer una historia de la razón, porque esta contamina la noción misma de historia.

Pero Foucault es consciente de que solo se puede observar la locura desde una torre de observación, desde la cual no se podrá rescatarla en su pureza primitiva. Por eso sugiere que encara su empresa con un “lenguaje sin apoyo”. Pero este propósito no está explicitado en el libro: según Derrida, solo aflora en su *pathos*, en la intención de “hablar bien de la locura”. Por lo que surge una contradicción, ya que si de esta manera se pretende hacer un *elogio de la locura*,⁴ otra vez se cae en la trampa

⁴ Vemos aquí aparecer, en el texto de Derrida, una mención lateral a Erasmo, que hemos visitado en el Capítulo I, surgida de la propia de Foucault.

de la razón. Sin embargo, Foucault puede afirmar tal cosa, porque es sensible al problema de la locura y, al mismo tiempo, es alguien para quien ese silencio tiene sentido. Tengamos en cuenta que, de todos modos, “alguien” ha escrito *Historia de la locura...* y desde ese momento algo se ha abierto en las concepciones y el ejercicio de la psiquiatría. Pero Foucault insiste en no reconocerle logros a la psiquiatría en los terrenos filosófico y metodológico.

El punto central de la observación de Derrida es el siguiente: es necesario describir la relación que se dio entre la razón y la locura. Debemos pues tomarla como una verdadera “disensión”.⁵ Esta se caracteriza como una disputa entre dos términos, uno de los cuales se encuentra afuera del otro y el otro, en el interior del afuera. Esto que parece una aporía se refiere a una disputa entre dos términos que no pueden adjudicarse a campos distintos, sino que comparten y al mismo tiempo se disputan un interior y un exterior. Se trata de una división en sí misma. Una especie de tormenta en el reino del logos original. Al respecto, dice Derrida que en la Antigüedad, antes incluso de la supuesta “tranquilización” socrática y en medio de esa supuesta unidad inicial, ya existía una disputa entre razón y sinrazón.

Para Foucault, la *hybris* griega no tenía oposición; por eso dice que toda división –y toda exclusión – comenzó en la época de Descartes. No obstante, las afirmaciones que –cita Derrida – aparecen en *Filebo*, *El Banquete*, *Fedro* (como lo demostramos en el Capítulo I), *Teeteto*, *El sofista*, *Timeo* y *La república* demuestran que la razón ya exhibía esta *disensión* desde su nacimiento.

En esta razón arcaica, que brota del suelo común donde también se gestó la sinrazón, se produce esta contienda que sobreviene a título de modificación, o de trastorno, que, a su vez, se perfila como una revolución interna; algo que la conmociona desde el interior, pero que también se disputa en el exterior, y se da antes de que aparezca la tranquilización socrática. Esta raíz común de la locura, la sinrazón y la razón es, por lo tanto, mucho más antigua que lo supuesto por Foucault sobre la base de los escritos de Descartes. La circulación de los locos en la Edad Media, que para algunos investigadores no era tan libre como Foucault lo afirma, ya suponía la disputa anterior y se debió más bien a circunstancias sociales y económicas –el comienzo del libre mercado –.

Quizás se podría reconocer en esa disputa arcaica lo que luego se reproduce

⁵ Aquí, Derrida menciona la palabra usada por Hegel: *Entzweiung*, equivalente a desavenencia, discordia.

en el siglo XVII. La violencia de la época llamada clásica por Foucault no es más que una reproducción de la ocurrida en épocas primitivas, cuando se gestaron al mismo tiempo la razón y la locura. Si aparece luego la tranquilización socrática, es porque esta última ya ha objetivado, absorbido y neutralizado la locura, y la ha incorporado a su logos.

Una vez realizado este recorrido que nos permite volver a apreciar la presencia de la locura entre los griegos de la época de Sócrates, Derrida aborda otros momentos de *Historia de la locura...*, con el propósito de deconstruir el discurso sostenido por Foucault respecto de ese periodo.

3. La deconstrucción de *Historia de la locura...*

En mayo de 1963, Derrida presenta su conferencia *Cogito e historia de la locura* en el Collège Philosophique. En ella, realiza una aguda crítica del libro de Foucault, que había sido publicado en 1961. Comienza su exposición con un reconocido homenaje a su maestro, aunque remarcando que la relación de un alumno con su profesor es ciertamente compleja: no oculta, en efecto, que el alumno, como *extranjero*, invade el texto del profesor para cuestionarlo, dividirlo, intervenirlo, en fin, deconstruirlo, para usar una palabra cara a la filosofía derridiana.

Esta forma de empezar su conferencia no deja de evocar lo que luego estudiaremos bajo los términos de la dialéctica “hosped-hostil”: en esa relación maestro-alumno, el primero resiste de algún modo el cuestionamiento, porque el diálogo con su alumno ya ha sido entablado internamente; y para el segundo, invadir el texto representa, según Derrida, una situación desgraciada. En nuestra lectura, se trata del huésped que viene a cuestionar la ley del padre.

Para Derrida, el desafío es darles una voz a quienes han sido silenciados: los negros, los migrantes, los homosexuales, los anormales y..., finalmente, los locos. Pero el caso de los locos plantea un problema especial:⁶ como han sido sometidos al silencio –y el silencio no habla–, hay que otorgarles una voz, sí, pero, ¿qué voz darles? ¿Cómo darle voz a alguien sin imponer la propia? Foucault intenta una arqueología del silencio precisamente porque percibe este problema. Aquí surge la

⁶ Si bien los negros y muchos otros excluidos han sido silenciados, conservan su lengua. En cambio, según Foucault, a los locos se los ha silenciado de tal manera que su lengua se ha tornado incomprensible. Es por eso también que los críticos de Foucault dicen que él no ha sabido descifrar esa lengua.

primera objeción de Derrida: “Foucault ha pretendido algo imposible”.⁷ Llega a esta conclusión después de plantear el problema de raíz: “no hay arqueología del silencio”. La arqueología ya es una forma de poner orden, de someter el silencio al orden del discurso. La razón, en su ámbito de dominio, domina ya desde el lenguaje. Por lo que la única manera de combatirla es por medio de la estrategia y la estratagema. Derrida reconoce que Foucault establece una lucha que en todo momento es por la libertad y que este es el aspecto más conmovedor de su obra.

Lo que quiere demostrar es que Foucault se equivocó al leer en Descartes una decisión de aislar aquel que no es capaz de pensar según ciertas reglas de la lógica.

Para ello, destaca en primer lugar que, de las 673 páginas que componen el libro, Foucault solo dedica tres de ellas y el prólogo del capítulo II a la “Primera meditación” de Descartes, publicada en 1641. En nuestra opinión, hay aquí una sutil estrategia de Derrida, ya que Descartes aparece citado allí en otras ocasiones.⁸

En esos primeros párrafos, Derrida rescata de su lectura que la locura ha sido convocada al tribunal del *cogito* siendo que este, por definición, no puede estar loco; e interpreta que todo el proyecto de Foucault cobra sentido en esas pocas páginas. Aquí manifestamos nuestro parcial desacuerdo con esta apreciación, ya que la obra de Foucault es tan amplia, tan compleja, aporta tantos documentos y ha producido tal impacto que sería injusto reducirla a ese único efecto tan devaluado.

Una primera objeción de Derrida concierne la interpretación de Foucault respecto del signo. Si una interpretación consiste en hacer pasar el signo al significado, se pregunta si Foucault ha comprendido efectivamente los signos presentes en Descartes. Haciendo una comparación con la tarea del psicoanalista, afirma que este solo puede interpretar un síntoma si conoce la lengua del paciente. Pues bien, se pregunta si lo que Foucault lee de Descartes tiene relación con *Historia de la locura...* y si tiene la significación histórica que se le pretende dar. Para resolverlo, se propone desbordar el *cogito* cartesiano, es decir, verlo en una problemática más general para poder interrogar los presupuestos del libro.

4. Presentación de la locura

⁷ “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia* (Derrida, 1989: 51).

⁸ Las citas de Descartes que menciona Foucault se encuentran en *Historia de la locura en la época clásica* (2009), en las páginas 75 y 76, que corresponden al capítulo II. Estas son las que menciona Derrida. Pero luego, Foucault vuelve a mencionarlo tres veces más, en las páginas 249-250 y 284-285.

Antes de ser reprimida por la psiquiatría, la locura se presenta como salvaje; de allí su silencio, su falta de palabra. Foucault pretende recuperar ese “punto cero” de la historia a partir de una “arqueología” del silencio.⁹ Es tarea imposible a criterio de Derrida, porque, como ya vimos, lo es en sí misma, y también porque implica de entrada asumir el discurso de la razón y, por lo tanto, la locura ya congelada, controlada, anulada por el discurso oficial. Foucault se refiere todo el tiempo a la locura como socia del silencio: es allí donde Derrida lee que Foucault mismo reconoce la inviabilidad de una arqueología de la falta de palabra. Cada vez que se habla de locura, se hace en los términos del lenguaje de la razón. Derrida ofrece una clara frase, muy ajustada a la circunstancia: “La desgracia de los locos, la interminable desgracia de su silencio, es que sus mejores portavoces son aquellos que mejor los traicionan” (Derrida, 1989: 54).

Derrida utiliza para este análisis al menos tres estrategias de lectura: una hermenéutica, una histórica y otra filológica. Recordemos que en un meduloso párrafo de este escrito dice que cuestionar a la razón solo se puede hacer recurriendo a la estrategia y la estratagema. La estrategia hermenéutica consiste en interpretar lo que Foucault ha leído en Descartes: se trata de reinscribir la interpretación del *cogito* en el esquema total de *Historia de la locura...* (Derrida, 1989: 51). Según Foucault, entre la locura y la razón se ha abierto un espacio que fue decretado por Descartes. Derrida se propone incluir algún otro sentido, no percibido por Foucault y que permita una nueva formulación de la relación entre razón y sinrazón.

El primer problema que detecta en este proceso es que no es posible cuestionar a la razón en su terreno. Para Foucault, esta se afianza después de haber acorralado a la locura a través del golpe de fuerza ejecutado por Descartes, el cual fue posibilitado por determinados movimientos de fuerzas que realizó el poder en la época clásica. Antes, en la Edad Media, el loco vivía libremente y la persona “supuestamente sana” percibía la locura como un eterno presente de una posición trágica que le recordaba todo el tiempo su fin en la muerte. En este cuadro casi idílico, el loco vivía con sus vecinos en medio de la sociedad, sin ser molestado.¹⁰

⁹ Este punto cero es objeto, en la obra de Derrida, de agudas y persistentes críticas, ya que él reniega de toda filosofía que se precie de encontrar los orígenes. Incluso, discute el criterio mismo de esa búsqueda.

¹⁰ A juicio de Roy Porter, esto ocurría, no porque hubiera una particular posición “liberadora” de la locura, sino porque “[...] el Estado tradicional desempeñaba un papel asistencial limitado. Sin embargo es posible que la antigua mezcla de los locos con la gente en general contribuyera a preservar cierto sentido residual del humanismo común [...] esto concordaba con las enseñanzas cristianas que

Derrida objeta que ese momento histórico no fue tan apacible y que el loco tampoco vivía tan libremente. A su criterio, pretender que la locura hable –algo imposible – implica que ella sea sujeto y tema del libro; sin embargo, Foucault se dedica más a denunciar la psiquiatría que a esta tarea inalcanzable.

En esta parte del trabajo, Derrida se –y nos – pregunta: ¿tiene el silencio una historia? La arqueología, que ya es un lenguaje organizado en torno a algún “discurso amo” –un discurso del poder –, no puede constituir una respuesta. Solo se puede conjeturar que ella es una nueva vuelta de tuerca sobre la acción perpetrada en contra de la locura, por lo que nuestro autor procede a deslindar acciones y responsabilidades compartidas de quienes pretenden insistir en ese concepto, e imputa a todos los integrantes del campo cultural donde nació la arqueología como ciencia de los arcanos, esas cosas reservadas, ocultas, que van a reaparecer de la mano del discurso disciplinador. En todo caso, el orden racional es el responsable de silenciar la locura y no es suficiente quitarles las herramientas de control a los psiquiatras para que hable la locura, porque todo el lenguaje del poder es una inmensa operación dirigida a la captura y a la objetivación de la locura.¹¹

Para acompañar verdaderamente al loco, hay que hacer silencio, lo cual plantea la pregunta filosófica por aquello que se pretende decir con la palabra silencio: si para cuestionar el poder a partir de la locura hay que establecer silencio, el poder queda libre de cuestionamientos. Ello constituye una aporía de difícil resolución.

Otra forma sería que la razón comparezca ante el tribunal de la “razón en general”. Pero como ella se presenta como una unidad de la cual se desprende la locura, no se puede juzgarla fuera de ella, porque debería hacerlo la locura.

Tampoco se vislumbra la posibilidad de una historia de la razón, pues la noción misma de historia está contaminada por ella, que en este caso equivale a verdad y poder. En este punto, y reconociendo tanto la inviabilidad de una historia de la locura (Derrida, 1989: 55) como la de un juicio a la razón en el tribunal de la razón, Foucault se propone un proyecto más ambicioso. Como el estado salvaje de la locura no puede ser restituido en sí mismo pues es de “una pureza inaccesible y

quizá ayudaban a considerar al loco como criatura humana hecha a semejanza de Dios” (Porter, 1989: 29).

¹¹ Sin embargo, como ya vimos en el Capítulo II, Porter (1989: 48) ha demostrado que algunos locos célebres escribieron sus memorias, que fueron publicadas. Su obra consiste en estudiarlas, con el objeto de entender a los locos “desde su consciente”.

primitiva” (Derrida, 1989: 63), se mantendrá en lo que llama “un lenguaje sin apoyo”, que es tal porque prescinde de las reglas sintácticas de la razón. Ese tipo de lenguaje remite a documentos, resoluciones, fragmentos biográficos, etc. Porque hablar en los términos de la razón –hablar bien – es caer nuevamente y sin previo aviso en su trampa.

Aquí, Derrida (1989: 56) anota: “decir la dificultad de decir, no es todavía decir”, porque decir es imposible a partir del inaccesible silencio de la locura. Pero alguien como Foucault, para quien el silencio tiene sentido, sí podría escribir una historia de la locura. Por haber, él, escrito este libro, algo se abrió en el ámbito de la psiquiatría que los psiquiatras no pueden desconocer y que, de hecho, ha conmovido viejas estructuras de poder (de allí la presencia de la antipsiquiatría).

La locura como sinrazón se ha roto, si es que alguna vez poseyó unidad. Pero Foucault no ha querido reconocerle a la psiquiatría algo previo, sea metodológico o filosófico. Recordemos que, para él, la psiquiatría se desarrolla a partir de una posición de poder, nunca desde el saber. Antes bien, el saber es efecto de esa primera imposición de autoridad.¹² Si Foucault aceptara un movimiento previo a la psiquiatría, sostenido en el saber, su proyecto no sería posible, naufragaría. Por eso, interpreta Derrida, surge un nuevo proyecto que cobra forma en el libro y que, de alguna manera, contradice la arqueología. No obstante, y según Foucault, como no se trata de un mutismo originario, sino de un silencio –además de una escisión – posterior al golpe de fuerza, este estudio del logos separador es diferente al estudio de la arqueología del silencio.

Aquí se plantean diferentes problemas. Foucault debería buscar una base o un suelo común donde hunden sus raíces la razón y la locura, pues le queda claro que antes de la decisión de arrojar la locura fuera de la razón, ellas dos pertenecían al mismo magma razonable. ¿Dónde, entonces, ubicar esa razón común? Nuestros dos autores realizan lecturas absolutamente opuestas: para Foucault, el diálogo estuvo abierto hasta el “acontecimiento” Descartes, a partir del cual sobrevienen la separación y la ruptura del diálogo; en cambio, Derrida opina que es necesario buscar el suelo originario mucho más atrás en el tiempo. Argumenta que los griegos percibían la diferencia. Veamos sus explicaciones:

1. La razón socrática es “tranquilizadora” respecto de las pasiones que fluyen libremente antes del logos socrático.

¹² Esto está claramente descripto en *El poder psiquiátrico* (Foucault, 2014).

2. Si esto es así, no fue entonces la época clásica el origen de esta tranquilidad que Foucault supone producto de la expulsión de la locura de su diálogo con la razón por parte de Descartes.
3. Así como para Foucault la *hybris* griega no tenía opuesto, Derrida argumenta que la traducción que usa de esa palabra no toma en cuenta todas sus acepciones.¹³

Por lo tanto, concluye Derrida, correspondía recorrer el *logos* clásico y comprobar si no se había ya producido allí la escisión que Foucault le imputa a la época clásica, porque cualquiera haya sido la relación de la Edad Media y del clasicismo con la Antigüedad griega, no puede desconocerse que ese conflicto existía desde siglos atrás, como lo expusimos en el Capítulo I.

Quizás sea fácil coincidir con uno o el otro, pero si bien queda claro que la unidad estaba presente en el interior del *logos* originario, la separación de la locura se produce también en la Antigüedad y en ese mismo interior. Si aquello se entiende correctamente, entonces se infiere que la acción de Descartes no fue sino una repetición, no el único gesto de segregar.

En opinión de Derrida, Foucault descuida este primer suelo histórico por dos motivos: 1) Él cree que el *logos* griego no tenía contrario. Entonces, el suelo que lo cobijaba no presentaba ninguna grieta que fuera precedente de la ocurrida en la época clásica. Esto ocurría gracias al *logos* socrático, que con su *sophrosine* oponía una prudencia razonable a toda conflictividad. La *sophrosine* socrática sería inclusiva de toda potencia conflictiva, que de este modo quedaría integrada. Ocurre que si el *logos* griego no tenía contrario, la pacificación socrática no tenía objeto ni sentido.¹⁴ 2) Otra interpretación indica que la dialéctica socrática y la victoria sobre la *hybris* de Calicles importaría ya una exclusión, por lo que la pacificación socrática no existiría, pero sí la exclusión presente desde esa época. Lo cual indica, una vez más, que la estructura de la exclusión no habría nacido con la razón clásica. Esto sería esencial a la historia de la filosofía (Derrida, 1989: 59). A modo de ejemplo, Derrida afirma que la *stultifera navis* descrita por Foucault no es más que un fenómeno lateral a ciertos movimientos sociales y económicos que tenían lugar en la misma época, lo cual consolida su hipótesis de que la división es preexistente a la época

¹³ Derrida recurre a otros diálogos, donde *hybris* recibe distintas acepciones: *Teeteto*, *El banquete*, *Fedro*, *Timeo*, *El sofista*, *La república*.

¹⁴ Esta manera de pensar el origen del conflicto se relaciona con la disputa entre Sócrates y Calicles.

clásica y la nave de los locos no es sino una de sus expresiones. Derrida piensa también que la libertad de los locos no era tan amplia, ni Descartes el único filósofo que se interesó en la locura.

La insistencia de Foucault en sostener a la época clásica como la fundadora e iniciadora de la exclusión corre el riesgo de transformar esa decisión que él denuncia en un verdadero acontecimiento que, efectivamente, es la causa misma de lo que denuncia. Ya vimos que los griegos tenían distintas maneras de relacionarse con la *hybris*, pero de todos modos esa relación no era sencilla, ya que si bien se originaba dentro de un fondo común, la pacificación socrática revelaba la presencia de un conflicto.

Aquí, Derrida llama a un paréntesis dirigido a profundizar en el término *hybris* tal como aparece en *Teeteto* y los otros diálogos. Esta es, nuevamente, una estrategia derridiana, en este caso filológica porque pretende descubrir todos los usos posibles del término y vincular con él las hipótesis incompletas que maneja Foucault. Es momento de recordar el primer capítulo de esta tesis, dedicado precisamente a mostrar, a través del diálogo *Fedro*, las distintas formas de locura que los griegos reconocían y, además, ponían en acto, manteniéndose alejados de los locos (Dodds, 1997: 74). Al no considerar o al descartar los otros sentidos de la *hybris*, Foucault se maneja –a pesar de no admitirlo– con recursos empiristas, aunque su método no proceda de esta orientación, y corre el riesgo de dejarse arrastrar a un fondo incontrolable de sentido. Tan es así que hemos demostrado en el apartado 3 del Capítulo I –dedicado a Erasmo– que son múltiples los sentidos que el siglo XVI le aplica a la locura. Al decir de Derrida, esto no sería grave si Foucault usase la palabra entre comillas, indicando que es usada también por otros. Pero lo hace como si la palabra locura y todas las implicancias históricas que ese uso sugiere estuvieran perfectamente claras.

Este paréntesis sirve, asimismo, para señalar una segunda estrategia filológica de Derrida, que consiste en indagar en las fuentes de la Antigüedad griega los términos y reglas de traducción que pueden ser deducidos de cada autor.

Pero ocurre que, en el libro, la noción de locura parece ser inequívoca. Sabemos que Foucault usa indistintamente las palabras locura, sinrazón, enajenación, demencia, vesania, extravagancia, en una estrategia para incomodar el lector y sacarlo de su posición “razonable”, pero este juego es peligroso, según Derrida, ya que no enfrenta el problema de fondo –qué significa realmente la palabra “locura”– y

permite responsabilizar únicamente a Descartes por el golpe de fuerza.

En varias ocasiones, Foucault coloca el término “locura” en un plano equivalente al de “negatividad” y ocurre lo mismo con la palabra “verdad”, pero analizar eso nos llevaría a plantear demasiados interrogantes acerca del sentido de esta palabra en la filosofía hegeliana y, en definitiva, en toda la historia de la filosofía. Todo esto lleva Derrida a plantear que si la división, o discusión, comienza con Sócrates, entonces la situación del loco en el mundo griego debe ser interrogada en primer lugar. Pero la postura de Foucault presenta problemas tanto en la descripción histórica como respecto de los límites espaciales –geográficos– de sus afirmaciones. La crisis de la época clásica aparece en medio de un logos que lleva una contradicción intrínseca, pero Foucault elige una doctrina de la tradición porque le da sentido a su discurso acerca de la guerra entre la razón y la sinrazón, porque esa línea de acción pretende ser entendida.

Foucault piensa que en la partición clásica ya descrita se funda la posibilidad de la historia. ¿Por qué? , porque a partir de allí la separación de la sinrazón permite a la razón historizar su desenvolvimiento histórico: la partición está ligada a que la historia sea posible. Pero si esta historia y la posibilidad del lenguaje ocurren por obra de la partición, la época clásica no tiene la exclusividad; eso ya había ocurrido antes. Ella solo funciona como muestra. Lo que le falta a Foucault es expresar en qué esta se diferencia de las anteriores exclusiones, cuál es la singularidad de este acontecimiento. El ejemplo de Descartes se presenta durante todo el libro, pero más como gesto que como efectiva realización. Lo que lee Derrida en el texto de Foucault es que la decisión provocó la partición, pero ve allí una cuestión esencial en el hecho de que Foucault se proponga hacer la historia de esa partición. Será la historia del comienzo de la exclusión.

Esta intención de historizar lleva el proyecto a un momento anterior a toda arqueología: es imposible, ya que, según dice Foucault, “la locura es la ausencia de obra”, ella no puede decirse a sí misma. Parece entonces que ese proyecto sea mucho más ambicioso que el hecho de dar la palabra a la locura. Solo que, según nuestra lectura de Derrida, es imposible llevarlo a cabo.

A partir de las críticas que va desgranando en el comienzo de su comentario, Derrida se propone analizar el golpe de fuerza de mediados del siglo XVII –más precisamente del año 1641, año de publicación de *Meditaciones metafísicas*– que desemboca en la creación del hospital general y de otras instituciones de encierro.

En una nueva objeción, denuncia que si Foucault pretende aplicar un método estructuralista, debería establecer –pero no lo hace– cierta relación de causalidad o etiología respecto de la creación de los hospitales. Por eso no se sabe si estos son causa o consecuencia del golpe. El comentario de Foucault sobre Descartes abre el capítulo “El gran encierro” –es decir, muy al principio de la obra–, pero no se sabe si es el prelude del gran drama que se está por representar: el autor no explicita que, de hecho, la “Meditación” comentada constituye el telón de fondo del desarrollo del libro en adelante. Tampoco aclara, según lo entiende Derrida, si es un síntoma, una causa o, simplemente, un lenguaje. Otra ausencia en el tratamiento de las *Meditaciones* concierne a los otros filósofos coetáneos de Descartes susceptibles de haberse interesado en la locura.

Con respecto al comentario de que la obra se basa en un conjunto histórico, es decir, en nociones, instituciones, reglamentos, medidas policiales, etc., Derrida pregunta: ¿cómo se organizan esos elementos en un conjunto histórico?¹⁵

Resulta razonable preguntar cómo se relacionan esos elementos con los cuales Foucault arma una arqueología fundada en conceptos científicos y empíricos vinculados a la locura. Él no lo dice, pero solamente es posible articularlos con sus correspondientes avances científicos cuando el contenido interno filosófico cobra volumen. En el caso de Descartes, es ilusorio articular el desarrollo de su filosofía con cuestiones relativas a las ciencias si no se realiza antes un estudio exhaustivo de su matriz, para entender su discurso en su sentido más patente.

El famoso golpe de fuerza se produce en la “Primera meditación”. Es en este punto y con lo que hemos llamado una estrategia histórica que Derrida enfoca su lectura del diálogo entre Descartes y Foucault.

Descartes se desprende, uno a uno, de los fundamentos del conocimiento. En los sentidos no se puede confiar: siendo engañosos, constituyen un fundamento frágil para el conocimiento. Además, quien engaña una vez puede volver a mentir. Pero cabe una advertencia: en determinadas circunstancias y en cuestiones de las que no podemos dudar, quizás “no nos engañen” y puedan ser confiables. Por lo tanto, existen conocimientos originados en las percepciones en los cuales podemos confiar,

¹⁵ Aquí como en otros puntos de su conferencia, Derrida utiliza lo que llamamos una estrategia histórica, esto es: abordar el texto según ciertos criterios históricos que permiten agudizar la crítica, pero con un sentido temporal-lineal. Esta estrategia se diferencia de la historiográfica en la medida en que esta última se alinea con un corte temporal vertical, solo tomando en cuenta una época o fecha determinada y estudiando los documentos y fuentes (reglamentos, estatutos, disposiciones) que permitieron escribir la historia.

como lo vimos en el apartado 13 de nuestro Capítulo II.

Derrida se detiene aquí para resaltar las dos palabras que encabezan el párrafo siguiente y son, en la versión evidentemente original que él maneja: “Sin embargo”, siempre se puede soñar, así como el mundo “puede no ser más real que el sueño”. Pero en la versión de Antonio Zozaya que aquí citamos, la traducción de este párrafo dice así:

Siempre, pues, debo aquí considerar que soy hombre, y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, o a veces otras menos verosímiles que los insensatos cuando velan. ¡Cuántas veces me ha sucedido soñar durante la noche que estaba en este lugar, vestido, cerca del fuego, aunque estuviese desnudo dentro de mi lecho! Parece ahora que es con ojos dormidos con los que miro este papel; que esta cabeza que yo muevo no está adormecida; que es con deseo y propósito deliberado como extendiendo esta mano y la siento: lo que sucede en el sueño no parece tan claro ni tan distinto como todo esto (Descartes, 2005a: 83).

Si bien en la traducción que cita Derrida dice “*Sin embargo*”, en cambio, en la nuestra dice “*Siempre, pues*”, de todos modos su valor semántico es equivalente.

En este párrafo se lee que esa hipótesis y esa hipérbole de Descartes sirven para no dejar fuera de su alcance más que las verdades de origen no-sensible, en especial las verdades matemáticas, que son verdaderas se esté o no dormido. Esas verdades resistirán siempre, salvo a los asaltos de orden artificial y metafísico del “genio maligno”.¹⁶

Según Derrida, cuando Foucault lee esta “Meditación” se equivoca al afirmar que Descartes no le aplica al sueño y a los errores de los sentidos –recordemos que Descartes ha dicho que estos nos engañan –, el mismo tratamiento que el que aplica a la locura. Foucault afirma (2009, t. I: 76-77): “En la economía de la duda hay un desequilibrio fundamental entre locura, por una parte, sueño y error, por la otra”. Aunque, en otros lugares de *Historia de la locura...*, Foucault denuncia la reducción clásica de la locura al error. Para él, el tratamiento de Descartes de la economía de la duda, del sueño y del error no es el mismo que el reservado a la locura. En el primer caso, sueño y error, la duda no llega a cuestionar totalmente las certezas que se derivan de ellos. En cambio, en la locura resultan imposibles las certezas que llevan al conocer genuino.

En el tema de la duda, el *desequilibrio* entre locura, sueño y sensibilidad queda por supuesto en demérito de la locura. La locura queda excluida para el sujeto

¹⁶ En el apartado 5 de este capítulo se desarrolla la teoría del genio maligno.

que duda; en cambio, el sueño y el error sensible pueden ser superados como obstáculos en el camino de la duda. En la lectura de Foucault, y en su versión de Descartes, la locura queda totalmente excluida desde el momento en que este dice: “sería un extravagante si creyera que tengo el cuerpo de vidrio” (Foucault, 2009, t. I: 75-76). Pero eso está excluido, “puesto que yo pienso”.

Para Foucault, esta frase es central ya que la posibilidad de estar loco le corresponde, en este caso, no al objeto de pensamiento sino al sujeto que piensa. Entonces, es desde la interioridad del pensamiento que la locura es expresada y denunciada. Esta es finalmente la originalidad de esta interpretación de Foucault: en esta “Meditación”, él aísla el delirio y la locura de la sensibilidad y de los sueños. Este acto de disociación que Foucault atribuye a Descartes no habría sido posible en Montaigne, que estaba obsesionado por la posibilidad de volverse loco. Por eso dice Foucault que entre ambos ocurrió un acontecimiento: el gesto cartesiano. Este gesto de excluir a la locura es un signo que marca el advenimiento de una nueva estructura histórica. Es el signo propio de un acontecimiento histórico. Debemos encontrarnos con Descartes para recuperar el sentido de ese signo, o por lo menos, intentar una lectura diferente. Trataremos de descubrir una nueva relación entre significante y significado, para extraer un nuevo sentido.

En una relectura de Descartes, encontramos que en el primer pasaje, donde dice que los sentidos engañan, no dice que estén totalmente fuera de la estructura de la verdad, ya que a veces pueden no engañarnos –“aquí estoy, sentado frente a la chimenea, en traje de casa”, etc.–, pero sí exagera el papel del sueño. Hay aquí una exageración hiperbólica del engaño de los sentidos, a tal punto que en lo único que podríamos confiar es en aquellas ideas oníricas que se presentan como “simples e inteligibles”.

Aquí Derrida destaca la comparación que Descartes hace con la pintura: los pintores pueden representar seres imaginarios con los cuales nunca hemos fantaseado, monstruos, duendes u objetos inexistentes producto de su inventiva; esa creatividad se compone con restos de imágenes u objetos que son reconstruidos para formar algún animal o ser imaginario que constituye una trampa para nuestros sentidos. Pero existe un elemento muy simple con el que no pueden engañarnos: el color. Este se mantiene uniforme cualquiera sea la imagen en la que se lo use: el amarillo siempre será amarillo y el azul, azul.

Los sueños, como ha demostrado Freud, suelen dejar un resto diurno, con el

que se componen las imágenes oníricas. Este punto parece haber sido descuidado por Foucault. Pero Descartes concluye que por más seres imaginarios que cree el pintor, hay un elemento que es inconfundible y permanece dentro de la estructura de la verdad: el color. Del mismo modo, las ciencias que se ocupan de las cosas simples no caen en el error: por ejemplo, la aritmética y la geometría. Estas ciencias, sin preocuparse por representar o no cosas naturales, contienen algo cierto e indudable. Se esté despierto o dormido, el cuadrado tendrá siempre cuatro lados, y cuatro más uno será siempre cinco. En este aspecto, dice Descartes, verdades tan claras y distintas no pueden ser sospechadas de falsedad o incertidumbre. Esta certeza matemática ocurre merced a una ruptura radical con los sentidos. En este momento del análisis no se salva ninguna nota aportada por los sentidos ni por la imaginación, ya que lo sensible es visto como vulnerable por la duda.

Toda la sensibilidad queda como sometida a la locura, esta aparece como un caso más de la ilusión sensible que le interesa a Descartes. Por otro lado, la hipótesis de la extravagancia de los pintores ocupados en engañar nuestros sentidos, domeñando nuestra percepción, no parece estar sometida a una exclusión particular. Para entender esto se debe releer la parte de su texto en que apela a un diálogo con un filósofo joven, no experimentado. Este le va a decir que, si bien podemos desconfiar de los datos sensibles, ¿no es exagerado desconfiar de los más cercanos, claros y distintos? Recordemos que Descartes reflexiona de esta manera al respecto: “¿Cómo poder negar que estas manos y este cuerpo son míos? [...] a menos que me comporte como esos insensatos [...] yo no sería menos extravagante que ellos” (Descartes, 2005a: 82).

En el momento en que Descartes emite el “pero quizás” propio de una objeción fingida y aclarando que ello ocurre en el caso de que estuviéramos locos, el filósofo asume un rol pedagógico hacia ese joven incauto –así lo entiende Derrida. Si el lector comprende lo que estoy escribiendo, diría Descartes, entonces no estoy loco. Como consecuencia, el ejemplo de la locura no es revelador de la fragilidad de la idea sensible. Por lo tanto, finge apoyarse en esta comodidad natural para desprenderse más radicalmente de lo sensible e inquietar a su interlocutor (el filósofo novel).

Existen otras hipótesis vinculadas con el dormir y el soñar, a partir de las cuales Descartes condena todos los argumentos sensibles del conocimiento, para solo dejar en pie los fundamentos intelectuales. En este camino, plantea ciertas

extravagancias epistemológicas mucho más graves que las de la locura. La referencia al sueño es la exasperación hiperbólica de la hipótesis de la locura. Esta afecta de manera solo contingente y parcial a ciertas regiones de la percepción sensible. Para ciertos locos, los autistas por ejemplo, la sensibilidad puede ser una función sumamente aguda o deficitaria. Pero no se trata para Descartes de determinar el concepto de locura, sino de servirse del sentido común de extravagancia para fines metodológicos. Derrida es muy insistente al respecto.

Por lo tanto, Descartes no aborda la locura como un tema, sino para afirmar que, en todo caso, el soñador está más loco que el loco, más lejos que el loco de la percepción verdadera, ya que el loco, solo si alucina incluye algo extraño en su percepción, pero tiene todo un campo de los sentidos no contaminado por su locura.

Es en el caso del durmiente, no del loco, donde la totalidad de las ideas de origen sensible queda privada de su valor objetivo. Entonces, la hipótesis de la extravagancia no es un buen instrumento de duda, al menos por dos razones:

1. la locura no cubre la totalidad de la percepción sensible: el loco no se equivoca siempre ni en todo, no se equivoca suficientemente o no está suficientemente loco.

2. No es eficaz en el orden de la enseñanza, ya que el discípulo no logra seguir su maestro en esa hipótesis de que puede estar loco en el mismo momento en que habla.

En una segunda lectura de Foucault y de su interpretación del texto de Descartes, nos acercamos a lo que Derrida afirma: para Descartes, la locura no se piensa más que como un caso del error sensible. La locura no es sino un error un poco más grave que el que amenaza el hombre despierto, normal. Pero mucho más grave es la locura a la que estamos entregados durante el sueño. Es el caso de la locura reducida a un error sensible:

¿No hay entonces, diría Foucault sin duda, en esa reducción de la locura a un ejemplo, a un caso de error sensible, una exclusión, un encierro de la locura, y sobre todo un ponerla al abrigo del *cogito* y de todo lo que depende del intelecto y de la razón?¹⁷

Si la locura no es más que la perversión de los sentidos, queda del lado del cuerpo. En este caso, la locura queda encerrada en el exterior (en el cuerpo) del interior (la mente) y en el interior del exterior. Es el otro del *cogito*: no puedo estar

¹⁷ DERRIDA, JACQUES, “*Cogito e historia de la locura*”, en *La escritura y la diferencia* (1989: 73).

loco cuando pienso y cuando tengo ideas claras y distintas. Lo que Foucault nos lleva a pensar es que cuando Descartes inscribe la locura en la problemática del conocimiento, haciendo de ella no solo una cuestión sino también un error del cuerpo –en cuanto solo se ocupa de la locura como una modificación de los sentidos –, entonces la está neutralizando en su originalidad.

De esta manera, Descartes está haciendo de la locura, no solo una deficiencia epistemológica –como todo error –, sino un “desfallecimiento moral” ligado a una “precipitación de la voluntad”, por haber cedido el loco en la búsqueda de la verdad, que como sabemos es el objetivo ético principal de Descartes. Esta última cuestión la vincularía con el pecado. Estas dos últimas afirmaciones serían correctas si en nuestra lectura –dice Derrida – no siguiéramos adelante con otras verdades que abarcan las partes metafísicas y críticas de la duda.¹⁸

En el recorrido de Descartes hay dos momentos interesantes introducidos por la locución “Sin embargo” –“Siempre, pues” en nuestra traducción –. El primer “Sin embargo” (o “Siempre, pues”) se anticipa a la hipérbole natural del sueño, marca el momento hiperbólico de la duda natural; pero el segundo “Sin embargo” nos extrae de esta y nos lleva a la hipótesis del genio maligno: se admitió que la aritmética y la geometría escapan de la primera duda; “sin embargo”, hace tiempo –declara– que hay un dios bueno y todopoderoso. Este es otro paso de Descartes que lo lleva a la ficción del genio maligno porque, además de este dios, puede existir un “genio maligno” que esté siempre alerta para engañarnos.

Esta posibilidad de un genio engañador abre la puerta a otra posibilidad, que es la de *locura total*: este enloquecimiento total es inducido por el genio maligno. Su accionar es tal que hasta contaminaría toda garantía pensante como la que proviene de las ideas claras y distintas. Contaminaría también las ideas matemáticas que hasta ahora se mantuvieron separadas de toda duda. En adelante, esta duda arrasa con todas las posibilidades de ciertas certezas y Descartes admite que, a partir de la influencia del genio maligno:

Supondré, pues, no que Dios, que es inmensamente bueno y soberana fuente de verdad, sino que un cierto genio depravado, no menos engañador y astuto que poderoso, ha empleado toda su industria en engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores, no son más que ilusiones y ensueños de que se ha servido para tender redes a mi credulidad; me consideraré a mí mismo como si no

¹⁸ En este párrafo se expresa otra estrategia usada por Derrida en su crítica: en este caso se trata de la estrategia metafísica.

tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni sentidos; como si creyese falsamente tener todas estas cosas; permaneceré obstinadamente aferrado a esta idea; y si por este medio no está en mi poder llegar al conocimiento de verdad alguna, al menos lo estará suspender todo juicio. Por esto, tendré gran cuidado en no admitir como creencia falsedad alguna, y prepararé también mi entendimiento a todas las astucias de este gran engañador, que por poderoso y astuto que sea, jamás podrá imponérseme (Descartes, 2005a: 87).

Por lo tanto, estamos ahora muy lejos de la despedida que se le hacía más arriba a la extravagancia. Aparece Dios, y es posible que Él quisiera que me equivoque cuando digo que la suma de dos y tres es cinco. Vemos aquí cómo Descartes agrega la presencia de Dios a la hipótesis del genio maligno. Luego, según la interpretación de Derrida, insiste, pero de manera aún más radical:

[...] ni las ideas sensibles, ni su derivación intelectual estarán a salvo de esta nueva fase de la duda: y lo que antes era separado bajo el nombre de extravagancia es acogido ahora en la interioridad del pensamiento (Derrida, 1989: 75).

El filósofo argelino agrega:

Se trata de una operación filosófica y jurídica (pero ya lo era la primera fase de la duda), de una operación que no nombra ya a la locura y que pone al desnudo posibilidades de derecho (Derrida, 1989: 76).

Derrida acude a diversas cuestiones que no son relevantes para nuestro desarrollo; sí lo es la afirmación de que el discurso filosófico tiene que escapar de hecho y de derecho de la locura, como afirma al final del párrafo citado: “Tienen que llevar en ellos mismos la normalidad” (Derrida, 1989: 76).

Pero Descartes recurre a un lenguaje científico y filosófico que no es el que se enseña en las escuelas –que ese sí nos engaña–. El discurso filosófico debe aspirar al sentido del sentido, por eso sufre esta pretensión de normalidad que se le exige.

Esta necesidad de llegar a las últimas consecuencias de sí mismo –como discurso– es un requerimiento del que ningún discurso puede escapar, ni siquiera por un golpe de fuerza. Porque ahora podemos decir, junto con Foucault y salvándolo, tanto él como Descartes: “La locura es la ausencia de obra” (Foucault, 2009, t. II: 328).

Si esto es así, si la locura se presenta de esta manera, es porque a partir de la primera afirmación –el *cogito*, el “yo pienso”– aparece la obra. Esa primera afirmación lleva un sentido y si la locura es por esencia la ausencia de obra,

entonces, es también por esencia la palabra cortada, la palabra impedida que hace comenzar la vida como historicidad general, porque antes de esa primera afirmación no habría siquiera palabra; por lo tanto, no se podría escribir la historia. Ese silencio está ligado al golpe de fuerza que inaugura al mismo tiempo la historia y el habla.

5. La ausencia de obra

Foucault menciona este concepto, la ausencia de obra, en varias oportunidades. Alude a la historicidad en el sentido de que es imposible a causa del golpe de fuerza. Esta historicidad que surgiría a partir de la ausencia de obra, por el golpe de fuerza, no se confunde ni con una eternidad ahistórica ni con ningún hecho empírico que marque un momento. Lleva una parte de silencio irreductible de la que solo fuera y en contra de esa ausencia puede surgir el lenguaje. La locura es el límite de esta parte irreductible y aparece como el no-sentido. El peligro de convertir la locura en una esencia hace correr el riesgo de disolver su presencia, como ocurre de hecho en el trabajo psiquiátrico, que se ocupa, según Foucault, de silenciar al loco.

Entonces, todo filósofo que tenga que evocar la locura al interior del pensamiento solo puede hacerlo como posibilidad y en el lenguaje de la ficción. Por eso, el lenguaje filosófico se afirma contra la locura y toma respecto de ella una distancia que le permite seguir hablando y viviendo. Esto es parte de la esencia y del proyecto mismo de todo lenguaje, incluso del más loco.

Como el lenguaje es la ruptura misma con la locura, incluso aquellos que se han aproximado a ella –como James Joyce, por ejemplo, perciben que cierta diafanidad del lenguaje no es otra cosa que el sentido. Así, es posible considerar el libro de Foucault como un gesto de protección, pero además, de encierro: es equivalente al gesto cartesiano, pero en el siglo XX. Derrida no quiere decir con eso que Foucault encierra la razón en un gesto equivalente pero de dirección contraria, sino que elige la razón de ayer como blanco, no la posibilidad del sentido en general.

Respecto de una segunda verdad que Foucault podría oponernos, solo vale para la fase natural de la duda. Descartes echa la locura afuera en la fase de la duda más radical, porque instala su posibilidad amenazante en el corazón de lo inteligible; por lo tanto, no permite que ningún conocimiento determinado escape de esta duda.

En cuanto a la amenaza al conocimiento en su conjunto, que para Foucault es lo que Descartes trata de evitar, la extravagancia, o locura, no es una modificación

interna, por lo que el conocimiento no podrá dominar, es decir, objetivar la locura, al menos hasta que no se levante la duda como estrategia de conocimiento. El final de esta plantea otro problema.

El acto del *cogito* y la certeza de existir escapan bien de la locura, en todo caso en su primera formulación, pero no porque se mantienen fuera de su alcance o porque, como dice Foucault que dice Descartes, “yo que pienso no puedo estar loco”, sino porque, en su instante, el acto del *cogito* vale incluso si estoy loco. Hay un valor y un sentido del *cogito*, así como de la existencia, que escapan tanto de la locura como de una razón determinada. Ante la experiencia del *cogito*, la locura, como dice Descartes en el *Discurso del método* (2007), queda del lado del escepticismo. Entonces, el pensamiento no le teme a la locura, porque las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverlo. Lo dice exactamente de este modo:

Pero, en el punto mismo, me di cuenta de que mientras quería pensar de esta suerte que todo era falso, era preciso necesariamente que yo que lo pensaba fuese alguna cosa; y notando que esta verdad: ‘Pienso, luego existo’ era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de quebrantarla, juzgaba que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba (Descartes, 2007: 242).

Para Derrida, la certeza alcanzada de esta manera se apoya y se asegura en la locura. Es una seguridad que parece no requerir de ninguna exclusión ni de ninguna elusión. Además, Descartes agrega en un párrafo posterior:

En fin, si hay todavía hombres que no estén bastante persuadidos de la existencia de Dios y de su alma por las razones que he alegado, deseo que sepan que todas las demás cosas, de las que creen estar más seguros, como por ejemplo tener un cuerpo, o que hay astros y una tierra y otras parecidas, son menos ciertas; pues, aunque hay una seguridad moral sobre estas cosas, que es tal que, a menos de ser extravagante, no parece que se pueda dudar de ellas, así también a menos de ser irrazonable, cuando se trata de una certidumbre metafísica, no se puede negar que no es bastante motivo para no estar enteramente seguro, haberse dado cuenta de que uno puede, de la misma manera imaginarse, estando dormido que se tiene otro cuerpo o que ve otros astros y otra tierra sin que haya nada de estos (Descartes, 2007: 246).

Nuevamente, aquí, Descartes parece excluir a la locura; sin embargo, y como afirma Derrida, evidencia que el soñador distorsiona más la realidad que el loco, por eso representa un peligro mayor para la razón.

Derrida concluye que Descartes no encierra jamás la locura, ni en la etapa de

la duda natural, ni en la metafísica: *simula que la excluye*. Lo hace en la etapa no hiperbólica de la duda natural. La audacia hiperbólica del *cogito* cartesiano consiste en retornar a un punto originario que no pertenece a la razón o a la sinrazón como antítesis determinada, ni a su oposición, ni a su alternativa. Se esté loco o no: *Cogito sum* (Pienso, existo).

Así, la locura no es más que un “caso” de pensamiento. Se podría entonces retroceder hacia una estructura histórica de hecho, que pueda aparecer como relativa a ese punto cero, y allí encontrar que el sentido y el sinsentido se unen en un origen común.

Si se alcanza el punto cero determinado como *cogito* por Descartes, se trata de un punto invulnerable a toda contradicción a partir de la cual pueda llegar a expulsarse la historia de las formas determinadas de este diálogo establecido o roto.

Foucault parte de allí para comenzar su relato. Es un punto de certeza imposible de ubicar en su origen, pero que le da la posibilidad de pensar la totalidad, o también todas las formas determinadas de la relación entre razón y sinrazón. En ese punto, se trata de pensar la totalidad escapando de ella.

Hay en Foucault un exceso de lo posible, que trata de exceder la totalidad, ya sea hacia el infinito o hacia la nada. Incluso, es posible ir más allá del propio pensamiento: “pienso y mientras pienso existo”. Aun cuando no comprenda la totalidad, formuló un proyecto como ese. Y que tiene un sentido tal que no se define más que con respecto a una precondition de la totalidad infinita e indeterminada. Por eso ese proyecto es loco y reconoce a la locura como su libertad y su propia posibilidad. Por eso es un proyecto metafísico y demoníaco.¹⁹

Se reconoce en su lucha contra el genio maligno del sinsentido. Se le resiste a este reduciendo el hombre natural a sí mismo. En ese sentido, el *cogito* no es tranquilizador, menos aún en su momento inaugural. De aquí una de las principales objeciones de Derrida. Si, para Foucault, Descartes apuesta a cierta tranquilización apartando la locura de la razón, aquí encontramos justamente que en ese momento inaugural el *cogito* no tiene nada de tranquilizador. Este proyecto de exceder la totalidad de lo que puedo pensar no es más tranquilizador que la dialéctica de Sócrates cuando esta desborda también la totalidad de lo existente.

Esta hipérbole demoníaca va más lejos que la *hybris* –al menos si a esta se la ve como la modificación patológica del hombre, o como exceso psicológico

¹⁹ Observamos nuevamente aquí la estrategia metafísica.

asimilable a locura. Una *hybris* como esa se mantiene en el interior del mundo. Implica una hipérbole que funda el mundo al excederlo. La *hybris* no es excesiva más allá del espacio abierto por la hipérbole demoníaca.

El proyecto cartesiano despunta un propósito hacia la totalidad –del conocimiento o del sentido – y cualquier intento de acatarlo está conteniendo ese despuntar, de este modo se corre el riesgo de dificultarlo. Una empresa como la de Foucault se arriesga a ejercer violencia contra el proyecto racionalista. La violencia contra los racionalistas y contra los portadores del sentido ocurrió durante toda la historia, eso es lo que enseña Foucault. El sentido fue ocultado por los que portan o suponen portar el buen sentido. Como consecuencia, se corre el riesgo de ejercer violencia contra el sentido, una violencia totalitaria e historicista que pierde el sentido y el origen del mismo. El totalitarismo estructuralista cometería aquí un acto de encierro del *cogito* del mismo tipo que el de la violencia de la época clásica. No se dice aquí, aclara Derrida, que el libro de Foucault sea totalitario porque se plantea el origen de la historicidad “en general”, liberándose del historicismo, sino que “‘a veces’ puede serlo al llevar a cabo su proyecto” (Derrida, 1989: 81).²⁰

Cuando se pretende encajar en el mundo aquello que no está en él, se promueve una forma de violencia que, luego, posibilita el uso del chaleco de fuerza. Lo mismo ocurre cuando se vuelve hacia la hipérbole para hacerla entrar en el mundo. Derrida no habla de alguna coartada de trascendencia evasiva que daría origen a otras vivencias. Esta segunda forma de violencia se presenta como cómplice de la primera. El filósofo argelino piensa que se puede reducir todo a una totalidad histórica determinada, salvo el proyecto hiperbólico. Este queda del lado del relato que narra, no del lado del relato hecho por Foucault, y no se deja objetivar en su historia determinante.

El *cogito* cartesiano, en su parte hiperbólica –que tendría que ser, como toda locura, pura –, no es único: una vez alcanzada esa punta, Descartes intenta reafirmarse en Dios. Para eso, busca identificar el acto del *cogito* con el de una razón razonable y lo hace desde el momento en que lo profiere, es decir, en el momento en

²⁰ Cabe recordar que Derrida suscribe a una corriente de pensamiento equidistante del pensamiento de Lyotard, expresado en *La condición posmoderna* (1987), y del de Habermas, expuesto en *La modernidad, un proyecto incompleto* (1986). Por lo tanto, sostiene nuestro autor, no es cierto que la historia haya terminado y con ella los grandes relatos de la modernidad. Como consecuencia de esto se hace necesario rescatar todo aquello que hace a la Ilustración, cuestionarlo y volver a reflexionar sobre su proyecto de emancipación a través de la razón. En este camino, la violencia ejercida contra el sentido y su ulterior descalificación obrarían en una dirección distinta de la que se pretende en una primera afirmación.

que tiene que temporalizar el *cogito*, que en sí mismo no vale más que en el instante de la intuición. Del pensamiento atento a sí mismo en la punta del instante.

Aquí hay que prestar atención a ese lazo entre el *cogito* y el movimiento de la temporalización. Porque si el *cogito* sirve para el más loco de los locos, hace falta no estar loco para retenerlo y comunicar su sentido. En este momento es cuando aparece un dios con cierta memoria, donde comenzarían el desfallecimiento y las crisis esenciales. Pero solo en la razón divina (o el infinito) pueden reconciliarse la temporalidad y la verdad. Mientras tanto, *es dios* el que excluye la locura y la crisis, es decir, que las comprende en la presencia que resume la *huella* y la *diferencia*.

Esto significa que la crisis de la anomalía y la de la negatividad son irreductibles en la experiencia de la finitud, o de un momento finito, de una determinación de la razón absoluta o de la razón en general.

Aquí comenzaría la repatriación acelerada de la errancia hiperbólica que viene a reafirmarse en el orden de las razones, para volver a tomar posesión de esas razones abandonadas. En el texto de Descartes, el encierro se produce en ese momento. La errancia hiperbólica se convierte en itinerario y método, camino seguro en el mundo existente que Dios nos ha dado como tierra firme. Pues es solo Dios quien, al permitirme salir del *cogito* que siempre puede persistir en su momento propio o como una locura silenciosa, garantiza mis representaciones, es decir, mi discurso sobre la locura y mi seguridad de no estar loco. Para Descartes, no hay ninguna duda de que solo Dios puede proteger contra la locura, a la que el *cogito* en su instancia propia no podría abrirse de la manera más hospitalaria.²¹ Pero Dios es el otro nombre de lo absoluto de la razón misma. Por eso es el que excluye. Porque lo que puede excluir a la locura es la razón en general, cuyo nombre para los racionalistas clásicos es Dios. No se les puede reprochar a ellos, que recurren a Dios contra la locura, que se pongan bajo su protección considerándolo como una frontera finita, a menos que se hayan equivocado.

Pero si la filosofía ha tenido lugar, es porque ha concebido el proyecto de pensar más allá de ese abrigo finito.

Cuando se cuenta la historia de esos parapetos y encierros –y Foucault lo ha hecho de una manera comprometida y eficaz, se realiza una tarea inmensa y necesaria, salvo el proyecto filosófico mismo. No se puede pretender que el proyecto

²¹ Subrayamos aquí la palabra hospitalaria, usada por Derrida, porque es un buen anticipo de lo que se tratará en el Capítulo VI de esta tesis.

filosófico de los racionalistas “infinitistas” haya servido de coartada a una violencia histórica, que sin duda existió, sin tener que reconocer primeramente el sentido intencional del proyecto mismo. Ese sentido intencional se ofrece como pensamiento de lo infinito, es decir, como lo que no se deja agotar en ninguna totalidad finita, por ninguna función o determinación instrumental, técnica o política. Por eso Derrida dice que ofrecerse bajo esta forma es quizás donde está su violencia o mala fe, que atribuye a los filósofos que sostienen al infinito como su coartada justificadora. Descartes sabía que el pensamiento finito no tuvo nunca, sin Dios, el derecho de excluir la locura. Lo cual significa que nunca la excluyó más que, de hecho, violentamente en la historia, pero hay una diferencia entre el hecho y el derecho. Esto constituye la posibilidad de la historia y la historicidad.²²

Mientras tanto, Foucault dice (2009: 83): “la necesidad de la locura está ligada a la posibilidad de la historia”.

Para Derrida, la lectura de Foucault parece iluminadora, sobre todo en el momento en que sucede la experiencia instantánea del *cogito* en su punto más agudo, en que la razón y la locura aún no se han separado, cuando tomar el partido del *cogito* no es todavía tomar el partido de la razón como orden razonable, ni el del desorden y la locura, sino recuperar la fuente a partir de la cual pueden determinarse de decirse la razón y la locura. Esa lectura también se ve iluminadora a partir del momento en que el *cogito* tiene que proferirse como un discurso filosófico organizado. Pues si el *cogito* vale incluso para el loco –que es lo otro para cada forma determinada del logos –, estar loco es no poder reflejar y decir el *cogito*, es decir, hacerlo aparecer como tal para otro; otro que puede ser yo mismo.

A partir del momento en que Descartes enuncia el *cogito*, lo inscribe en un determinado sistema, para eludir el error. Y cuando mantiene el silencio sobre el problema del habla, parece sobreentender que pensar y decir lo claro y distinto es lo mismo. Se puede decir lo que se piensa y qué se piensa sin traicionarlo. Por ejemplo, San Anselmo veía como insensato a quien no puede pensar lo que dice. La locura era también para él el silencio charlatán de un pensamiento que no piensa sus palabras. El *cogito* es obra desde el momento en que se afirma en su decir, por eso la locura es la ausencia de obra. El loco puede recuperar al genio maligno, incluso personalizarlo –es lo que hace el paranoico – pero no decírselo a sí mismo: si lo hiciera, comprometería su existencia. Foucault tiene razón en la medida en que el proyecto

²² En las conclusiones de este capítulo se trabaja este término y su significación en la filosofía.

de constreñir la errancia –o encerrar a los locos, que es lo mismo – animaba ya una duda que se había propuesto como metódica.

La identificación del *cogito* y de la razón razonable no tiene que esperar la veracidad de Dios como supremo parapeto. Ella interviene desde el momento en que Descartes habla de luz natural. Esta se determina por una serie de principios y axiomas, como por ejemplo el de causalidad, que exige tanta realidad en la causa como en el efecto. Una vez que este axioma ha permitido probar la existencia de Dios, la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto (esto prueba la veracidad divina).

Estos axiomas, cuya determinación es dogmática y a los que la duda no alcanza, son fundados nuevamente en la existencia y veracidad de Dios. Por eso caen bajo el peso de la historia del conocimiento. Por eso se ocupa Descartes del acto del *cogito*, del sistema deductivo en el que tiene que inscribirlo en cuanto se propone para la inteligibilidad –hacia sí mismo – o para el otro –comunicación –. En la relación con el otro como sí mismo es donde se reafirma el sentido contra la locura. La filosofía es una defensa contra la angustia de estar loco.

En cuanto al funcionamiento de la hipérbole en el discurso de Descartes, la lectura de Derrida coincide con la de Foucault.

El sistema de certezas es el que tiene como misión dominar y controlar la hipérbole, deteniéndola en los límites de una razón natural cuyos axiomas están sustanciados desde el principio en la duda hiperbólica y convirtiendo su instancia en un punto de paso que se mantiene sólidamente en la cadena de razones.

Pero debe entenderse que ese movimiento solo se puede describir en su lugar y en su momento propio si previamente se ha despejado la punta de la hipérbole, algo que Foucault no hizo. ¿No aparece nuevamente el *cogito* cartesiano en el *cogito* husserliano, cuando sigue escapándose el orden lineal de las razones?

En nuestro tiempo, y merced a su suelo dogmático e histórico, ha sido posible la crítica del deductivismo cartesiano. La locura de la reducción husserliana de la totalidad del mundo cae luego para poder decirse. Se podrá hacer luego con Husserl lo que Foucault hizo con Descartes: mostrar cómo la neutralización del mundo fáctico es una neutralización del sinsentido. Esta sería la forma más sutil de un golpe de fuerza. Porque Husserl asociaba cada vez más la normalidad a la reducción trascendental.

La temática husserliana del presente viviente, que lo asocia a la metafísica de la presencia, es la seguridad profunda del sentido en su certeza.

Al separar en el *cogito* aquello que en la filosofía de Descartes forma parte de la hipérbole de lo que queda fuera de ella y que no se puede encerrar en una estructura histórica porque la excede, no estamos proponiendo separar en su filosofía el grano bueno del malo, sino todo lo contrario. Se trata de dar cuenta de la historicidad de la filosofía misma. Pero esta sería imposible sin una historia previa y esta otra, a su vez, sería imposible si no hubiera más que hipérbole de un lado y estructuras históricas determinadas, del otro.

La historia misma de la filosofía tiene su lugar en ese pasaje entre la hipérbole y la estructura finita. Es decir, entre el exceso sobre la totalidad y la totalidad cerrada, en la diferencia entre la historia y la historicidad. Esto es, en el momento en que el *cogito* se dice, pero anuncia que caerá y luego, nuevamente, se reactivará, hasta que lleguen otra decadencia y otra crisis.

A propósito de esto, de la relación entre historia, historicidad y filosofía nos dice Derrida que en ese palpar de abrir y cerrar, de crisis y despertar, el habla solo puede abrir su espacio en tanto y en cuanto encierre la locura, como lo hace el psiquiatra con el loco. Este es el movimiento en que la temporalidad se articula con el logos. Esta liberación de la palabra no es posible, sino en la medida en que se conserva en la proximidad de la primera violencia, que es el encierro y del abuso que es el uso de la palabra. Está lo bastante cerca como para poder decir la palabra y lo bastante lejos como para vivir, y vivir como palabra. Con eso se descubre que la crisis o el olvido no son el lado accidental, sino el destino de la filosofía hablante, que para vivir necesita encerrar la locura. Pero que moriría si al mismo tiempo no liberase la locura y en esto es valioso el esfuerzo de Foucault. Gracias a la opresión de la locura es como puede reinar un pensamiento finito, es decir, una historia. El reino de un pensamiento finito únicamente puede establecerse sobre la base de un encierro, una humillación y un encadenamiento del loco, que a su vez solo puede ser el loco de un logos, una vez establecido el logos y en presencia de ese logos. El loco que hay en nosotros como padre, como señor o amo. Hasta aquí mostramos el razonamiento de Derrida sobre la relación entre la historia y la historicidad a propósito del logos y la locura.

Pocas páginas después de citar a Descartes, Foucault anuncia que se va a ocupar del tema de *El sobrino de Rameau*.²³ Le interesa porque este personaje

²³ Foucault pone a esta obra de Diderot (1985) como ejemplo del pasaje de una conciencia de la locura a otra. El enciclopedista la guardó por él porque temía publicarla en vida, por temor a la censura. Fue

representa el pasaje de un modo a otro de concebir la locura o, lo que es lo mismo, de una “conciencia de la locura a otra”. Foucault considera que el personaje de *El sobrino*... “Era un compuesto de altivez, bajeza, buen sentido y sinrazón” (Foucault, 2009, t. II: 9), que además dice de sí mismo: “vos sabéis que soy un ignorante, un loco, un impertinente y un perezoso. Han querido que fuera ridículo y yo me he hecho así” (Diderot [1985] citado en Foucault, 2009, t. II: 9). Por lo tanto, este individuo hace su aparición como loco, rememorando viejos modelos. Abre una brecha entre la razón y la locura.

No debe olvidarse que como comparación, arrastrado por la duda y sus mayores peligros, Descartes en el momento en que concibe la idea del “genio maligno” toma conciencia de que no podría estar loco, aunque reconoce también que el genio maligno ronda su pensamiento. Tenemos que tratar de ubicarnos en ese “remordimiento de Foucault” relacionado con *El sobrino de Rameau*, que según él es el remordimiento de Descartes cuando la potencia de la sinrazón ronda el *cogito*. Porque si puedo imaginar un genio capaz de arruinar todo mi esfuerzo por conocer, es que debo estar cerca de la locura. La apelación a Dios funciona, entonces, como garantía de mi no-estar-loco. Pero al mismo tiempo, al decir de Derrida, Dios es ahora el que excluye.

En este camino, Derrida, leyendo a Foucault, ha intentado desquitarse del gesto mediante el cual Descartes mismo se desquita de las potencias amenazadoras de la locura como origen adverso de la filosofía.

Derrida no solo le reconoce a Foucault su libro monumental –no así su lectura ingenua de las *Meditaciones* –, sino también el hecho de admitir que el acto filosófico no podía ser cartesiano en adelante, siendo este ser cartesiano tal como lo pretendía Descartes: querer ser cartesiano. Esto es: querer decir la hipérbole

descubierta por Goethe y publicada recién en 1805, en alemán. Luego fue traducida al francés. El sobrino es un personaje pintoresco, mezcla de bohemio y marginal, algo alocado, pero lúcido y sabio, especialmente crítico a la hora de juzgar a la sociedad de su época. Foucault lo presenta como una especie de bisagra entre la locura entendida como sinrazón y la locura concebida como enfermedad mental. Vendría a ser una reaparición de la locura como bufonería presente en el Renacimiento. El relato se establece como un diálogo imaginario –de allí su riqueza en términos de cuestionamiento de la moral vigente–, que ocurre en el Café de la Regencia, en pleno París, entre el sobrino del músico Rameau y un supuesto filósofo –que para todos los analistas es el mismo Diderot–, quien escucha y a la vez dialoga consigo mismo. La conversación versa sobre diferentes temas: la educación, las costumbres de la época, pero en especial sobre la hipocresía que reina en la sociedad. Por medio de la sátira se critica la corrupción de la época. Diderot aprovecha esta obra para revelar la cobardía y las malas intenciones de los críticos del enciclopedismo y para difundir su filosofía. El personaje de *El sobrino*... se permite decir lo que piensa porque, al ser considerado loco por la sociedad, sus discursos no son válidos. Puede decirse que a Diderot no se le ha hecho justicia ya que este es un texto poco estudiado y casi nunca mencionado en la educación formal.

demoníaca a partir de la cual el pensamiento se devela a sí mismo, se asusta de sí mismo y se coloca en lo más alto de sí mismo contra la anulación de su naufragio en la locura y en la muerte. En lo más alto de sí mismo significa en la hipérbole, en la apertura absoluta.

El gasto económico se recupera siempre en una economía, porque la relación entre la razón, la locura y la muerte es una economía, en cuanto estrecha la diferencia. Este querer decir no es el antagonista del silencio, sino su condición de posibilidad, es la originaria profundidad de todo querer decir en general. Este se inscribe, más que se dice.

A propósito de la filosofía y su “querer decir”, Derrida expone:

“Definir la filosofía como querer-decir-la-hipérbole es confesar –y la filosofía es quizás esa gigantesca confesión- que, en lo históricamente dicho, con lo que la filosofía se sosiega y excluye la locura, aquella se traiciona a sí misma (o se traiciona como pensamiento), entra en una crisis y en un olvido de sí que son un período esencial y necesario de su movimiento”²⁴

Solo se hace filosofía en el terror inconfesado de estar loco. Esta confesión es del orden de cierta consideración económica porque es, al mismo tiempo, estar presente, olvido y desvelamiento, protección y exposición. Pero esta crisis, en que la razón está tan loca como la locura y la locura más racional que la razón, pues está más cerca de la fuente viva del sentido, está desde siempre y es interminable.

Si es clásica, no lo es en el sentido de “época clásica” de Foucault, sino en el de lo clásico como esencial y eterno. En ninguna otra parte rebota con mayor claridad el término crisis como en este libro. Crisis es el peligro que amenaza la razón y el sentido; es el olvido de sus orígenes y el recubrimiento mediante el propio develamiento racionalista y trascendental. Peligro de la razón amenazada por su propia seguridad. El camino abierto por la decisión que separa y excluye es también el camino que abrió Parménides: el del ser y del no-ser. Es una escisión en la cual el logos se divide a sí mismo y se olvida de su origen.

Como final, Derrida propone aquí una pregunta: lo que se llama finitud, ¿no será una cierta identidad entre la conciencia de la crisis y el olvido de la misma? Y agrega más adelante:

“Pues lo que Foucault nos enseña a pensar es que existen

²⁴ DERRIDA JACQUES: (1989) opus cit. Pág.88

crisis de la razón extrañamente cómplices de lo que el mundo llama crisis de locura”.²⁵

Conclusiones

En la conferencia *Cogito e historia de la locura*, Derrida presenta sus objeciones deconstruyendo uno a uno los argumentos de Foucault. Su aparato de lectura no está perfeccionado aún: si bien ha acumulado una experiencia de lectura a través de sus aprendizajes con Husserl, se limita a encarar este nuevo proyecto con los mecanismos que domina hasta ese momento.

Su búsqueda de los puntos de quiebre de los argumentos foucaultianos comienza con la crítica directa a la arqueología: ¿por qué elige ese terreno?, ¿por qué elige ese término?, ¿por qué elige ese ángulo de ataque?

Sabemos que no hay respuestas definitivas, menos aún con Derrida, pero se puede conjeturar –él mismo lo dice– que como la arqueología es una ciencia ya constituida, aplicar nuevamente sus principios a la historia de la locura es, otra vez, objetivarla, congelarla, acallarla. De todos modos, es interesante seguir sosteniendo la pregunta y esperar el avance de esta tesis para ver cómo Foucault se defiende de este cuestionamiento.

El segundo flanco de ataque lo elige por el lado de la filología: cuestiona el uso que Foucault hace del término *hybris*. Derrida entiende que no se ha agotado totalmente la riqueza de este término en la lectura de Foucault. En particular, si Foucault considera que la *hybris* no tenía oposición en la Grecia de Sócrates, Derrida demuestra lo contrario, apelando al ejemplo de la *sophrosine* socrática y su carácter tranquilizador.

El siguiente punto de quiebre que Derrida encuentra en el libro a medida que avanza en su lectura se relaciona con la forma en que Foucault practica la interpretación. La estrategia hermenéutica que despliega aquí Derrida establece que si la interpretación consiste en encontrar la relación que une dos signos, Foucault debe definir el concepto de signo al que adhiere. Sabemos que, para Derrida, el signo no tiene ningún antecedente anterior ni exterior, ya que su criterio de diseminación entiende que la significación proviene de diversos puntos del texto, es decir, sin una atribución predeterminada. Con lo cual esta nueva intervención en el texto queda

²⁵ DERRIDA, JACQUES: (1989) opus cit. Pág.89.

como en suspenso.

A continuación, alude al tema de los orígenes. En cuanto que uno de los nudos de su filosofía, Derrida ha estudiado el problema del origen en la filosofía occidental desde el comienzo de su producción. Se muestra refractario a consolidar un origen desde cualquier punto de vista, ya que fijarse en este problema implica sostener la metafísica tal como se ha desarrollado desde el comienzo del pensamiento en nuestra cultura. Foucault está atado a este problema cuando pretende que el *cogito* cartesiano constituya el origen del disciplinamiento del loco.

Si pudo avanzar en sus planteos de atribuir a Descartes la “partición”, es porque no tuvo en cuenta la historia previa, que no solo habría que buscar en los orígenes mismos de nuestra cultura, sino también en el fondo oscuro de la constitución de toda organización social, esto es, en el pasaje de la horda primitiva a la comunidad organizada.²⁶ Dado el malestar que provoca la renuncia a la satisfacción de las pulsiones, entendemos que es allí donde se produjo el nacimiento de la locura.

La objeción central de Derrida se relaciona con el papel del sueño en la lectura que Foucault hace de Descartes: el primero entiende que el sueño no es alcanzado por la locura; por lo tanto, queda del lado de la verdad y no constituye un obstáculo para el conocimiento. En la versión de Derrida, en cambio, el sueño puede ser más loco que la locura misma y como sueña tanto un loco como una persona de las llamadas normales, entonces el sueño no es un criterio válido para determinar quién está capacitado para la duda y quién no.

Estas conclusiones se han desarrollado hasta aquí teniendo en cuenta la deconstrucción que aplica Derrida a los discursos de Descartes y Foucault. Sin embargo, la percepción que nos deja el apartado 5 es que, más que una deconstrucción —es el término que usa Derrida, ya que “destrucción” le parece demasiado fuerte—, se aprecia allí una destrucción de ambos textos. Esto es así porque han quedado conceptos que parecen sueltos, párrafos que dan la sensación de no estar articulados con otros e ideas que se asemejan a piezas desparramadas de un rompecabezas. Por tal motivo decidimos rearmar los argumentos a continuación. Para ello, elegimos un modelo similar a un camino con estaciones. Si bien el camino

²⁶ Seguimos en este devenir lo expresado por Sigmund Freud (1972) en *Psicología de las masas y análisis del yo* (t. VII, pp. 2563-2610), *El malestar en la cultura* (t. VIII, pp. 3017-3067) y *Moisés y la religión monoteísta* (t. IX, pp. 3241-3326).

alude a un recorrido lineal, establecimos ciertas “estaciones” que nos permitirán reconocer los conceptos y las posibles articulaciones entre ellos. Asumimos desde el comienzo que se trata de una “super-visión”, entendiendo este término como una visión algo elevada respecto del piso virtual en que se mueven los argumentos de ambos autores.

Descartes, Foucault y Derrida nos dirán qué piensan de cada una de las estaciones por las cuales vamos a recorrer el camino. El punto inicial de este recorrido es la posición ética y el deseo expresado por Descartes de llegar a un conocimiento bien fundado y sin errores. El punto de llegada es la idea de Dios y su papel de garante del conocimiento.

Primera estación: Descartes explica que, habiendo llegado a un momento de su vida que caracteriza como apacible, se dedicará a fundamentar el conocimiento sobre bases sólidas. Se trata de una posición ética irrenunciable de búsqueda de la verdad. Aquí, Derrida se pregunta: ¿es posible la verdad? ¿Qué consecuencias tuvo esta búsqueda en la historia de la filosofía? Pero este es el punto de partida de Descartes.

Segunda estación: Descartes comienza por criticar las tradiciones. Afirma que todo lo que le enseñaron hasta ahora es alejado de la realidad, congelado y vacío de contenido. No confía en las enseñanzas recibidas como garantía de verdad. Derrida nos dice que no es posible desprenderse totalmente de las tradiciones, que eso haría imposible la historicidad.

Tercera estación: Descartes se desprende de los sentidos como garantía de conocimiento. Critica el testimonio de la sensibilidad como certeza de alcanzar un conocimiento correcto, aunque aclara: los sentidos nos engañan, pero no siempre; hay ocasiones en que podemos confiar en ellos, sobre todo en las percepciones cercanas, próximas. Agrega el ejemplo del joven filósofo que ante tan tajante afirmación renegaría de la filosofía. Aquí, Foucault y Derrida producen lecturas diferentes. El primero piensa que, al decir Descartes que no podía afirmar eso salvo que estuviera loco, se produjo la primera exclusión de la locura. Porque diciendo que solo los locos desmienten este testimonio de los sentidos, los excluye como sujetos que pueden llegar a la verdad ejerciendo una duda razonable. Para Derrida, el ejemplo del joven filósofo es solo un recurso pedagógico para seguir adelante con su argumentación.

Cuarta estación: primera hipérbole. Descartes despliega una manera de

exagerar los argumentos –hipérbole, ver definición en el Capítulo IV –, ofreciendo otro ejemplo que nos permitiría determinar si el sujeto que sueña es o no es apto para la duda. Aquí se abre una importante bifurcación entre las argumentaciones respectivas de Derrida y Foucault. Para el primero, el ejemplo del sueño es decisivo: el sueño puede ser más loco que el loco. ¿Por qué? Porque todo lo que ocurre en él es motivo de duda. Nada de lo soñado puede dar certeza en cuanto a las ideas claras y distintas. Foucault afirma que Descartes considera el sueño como no peligroso para el sujeto que duda: no hay riesgo de que el sueño nos impida seguir en el proceso de la duda. Para Derrida, al contrario, la hipótesis del soñante es más peligrosa que la locura para inhibir el sujeto que duda: el loco no se equivoca siempre y en todo, aclara. En esta estación vemos que sus posiciones se apartan totalmente.

Quinta estación: segunda hipótesis. Si seguimos a Descartes por su camino nos encontramos con una nueva hipótesis. Esta vez, se supone que existe un “genio maligno”, cuya “industria” es el engaño –se dedica a confundirnos totalmente – y su maldad consiste en no permitir que lleguemos a conocer la verdad. Descartes nos muestra en toda su potencia cual es la certeza que le permitirá luchar contra este genio y persistir en su camino. Despojándose de todos los saberes recibidos y de todos los testimonios de los sentidos escribe: “*cogito, ergo sum*”. Este es el momento clave identificado por Foucault para afirmar que Descartes realizó un golpe de fuerza contra la locura. Si no puedo emitir el *cogito*, es porque estoy loco. Por lo tanto, los que caigan en esa posición serán excluidos de su posibilidad de filosofar; si no pueden pensar, son locos, merecen ser excluidos. Derrida corre ese límite hasta lo que llama “la punta del *cogito*”. En su máximo desarrollo, el *cogito* se encuentra con otra figura, que es la que verdaderamente excluye y se halla al final de este camino: Dios –porque representa el todo –.

Para Derrida, entonces, la exclusión no está en el cuestionamiento de los sentidos, tampoco en la consideración del sueño, sino en la figura de Dios, que al representar el todo excluye lo que escapa de esa noción de totalidad.

Veremos en el siguiente capítulo cómo Foucault le responde a Derrida.

IV.

La respuesta de Michel Foucault a las críticas de Jacques Derrida

Introducción

Foucault no responde inmediatamente a las críticas formuladas por Derrida a su lectura de Descartes en *Historia de la locura en la época clásica*. Aparentemente, ha olvidado el asunto o ya no le preocupa; pero vuelve sobre las mismas ideas en varios libros y artículos. Mientras tanto, su relación personal con Derrida sigue siendo de buenos amigos.

En el momento de la segunda edición de *Historia de la locura...* agrega dos anexos que incluyen su contestación al filósofo argelino.

Este capítulo analiza esa respuesta preguntándose: ¿Cómo argumenta Foucault su defensa? ¿Es solo una defensa o, además, cuestiona, a su vez, a Derrida? ¿En qué se basa para refutarlo? ¿Genera nuevos espacios de teorización?

Las respuestas a estas preguntas nos permitirán conocer más y mejor el texto de Descartes y también tomar conocimiento de los nuevos elementos con que contará Foucault para seguir avanzando en esta polémica.

En primer lugar, realiza en el prólogo de la segunda edición una aguda crítica de lo que él llama “la monarquía del autor”, en un intento de descentrarse de una posición de poder en relación con el libro.¹ Se puede afirmar que ofrece su propio libro como si fuera un aparato a desarmar, algo a lo que el lector le dará tales usos que hasta podría convertirlo en un objeto desmontado, desmembrado. Esta segunda

¹ Esta crítica inicial a la posición dominante del autor —en cuanto no es el amo del texto— encuentra su contracara en los últimos párrafos del anexo, en donde critica a Derrida, dada la posición de este como “profesor de filosofía”, según lo entiende Foucault. Dice allí que practica una “pequeña pedagogía” en la que el profesor —esta es la referencia a Derrida— mantiene una posición de amo respecto de la interpretación del texto y somete a sus alumnos a aceptar que “no hay nada fuera del texto”. Podemos entender estas frases como una pequeña escaramuza dentro de la gran batalla que se desarrolla a raíz de los distintos modelos de interpretación que ambos exponen.

edición del libro, que se realiza en 1972, contiene pues dos anexos que constituyen las respuestas a Derrida. Uno se titula: *Mi cuerpo: ese papel, ese fuego* y el otro, *La locura, ausencia de obra*. Contesta recién en este momento –han pasado nueve años desde la conferencia de Derrida: “Cogito e historia de la locura”– porque sus amigos japoneses, que lo invitaron a dar unas conferencias en su país, le han contado que la teoría de la deconstrucción se está difundiendo aceleradamente en Estados Unidos, en desmedro de su arqueología.

Foucault entiende esta disputa como una guerra de interpretaciones, un combate de exégesis sobre las *Meditaciones metafísicas*, en especial la primera.

Ambos filósofos han perfeccionado sus herramientas conceptuales, en particular Foucault, pero, ¿cuáles son esos instrumentos y qué papel juegan en esta disputa? En el caso de Foucault se trata de la arqueología, y en el de Derrida, es la elaboración de su concepto de gramatología.

En este nuevo análisis, Foucault decide prestar más atención al término “meditación” y también al peso específico que tienen el sueño y la locura en el texto de Descartes. De este modo, veremos cómo juega cada uno en el texto de Descartes y en la respuesta de Foucault. Este trabaja, por un lado, sobre los procedimientos – estos son: demostración y meditación – que Descartes especifica y desarrolla en su discurso y que producen, o no, modificaciones en el sujeto que los practica; y por otro lado, sobre los atributos que posee cada sujeto, que lo habilitan o no para opinar sobre la verdad. Distingue y caracteriza tres atributos: *insanus*, *demens* y *amens*, que excluyen los sujetos portadores de estos del universo de personas cuyas opiniones pueden ser tenidas en cuenta en el momento de evaluar la verdad.

Con respecto a la cuestión del sueño, que si bien es una experiencia común a todos los hombres, Derrida lo juzga más loco que el loco, este es su argumento más potente. Se tratará aquí de analizar la comparación que hace cada uno de lo afirmado por Descartes acerca del sueño y de la locura como instancias que permiten conocer la posición del sujeto en relación con la duda.

La principal observación de Foucault se refiere a cuáles sujetos están o no en condiciones de ser aceptados como calificadores en relación con la verdad, siendo su lectura que Descartes ha excluido a los insensatos por considerarlos incapaces de ofrecer una opinión válida.

1. Circunstancias de la respuesta

La segunda edición de *Historia de la locura...* (1972) se inicia con un nuevo prólogo, se ha descartado el anterior, dedicado a examinar el vínculo entre el autor de un libro y sus eventuales lectores. Foucault critica allí, como parte de sus investigaciones, la posición del autor que se siente amo de su producción. La relación entre el autor, la escritura y la locura es una preocupación que aflora en varios de sus trabajos, en particular en el pequeño ensayo sobre Raymond Roussel (Foucault, 1976). El telón de fondo de este trabajo, así como de *Las palabras y las cosas* (1998a) y *Vigilar y castigar* (2005b), es el interés por entender lo que une verdad y ficción, razón y sinrazón, saber y no saber, lo cual será comentado en el Capítulo V.

En este nuevo prólogo, y en menos de tres páginas, se ocupa de mostrar que un texto preliminar de este tipo constituye el “primer acto por el cual comienza a establecerse la monarquía del autor”:

Yo soy el nombre, la ley, el alma, el secreto, el equilibrio de todos esos dobles míos.² Así se escribe el prólogo, primer acto por el cual comienza a establecerse la monarquía del autor, declaración de tiranía: mi intención debe ser vuestro precepto, pegareis vuestra lectura, vuestro análisis, vuestras críticas, a lo que yo he querido hacer. Comprended bien mi modestia: cuando hablo de los límites de mi empresa, mi intención es reducir vuestra libertad y si proclamo mi convicción de no haber estado a la altura de mi tarea, es porque no quiero dejaros el privilegio de oponer a mi libro el fantasma de otro, muy cercano a él, pero más bello (Foucault, 2009: 8).

Este prólogo, pues, constituye un esbozo de varios trabajos posteriores a través de los cuales se desarrollará la batalla con Derrida acerca de la escritura y la relación del autor con ella. Además, los dos nuevos anexos: “La locura, la ausencia de obra” y “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego” (Foucault, 2009, t. II: 340), ya mencionados, son centrales para la problemática tratada en esta tesis.

Nueve años han pasado desde la conferencia de Derrida “Cogito e historia de la locura” (1989); por lo tanto, es posible preguntar ¿por qué se ha demorado tanto tiempo en responder? En la versión que ofrece su biógrafo David Macey (1995: 303), Foucault recién reacciona cuando sus colegas japoneses le advierten respecto del desplazamiento de la arqueología por la deconstrucción en Estados Unidos porque, hasta entonces, no se había sentido afectado en su prestigio intelectual por la posición de Derrida. Como dice luego Foucault, este acontecimiento no puede ser

² Los dobles son aquellos libros que han surgido de la interpretación, del análisis o de la “deconstrucción” de este primero.

sino “a la vez batalla y armas, estrategia y choque, lucha y trofeo o herida, coyuntura y vestigios, cita irregular y escena respetable” (Foucault, 2009: 8-9). Así concibe Foucault este intercambio con Derrida, que no parece un diálogo amable y pacífico, sino más bien una lucha de interpretaciones. Así, efectivamente, termina la respuesta, como veremos en el apartado 5.

Foucault no parece dispuesto a que el discurso de la deconstrucción supere –y ya lo está haciendo – el de la arqueología. Se entabla, pues, la lucha de interpretaciones. Estas versan específicamente sobre las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes (2005a).

En esta lucha, Derrida –convertido en maestro – cuestiona a su antiguo profesor y Foucault pretende mantener el texto (*Historia de la locura...*) bajo su paternal tutela ejerciendo, aunque la haya discutido, la monarquía del autor. Lo que ha cambiado es que Foucault cuenta ahora con otros aparatos conceptuales: ha desarrollado en especial la noción de “acontecimiento discursivo”, presente ya en la lección inaugural de 1970 en el Collège de France, cuyo título era “El orden del discurso”. Con relación a este concepto, dice Antonio Campillo (1995: 68):

Desde esta nueva perspectiva, la escritura cartesiana (y, en general, toda escritura) debe ser analizada como ‘práctica’ y como ‘acontecimiento’, es decir, como un acto (o una serie de actos) de enunciación (o de inscripción) cuyo análisis permite determinar no solo el sentido del enunciado (o del texto) sino, sobre todo, la relación entre el valor de dicho enunciado y la posición de los sujetos que lo enuncian y lo reciben. Se trata de determinar la posición que los sujetos mantienen en relación con el discurso, pero también la posición que, por medio del discurso, mantienen entre sí. Es esta doble posición, precisamente, la que pretende establecerse de manera muy clara en la ‘meditación’ cartesiana: la pretensión de asegurar para el sujeto del discurso el derecho a enunciar una verdad absoluta requiere la exclusión de los locos como sujetos privados del derecho a todo discurso con sentido.

Según Foucault, hay que prestar atención al término mismo de “meditación” para analizar los “acontecimientos discursivos” que en ella tienen lugar.

Su respuesta no se refiere a todo el texto ni al contexto en que Derrida lo ha criticado: solo se ocupa de discutir la hermenéutica que este hace de la primera de las *Meditaciones metafísicas*, e insiste en las diferencias expuestas en el texto entre el sueño y la locura. Explica: “el sueño y la locura no tienen el mismo estatuto ni el mismo papel en el desarrollo de la duda cartesiana” (Foucault, 2009, t. II: 340). El sueño permite seguir dudando, en tanto que la locura inhabilita al sujeto que duda. Ella no puede ser un buen instrumento de duda ya que, para Descartes: “Yo, que

pienso, no puedo estar loco, y vosotros tampoco” (Foucault, 2009, t. II: 340). Así es como excluye a la locura del universo de los que piensan.

A continuación, Foucault cita un párrafo que expresa el rechazo de Descartes a considerar lo sensible como fuente de saber segura. El filósofo rústico, o estudiante novel de filosofía, lo cuestiona. En esta cita, Derrida da cuenta de qué párrafo ha elegido él para su argumentación.

2. Las visitas a René Descartes

Ambos autores revisitan el texto de Descartes que ya comentaron. Foucault lo hace retomando los párrafos que ha citado en su obra. Derrida es citado por Foucault en las ocasiones en que este se refiere textualmente a Descartes para apoyar su argumentación.

Un posible modo de abordar este texto consiste en separar los procedimientos que Foucault le atribuye a Descartes y la descripción que él realiza en ellos de cada uno de los atributos que Descartes les otorga a los sujetos para determinar si ellos están o no en condiciones de calificar en su opinión acerca de la verdad.

El primer procedimiento que describe –citando a Descartes– es el de la demostración, donde se da una serie de afirmaciones ligadas unas a otras por reglas formales. El sujeto no queda implicado en la demostración; antes bien, permanece fijo, invariable, y es neutralizado, de manera que sus variaciones subjetivas no juegan en el momento de definir su papel en relación con la verdad –más adelante se expone el verdadero silogismo usado por Descartes y reproducido por Foucault–. Por el contrario, la meditación –que es el segundo procedimiento– produce enunciados nuevos que modifican el sujeto. A través de lo que se dice en la meditación, el sujeto pasa de la oscuridad a la luz, de la coacción de las pasiones a la libertad; atraviesa peligros que le dan una nueva calificación que no tenía cuando comenzó su “meditación”. Además, Foucault insiste: hay que prestar atención al uso de la palabra “meditación”.

En cuanto a los atributos de los sujetos que son convocados a la hora de dirimir los límites entre verdad y error, se describen como sigue. El primero, *insanus*, es un término médico que describe aquellas personas que “se toman por lo que no son” –“ser pobres y creerse reyes”, en el texto de Descartes– y, al mismo tiempo, creen en quimeras y son víctimas de ilusiones. Como se trata de terminología

médica, también se reconocen las causas: en este caso, se trata de personas que tienen “el cerebro nublado de vapor” (Descartes, 2005a: 82). La capacidad que se le reconocerá a los sujetos para ser tenidos en cuenta a la hora de emitir opiniones acerca de la verdad dependerá de estos atributos. La capacidad será diferente si se trata de *amens* o *demens*, que son los otros dos atributos. En su origen, estos términos son jurídicos, pero toman luego un carácter médico y sirven para determinar qué capacidad tiene un hombre para ser atendido en sus opiniones. Los *amens* son aquellos cuya capacidad está completamente anulada: no piensan, no toman decisiones, no son jurídicamente responsables, no pueden practicar una religión ni adquirir propiedades. Los *demens* son igualmente incapaces ante la justicia pero, además, son creadores de ilusiones y mundos fantásticos: son los que deliran.

Por lo tanto, *insanus*, *amens* y *demens* son excluidos, por distintos motivos, del universo de las personas habilitadas para dudar y, como consecuencia, son apartados del mundo de la filosofía.

Con estos instrumentos conceptuales, Foucault desarrolla su argumentación alrededor de lo dicho por Derrida acerca de su lectura de Descartes. Esta argumentación se basa en un juego de oposiciones que veremos a continuación y que pueden caracterizarse como sueño *versus* locura, demostración-sueño-meditación; demostración-locura-meditación.

3. Primera oposición: sueño *versus* locura

En este apartado vamos a agrupar todas las afirmaciones relativas al sueño que se hallan en el escrito de Descartes y los agregados que Derrida y Foucault les aplican.

El sueño es una experiencia común. Esta afirmación la hace Derrida interpretando a Descartes, pero Foucault sostiene que no se encuentra en *Meditaciones metafísicas*.³ Hacia el final de este capítulo veremos todos los dichos de Derrida que Foucault considera agregados al escrito cartesiano. Según expresa Foucault, Descartes le da más privilegio al sueño que a la locura en la competencia⁴ por alcanzar la verdad, afirmación que se revierte en el caso de Derrida. Pero hay

³ Es cierto: esa palabra como tal no se encuentra en Descartes. Derrida ha hecho una interpretación de lo que, muy probablemente, este quiso expresar. Foucault acusa a Derrida de agregar ideas.

⁴ Competencia en el sentido de habilidad.

otra afirmación de Descartes en la que este se apoya: a veces se sueñan cosas más inverosímiles que las que los locos imaginan cuando están en vigilia. Este es el argumento más potente de Derrida en su apreciación del sueño como instrumento fallido de duda.

Colocar al sueño como ejemplo tiene ventajas: el sueño es habitual –esta es una ventaja de orden lógico –; es capaz de extravagancias que, en el momento del dormir, no ponen el sujeto en peligro; como posibilidad de generar incertidumbre, el sueño no cede ante la locura, esto es, en cuanto que posibilidad de generar incertidumbre respecto de lo que percibo, el sueño es equiparable a la locura. Si la locura tiene cierta fuerza demostradora, esta no se pierde en el sueño. Otra ventaja no menor es que durante la vigilia es fácil disponer de los recuerdos dejados por el sueño y utilizarlos como ejemplo. Esta es una gran ventaja cuando se trata de la meditación. Ya veremos cómo Descartes la usa en el momento de ofrecer ejercicios – a la manera de los ejercicios religiosos – en el camino de su argumentación. Le interesa especialmente el carácter demostrativo del sueño, porque, de esa manera, puede abandonarse sin remordimientos la hipótesis de la locura. Descartes reitera varias veces esta afirmación y Foucault supone que Derrida pudo confundir ambos términos –se refiere a demostración y meditación –.

Si se considera al sueño como fenómeno universal –esto es lo que propone Derrida – entonces también es universal la capacidad de dudar de todo y por todos, y esto es ir más allá de lo propuesto por Descartes, porque los dementes y amentes no tendrían esa capacidad, o por lo menos no sería reconocida por él. Para Foucault, entonces, lo que estipula Derrida es borrar todas las singularidades del carácter distintivo del sueño, de la extravagancia y de la frecuencia de ambos.

Esta línea argumental conduce a que, para Derrida, la referencia al sueño hecha por Descartes sea la exasperación hiperbólica⁵ de la hipótesis de la locura, esto es: el sueño, así como la imaginación de los pintores y las ciencias que estudian fenómenos complejos como la física, la astronomía y la medicina, solo ofrecen imágenes poco creíbles, en tanto que las ciencias asociadas a fenómenos simples,

⁵ Hipérbole: exageración o audacia retórica que consiste en subrayar lo que se dice al ponderarlo con la clara intención de trascender lo verosímil, es decir rebasar hasta lo increíble el *verbum proprium* (aunque Fontaner recomienda no llegar a ese extremo), pues la hipérbole constituye una intensificación de la *evidentia* en dos posibles direcciones: aumentando el *significado* (se roían los codos) o disminuyéndolo (iba más despacio que una tortuga). El carácter aritmético de la operación es en la hipérbole tan evidente como la litote, en la que se dice más para significar menos, o se dice menos para significar más. La hipérbole es un tropo que suele presentarse combinado con otras figuras, principalmente metáfora, prosopopeya y gradación (Beristáin, 1997: 257).

como la aritmética y la geometría, son más confiables.

Descartes prosigue acerca del hecho de soñar:

Supongamos, pues, ahora que estamos dormidos, y que todas estas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, que extendemos las manos, y cosas semejantes, no son sino falsas ilusiones; y pensemos que quizá nuestras manos y nuestro cuerpo no son tales como los vemos. Debemos en todo caso confesar que las cosas que nos son representadas en el sueño son como los cuadros y las pinturas, que no pueden formarse sino a semejanza de alguna cosa real y verdadera, y que así, por lo menos, estas cosas generales, a saber: los ojos, una cabeza, manos y todo un cuerpo, no son imaginarias, sino reales y existentes. Porque ciertamente los pintores, aun cuando estudian con el mayor artificio para representar sirenas y sátiros [...] jamás pueden darles formas y naturalezas enteramente nuevas, sino que hacen solamente una cierta mezcla y composición [...] si por si acaso su imaginación es lo bastante extravagante para inventar alguna cosa tan nueva que jamás haya sido vista otra parecida, y así su obra representa algo absolutamente absurdo y falso (Descartes, 2005a: 83-84).⁶

Foucault ve en el texto anterior que Descartes introduce dos momentos claramente distinguibles: la *resolución*: “supongamos que estamos dormidos” y la *aparición*: “abrimos los ojos, extendemos las manos, y cosas semejantes”, a los que les suma un tercer tiempo, el *sentimiento*:

Ha tiempo que tengo siempre en mi entendimiento la opinión de que hay un Dios que todo lo puede, y por quien yo he sido hecho y creado tal como soy. Ahora bien: ¿qué sé yo si no habrá querido que no haya tierra alguna, ni cielo ni cuerpo externo, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y, sin embargo tenga los sentimientos de todas estas cosas que me parecen existen tales como las veo? (Descartes, 2005a: 85).

Todo esto le permite a Foucault llegar a la conclusión de que reflexionar sobre el sueño produce “efectos” sobre el sujeto. Es decir, el sujeto se ve afectado por su reflexión sobre el sueño –este no es inocuo– Esos efectos son: tener más recuerdos, tener una visión más clara pero también una indiferenciación muy próxima a la sensación de dormir, y nosotros inferimos que esto último puede haber generado la confusión en Derrida. Pensar el sueño no es pensar algo exterior cuyas causas y cuyos efectos sean conocidos por mí. El efecto se borra para el sujeto que hace el ejercicio, la diferencia entre el sueño y la vigilia se anula, por eso el sueño perturba a quien piensa en él, hasta tal punto que este individuo puede caer en

⁶ Deseamos subrayar especialmente la voz “particularidades”, porque en ella se basa una de las críticas de Foucault a Derrida, y las palabras “lo bastante extravagante”, porque en ellas encuentra Derrida su apoyo.

estupor. Esta sensación es la que pudo llevar a Derrida a creer que el sueño es más loco que la locura misma –esto, en la interpretación de Foucault de las palabras de Derrida – Porque Derrida entiende que es para Descartes que el sueño es más loco que el loco. En opinión de Foucault, la caída en el estupor no es problemática, porque aun en esa sensación el sujeto puede seguir meditando, es decir, pese a esta indistinción, puede aún seguir viendo cosas con claridad.

A continuación, Foucault resume las ventajas de tomar el sueño como ejemplo, marcando sus pasos: a) es una experiencia accesible que se evidencia por la posibilidad de recordar infinidad de sueños; b) esta vivencia es favorecida por la meditación y también por la serie “pensar el sueño, recordar el sueño, tratar de separar el sueño y la vigilia, no saber si se sueña o no y hacer voluntariamente como si se soñara”; c) por el ejercicio meditativo, el pensamiento del sueño modifica el sujeto causándole estupor, pero no por eso le impide meditar. Es decir, aun cuando el sujeto quede modificado por el ejercicio y caiga en el estupor, puede seguir de manera segura el camino de la duda. Aún más: si yo recuerdo un sueño en el que movía la cabeza y ahora vuelvo a hacerlo, aparece cierta diferencia: más claridad y distinción. En el segundo tiempo de la prueba, se nota que estas se dan del mismo modo, por lo que no puedo encontrar diferencias de claridad y distinción entre el sueño y la vigilia. En el apartado “La descalificación del sujeto”, Foucault plantea que por más durmiente que sea, puedo seguir meditando y razonando pero concluye (2009, t. II: 350) que “el pensamiento del sueño va a convencerme de que quizás yo estoy dormido”.

4. A propósito de la locura

Una frase de Derrida puede ser tomada como el eje de su argumentación: “El loco no se equivoca siempre y en todo. La locura afecta de manera parcial ciertas regiones de la percepción”.⁷

Foucault refuta esta apreciación afirmando que Descartes en ningún momento dice que se equivocan de tiempo en tiempo; al contrario afirma: “constantemente creen que son reyes” (Descartes, 2005a: 82). Para reforzar su afirmación, Derrida sostiene que: “lo que hay que retener aquí es que el durmiente y el soñador están más

⁷ Derrida, citado por Foucault (2009), t. II: 342).

locos que el loco”.⁸ De esto deduce que la locura no está excluida por Descartes, sino descuidada por haber pensado un mejor ejemplo. Entonces, apartar la locura y aceptar el sueño es una forma de pasar de un ejemplo malo a uno bueno. El sueño es un ejemplo más eficaz que la locura a los fines de su argumentación. Por eso propone un ejercicio, cuyo estudio por parte de Foucault implica un conjunto de oposiciones que se refieren al vocabulario que se usa: para la locura es de comparación; para el sueño, es de memoria.

5. Los temas del ejercicio de meditación

El sujeto meditante se propone a sí mismo los siguientes ejercicios: creerse de vidrio, creerse rey cuando es pobre. Por lo tanto, la locura es distinta, ella deforma, transforma, suscita otra escena. El sueño no transporta, la imaginación onírica se fija sobre la percepción real. Este ejercicio alberga una prueba central que consiste en la búsqueda de la diferencia entre sueño y locura: ¿puedo preguntarme seriamente y sin temor a enloquecer si tengo el cuerpo de vidrio?

Estos temas pueden habitar mi meditación, pero en ese caso: ¿puedo dudar de mi cuerpo? Este quedará salvado si mi meditación sigue siendo claramente distinta de la locura y del sueño.

Conclusión: la prueba de la locura no puede hacerse. No puedo imaginar que yo soy rey por mucho tiempo y sin riesgo de enloquecer. Esta es la opinión de Foucault: la diferencia con la locura no se puede experimentar, se verifica. Pero en caso de coincidir con él en que no se puede fingir por mucho tiempo ser loco sin peligro de enloquecer, se le podría preguntar cómo entiende el papel del actor y del teatro y, además, qué necesita fallar en un sujeto para que ese ejercicio pueda enloquecerlo porque deberíamos pensar en una falla subjetiva para que esto ocurra.

Pero si retomamos el análisis de nuestro autor, veremos que él resalta la frase “y qué, son locos”, es decir, Descartes utiliza la tercera persona del plural; por lo tanto, “son ellos” “los otros”, lo cual para Foucault es una prueba más de la exclusión promovida por Descartes. Porque no es imitando a los locos como me persuadiría de que estoy loco; como ocurre con los sueños, para Foucault estamos en un paso previo: *la locura afecta la idea misma de someterse a la prueba*. Por cierto, sería loco tratar de hacerse el loco, y renuncio a ello, diría Descartes.

⁸ Derrida, citado por Foucault (2009); t. II: 347).

Con estas consideraciones, podemos ahora comparar las posturas de Foucault y Derrida a partir de sus lecturas respectivas de las consecuencias de considerar el sueño y la locura como instancias que permiten conocer la posición del sujeto en relación con la verdad y la duda.

En ambos casos se dan ejercicios que son paralelos e implican juegos de oposiciones entre el loco y el durmiente. Estas oposiciones son las que los enfrentan. En medio de ellas, Derrida detecta un *sin embargo* que cambia la dirección de lo que se venía argumentando. Para Foucault, Derrida evalúa este descubrimiento de manera errónea cuando analiza su función en el juego del discurso.

Para Foucault es difícil afirmar como lo hace Derrida que la locura es un ejemplo pedagógicamente torpe, porque el soñador está más loco que el loco. El error fundamental de Derrida es no haber percibido, como todo el análisis discursivo lo muestra, que la verificación de la no-locura no tiene continuidad en la prueba del sueño. Si bien no figura en el texto de Descartes la prueba del loco –como sí está la del soñante – Derrida tampoco la propone, lo cual le evita comprobar que, de proponerla, se verificaría la exclusión cartesiana.

A continuación veremos cómo nuestros autores trabajan la descalificación del sujeto para argumentar acerca de la exclusión ejecutada por Descartes.

6. Las intervenciones sobre el sujeto

Al comienzo del apartado “La descalificación del sujeto”, Foucault cita a Derrida diciendo que Descartes no habla de la locura en su texto, ni siquiera para excluirla. Pero él intenta argumentar por qué la locura es excluida, descalificando así al sujeto. Esta tesis se propone demostrar que no existe tal descalificación sino más bien dos intervenciones sobre el sujeto, una de Descartes y otra de Foucault, y por eso elegimos esta palabra.

Entonces, y en virtud de la primera frase de este apartado, Foucault le reclama a Derrida no haber trabajado sobre el texto latino, ya que su traducción francesa introduce diferencias, vinculadas en particular al uso de los términos *insanus*, *amens* y *demens*, que –insiste Foucault – su contrincante solo recuerda.

Descartes afirma: “no podría negar que este cuerpo y estas manos son míos, a menos que esté *insanus*”. Este último es un término caracterizante.

El término *insanus*, como ya se dijo, viene de la medicina y se usa para

caracterizar las inverosimilitudes que producen ciertos sujetos que se creen reyes siendo pobres o que tienen el cuerpo de vidrio, y esto ocurre porque tienen el cerebro nublado de vapores. Cuando Descartes no quiere caracterizar a la locura sino advertir acerca de no seguir su ejemplo, utiliza las voces *amens* o *demens*, que son términos descalificadores.

Además, Foucault acusa a Descartes de introducir una tautología al afirmar: “Para dudar de mi cuerpo es necesario que me comporte como esos insensatos” e insistir: “y qué, son locos”. Él no se propone decir o hacer como los locos, sino que sostiene: “Ellos son locos, yo no”. Dice Foucault al respecto que Derrida solo resume: “puesto que estoy aquí no estoy loco y vosotros tampoco, estamos entre sanos”, “los *insanus* son dementes y yo no lo sería menos si siguiera su ejemplo”.

Descartes plantea el problema de la siguiente manera: ¿puedo dudar de mi cuerpo, de mi actualidad? Si lo hago, soy *insanus* y, comparándome con ellos, me descalifico para mi empresa de meditación. Sería *demens* si siguiera sus ejemplos. Pero si pongo como ejemplo el sueño, no corro peligro, puedo seguir dudando aunque esté *dormiens*, puedo seguir viendo claramente.

Según Derrida, estamos aquí ante un problema de ejemplos, vinculado por lo tanto a una cuestión epistemológica –porque se habla de método, antes que de un problema médico – y en todo caso de derecho –de eso se trata cuando se caracteriza a un sujeto en función de lo que puede o no hacer – o jurídica, porque tiene que ver con la verdad de las ideas. Para Foucault, no se trata de discutir acerca de la verdad de las ideas, porque lo que está en juego es la calificación de un sujeto, que si resulta *amens* o *demens* no está habilitado para el ejercicio de la duda. Opina por lo tanto que Derrida no ve que Descartes juega con estos dos tipos de determinaciones: una médica y una jurídica. En nuestra opinión, sí ve dos tipos de determinaciones, pero bajo la nomenclatura descrita, que es distinta.

Por eso dice Foucault que hay allí una suma de calificaciones que nos permiten establecer que Derrida ha hecho una lectura muy lejana para afirmar que el texto no trata de la locura. Pero suponiendo que Derrida tenga razón, Foucault pregunta nuevamente: ¿es suficiente para demostrar que la locura no está excluida en este texto? Quizá tengamos alguna respuesta a partir de revisar el apartado donde Foucault analiza lo dicho por Descartes acerca de “La extravagancia de los pintores”.

7. A propósito de los pintores

Foucault comienza un nuevo apartado de su crítica a Derrida citándolo cuando sostiene que en las representaciones, imágenes o ideas en sentido cartesiano todo puede ser falso y ficticio, al igual que la imaginación de los pintores –como dice Descartes – es lo suficientemente extravagante como para crear cosas nuevas con partes de objetos que conocemos. No obstante, como la locura es excluida del sujeto que duda, Derrida debería insistir en que ella se encuentra también en el movimiento de la duda, mezclada con la imaginación de los pintores –en la medida en que puede producir mundos fantásticos, increíbles, y hacerlos creíbles –. Pero no lo hace; según Foucault, porque la palabra que él emplea, “extravagante”, no está en el texto latino, solo en la traducción francesa. En el texto original latino, Descartes dice: “si quizá inventan algo nuevo”. Es decir, no usa la voz “extravagante”, tal como sostiene Derrida.

Como consecuencia, concluye Foucault, no parece que el ejemplo del sueño sea tan solo una generalización o radicalización del caso de la locura. No es por su menor valor que la locura ha sido dejada de lado, luego de evocada: “El ejemplo de la locura se enfrenta al del sueño; se confrontan el uno al otro y se oponen según todo un sistema de diferencias claramente articuladas en el discurso cartesiano” (Foucault, 2009, t. II: 355).

Derrida, según Foucault, descuida muchas de estas diferencias, que se refieren menos a la organización significativa del texto⁹ que a la serie de acontecimientos –actos, efectos, calificaciones – que conlleva la práctica discursiva de la “meditación”. Se trata de modificaciones producidas en el sujeto producto por el ejercicio mismo del discurso.

En este punto consideramos que si un lector tan atento como Derrida ha pasado por alto tantas diferencias literarias, temáticas o textuales, es por no reconocer que aquellas que forman su principio son “diferencias discursivas”. Entramos aquí, a nuestro criterio, en el verdadero motivo de la respuesta de Foucault a Derrida: caracterizar dentro del concepto de “meditación” lo que Foucault entiende por “acontecimiento discursivo”.

⁹ Se debe considerar esta afirmación de Foucault como un primer avance sobre lo que realmente le interesa en esta respuesta crítica: proponer una nueva forma de lectura que supere la deconstrucción para reemplazarla por el concepto de “acontecimiento discursivo”.

Todo discurso está compuesto por un conjunto de enunciados que son producidos uno tras otro como “acontecimientos discursivos”. En la “demostración”, esos enunciados pueden leerse uno tras otro como acontecimientos ligados por reglas formales en donde el sujeto del discurso no queda implicado; permanece fijo, invariable y neutralizado. En la “meditación” en cambio, los “acontecimientos discursivos” llevan el sujeto a pasar de la oscuridad a la luz, de la impureza a la pureza, de la coacción de las pasiones a la liberación, de la incertidumbre a la sabiduría: no solo no permanece neutro, sino que es modificado sin cesar por el movimiento propio. De este modo, el sujeto que atraviesa riesgos en la “meditación” queda, al final de ella, en un estado distinto al que presentaba en su inicio. Ello significa que en la meditación el sujeto puede modificarse por el efecto mismo de los “acontecimientos discursivos” que se producen.

Con todo eso, Foucault se propone definir lo que él llama una “meditación demostrativa”:

Un conjunto de acontecimientos discursivos que constituyen a la vez grupos de enunciados ligados los unos a los otros por reglas formales de deducción, y series de modificaciones del sujeto enunciante, modificaciones que se encadenan continuamente las unas a las otras; más precisamente, en una meditación demostrativa, los enunciados, formalmente ligados, modifican el sujeto a medida que se desarrollan, le liberan de sus convicciones o introducen, por el contrario, dudas sistemáticas, provocan iluminaciones o resoluciones, lo libran de sus vínculos o de sus certidumbres inmediatas, producen estados nuevos; pero, a la inversa, las decisiones, las fluctuaciones, los desplazamientos, las calificaciones primeras o adquiridas del sujeto hacen posible conjuntos de enunciados nuevos, que, a su vez, se deducen regularmente los unos de los otros (Campilo, 1995: 59-82).

Para Foucault, cada lector debe poder efectuar este doble camino si pretende ser el sujeto que enuncia por su cuenta su propia verdad, relativa al texto que lee.

A su criterio, existen en *Meditaciones metafísicas* pasajes que pueden leerse fácilmente como encadenamiento sistemático de proposiciones y otros que modificarán el sujeto “meditador”, formando entre estos tipos especies de quiasmas (es el término que usa Foucault),¹⁰ en donde se cruzan ambas formas discursivas. El paso de la locura al sueño forma una estructura de este orden.

A continuación, Foucault ejemplifica su idea de que no es sostenible que

¹⁰ Según el diccionario de la Real Academia Española (vigésima edición, 1992, p. 1211): “Entrecruzamiento de estructuras orgánicas v. gr. entre fibras nerviosas (quiasma óptico), y entre cromosomas de una misma pareja”.

Descartes haya puesto los ejemplos del sueño y la locura como formas de generalizar, como dice Derrida. Para ello se sirve del silogismo expresado por Descartes de la siguiente forma:

- Debo dudar de lo que me ha engañado alguna vez.
- Los sentidos me han engañado más de una vez.
- Por lo tanto, no puedo fiarme de los sentidos.

Esta es la máxima generalización, no hay forma de generalizar más allá de esto. Cae entonces la hipótesis de Derrida de que tanto el sueño –de manera ineficaz– como la locura –de manera eficaz– han sido llamados para operar la generalización y llevar más lejos el sistema de la duda. Pero, ¿por qué el sujeto no podría ir más allá? Porque tendría que ir más allá en su propia modificación y esto es lo que le resulta intolerable, ya que correría el riesgo de enloquecer. Como consecuencia, se expondría a perder la calificación de razonable que se ha puesto en juego desde el principio de las *Meditaciones*:

Hoy, pues, que muy a propósito para este objeto he libertado a mi espíritu de toda clase de cuidados; hoy, que por dicha mía no me siento agitado por pasión alguna, y que me he procurado un reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones (Descartes, 2005a: 81-82).

Porque parecería que para mantener el calificativo de razonable debo renunciar a dudar de todo y de la manera más radical. Foucault muestra que hay aquí un punto de cruce entre la deducción del silogismo y la meditación que modifica el sujeto. Este cruce es el que domina el desarrollo posterior y eso nos lleva a que “no es la extensión de las cosas dudosas, sino el estatuto del sujeto dudante, la elaboración calificadora que le permite ser a la vez ‘omnidudante’ y razonable” (Foucault, 2009, t. II: 360). Por ejemplo, de mi cuerpo y en el momento actual no puedo dudar; en caso de que lo hiciera, sería calificado como no-razonable.¹¹

¹¹ En este pasaje, Descartes utiliza la figura retórica de la anagnórisis (agnición, reconocimiento o revelación), definida como: “Proceso retórico –considerado de gran importancia– que conduce a un momento en que la repentina recepción de información origina el súbito reconocimiento de un personaje, de un objeto o de un hecho, por parte de otro personaje o por parte del público (ya que este puede recibir mayor información que algunos protagonistas que no participen en ciertas escenas), si bien LAUSBERG considera este último tipo de reconocimiento sólo una aproximación a la anagnórisis. La anagnórisis se da en las narraciones, sobre todo en la epopeya y en la novela y también en las representaciones dramáticas, principalmente en la tragedia y en la comedia, donde algunos le han llamado golpe teatral. Se consideraba más eficaz la anagnórisis combinada con la peripecia: un accidente, un hallazgo, un hecho casual, una revelación, puesto que el reconocimiento presupone la existencia de un secreto, una ignorancia, un error, creadores de tensión y de suspenso. Este caso es más propio de la tragedia y causa deterioro de la suerte de los personajes (Beristáin, 1997: 41).

Puedo dudar de lo lejano y borroso, pero no de lo vivo y lo próximo, porque en ese caso perdería todas mis prerrogativas de sujeto habilitado para la duda. Está claro entonces que para Descartes no está en juego, sino parcialmente, el motivo de la duda; en cambio, está muy en juego la calidad o calificación del sujeto apto para la meditación, y esto se juega en la actualidad del mismo: es que poniendo en duda la actualidad, puedo perder mi aptitud para la meditación, la duda y también el acceso a la verdad. Sin embargo, esa actualidad se pone en duda y Foucault intenta demostrarlo con dos ejemplos. El primero es la locura. Los locos transfiguran constantemente su actualidad; en términos de Descartes, “se creen vestidos cuando están desnudos”. Pero si yo aplico su ejemplo, seré descalificado como hábil para la duda; no podré pasar de *la proposición de dudar a la resolución*.¹² Como sujetos podemos poner todo en duda, pero no se puede seguir calificado como sujeto creíble que lleve razonablemente su meditación hasta una verdad si dudamos hasta de la propia actualidad, como podría pasar en el caso de los locos. Entonces, las calificaciones de sujeto “dudante” y sujeto “meditante” son simultáneamente imposibles. Este es el punto decisivo en que Descartes se separa de todos aquellos que piensan que la locura puede ser portadora o reveladora de la verdad.

Aquí también es donde, según Foucault, Derrida se vuelve a equivocar. ¿De qué manera?

Derrida apela a la voz que viene de afuera y pregunta. Es la voz del joven filósofo que Foucault califica de rústico. Es el que advierte desde afuera: pero, ¿cómo es posible que dude de lo que mis sentidos me informan de lo más inmediato? Para Foucault, Derrida arroja afuera esta exclamación, pero con ella va también la otra afirmación de Descartes: “y qué, son locos”. Porque, de esa manera, evita la generalización y puede pasar fácilmente a los otros ejemplos del sueño y la locura. Es más, al descartar la locura, como ejemplo menor, se queda solo con el sueño. Porque en este pasaje, al oír las objeciones del filósofo no experimentado, Descartes pasa rápidamente a los otros ejemplos.

En palabras de Foucault:

Y la ingenua reticencia de su interlocutor que no puede dudar de su cuerpo porque no quiere estar loco sería vencida por el ejemplo del sueño, de tal manera ‘más natural’, ‘más común’, ‘más universal’.

¡Seductora hipótesis, la de Derrida! Resuelve con la mayor justeza su

¹² Proposición y resolución son dos términos que no están en Descartes, pero que Foucault agrega a los fines de clarificar las operaciones que están en juego en las *Meditaciones*.

problema: mostrar que la filosofía va directamente a poner en duda la totalidad de la etantidad.¹³

Que es precisamente esa la forma y la marca filosófica de su recurso; si llega a detenerse un instante en esa “etantidad” tan singular como la locura, sólo será si un ingenuo le tira de la manga y lo interroga; por sí mismo, él no se hubiera detenido en esas historias de reyes desnudos y de muletas (Foucault, 2009, t. II: 365).

Con este criterio asumido por Derrida, la locura es nuevamente excluida, esta vez por el filósofo novel. Ahora el filósofo experimentado (Descartes) retoma la palabra para incluir un ejemplo más poderoso, el del sueño, considerándolo algo peor que la locura por volver al sujeto “más loco que los locos”. Pero, objeta Foucault, al proceder de esta forma –insistir en la exclusión de la locura para tomar el ejemplo del sueño como más valioso – Derrida paga un alto precio: omite una cantidad de elementos literales que figuran en la edición latina; elide las diferencias textuales – las oposiciones semánticas y gramaticales entre el párrafo del sueño y el de la locura– y borra la determinación discursiva esencial –la doble trama del ejercicio y de la demostración–. Más precisamente, en el hecho de borrar todas las diferencias del texto, acercar la prueba de la locura y la del sueño y reabsorber la insuficiencia de la primera en la universalidad del segundo, Derrida prosigue con la exclusión cartesiana.

Para Descartes, el sujeto “meditante” debe estar fuera del campo de la locura, por eso hay que excluirla. Pero según Derrida, esa exclusión es peligrosa porque transforma el discurso filosófico como “lo otro” del hablar del loco; se produce una separación, una exterioridad que llega a impedir que el discurso filosófico sea una “totalidad terminada y determinada”. Por lo tanto, como lo ha hecho Descartes, hay que excluir. Derrida lo hace de tres maneras: afirma, forzando lo que dice el texto, que la potencia de la duda está con más razón en el sueño¹⁴ que en la locura; imagina que es otro el que excluye la locura; finalmente, quita a la exclusión todo estatuto filosófico para dejarlo en manos del filósofo rústico.

Invertir la exclusión cartesiana en inclusión; excluir, excluyéndola, dando a su discurso estatuto de objeción, excluir la exclusión rechazándola en la ingenuidad pre-filosófica; no ha necesitado menos Derrida para llegar al cabo del texto cartesiano y para reducir a nada la cuestión de la locura. Puede verse el resultado: la elisión de las diferencias del texto y la invención compensadora de una diferencia de voz llevan la exclusión cartesiana a un

¹³ Etantidad, del francés *étantité*: sustancia, equivalente a “sustancialidad”.

¹⁴ Por lo tanto, el sueño, al llevar la duda a su extremo más alto, obra como el genio maligno.

segundo nivel; finalmente queda excluido que el discurso filosófico excluya a la locura (Foucault, 2009, t. II: 367).

El segundo ejemplo es el del sueño: si la locura no es excluida como ejemplo insuficiente, lo es como prueba excesiva e imposible. El sueño hace de la actualidad del sujeto algo tan dudoso como la locura –se cree estar sentado a la mesa, pero en realidad se está desnudo en el lecho –, pero presenta ciertas ventajas. Forma parte de ciertas características *comprobables* del sujeto: “soy hombre”, “tengo la costumbre de dormir y de soñar”, y mantiene ciertos recuerdos del sueño que se expresan de manera vivida y sostienen cierta claridad. Esta se expresa en que el sujeto diferencia con precisión el sueño de la vigilia.

Esto se deduce de un ejercicio que propone Descartes, compuesto de cuatro momentos extraídos de su texto: recuerdo haber soñado lo que percibo actualmente como mi actualidad; el gesto que hago, en el instante de la meditación para saber si duermo parece tener la claridad y distinción de la vigilia; no solo recuerdo imágenes de mi sueño, sino también su precisión, tan grande como la de mis impresiones actuales; al mismo tiempo, veo manifestamente que no hay marca cierta para distinguir el sueño de la realidad, y ya no sé muy bien, tan asombrado estoy, si en este preciso momento no estaré durmiendo.

De este ejercicio deduce Foucault:

Esas dos vertientes de la prueba lograda (estupor incierto y visión manifiesta) constituyen el sujeto dudando efectivamente de su propia actualidad, y como continuando válidamente una meditación que aparta todo lo que no es verdad manifiesta. Las dos calificaciones (dudando de todo lo que viene de los sentidos y meditando válidamente) se efectúan realmente. El silogismo había exigido su puesta en juego simultánea; la conciencia de actualidad del sujeto meditante había presentado obstáculos a que se cumpliera con esa exigencia. La tentativa de seguir el ejemplo de los locos había confirmado esa incompatibilidad; el esfuerzo de actualizar la vivacidad del sueño ha mostrado, en cambio, que esa incompatibilidad no es insuperable. Y el sujeto meditante se encuentra sujeto dudante al término de dos pruebas que se oponen: una que ha constituido al sujeto como razonable (frente al loco descalificado), la otra que ha constituido al sujeto como dudante (en la indistinción del sueño y la vigilia) (Foucault, 2009, t. II, 363).

Una vez que el sujeto ha adquirido esta capacidad puede por fin adueñarse de la situación y poner bajo examen las verdades inteligibles hasta que aparezca un nuevo acontecimiento que vuelva a conmover el proceso del pensamiento: la aparición del “gran engañador”.

En palabras de Foucault, Derrida ha sentido que ese paso sobre la locura ha tenido un lugar en el desarrollo de las *Meditaciones*.

Ahora bien, si retornamos a la consideración de la locura, podemos decir que ella no se deja reducir fácilmente. Si suponemos que Descartes no habla de locura, ni de *insanus*, ni de *demens* ni de *amentes*, sino que prefiere excluirla en silencio, ¿debemos pensar que él actúa insidiosamente?, ¿no podemos decir que evita la cuestión de la locura?

Derrida responde que Descartes le sale bien al paso a esta cuestión. ¿Cómo? Tomando la hipótesis de la duda hiperbólica en su dimensión más radical, que es la del genio maligno, ese que me engaña mucho más allá de hacerme creer que tengo el cuerpo de vidrio: en efecto, es capaz de confundirme respecto de las verdades matemáticas más indudables, como que dos más tres son cinco o que el cuadrado tiene cuatro lados, pero allí está el *cogito*, para decirme que atrapado o no, loco o no, yo existo. Entonces, según Derrida, no es necesario prestarle demasiada atención al rústico, ya que no es capaz de plantear la cuestión de la locura. En cambio, todas las figuras de la sinrazón son ahora totalmente amenazantes, ya que vienen de la mano del genio malo y es necesaria nada menos que la punta del *cogito*¹⁵ –y su exceso sobre la totalidad de la “etantidad”– para que las determinaciones de la locura y de la sinrazón aparezcan como no radicales. El universo engañoso del “yo pienso” repite, pero esta vez en la radicalidad filosófica, la fábula aún natural del demente y del durmiente.

Para sostener todas estas interpretaciones, Derrida necesitaba negar la presencia de la locura allí donde es nombrada; ahora, necesita demostrar que está allí donde no es mencionada. Por lo tanto, apela a varias derivaciones del texto de Descartes para que se conviertan en la verdadera escena del enfrentamiento con la locura. Son las siguientes:

- Para el genio malo: “locura total”, “alocamiento total”, “desorden del cuerpo”, “subversión del pensamiento puro”, “alocamiento que no puedo dominar”.
- Para el *cogito*: “loca audacia”, “proyecto loco”, “proyecto que reconoce la locura como su libertad”, “desarreglo y desmesura de la hipérbole”, “exceso inaudito y singular”, entre otras.

Estas derivaciones justifican, según el texto de Derrida, que el genio malo y el

¹⁵ “Punta del *cogito*” son las palabras que usa Derrida para indicar la llegada del *cogito* a su máxima expresión: es el límite superior a que puede llegar el pensamiento empujado por la voluntad.

cogito se conviertan en el campo de batalla del enfrentamiento con la locura. Pero también hace falta que la hipótesis del genio malo sea llevada a cabo, de punta a punta, por un sujeto que nunca se deja sorprender. La hipótesis del genio malo lleva mucho más allá la sospecha del error de las ilusiones sensibles que padecen algunos locos, pero el que forma esta ficción, por el hecho de que la produce voluntariamente, se libra de ser atrapado: se le engaña, pero no se le impone. Quizá todo sea ilusión, pero no se cree en ella, en el caso del sujeto que imagina al genio malo.

El genio malo engaña e incluso llega a formar todos los decorados ilusorios de la locura, pero es algo totalmente distinto de ella; hasta podría decirse que es lo contrario: en la locura, yo creo que estoy vestido de tal manera –como un rey o un rico–, en tanto que la hipótesis del genio malo me lleva incluso a no creer que existen este cuerpo y estas manos. En cuanto a la posición del sujeto en la locura y con relación al genio malo, se oponen totalmente. Dice Foucault (2009, t. II: 369-370): “Si el genio malo retoma las potencias de la locura, es después de que el ejercicio de la meditación ha excluido el riesgo de estar loco”.

Ante el astuto engañador, el sujeto meditante se comporta no como un loco, sino como alguien constantemente en guardia y que resiste el engaño. Esto aflora en estas frases de Descartes: “‘Yo pensaré que el cielo, el agua [...] y todas las cosas exteriores no son más que ilusiones’ –el loco cree que esas ilusiones son reales –; ‘Yo pensaría que mi cuerpo es de vidrio’ –el loco cree falsamente que su cuerpo es de vidrio–”,¹⁶ entre otros ejemplos.

Se entiende, entonces, que el sujeto meditante permanece en posición de soberano ante su ficción: “Por esto, tendré gran cuidado en no admitir como creencia falsedad alguna, y prepararé también mi entendimiento a todas las astucias de este gran engañador que por poderoso y astuto que sea jamás podrá imponérseme” (Descartes, 2005a: 87).

A partir de esto, Foucault dice que se ve con claridad lo lejos que está Derrida en su tratamiento de estos temas, porque dice que el enloquecimiento es tan total –el producido por la hipótesis del genio maligno – que el sujeto ya no puede dominarlo y no es responsable de sus meditaciones. ¿Cómo imaginar que el sujeto meditante no sea responsable de ese designio que él mismo ha delineado?

Por lo que es el momento de preguntarse cómo Derrida, un lector tan atento,

¹⁶ Citado por Foucault (2009, t. II: 370). Los agregados entre guiones son de Foucault.

puede cometer tantas omisiones, tantos desplazamientos, sustituciones e intervenciones. Foucault sostiene que no hace sino repetir una antigua tradición, pero le repugna pensar que los intérpretes clásicos no hayan percibido, por inatención, la importancia del paso sobre la locura y el sueño. En realidad, se han equivocado por sistema: es este el que reduce las prácticas discursivas a las trazas textuales.

Ese sistema es el que hoy representa Derrida, en opinión de Foucault:

- La reducción de las prácticas discursivas a las trazas textuales.
- Elisión de los acontecimientos que allí se producen, para mantener solamente las marcas de una lectura.
- Invención de voces detrás de los textos, para no tener que analizar de qué modo se implica el sujeto en los discursos.
- Asignación de lo originario como dicho y no dicho en el texto, para no reemplazar las prácticas discursivas en el campo de las transformaciones en que se efectúan.

Finalmente Foucault va más allá de afirmar que lo de Derrida es una metafísica; lo acusa de practicar una “pequeña pedagogía”, de la cual es representante y que consiste en enseñar a sus alumnos que no hay nada fuera del texto. Que dentro del texto, en sus intersticios, en sus silencios, en sus borrones se encuentra el sentido del ser. Según Foucault, esta pedagogía les da a los maestros la primacía de una soberanía sobre la interpretación del texto. Esta es la respuesta a nuestro interrogante del principio de este capítulo: mientras que Foucault ha renunciado al ejercicio de la soberanía sobre el texto, cuestionando la posición del autor, acusa al autor de *De la Gramatología* de permanecer en la posición de dominio sobre el tipo de interpretación que debe aplicarse a un determinado texto.

Conclusiones

Foucault moldea su respuesta a la crítica de Derrida en el segundo anexo de *Historia de la locura en la época clásica* –en su segunda edición–. Después de haberle restado importancia al asunto, reacciona finalmente por sugerencia de sus colegas japoneses y en el contexto de una lucha por la vigencia de las interpretaciones posibles.

Desde el comienzo es interesante observar que, evidenciando una postura de Descartes bien concreta y referida a un hecho actual y cercano –“que estoy aquí

sentado cerca del fuego, en traje de casa, con este papel entre manos, y otras cosas de esa naturaleza” (Descartes, 2005a: 82)–, Foucault titula su comentario “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego” (Foucault, 2009, t. II: 340) con obvias evocaciones surrealistas, como si quisiera fijar de entrada una posición ya enemistada con el racionalismo. Desde otra perspectiva, esta posición nos lleva a la pregunta: ¿por qué ese título?, ¿por qué toma el ejemplo de Descartes y lo subvierte de tal manera que pueda interpretarse como una ironía? Veremos en las últimas páginas de este capítulo que también ironiza con relación al modelo de lectura desarrollado por Derrida.

De este modo elige responder con una crítica a la lectura que hace Derrida del texto cartesiano, específicamente, de la “Primera meditación”.¹⁷

Los principales puntos de ataque son la interpretación de Derrida del ejemplo del loco y su posición con respecto al ejemplo del sueño. Si entendemos que es cierto que “el loco no se equivoca siempre y en todo” –y la psicología clínica lo verifica –, entonces debemos admitir la hipótesis de Derrida de que la locura no invalida para el ejercicio de la duda, aunque sepamos que Descartes lo pone solo como un ejemplo pasajero que puede descartarse con facilidad, ya que, rápidamente, apela al ejemplo del sueño, al que le da más importancia.

Nosotros creemos válida la observación de Foucault respecto de que Derrida debió haber trabajado con la versión latina del texto, lo que hubiera dado más riqueza al uso de la terminología original (*insanus, amens, demens*), pero a los fines que este persigue –una crítica de su texto– no resulta imprescindible, ya que considera todo este planteo cartesiano como un problema metodológico, y hasta podría pensarse epistemológico. El ejemplo del sueño es analizado por Foucault vinculando paso a paso el ejercicio que propone Descartes (2005a: 83):

Siempre, pues, debo aquí considerar que soy hombre, y por consiguiente, tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, o a veces otra menos verosímiles que los insensatos cuando velan [...] Supongamos, pues, ahora que estamos dormidos, y que todas estas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, que extendemos las manos, y cosas semejantes, no son sino falsas ilusiones; y pensemos que quizás nuestras manos y nuestro cuerpo no son tales como los vemos.

El recurso usado por Foucault –distinguir pasos en el ejercicio – es eficaz a los fines de su argumentación, pero también que es en este párrafo que Derrida apoya

¹⁷ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2005a. En esta edición de Alianza, la traducción del francés es de Antonio Zozaya.

su posición “menos verosímiles que los insensatos cuando velan”, es decir, “el sueño es más loco que el loco” –con el propósito de estar habilitado para la duda–. Además, puede observarse que Foucault no apela en ningún momento, en todo el texto, a los conceptos freudianos sobre el sueño. Es factible pensar que esa posibilidad lo alejaría de su postura de no contaminar su filosofía con psicologismos, pero incluir el desarrollo freudiano del capítulo VI de *Interpretación de los sueños* –titulado “La elaboración del sueño”– le hubiera sido útil para agregar argumentos a sus análisis.

Foucault insiste en *Historia de la locura...* en que el escrito de Descartes es un acontecimiento que debe entenderse como un golpe de fuerza para excluir a la locura. La noción de acontecimiento es elevada ahora a la de “acontecimiento discursivo”, unidad de análisis estudiada desde distintos puntos de vista que muestra un modo de leer alternativo a la deconstrucción. Existen dos formas de discurso que atraviesan el texto cartesiano: una se refiere a reglas de pensamiento que hilvanan enunciados lógicos organizados según los principios del silogismo (demostración), y la otra es la denominada meditación, que compromete el sujeto en la medida en que es atrapado en una trama significativa de la cual no puede librarse sin perder su condición de “apto para la duda”. El aporte original de Foucault, en este caso, consiste en generar la noción de meditación demostrativa –a la que define como un quiasma – que implica al mismo tiempo los dos movimientos del entendimiento: el mecanismo lógico y el proceso imaginativo. Él imputa a Derrida confundir o no poder diferenciar estos movimientos y, de ese modo, “achatar”¹⁸ su interpretación.

De haber apelado Derrida a la versión latina, hubiera encontrado las diferencias textuales constituyentes de este acontecimiento discursivo que sostiene todo el rechazo y la exclusión de la locura.

Foucault desarrolla su argumentación basándose fundamentalmente en los “ejercicios” y “estados” del sujeto, ambos deducidos del texto del filósofo racionalista. A través de su pormenorizado análisis sostiene que, a su criterio, Descartes excluyó a la locura como apta para la duda, contrariamente a Derrida, para quien el verdaderamente inapto es el sueño –en este sentido dice que es más loco que el loco–. Cualquier psicoanalista tiene como experiencia habitual escuchar en el relato de un sueño frases como: “no sabía si en mi sueño estaba mi padre o mi abuelo”, “parecía mi madre, pero en realidad era la vecina X”. Efectivamente, el sueño es inapto para la duda sistemática, porque allí puede colarse el “genio malo”,

¹⁸ En castellano significa poner chato un objeto, o bien amilanarse (lunfardo).

que eleva la duda a niveles inmanejables –como teme el filósofo novel–. Foucault arma su defensa en función de estos ejercicios.

Las críticas que le devuelve a Derrida circulan por varios carriles. Por un lado critica su método –la “pequeña pedagogía”–, que no es otra cosa que la deconstrucción, y por otro, le imputa seriamente no haber trabajado con el texto latino. Finalmente, lo acusa de haber él mismo excluido a la locura al confiar en el filósofo rústico como voz externa para otorgar algo de garantía a sus argumentos. Nuevamente comprobamos que la contienda reside en una guerra de interpretaciones.

A la complejidad de los temas abordados se suma la escritura barroca de Foucault: lejos de expresar sus ideas con una sintaxis diáfana y un orden convencional, el texto presenta muchas veces oraciones gramaticalmente complejas, oscuras en su semántica o polisémicas en sus significados, lo cual dificulta su comprensión y también la posibilidad de adherir a sus argumentos.

El capítulo V completará las críticas de Derrida a la obra de Foucault con otras, provenientes de diferentes autores. Creemos que esta inclusión favorecerá los argumentos que dicen que no necesariamente fue Descartes el responsable del encierro de los locos. En el siguiente capítulo se verán otras explicaciones que ampliarán el campo de razonamientos, con el propósito de establecer una visión que permita superar las concepciones binarias de la dialéctica inclusión-exclusión.

V.

Otras críticas a *Historia de la locura en la época clásica*

Introducción

Este capítulo estará dedicado a revisar y exponer otras críticas a *Historia de la locura...*, realizadas por pensadores contemporáneos de Foucault, que han polemizado con él a raíz de la filosofía expuesta en su obra. Para ello, comenzaremos revisando los antecedentes de Foucault y de todos ellos. Recordemos lo que dicen Roy Mora y Horacio Tarcus respecto de su primera obra publicada, *Enfermedad mental y personalidad* (Foucault, 1987):

Esta obra de Foucault, hoy caída en el olvido, se inscribe sin ambigüedades en el clima intelectual francés de los años cincuenta, ampliamente dominado por la figura de Jean Paul Sartre y por el humanismo existencialista y la fenomenología de Husserl (Tarcus y cols., 1993: 7).

Como ya se dijo en el Capítulo II, *Historia de la locura...* se publica siete años más tarde, entre esta obra y *El nacimiento de la clínica*, que es de 1963. Foucault se inscribe en la corriente de la crítica estructuralista a los planteos humanistas, que en ese momento domina el campo intelectual francés, pero sin adherir claramente a ella.

También corresponden a su primera época estas producciones: *Raymond Roussel*, *Las palabras y las cosas* –de 1966–, y otras como *Arqueología del saber* y *El orden del discurso*.

Aunque su filosofía no adhiriera totalmente al estructuralismo, pues se cuida muy bien de cierta ilusión de cientificidad –presente por ejemplo en Claude Lévi-Strauss –, comparte con esta corriente la erradicación del sujeto de la narración y su reemplazo por la investigación sobre las condiciones previas a los discursos y reglas que determinan la aparición de ciertos objetos interiores del discurso mismo.

Esta aparición no puede pensarse sin considerar los fenómenos extra-discursivos, pero tampoco solo como producidos por ellos con exclusión de toda otra condición. Se trata, por ejemplo de condiciones socioeconómicas presentes en cada época estudiada. En este contexto, como ningún discurso es considerado ni verdadero ni falso, una vez erradicado el sujeto de la enunciación, el hombre no habla sino que es hablado, en lo que se conceptualiza como “formación discursiva”.

Esta época se caracteriza por proclamar la muerte del hombre, figura que había sido usada como un estandarte por la modernidad y que, cuando Foucault produce sus obras, es moneda corriente en la filosofía continental europea. El filósofo francés manifiesta esta postura en especial en *Las palabras y las cosas*, texto del que Sartre dice que es: “La última carta de la burguesía contra el marxismo” (Tarcus y cols., 1993: 9).

Bien se sabe que ya entonces se consideraba fracasado el intento de Sartre de lograr una síntesis entre el existencialismo y el marxismo: la publicación de *El pensamiento salvaje*, de Lévi-Strauss, había asestado un duro golpe a la filosofía del autor de *La náusea*.

En la filosofía de Foucault quedaba elidida toda mención a un sujeto individual o colectivo que fuera el productor de la historia. Esto no podía ser aceptado por un marxismo de orientación existencialista en el que el compromiso individual era caracterizado como productor de cambios revolucionarios. Por eso Foucault fue criticado por los marxistas. Sin embargo, dentro del marxismo francés había una figura que coincidía con él: Louis Althusser. En esa época, él mismo estaba acoplando ciertos desarrollos del estructuralismo al marxismo, para armar una síntesis que permitiera competir con las otras corrientes predominantes del campo intelectual francés. Su idea consistía en fundar un corpus de conceptos dirigido a inaugurar una filosofía y una ciencia marxistas que ofrecieran una distinción entre ciencia e ideología. Por eso consideraba la obra de Foucault como una renovación, en términos hermenéuticos.

A Foucault no le interesaba esta distinción tan tajante, sino sus posiciones anti-humanistas, punto en el que Althusser estaba más cerca de él que de sus compañeros del Partido Comunista. Foucault mantuvo con relación al marxismo actitudes ciertamente ambiguas: por un lado, concebía a Marx como parte, con Freud y Nietzsche, de la trilogía de los pensadores de la sospecha que abrió la grieta a partir de la cual se cuestionó la noción de hombre propia de la modernidad. Pero, por otro

lado, lo ubicaba también como parte de la episteme de esta última, lo cual revela una posición –en este caso como en otros – un tanto equívoca.

Para Foucault, Freud, Nietzsche y Marx representan una nueva manera de interpretar. Así como Freud dijo que Darwin y Copérnico habían infligido sendas heridas narcisistas al ser humano, también él se ubicaba en esa serie al colocar al inconsciente como instancia dominante sobre la conciencia. Pero además, piensa que ellos representan tres oposiciones dialécticas en el descentramiento del sujeto concebido por Descartes: la noción de inconsciente, aun en el desarrollo freudiano – descontemos aquí cómo lo lee Lacan –, al cruzarla con la teoría del lenguaje de Ferdinand de Saussure implica el cuestionamiento de la conciencia como portadora de la verdad sobre sí misma y sobre las cosas; la noción de mercancía como fetiche rompe con las concepciones tradicionales sobre ciertos valores; lo mismo ocurre con el cuestionamiento de Nietzsche a los valores simbólicos del bien y del mal como distorsiones culturales de los valores vitales vinculados a la tierra. Estos tres autores “de la sospecha”:

[...] nos arrebataron definitivamente la confianza en que los símbolos culturales pudieran devolvernos la imagen fidedigna de nosotros mismos como sujetos históricos y como individuos. Desde entonces, tenemos que desentrañarlos para adivinarlos o, a la inversa, aceptar un juego interminable de interpretaciones o auto-interpretaciones que se remiten las unas a las otras sin desvelar el signo primero, que, espejo sin sombras, habría de entregarnos la representación fehaciente de nuestro propio sí (Schnaith, 1990: 64).

Es decir, ya no se podrá encontrar el signo primero, el origen último o el germen de los desarrollos posteriores: hay que resignar la posibilidad de encontrar el “punto cero” de cualquier génesis. Recordemos que esta es una de las críticas que plantea Derrida en *Cogito e historia de la locura*, ya analizado en esta tesis.

Dos años después, en *Las palabras y las cosas*, solo queda Nietzsche como representante de este conjunto. Marx pasa a formar parte de la episteme del siglo XIX y Foucault declara:

En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real; se aloja sin dificultades, como una figura plena, tranquila, cómoda y ¡a fe mía! satisfactoria por un tiempo (el suyo), en el interior de una disposición epistemológica que la acogió favorablemente (dado que es justo la que le dio lugar) y que no tenía a su vez el propósito de dar molestias ni, sobre todo, el poder de alterar en lo más mínimo ya que reposaba enteramente en ella (Foucault, 1998a: 256-257).

Ahora se entiende mejor aquella frase de Sartre: “es la última carta de la burguesía contra el marxismo”. Para Miguel Morey (1983: 160-161), el libro *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* no es sino “una primera escritura apresurada de algunos aspectos de *Las palabras y las cosas*”. Parecería que Foucault osciló, respecto de Marx, entre una consideración hacia el defensor del esencialismo humano y un rechazo al apologista de la negatividad, que con su teoría del fetichismo ideológico era un ariete en la lucha por el descentramiento del sujeto de la conciencia.

1. Visiones socioeconómicas de la época

Lo expuesto hasta aquí muestra las idas y venidas que se dieron entre Foucault y el movimiento marxista, representado por la corriente “oficial” de los partidos comunistas europeos y también por las lecturas más heterodoxas, realizadas por pensadores como Althusser y sus alumnos.

Pero para que estas posiciones se vieran interpeladas hubieron de ocurrir hechos que conmovieron el mundo cultural y político de la época. Uno fue el Mayo francés de 1968, que implicó un nuevo cuestionamiento de la cultura en su conjunto, y otro fue la creciente recuperación de las economías europeas, cuyo nivel de prosperidad llevó a los países a generar políticas proteccionistas que implicaron una intervención creciente del Estado de bienestar a favor de las clases más desfavorecidas. Paralelamente a esto, se podía observar el carácter cada vez más represivo de las tradiciones políticas de izquierda a través del conocimiento de los hechos ocurridos en las áreas donde se practicaba el “socialismo real”, y los consecuentes deterioros de la calidad de vida de sus poblaciones. Foucault llegó entonces a un nuevo planteo de sus desarrollos teóricos, que se manifestó en su artículo “Nietzsche, la genealogía, la historia” y en las conferencias de Río de Janeiro sobre *La verdad y las formas jurídicas*, en 1973.

A partir de este periodo, la obra de Michel Foucault se orienta paulatinamente hacia el problema de la política y el poder. Al mismo tiempo, la obra de Althusser se muestra cada vez más insuficiente para analizar los problemas del capitalismo tardío y los nuevos descubrimientos acerca de lo que ocurre con los disidentes en los países de la URSS.

Pero si la teoría de Althusser resulta arcaica para entender los nuevos

fenómenos, permite no obstante una lectura más accesible, partiendo de la tradición marxista, y que echa una luz nueva sobre la propuesta foucaultiana. Aplicando estas ideas se puede llegar a establecer dos posturas alternativas de Foucault con relación al poder. En sus primeras obras, *Historia de la locura...* y *El nacimiento de la clínica*, este tiene un carácter represivo, inhibitorio, anulador; en cambio, adquiere una expresión productiva en sus publicaciones posteriores: ya no coarta, impide, somete, sino que “produce”. Propone visiones alternativas al poder represivo. Esto lleva a Massimo Cacciari (1993: 227) a preguntarse: “¿cómo produce el poder?”.

Según Gilles Deleuze (1987: 50), Foucault desarrolla su teoría del poder cuestionando las concepciones tradicionales de esta manera: a) en ellas, el poder es apropiado por una clase social que lo conquista con fines determinados; pero para él, no es propiedad de nadie, es un conjunto de disposiciones de funcionamiento que se despliegan según ciertas circunstancias históricas y de juegos de fuerzas. Esta idea se presenta fundamentalmente en *Historia de la locura...*; b) no existe una “localización” del poder como sostienen las teorías tradicionales que se encuentra en el Estado: el poder no responde a un punto fijo, sino que atraviesa un entramado de relaciones que vincula instituciones, organismos, reglamentos, etc. Ese esqueleto de relaciones se expresa en una *Microfísica del poder* que franquea todo el andamio social; c) el poder no está subordinado o sometido a ninguna estructura económica de la cual sería también su superestructura: el Estado no es efecto del dominio económico producto de la lucha de intereses, sino que en el interior mismo de la competencia económica se manifiestan los juegos de poder y existen fuerzas que conducen a la formación del Estado; d) tampoco acepta que el poder posea una indudable esencia y, como tal, sea atributo de una cierta clase social dominante que lo ejerce para subyugar y dominar a otra más vulnerable; e) asimismo, no es una modalidad que actúa a través de la represión estableciendo una ideología dominante, sino que transforma el individuo a través de distintas técnicas, genera –por medio de diversas estrategias y distintos juegos de fuerzas– determinadas subjetividades que se conforman según la época y la tecnología disponible; y, finalmente, f) también rechaza el postulado de la legalidad según el cual el poder del Estado se expresa a través de leyes que siendo aplicadas a todos establecen un estado de paz de corte contractual: al contrario, la ley se impone por una batalla permanente y se dedica a gestionar los “ilegalismos”.

Con estos postulados, o la negación de los anteriores, Foucault produce un

corrimiento de los cuestionamientos. Ahora, las preguntas son:

- ¿Qué es el poder?
- ¿Quién lo detenta?
- ¿Dónde está ubicado?
- ¿Quién lo soporta?
- ¿Cómo funciona?
- Finalmente, y muy importante: ¿qué produce?

Pero esta forma de concebirlo podría llevar, como piensa Vittorio Cotesta (1993: 56), y nosotros reinterpretemos, a una dilución de la problemática del poder de clase en la del control disciplinario, lo que lo conduce a un axiomático funcionalismo y a cierta arbitrariedad, porque las relaciones “sometedor”-sometido podrían ser de las más diversas, no habiendo en Foucault un criterio objetivo que nos indique la individuación de las conexiones y sus posibles distintas soluciones.

2. La metafísica bajo crítica

Más allá de todos estos cuestionamientos, que provienen de un universo intelectual específico –el marxismo y sus cultores–, es necesario destacar que en un plazo de quince años Foucault produce un conjunto de obras que conmueve el mundo intelectual de su época. Tanto en *Historia de la locura...* como en *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*, nuestro autor utiliza diferentes perspectivas para cuestionar la cultura de la Europa occidental. Este cuestionamiento se resume en una pregunta: el fin de la metafísica clásica, ¿no supone el fin de toda metafísica, incluida aquella que instala el hombre en el centro de la reflexión en la cultura europea a partir de fines del siglo XVIII?

Quien se ocupa de responder esta pregunta es el italiano Cotesta (1993), que propone un desarrollo para las distintas obras de este período de Foucault. Él opina que la finalidad última de *Historia de la locura en la época clásica* consiste en encontrar un modo de entender la locura en la época clásica –de allí la importancia de tomar el Renacimiento como punto de partida – para echar luz sobre la constitución de la enfermedad mental como objeto de la psiquiatría en el siglo XIX.

Cotesta discute la definición de “época clásica”, ya que ella es asimétrica en los distintos países de Europa. En Francia, coincide con el apogeo de la monarquía absoluta, cuyos referentes económicos o sociales son muy específicos: formación de

un Estado centralista monárquico y manufacturero que produce un desarrollo ideológico orientado a justificar la economía reinante. Pero este proceso no se dio en Italia, por ejemplo. La determinación temporal que se usa para describir lo que pasa con la locura entre mediados del siglo XIII y fines del siglo XIX es la misma que se usa para reseñar otros fenómenos. Por lo tanto, es criticable que en Foucault no exista una precisión más clara en su definición de época clásica. Cotesta (1993: 37) dice al respecto:

¿La época clásica? ¿Qué significa esta determinación temporal? ¿Cuánta arbitrariedad hay en ella? ¿O, en cambio, es un corte temporal que se corresponde a una temporalidad de un objeto específico? ¿Y cuál es ese objeto?

Según lo expresado por varios autores, para leer *Historia de la locura...* es necesario compararla con textos de la misma época, como son *Las palabras y las cosas* y *El nacimiento de la clínica*. El propósito de todos ellos reside en preparar el terreno para llegar a concebir la desaparición del hombre.

También es posible pensar que su lectura paralela provoque una confrontación entre ellos ya que dan lugar a algunas ambigüedades y ciertas contradicciones. Pero lo relevante es que el fin de la metafísica clásica puede llevar a la muerte de toda metafísica, incluso aquella que desde el siglo XVIII coloca en el centro de la cultura europea un hombre devenido sujeto medular de toda indagación filosófica y científica.

A partir del momento en que Bichat sugiere que se abran los cadáveres – ejemplo estudiado por Foucault en *El nacimiento de la clínica* –, se presenta el cuerpo del extinto en el campo de la medicina y, al mismo tiempo, la muerte. Esta nueva aparición produce una ruptura epistemológica que lleva al aumento de los conocimientos en anatomía patológica del hombre, pero también afecta el desarrollo de las otras “ciencias humanas”. A partir de ese momento, la muerte –hasta entonces considerada como el destino último de la vida humana– deviene el vértice de un triángulo completado por la enfermedad y la vida. En esta figura, los tres ángulos se complementan e intersectan. La muerte ya no es solamente no-vida: puede incubar la vida en partes del cuerpo muerto que aún siguen vivas, pues van muriendo en distintos momentos; la enfermedad puede ser estudiada según otros criterios, ya que nuevos procedimientos permiten descubrir sus propias leyes.

La disección es nuevamente retomada como elemento de un conjunto

complejo de procesos y mutaciones técnico-conceptuales que luego tendrán consecuencias impensadas. Con la teoría de la fiebre,¹ además, se adopta el principio de la enfermedad como producto de la interacción del individuo con el medio, lo que desemboca en otro concepto central, que constituye el verdadero aporte de la medicina a la episteme contemporánea, la noción de individuo:

La muerte y el individuo, si son aparentemente lejanos, en el momento epistemológico descrito por Foucault son coesenciales. El complejo técnico conceptual muerte-vida-enfermedad introduce la dispersión y la distribución de la muerte, de la vida y de la enfermedad. Por eso se tienen muertes, vidas, enfermedades de órganos y de tejidos. [...] Lo que luego constituye precisamente la finitud del individuo (Cotesta, 1993: 42).

Desarrollándose de este modo, la medicina alcanza a todo el movimiento cultural que se produce entre el siglo XVIII y la actualidad, que implica que la idea del individuo solo se concibe acompañada de la de la muerte. Esto es lo que constituye, precisamente, la finitud del individuo.

Así es como Bichat y su posición acerca de la investigación generan nuevos dispositivos que amplían los conceptos relativos al cuerpo humano, la salud y la enfermedad, y constituyen también la urdimbre sobre la cual se tejen nuevas nociones respecto de las “ciencias humanas”. Por eso Foucault lo utiliza como argumentación en su crítica a estas ciencias. El comentario de Cotesta nos permite establecer un vínculo entre lo propuesto por Bichat –la necesidad de abrir los cadáveres para estudiar las enfermedades, la noción de individuo y la de enfermedad– y el nuevo estatuto de las ciencias humanas.

Este último es nuevamente interrogado por Foucault en *Las palabras y las cosas* (1998a), donde intenta descubrir las características de la episteme actual y el modo en que se incluyen en ella las llamadas ciencias humanas. La cuestión del hombre y de su saber sobre sí mismo constituye el núcleo de este libro, que presenta una compleja red de conceptos críticos con relación a las ciencias humanas. En el espacio abierto por *El nacimiento de la clínica*, que preconiza la finitud del hombre y el vacío encontrado entre las palabras y las cosas, se cuele una propuesta para pensar una nueva noción de hombre, ahora liberado de una incierta y mistificada figura.

¹ La teoría de la fiebre fue desarrollada en el siglo XIX por Ignác Semmelweis, médico húngaro quien descubrió antes que Pasteur que muchas mujeres parturientas padecían la “fiebre puerperal” porque sus médicos, que no acostumbraban lavarse las manos después de realizar disecciones de cadáveres, contaminaban sus cuerpos con “partículas cadavéricas” que las infectaban. Se anticipó a los descubrimientos de Pasteur, pero fue condenado por los médicos de su época, que tomaron como un insulto que los culpabilizara por las muertes de sus pacientes.

Otro tema central de *Las palabras y las cosas* es la definición del concepto de “formación discursiva”, que se entiende como la formación de un conjunto de reglas, a la vez estáticas y dinámicas, a las cuales el discurso, al emitirse, debe atenerse, porque solo funciona como tal si queda adscripto a las reglas que lo legislan. Estas son estáticas en el sentido de que tienen cierta permanencia y dinámicas, en la medida en que pueden cambiarse en función de ciertas circunstancias externas. Al mismo tiempo, se refieren a un campo específico de saber, pero pueden incorporar cada vez más espacios discursivos particulares para ampliar sus perspectivas.

Esta definición le permite a Foucault develar que antes del Renacimiento la “formación discursiva” imperante está fundada en la *similitud*. La analogía, la equivalencia, la igualdad, la identidad juegan como referencias de base para cada discurso. Esa semejanza es tal, de la palabra a la cosa, que no hay espacio posible entre ellas. Cada vez que alguien lee o interpreta una palabra, está leyendo o interpretando la cosa misma. Por eso, en esta “formación discursiva”, conocer es encontrar la similitud entre las palabras y las cosas, y existe la posibilidad de que la conciencia apele a la magia, y en ocasiones a la tradición, cuya importancia perdura.

Pero, en el Renacimiento esta “inherencia recíproca de mundo y lenguaje” se rompe. Entonces, va a “faltar el estrato uniforme en el cual se entrelazaban sin tregua lo visto y lo leído, lo visible y el enunciado” (Foucault, 1998a: 50), las palabras y las cosas se separan. En esta distancia nueva que se gesta, en esta inédita hiancia,² aparece una nueva episteme, o formación discursiva, que indica qué es lo que puede ser dicho y escrito.

Aunque esa anterior familiaridad o cercanía entre las palabras y las cosas se vea ahora interrumpida, Foucault sostiene que se podrá reproducir a través de formas ahistóricas del conocer presentes en el loco y en el poeta, ya que la esencia de la locura y la de la poesía consisten en descubrir en el lenguaje la presencia muda de la cosa, en recomponer la unión de las palabras y las cosas, y hacerla brillar nuevamente.

Una vez considerado el lenguaje puro signo, conocer ahora significa ver y el lugar central en el conocimiento, pues, lo ocupa la nueva estrella: la representación, que lo garantiza. En adelante, pensar y decir es posible si se la tiene en cuenta. La

² Se acerca a la palabra del castellano “hiato”, que significa “separación espacial o temporal”. Se refiere a la generación de un hueco, un espacio vacío entre dos momentos históricos o conceptos que remiten a un tema único o uniforme.

representación del mundo y su traducibilidad dependen de un sistema de signos. Pero además, se suma un nuevo elemento, el orden, que reemplaza a la medida, propia de la episteme anterior. Este orden debe establecerse a la vez en relación con la cantidad y la calidad de los elementos de cualquier conjunto. Él mismo está gobernado por un sistema de identidades y diferencias. Esta estructura lógico-lingüística ya no está disponible, como en el momento en que la palabra y la cosa estaban unidas, para el ordenamiento del mundo, sino para regir el procedimiento metódico que nos conducirá al conocimiento del mundo.

La conclusión de aquello es que el ser es conocido cuando es clasificado según un cierto orden, y la intención de la formación discursiva que preside esta episteme es el ordenamiento de ese ser.

En la Edad Clásica se han caracterizado tres campos del saber: la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas. Sobre ellos se intenta establecer un orden que tiende a cubrir la totalidad del ser, pero manteniendo siempre la separación entre la cosa y su signo, entre el objeto y la palabra. El proyecto de ese periodo es lograr un ordenamiento del ser que sea lingüístico, natural y económico; y su ideal cognoscitivo, obtener una tabla ordenada de todas las representaciones de las cosas.

Hacia fines del siglo XVIII termina el dominio de la representación y una nueva modalidad de conocimiento se va estructurando. Para Foucault, es inútil buscar las causas de este movimiento de placas tectónicas; más vale partir del estudio de las condiciones de posibilidad o del *a priori* histórico de la aparición de un cierto saber, en este caso el de la representación, que no ha liquidado totalmente la episteme anterior: simplemente, lo que se ha modificado es la función de la representación. En sus palabras, este acontecimiento es

[...] una desviación ínfima, pero esencialísima... la representación pierde el poder de fundar, originando por sí misma –en el propio desplegar y en virtud del juego que la duplica sobre sí misma – relaciones que pueden unirla a varios elementos” [...] La condición de tales relaciones reside de aquí en adelante, fuera de la representación, al otro lado de la visibilidad inmediata, en una suerte de retro-mundo más profundo y más denso de ella (Cotesta, 1993: 47).

Esta nueva condición de saber encuentra su fundamento en otra parte. Así como la episteme anterior instrumentaba cuadros que permitían organizar todos los objetos a conocer, los campos del saber que se proponen investigar el trabajo, la vida

y el lenguaje se llaman ahora: economía política, biología y filología, y tienen en cuenta los mecanismos internos de los procesos que ocurren. Este desarrollo no constituye un tránsito gradual, sino una irrupción en la cultura europea. Se produce a través de un acontecimiento imprevisto, inesperado; por eso la necesidad de destacar el carácter discontinuo de las dos epistemes. Pero la unidad que se conseguía antes ya no es posible, porque las normas que regulan esos saberes no son las mismas, han aparecido nuevas pautas que separan las unidades de conocimiento. Así, por ejemplo, la economía política estudia no ya la distribución de la riqueza, sino sus formas de producción; la filología no estudia más el origen del lenguaje, sino la organización de la lengua; la biología se ocupa de la organización de los seres vivos, no solo de sus diferencias anatómicas agrupables en cuadros.

Una vez rota la unidad de la representación, aparece entre la dialéctica de lo visible y lo invisible, lo visto y lo enunciado una nueva estructura que se instala en la base del conocer: lo percibido (visto) solo tiene una dimensión cognoscitiva en la medida en que sea explicado por una estructura pensada (invisible).³ Para Foucault, este es el momento en que aparece la filosofía trascendental. Se produce en coincidencia con el advenimiento de un objeto nuevo, el hombre, relacionado con el fin de la metafísica. Ella deja el paso a este objeto de conocimiento, que es a la vez sujeto del conocer. Más adelante surge la pregunta por el lenguaje, que da cuenta de la imposibilidad de una relación entre “las palabras y las cosas”.

Dice Cotesta (1993: 48) al respecto:

En primer término la separación entre las palabras y las cosas había dejado a la edad clásica la unidad –en la representación – de lo pensado y lo dicho; ahora la ruptura de la unidad entre lenguaje y representación podría ser una ulterior pantalla entre las palabras y las cosas. El hombre que aparece en el trabajo, en la producción, en el lenguaje y en la organización de la vida es un hombre “disperso”. [...] Su condición está, de hecho, alienada en el trabajo, en la vida y en el lenguaje”.

El hombre pasa a ser de productor a dominado, de sujeto a objeto de su saber, su figura se le escapa en derredor por los espejos que lo circundan. Es fundador y objeto de conocimientos al mismo tiempo, habla y es hablado por su lenguaje. Foucault se pregunta si no ha llegado, pues, el momento de prescindir de esta figura, ya que si, históricamente, ha tenido un nacimiento, bien podría tener una muerte.

³ Lo visible y lo invisible, lo enunciable y lo no-enunciable son para Deleuze las nociones sobre las cuales Foucault desarrolla su obra. Lo desarrolla en *El saber, curso sobre Foucault* (2013).

3. Críticas marxistas a la concepción de poder de Foucault

En un brevísimo repaso de la primera etapa de Foucault, podemos sintetizar lo siguiente. *Historia de la locura...* permite entender cómo se ha constituido el objeto de la psiquiatría; *El nacimiento de la clínica* enseña de qué modo la medicina ha contribuido a percibir la finitud del hombre a través de la incorporación de la muerte; mientras que *Las palabras y las cosas* nos acerca a una crítica de las llamadas ciencias del hombre, dando cuenta de lo elusivo que es el hombre mismo, rodeado de espejos que distorsionan su imagen y hacen imposible fijarlo en un objeto apto para el estudio de cualquier ciencia.

Las críticas provienen de los autores marxistas –Cotesta es uno de ellos – que, si bien admiten compartir las propuestas de Foucault sobre la muerte del hombre, fundamentan sus objeciones en la manera en que este define el poder. Desde su punto de vista, plantear el poder solo como disciplinamiento es casi una ontología. No se crea un polo único al cual la clase obrera podría dirigir su rebelión, no se presenta en Foucault la clara noción de lucha de clases; es más, no hay una clase que, monopolizando el poder, lo use para sojuzgar a otra. Por eso los marxistas enfocan todas sus objeciones en la noción de disciplinamiento. Esta noción comienza a estar presente en *La historia de la locura...* y perdura en *Vigilar y castigar*; por eso el mismo Cotesta dice:

Lo que falta en el texto [*Vigilar y castigar*] –y obviamente no por casualidad– es la dimensión de equilibrio de clase que representan ciertas condiciones disciplinarias. Ciertamente, Foucault cada tanto se acuerda de que existe la lucha de clases (Cotesta, 1993: 59).

Otra crítica proveniente del marxismo se refiere a la asimilación de la locura a las otras formas de la sinrazón, que lleva a Foucault a plantear que en el mismo momento en que se encierra a los locos, también se lo hace con los vagabundos, las prostitutas, los delincuentes, en una gran mezcla indiferenciada, en la que la medicina, según él, tiene poco que hacer. Es más, la medicina entonces está ausente.

Si en la Edad Media y el Renacimiento el loco era tolerado e incluso se lo dejaba vivir debajo de las murallas, el “gran encierro” lo incorpora a esta rara mezcla.

Pero hacia fines del siglo XVIII, el Estado monárquico se ha consolidado y el

crecimiento económico y demográfico cambia el panorama, a favor de la ascendente burguesía. Los nuevos problemas, en particular el orden público, requieren de otros tratamientos. El loco empieza a diferenciarse del resto de los asociales y se gesta un orden médico sustentado en teorías más orientadas hacia la clínica: aparecen el hospicio y la definición de enfermedad mental. Otrora mezclado con los marginales, el loco recibe un tratamiento especial en el manicomio y se transforma en objeto de estudio. Según Foucault, esas investigaciones, esas necesidades de saber solo se vinculan con el poder, con la intención de establecer el sometimiento del loco: él no piensa en otras intenciones más que en el ejercicio del despotismo sobre el paciente. Los ejemplos que describe en *El poder psiquiátrico* (2014) son representativos de esta relación que excluye toda intención humanitaria en el acercamiento del psiquiatra al enfermo.

En definitiva, Foucault denuncia “el gran encierro” como forma represiva de lograr un orden social sin rebeldes ni agentes que provoquen disturbios sociales. Pero al mismo tiempo usa las voces locura, sinrazón y variedad de palabras de manera ambigua, como para incomodar al lector y despertar el *pathos* hacia la locura que él mismo manifiesta. Los marxistas aprueban su defensa de la libertad pero no coinciden con su descuido de la infraestructura económica como motor del orden represivo.

El conjunto de los procesos económicos y sociales separa al carente de razón de sus compañeros. La psiquiatría nace como cuerpo de conocimientos que apoya este desarrollo: es efecto de la nueva internación, producto del nuevo orden manicomial. En ese mundo, en el cual cambian muchas cosas para el alienado, hay una que permanece: la condición de objeto. En este momento, según Cotesta (1993: 40):

Es el objeto de conocimiento, es el objeto de tratamiento, de readaptación y de inserción: ausencia de obra sobre la que se concentran una serie de operaciones complejas. De aquí, la importancia de su docilidad. También la ciencia que lo asume como objeto estará signada por esta característica: la ciencia de las enfermedades mentales tal como se la estudia en los asilos remitirá siempre a la observación y a la clasificación.

Si bien, en este punto, Cotesta *parece* aprobar la perspectiva de Foucault, es para afianzar su argumentación a favor de la medicina que, a raíz de la teoría de la fiebre y de la apertura de cadáveres propuesta por Bichat, ha llegado a elaborar un concepto de enfermedad centrado en el individuo y que produce una ruptura

epistemológica cargada de consecuencias sobre el triángulo muerte-vida-enfermedad.

4. Las críticas de los historiadores de la psiquiatra

Los psiquiatras y también los historiadores de la psiquiatría se sumaron a las críticas. Claude Quétel, en un coloquio organizado por la Sociedad de Historia de la Psiquiatría y el Psicoanálisis por los 30 años de la publicación de *Historia de la locura...*, puso un trabajo en discusión a partir de la pregunta: “¿Hay que criticar a Michel Foucault?”, ya que es un filósofo que dice hacer historia.

A criterio de Quétel, tampoco hace propiamente historia, lo que seguramente puede afirmar desde una teoría histórica positivista (Quétel, 1996: 69). Como sea, lo cierto es que se permite criticar a Foucault, por esta y muchas otras razones. Inicia su artículo aclarando que él se dedica especialmente a estudiar el encierro en el Antiguo Régimen, siendo así su visión más amplia que la de Foucault, limitada a la época clásica. Se propone fundamentar su crítica especialmente en lo que lo separa del filósofo, de quien por otra parte admira su estilo, apoyado en un brillante pensamiento.

Según Quétel, Foucault presenta desde el comienzo ciertos postulados que, si son aceptados, implican luego una aprobación de todo lo que surja como consecuencia directa de ellos. Uno de estos axiomas presenta a un “no loco con lenguaje sin piedad” que es agente del gesto de exclusión de la locura, es decir, Descartes: Quétel le discute a Foucault creer haber encontrado el “grado cero” de la exclusión en la “Primera meditación” que le permite imputar al filósofo clásico ese golpe de fuerza.

Para él, tampoco es cierta la afirmación según la cual, en la teoría de “el alma y el cuerpo están juntos”, la locura es añadida tardíamente a la historia de Occidente. Y prosiguen las críticas: en su investigación acerca de las pasiones, en referencia particular a la pareja pasión-locura, Foucault cita los moralistas de la tradición grecolatina, pero solo de la época del “voto piadoso”, mientras que para él, es la tradición clásica la que hace de las pasiones “la condición de posibilidad general” de la locura. Pero, en lo que más insiste, es en captar el momento en que la locura y la razón aparecen, separadas y unidas a la vez por un extraño vínculo.

Foucault establece un período histórico contenido entre dos fechas:

- 1657: creación del Hospital general y gran encierro de los pobres, junto con los locos.
- 1794: liberación de los encerrados en Bicêtre.

Son dos fechas clave que presentan las vicisitudes particulares de la locura. En el medio se produce “el pasaje de la experiencia medieval y humanista de la locura a esta experiencia que es la nuestra, y que confina a la locura en la enfermedad mental”.⁴ Según este esquema, hay una locura “de antes” del golpe de fuerza y una posterior a este. Tal postulado inicial es seguido de una larga demostración histórica que lleva a la captura del loco por la psiquiatría. En medio de ese largo recorrido temporal se ejecuta “el gran encierro”.

Foucault se basa en su relato acerca de los leprosarios y la idea de que allí fueron enviados los contagiados con enfermedades venéreas, pero piensa que los verdaderos destinatarios de esos lugares, por cierto siniestros, eran los locos. Para completar convenientemente el concepto, describe todas las figuras de la locura que han poblado los tiempos descriptos por él.

Una de ellas, la *stultifera navis*, es un barco que para algunos es solo una figura literaria, pero tiene una existencia real para Foucault. Otro lugar del loco es la muralla de la ciudad, es decir, un espacio intermedio entre lo interior y lo exterior, lo familiar y lo extraño, entre la aceptación y el rechazo. El loco es destinado a un lugar de pasaje que no está bien definido, ya que no existe aún la conciencia de encerrarlo.

Aquí se advierte bien la dificultad que suscita Foucault: quizás haya algo que pueda seducir al epígono, pero no al historiador, pues el pragmatismo de una internación que no es una crueldad deliberada ni un significativo, sino muy sencillamente la elección obligada del único lugar a la vez disponible y seguro de la ciudad, no merece ni una sola palabra. Ya aquí no podemos dejar de observar que Foucault habla de historia pero no hace historia (Quétel, 1996: 70).

En cuanto a la percepción de la locura con un criterio “monista”, Quétel sostiene que si bien el tema de la locura se vincula en el Renacimiento al de la muerte –en la pintura y la literatura –, ello se debe a que predomina entonces la inquietud por el fin del mundo –que también señala Foucault –: no por eso ha de concluirse que la internación es el corolario esperable de la nave de los locos. En

⁴ Michel Foucault, citado por Quétel (1996: 69).

opinión de Quétel, el monismo⁵ que Foucault encuentra en la concepción de la locura solo existe en su propia especulación: no está presente en las diferenciaciones que se hacen en distintas épocas con relación a lo filosófico, lo moral, lo religioso, por una parte, y con la concepción médica de la locura, por otra.

Pero Foucault saca de él conclusiones muy decisivas, que llevan a la creación de las casas de internamiento. La internación, para él, es la estructura más visible de la experiencia clásica de la locura, pero afirma esto en relación con el “acontecimiento decisivo” que implica esta invención y que confunde en el mismo aislamiento a los locos, los vagabundos, los libertinos y las prostitutas. En ese momento, la sociedad percibe que todos ellos componen una masa de gente no apta para el trabajo. No obstante, Quétel sostiene que en el Antiguo Régimen no hubo confusión voluntaria en la internación de los insensatos con los “correccionales”. Asimismo, afirma que tampoco había confusión respecto de los enfermos venéreos, sino que ellos eran destinados al hospital general porque el temor al contagio los expulsaba de cualquier otro lugar. No es una cuestión ideológica, sino propia del funcionamiento pragmático del hospital general. Otro caso semejante es el de los homosexuales, también víctimas, para Foucault, del “gran encierro” y de la confusión reinante en los comienzos de la época clásica. Sin embargo, Quétel sostiene que el Antiguo Régimen no confunde sodomía y locura, ya que la primera es severamente castigada, mientras que de la segunda solo se condena su irresponsabilidad.

Otras categorías también ubicadas por Foucault en el gran encierro, como los profanadores, blasfemos o sacrílegos, se condenan en realidad más a la hoguera que al encierro. Y otros sujetos, como los “falsos hechiceros”, son juzgados según el derecho común. Si bien es cierto que, como dice Foucault, el Antiguo Régimen asimila el libertinaje a la sinrazón y que encierra juntos a los herejes –todos aquellos que no practican la religión oficial– y los libertinos y pródigos, eso no significa que se mida a todos los desviados con la vara de la sinrazón.

En adelante, Foucault considera a la corrección de la sinrazón como el motivo esencial del encierro, que rige para todos los considerados desviados por igual. Foucault pretende incluir a los locos entre todos los irrazonables, pero Quétel, entre otros, entiende que no se los percibe del mismo modo que a los hechiceros o a los

⁵ El monismo consiste en asimilar la locura entendida como pecado a la locura concebida como enfermedad.

libertinos –cuya condena es moral–: se los condena por la vía del derecho, ya que son irresponsables, y se los encierra aparte, en las casas de fuerza o en un lugar especial del hospital general.

Foucault pretende demostrar que de esta manera y de una masa informe de encerrados aparece el loco, por el famoso golpe de fuerza, pero esto no es así, ya que el loco está allí desde siempre y, en todo caso, los afectados de sinrazón son ubicados allí en años posteriores.

Cuando Foucault dice en el Capítulo III (“Experiencias de la locura”) que hay que distinguir entre dos estatutos de la locura de los cuales se desprende que algunos sean enviados al Hôtel-Dieu de París y otros al hospital general, confundiéndolos en esos dos lugares, se equivoca, porque esa distinta derivación se fundamenta, en realidad, en si se trata de locos curables o incurables. Otro ejemplo al que apela la crítica es la consideración del enfermo llamado furioso –o el atacado de locura furiosa–. Ese término existe desde la Antigüedad latina, se conserva durante la Edad Media y se usa de una manera especial en el Antiguo Régimen; por lo tanto, no es sostenible la idea de que este último lo aplicaba en forma confusa.

Hay algo discutible en la lectura de Quérel respecto de la amalgama que hace Foucault entre los siglos XVII y XVIII que, para algunos autores, evidencian dos épocas muy diferentes del encierro. Se genera cierta confusión al suponer que cierta “sensibilidad médica” presente antes del Antiguo Régimen se continúa luego en el siglo XIX, bajo el positivismo y el surgimiento del concepto de enfermedad mental, plasmados en la idea de Foucault de que el descubrimiento de la locura por parte de los juristas da inicio al interés médico en ella. Entonces, podemos preguntar: ¿existían o no los locos en la Edad Media?

Foucault insiste en varias oportunidades –pero especialmente en el Capítulo V, “Los insensatos”– en que encerrar al loco “mezclado” con el disoluto o el herético desdibuja el hecho de la locura; pero esto, nuevamente, significa desconocer el hecho de que solo se encierra a los furiosos, o locos intratables, en las “casas de fuerza”. El más opaco encargado de instruir una orden de reclusión tiene clara la diferencia entre el loco –a quien corresponde la orden médica – y el transgresor de otro tipo: disoluto, herético, jugador, lujurioso –sometido a la orden correccional –.

En la segunda parte de su tesis, Foucault se aparta del tema del gran encierro para analizar las formas de conocer la locura, o su epistemología. Plantea que “hay un espacio de clasificación que se abre sin problemas a la locura” y ella encuentra su

lugar en esa clasificación. Pero esto, ¿es así, o es un derivado del ansia clasificatoria del siglo XVIII? que, por otro lado, dejó intacta la nosografía proveniente de la Antigüedad griega. Foucault cierra esta segunda parte con una confrontación entre médico y enfermo: quiere demostrar que así como la hospitalización es independiente de la medicina, también la teoría y la terapéutica solo mantienen una comunicación imperfecta en la medicina misma. Pero otros autores (Morel y Quérel, 1985) evidencian que la práctica de la terapéutica aplicada a la locura es antigua y relacionada con la teoría de los humores. Si bien Foucault no reconoce estos hechos, admite que el opio fue usado desde muy antiguo por sus propiedades sedantes.

Quérel le reprocha también no conocer, en esta línea, el nacimiento del tratamiento moral, que Foucault ubica en el siglo XIX y considera como un ejercicio en donde se pone en juego la culpabilidad. Pero olvida que el tratamiento moral nace como una forma más humana de atender al loco y opuesta a los métodos orgánicos. Además, el tratamiento moral suponía formar una alianza terapéutica con aquella parte de la conciencia del paciente que se consideraba libre de la enfermedad.

Foucault finaliza esta parte reuniendo todas sus hipótesis para afirmar, en una tesis que tiene más de sociología que de psiquiatría, que la locura es apropiada por una institución que él llama “moral”, el manicomio,⁶ y que ya no se habla más de sinrazón, sino de enfermedad mental, cuyo concepto es ilustrado por la figura del *Sobrino de Rameau*.⁷

Todo aquello permite afinar la crítica de algunos autores según quienes la institución asilar no nació ajena a la medicina, sino que fue concebida con el postulado: “asilo como máquina de curar”. Piensan que “El nacimiento del nuevo asilo fue totalmente presidido por el pensamiento médico” (Quérel, 1996: 81).

Foucault opina en cambio que el médico adquiere cada vez más poder precisamente por el valor terapéutico que van cobrando esas instituciones. En esta discusión entablada, él dice que todo individuo que ingresa en el hospital psiquiátrico queda inmediatamente convertido en objeto, mientras que para Quérel, las investigaciones más serias indican que es allí, en el asilo, donde el loco comenzó a ser escuchado y, por lo tanto, a adquirir su estatus de sujeto.

Foucault despliega cierta ironía en el Capítulo IV, donde trata la operación de

⁶ Cabe recordar que en la etimología de esta palabra se encuentran la antigua calificación de la “manía”, como primera enfermedad descrita ya por Hipócrates, y el concepto de curar o cuidar (*komeîn*), extraído del vocabulario griego.

⁷ Ver la nota al pie número 24 en el Capítulo III de esta tesis.

separación del loco y el delincuente a la que dio lugar el nacimiento del asilo: pretende que la propuesta era que el loco aparezca en las historias de la psiquiatría ingresando feliz en un mundo sin cadenas. Y que más tarde, gracias al psicoanálisis, se lo vuelve a encontrar, esta vez entre las cuatro paredes de un consultorio psicoanalítico, donde por cierto se le da la palabra, pero solo para decir: “y qué... soy loco, y eso es todo”.

Nuevo encierro en una relación entre dos que duplica la mirada del *vigilador*, pues se trata de una mirada no recíproca y también de un lenguaje sin respuestas. Aquí, el médico es el taumaturgo, el que en cuanto figura alienante sigue siendo la clave del psicoanálisis y de la interpretación de la locura. En el asilo de Tuke, la religión reemplaza a la represión, por eso Foucault lo diferencia de Pinel, porque este último representa un movimiento más universal, haciendo de lo moral un dominio religioso sin religión.

Finalmente, Foucault declara en “El círculo antropológico” –Capítulo V – que no se ha liberado al loco, sino que se ha objetivado el concepto de libertad. Afirma allí, además, que la locura se convertirá en un lenguaje *antropológico* y que dentro de ese lenguaje se librarán las futuras batallas entre los partidarios de la organogénesis y los de la psicogénesis de la locura.⁸

Una última crítica de Quétel remite a que Foucault ha tomado gran parte de su material, muy valioso por cierto, de muchas historias de la psiquiatría. No solo es la locura la que habla: su verba se encuentra intercalada en la palabra de la psiquiatría. Pero también confiesa que Foucault es difícil de seguir, porque por momentos es filósofo; otras veces, sociólogo o historiador y, finalmente, poeta. Y cuesta seguir su lectura cambiando estas perspectivas. Pero es necesario entender, para acercarse objetivamente a él, que:

Ha querido oponer sin cesar dos locuras: una habría aparecido, habría emergido en la experiencia humanista que la ‘Edad Clásica’ hizo de la sinrazón. La otra locura habría sido la de una nueva partición realizada en el siglo XVIII, una locura medicalizada, amputada del lenguaje de la sinrazón, captada por el saber positivista y abismada en el asilo del siglo XIX tal como lo fundaron Tuke y Pinel. Una segunda parte de la tesis de Michel Foucault consiste en una larga reflexión epistemológica sobre el conocimiento de la locura en la Edad Clásica; esta segunda parte conduce a la tercera y última: el apresamiento epistemológico de la locura, su confiscación en la enfermedad (pero una enfermedad entregada a la ‘angustia cerrada de la culpabilidad’) y

⁸ A nuestro criterio, Foucault no tiene en cuenta una tercera variante, sostenida en la psicología social o la psiquiatría dinámica.

su traducción concreta en el asilo emplazado en los albores del siglo XIX (un lugar, dice Foucault, que está casi por esencia entre la locura y la internación) (Quétel, 1996: 85).

Foucault nos dice todo el tiempo que hubo una locura vinculada a la sinrazón para que luego, positivismo de por medio, apareciera la locura como enfermedad mental y el hospital psiquiátrico tal como lo conocemos en la actualidad. Se podrían hacer muchas preguntas a partir de estas afirmaciones, pero mejor deslindaremos cuál ha sido la postura del médico.

5. El médico y el asilo

Los psiquiatras e historiadores de la psiquiatría han señalado, contrariamente a lo afirmado por Foucault, que el médico estuvo presente desde el comienzo en la creación del asilo. Pero Foucault ajusta sus cuentas con el poder médico, saludablemente cuestionado en la *Historia de la locura...*, y con el positivismo, que puede considerarse responsable de la “objetivación” de la locura, pero es necesario entender que ciertas y numerosas teorías, a partir del siglo XIX, han morigerado tal apresamiento del loco como objeto.

Otras críticas hacia *Historia de la locura...* emanaron de estudiosos de diversos campos del saber, ya que a su publicación le sucedieron numerosos análisis provenientes de psiquiatras, psicólogos, sociólogos e historiadores de la psicopatología, que la recibieron con una reacción violenta y ambivalente. Para ellos, la obra de Foucault representaba un ataque frontal y furibundo hacia unos saberes considerados ya consolidados. Entre los psiquiatras se destacó Henri Ey, perteneciente a la corriente de la órgano-dinamia, quien, influido a su vez por el psicoanálisis y la teoría de Tuke, había fundado en el albergue de San Albano una experiencia similar a la del fundador del tratamiento moral. Este dispositivo terapéutico contaba con que todo enfermo mental conserva una parte de su subjetividad no contaminada por la locura, con la cual es posible una alianza terapéutica. Esta conexión permitiría avanzar en el camino de la integración social del loco, a partir de la comunidad terapéutica establecida en su lugar de internación.

Tuke era el cuáquero inglés que a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX diseñó un sistema de tratamiento más humano para los enfermos, al que denominó tratamiento moral y que representó un avance muy significativo frente a

los usos y costumbres que se ejercían con anterioridad en hospicios y casas de fuerza. En principio, Foucault no tenía por qué asumir la actitud crítica que tuvo respecto de estos desarrollos, ya que él mismo cita en su libro los tratamientos que nacieron en Bagdad en el siglo X, a los cuales considera más cercanos a la idea de subjetivizar la relación terapéutica con el loco.

Ya en el siglo XX, especialmente en las décadas de 1960 y 1970, aparecieron otras formas⁹ de orientar el tratamiento de los enfermos mentales: algunas, como ya se ha visto, influidas por el existencialismo, otras por las corrientes poscoloniales –en especial la orientada por Frantz Fanon– y, finalmente, otras inspiradas en la corriente cada vez más amplia de los movimientos por los derechos humanos.

En Francia se destacó la experiencia de la escuela de Bonneuil-Sur-Marne, dedicada a niños psicóticos y autistas, que planteaba un esquema de trabajo centrado en la palabra del niño y el despliegue de su deseo. Esta experiencia fue dirigida por la psicoanalista de orientación lacaniana Maud Mannoni y, en cierto sentido, replicada por Françoise Dolto en “La casa verde”.¹⁰ También se han conocido desarrollos similares en nuestro país.

Estas experiencias significaron la apertura de un espacio de libertad para la locura. La palabra del loco fue acogida por la escucha psicoanalítica. Apareció la vida comunitaria, atravesando las distintas experiencias terapéuticas. Se replicaron en el mundo experiencias que rechazaban las restricciones del asilo, pero incluían distintos accesos terapéuticos. Y también se crearon dispositivos de formación para acompañantes terapéuticos: psicomotricistas, para articular en el enfermo el uso de su cuerpo y su integración social; terapeutas ocupacionales; y otras profesiones afines que generaron una variedad de apoyos destinados a que los sujetos con limitaciones personales tuvieran la oportunidad de incluirse en la sociedad.

Así como Freud había aportado una nueva noción de la locura a partir del concepto de inconsciente y esto, a su vez, fue retomado por Lacan en su versión estructuralista, Henri Ey desarrolló su teoría dinámica a partir de los principios de la

⁹ Una visita personal a la escuela de la doctora Mannoni nos permite afirmar que los tratamientos allí realizados ponían en primer lugar el deseo del niño de ser escuchado por un adulto significativo, y la respuesta del adulto a esta demanda. Esta experiencia formó parte de la corriente de la antipsiquiatría que puso en primer plano la centralidad del paciente en todo abordaje terapéutico. Parte de la influencia de Mannoni fue replicada en nuestro país con resultados positivos.

¹⁰ Françoise Dolto es otra psicoanalista francesa que, junto con Lacan, creó la Asociación Psicoanalítica Francesa. Se dedicó al psicoanálisis de niños y fundó una institución llamada “La casa verde”, donde se promovía el derecho del niño a ser escuchado en sus deseos y responderle a un tratamiento personalizado y desalienante. Mantuvo durante varios años un programa radial de consultas con padres y también con niños que se hizo famoso en toda Francia.

neurología de Jackson,¹¹ entendiendo que el cerebro debía ya ser comprendido, no solo en sus aspectos anatómicos estáticos, sino en sus funciones dinámicas. Esta teoría se oponía a la que planteaba a la constitución, o herencia, como dominante en la causación de la psicosis. Se orientaba a la consideración del aspecto integral de las funciones psíquicas, en especial la relación con el medio.

Otro aspecto de la teoría de Ey era la unión de la neurología y la psiquiatría, a través de incorporar nociones freudianas para completar una teoría integral de la enfermedad mental. Para él, el descubrimiento freudiano no debía ser usado como teoría o técnica opuesta a la psiquiatría; al contrario, venía a complementar la antigua nosología psiquiátrica con la escucha psicoanalítica, para darle la palabra a la locura.

En el marco de la lucha que caracterizaba la psiquiatría en esa época –mitad del siglo XX–, Ey polemizaba también con Lacan. Si bien ambos propugnaban la vigencia de la teoría freudiana, diferían en su aceptación de la órgano-génesis. Ey se mantenía fiel a la causalidad orgánica y Lacan la rechazaba. En el coloquio de Bonneval de 1946, Lacan preconizó un retorno a Descartes para repensar la causalidad de la locura. Para él, la fundación del pensamiento moderno racional iniciada por Descartes no excluía a la locura; en ello, coincidía con Derrida. Se trataba de sostener que el origen de la locura tiene un carácter exclusivamente psíquico. Como nuevo contrincante en la concepción de la locura, Lacan abordaba a Descartes de manera ambigua: por un lado, entendía que él permitía un acceso “psíquico” a la locura, despojándola de todo organicismo, y, por otro, su cercanía con los surrealistas lo llevaba a afirmar que la razón no debe ser apreciada fuera de toda relación con la sinrazón.

Aunque no era propiamente foucaultiano, estaba mejor dispuesto que Ey y sus otros colegas para aceptar los postulados de *Historia de la locura...*, pero con la condición explícita de que la locura no debía ser pensada fuera de toda relación con la razón, en lo que coincidía con Foucault.

Ey y Lacan eran los dos referentes más importantes de la psiquiatría francesa,

¹¹ John Hughlings Jackson (1835-1911) fue un neurólogo inglés, nombrado miembro de la Royal Society en reconocimiento de sus investigaciones. Se destacó por sus trabajos sobre la epilepsia en todas sus formas y variaciones. También se ocupó de analizar las relaciones entre la epilepsia psicomotora y ciertos patrones de automatismos. Pero fue reconocido en mayor medida por sus descubrimientos sobre la organización evolutiva del sistema nervioso central. Para esta descripción propuso tres niveles. El inferior, que regula movimientos relativos a los reflejos, es conducido por la médula espinal. El nivel medio es regido por el área motora de la corteza y el nivel superior regula los comportamientos superiores motores por el área prefrontal del cerebro. Luego estableció otros hallazgos, en particular la relación entre síntomas positivos y negativos, que permitió entender ciertos fenómenos propios de la esquizofrenia.

y acaso occidental, que, por distintas razones, se diferenciaban de Foucault. Ey se tomó su tiempo para iniciar la polémica con él. Si bien lo valoraba como historiador de las ciencias, filósofo y sociólogo, decidió dedicarle un coloquio de la revista que dirigía, *Evolución psiquiátrica*, a la teoría expresada en *Historia de la locura...* Invitado, Foucault no concurrió y Ey manifestó su desagrado calificándolo de “psiquiaticida”. También expresó que él entendía, en oposición a Foucault, que la locura no puede comprenderse como un fenómeno exclusivamente cultural, ya que existen predisposiciones orgánicas que no pueden desconocerse. Pero en esa época, la vigencia de la antipsiquiatría, apoyada por el movimiento de los derechos humanos,¹² volvía difícil la defensa de la psiquiatría.

El ataque a la psiquiatría clásica, aun antes de que Foucault publicara su libro, provenía de distintos países y orígenes. En Estados Unidos, en especial en California, en Italia y en Inglaterra surgían por doquier antipsiquiatras que cuestionaban la práctica asilar y el ejercicio de la violencia, como el electroshock, en los tratamientos psiquiátricos. En Francia, esos movimientos renovadores anteriores a *Historia de la locura...* estaban representados por la psiquiatría dinámica de Ey y la renovación psicoanalítica que Lacan llevaba a cabo. Esta lucha se asociaba con frecuencia a los movimientos posculturales y poscoloniales y al compromiso militante, como se vio en los casos de Ronald Laing y Frantz Fanon:

Para estos rebeldes la locura no era una enfermedad sino una historia: la historia de un viaje, de un pasaje o de una situación, que encontraba en la esquizofrenia su forma más acabada, pero ella traducía en una respuesta delirante el malestar de una alienación social o familiar.

De modo que los antipsiquiatras compartían con Freud la idea de que la locura tenía que pensarse como una historia cuyos archivos habían sido reprimidos al precio de una formidable conjuración: la del alienismo convertido en psiquiatría y la de la razón convertida en opresión (Roudinesco, 1996: 14).

Pero Foucault fue siempre un teórico: no vivía entre los locos como lo hacían Cooper¹³ y Laing. Por eso actuaba como un historiador transgresivo, para hacer surgir del archivo la “parte maldita”, según el modelo de Bataille. Su lucha consistía

¹² Si bien es cierto que algunas corrientes psiquiátricas han desconocido los derechos humanos de los pacientes, lo es también que privar a los enfermos de su asistencia y sus apoyos es otra forma de desconocer sus derechos.

¹³ Cooper (1976), especialmente el capítulo dedicado a la villa 21, de su obra *Psiquiatría y Antipsiquiatría*.

en hurgar en los archivos¹⁴ para encontrar la parte que le era vedada al historiador académico. Los historiadores de la psiquiatría se habían ocupado de relatar los hechos de manera tal que se hacía una hagiografía de los “héroes” que habían poblado los hospitales, desde Pinel en adelante. Cada alumno se ocupaba de convertir a su maestro en figura ilustre, esperando de sus propios alumnos los mismos merecimientos, hasta que todos ellos quedaban emparentados familiarmente con el genio precursor: Pinel. Esta historia y su final “humanitario” fueron repetidos por generaciones de psiquiatras, hasta que Foucault desmontó este mito, ofreciendo en su libro *El poder psiquiátrico* otra versión de los hechos. Desde entonces, la historia de la liberación de los locos por Pinel se contó a la manera foucaultiana.

La batalla se había planteado entre los partidarios de una visión idealizada de Pinel y todos los que lo sucedieron y los seguidores de las nuevas visiones de los antipsiquiatras que se oponían a todo acercamiento positivista, o visto como tal, a la locura. Pero en la época de publicación de *Historia de la locura...*, la visión idealizada de Pinel y Esquirol ya había caído en desuso, en especial por el descubrimiento del papel desempeñado por Pussin, el celador o conserje que acompañaba a Pinel en el desarrollo de los tratamientos morales, que en una época asistía al psiquiatra en su esquema terapéutico y fue luego reemplazado por Esquirol, que era médico.

Ahora, la disputa estallaba entre quienes pretendían una historia basada en los reales progresos de la psiquiatría, tomados como esfuerzos progresivos, elaborados por la producción laboriosa e incansable de aquellos que habían arrancado a la locura del pensamiento mágico y la habían encarado dentro de un humanismo filosófico más amplio,¹⁵ y aquellos que seguían idealizando al árbol genealógico de la psiquiatría.

Ambos bandos aún reconocían en la locura un hecho natural, en algunos casos sosteniendo activamente su causación exclusivamente orgánica. Los más dinámicos admitían una participación parcial de la psicogénesis. Es en ese clima de disputa de teorías que aparece *Historia de la locura...*, representando una visión totalmente opuesta: la locura es un producto exclusivamente cultural, y los especialistas se limitan a un disciplinamiento y control del loco. La locura no es más

¹⁴ Un trabajo muy interesante sobre Foucault y los archivos es el de Arlette Farge, que puede leerse en Roudinesco (1996: 53).

¹⁵ Ver en el Capítulo I los apartados 4 y 5 dedicados a Pinel y Esquirol, respectivamente.

que el resultado del juego entre la sinrazón y la razón, y la ciencia médica solo es un ejemplo de todas las formas históricas de la relación de la locura con la razón. En *Historia de la locura...*, los conceptos de la medicina no son adecuados para el análisis de esa relación: para entenderla, entonces, es necesario comenzar por descartar la locura y la razón.

La propuesta de Foucault va mucho más allá. A criterio de George Canguilhem,¹⁶ se trataba de una “manera radical” de criticar la forma psiquiátrica de pensar la locura.

Los historiadores de la psicología, gracias a Foucault, se vieron impulsados a emprender nuevos rumbos para sacudir conceptos esclerosados. Muchos de los historiadores de la psiquiatría afectados por la revolución foucaultiana comenzaron a buscar errores en la *Historia de la locura...* y encontraron un buen número de ellos, referidos a fechas, documentos, testimonios, pero no pudieron descalificar totalmente el principal aporte de Foucault.

Lo acusaron de escribir una historia que no figuraba en los archivos de la historia de la psiquiatría. Efectivamente, allí no estaba. Foucault vio una historia diferente a la historia oficial de la psiquiatría. Lo confirma Elisabeth Roudinesco:

Porque él había visto algo que los historiadores de la psiquiatría no podían ver y, para sacarlo a la luz, había literalmente inventado esa famosa escena primitiva de la partición original y siempre recurrente: división entre la sinrazón y la locura, entre la locura amenazante de los cuadros de Bosch y la locura domesticada del discurso de Erasmo, entre una conciencia crítica en la que la locura se convierte en enfermedad, y una conciencia trágica en la que pasa a ser creación, como en Goya, Van Gogh o Artaud, partición, en suma, finalmente interna del cogito cartesiano, en la que la locura es excluida del pensamiento en el momento mismo en que deja de poner en peligro los derechos del pensamiento (Roudinesco, 1996: 18).

Por no haber visto esa historia que contaba Foucault, los historiadores de la psiquiatría la denunciaron como una bella historia literaria pero irresponsable y carente de sustento objetivo. Foucault era un filósofo, o un historiador, o un poeta, pero nunca había enfrentado la locura como lo hacían los honestos profesionales que cotidianamente se encontraban rodeados de verdaderos enfermos marginados por la sociedad, a los que había que asistir y reinsertar humanamente en la vida social.

En toda esta evolución, la institución asilar –entendida como una máquina de curar– era preferible a la hoguera o a la mazmorra de las cuales los locos habían sido

¹⁶ Canguilhem fue uno de los jurados de la tesis de Foucault.

rescatados por los primeros psiquiatras. Se acusó a Foucault de varias desviaciones relativas a su historia personal y se llegó a afirmar que *Historia de la locura...* era nada menos que una autobiografía enmascarada. Pero esto implicaba desconocer el papel que jugaba el libro en la historia de las maneras de contar la locura. Finalmente, se le reprochó que, ocupado en describir los grandes acontecimientos, haya descuidado la laboriosa suma de los pequeños avances logrados por los psiquiatras durante siglos para comprender la locura.

La disputa se convirtió incluso en una pelea de archivos. Se consideraba que Foucault había usado los archivos de Upsala¹⁷ para confirmar hipótesis que tenía previamente definidas y a las cuales no estaba dispuesto a renunciar.

Participó también de la polémica Henri F. Ellenberger,¹⁸ autor de una historia del psicoanálisis y de la psiquiatría antes de haber leído *Historia de la locura...* Al igual que Foucault, pensaba que la locura tenía una manifestación cultural: la locura es natural en el hombre –lo cual siempre significa que el hombre tiene una predisposición innata a la enfermedad mental–, pero su manifestación se presenta solo en determinados contextos culturales. A su vez, cada cultura tiene la posibilidad, según su estructura, de acogerla, discriminarla o entenderla como hecho religioso o mágico.

Hacia 1961, año de publicación de *Historia de la locura...*, los historiadores de la psiquiatría estaban resignando sus anteriores métodos hagiográficos de alabanza sin límites al mito pineliano, pero no estaban preparados para recibir con gusto la revolución foucaultiana. Sabían que no podían ignorar los presupuestos de Foucault, pero no aceptaban que la revolución los dejara sin lugar en el mundo historiográfico.

En la época de *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault sostenía la idea de continuidad entre las formas de la locura de los antiguos (griegos y romanos),

¹⁷ Uppsala es una ciudad sueca ubicada a 78 kilómetros al norte de la capital Estocolmo. Posee una universidad muy antigua fundada en 1477, en la que estudiaron personalidades famosas como Anders Celsius, Anders Jonas Ångström y Carl Wilhelm Scheele. Posee valiosos archivos que fueron investigados por Michel Foucault para la elaboración de su tesis.

¹⁸ Henri Ellenberger (1905-1993), nacido en Rodesia y de ascendencia francesa, era un médico psiquiatra y criminólogo considerado el historiógrafo fundador de la historia de la psiquiatría. Su libro *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica* es un documentado estudio de los orígenes y la evolución de los conceptos psiquiátricos, especialmente del inconsciente, que toma como referencias a Pierre Janet, Sigmund Freud, Alfred Adler y Carl Jung. Describe las primeras nociones que, desde la Antigüedad, esbozaron la noción de inconsciente. Ellenberger era altamente respetado en las principales academias de medicina y psiquiatría a nivel mundial. Contribuyó a la comprensión más cabal de la historia del descubrimiento del inconsciente. Mantuvo buenas relaciones con Freud y con Jung, a pesar de la enemistad existente entre ambos. Por sus ascendientes protestantes (su abuelo fue pastor), pensó que una forma de organizar el asilo era sobre la base de una “comunidad cristiana”, respetuosa de la subjetividad de los pacientes.

pero en el momento de *Historia de la locura...*, ya había cambiado su enfoque y estudiaba los acontecimientos y golpes de fuerza que finalmente habían marginado a la locura.¹⁹ Él entendía probablemente que la historia de la locura pudiera tener un derrotero diferente del suyo, pero no podía sostener al mismo tiempo los dos tipos de historia. Además, le interesaba más la locura en su sentido antropológico que en su vertiente psicológica.

Otra autora, Gladys Swain (1977), trabajó sobre *Historia de la locura...* 16 años después de su publicación y le reprochó a Foucault no haber investigado el mito de la liberación de las cadenas por Pinel. De hecho, lo hizo luego en *El poder psiquiátrico* (Foucault, 2014: 35), pero no profundizó el tema como para deslindar el probable papel que pudo tener el encuentro con Pussin en ese procedimiento. Estaba demasiado atento a todo lo que pudiera significar ruptura, disrupción, cambio abrupto de dirección, como para atender e investigar el interior de esa escena que él mismo calificó de mito.

Swain, trabajando desde la historia de la psiquiatría, demostró que el asilo moderno del siglo XIX no nació, como suponía Foucault, del golpe de fuerza como cambio abrupto, sino de la lenta y persistente transferencia de poder de los enfermeros a los médicos alienistas.²⁰

Elisabeth Roudinesco (1996: 23) comenta que:

El mito de la abolición [de las cadenas] servía entonces para eliminar a Pussin, a fin de permitir mejor que Esquirol reinara en el asilo y sobre la nosología, en nombre de un antepasado totémico convertido en sujeto de hagiografía, Philippe Pinel.

En su obra, Swain (1977) se propone historizar al personaje Pinel, no solo tomarlo como mito. Eso se consigue invirtiendo el procedimiento: en lugar de interrogar la locura, se trata de preguntar al saber médico acerca de su historia. De este modo llega a otras conclusiones: en la Edad Media y el Renacimiento –en sociedades jerarquizadas y no igualitarias –, el loco era tolerado, bien porque se lo veía como infrahumano –la bestia insensata – o suprahumano –la posesión divina –; pero en las sociedades posteriores, guiadas por principios igualitarios y democráticos, ya no es un otro a excluir, sino un *alter ego* –cuya identidad es

¹⁹ Esta tesis comienza con el diálogo de Platón, *Fedro*, precisamente para refutar la presencia y caracterización de la locura exclusivamente en la época clásica, tal como la presenta Foucault.

²⁰ *El poder psiquiátrico* se refiere al papel de los “conserjes” en la clase del 7 de noviembre de 1973 (Foucault, 2014: 20-28).

semejante a la propia–, es decir, un sujeto enfermo.

Estos desarrollos, en vez de romper la continuidad con lo escrito por Foucault en *Historia de la locura...* –solo hay rupturas en esta historia–, la representan: muestran que la psiquiatría se ha transformado en las sociedades más comprometidas con ideales democráticos; y, en una visión más continuista que descarta las rupturas y exclusiones, otorgan más fuerza a la idea de una lenta pero firme evolución de la consideración igualitaria y humana dentro de los tratamientos dinámicos, nueva para la psiquiatría, y de la integración social del loco.

Swain le reconoce a Foucault su posición inaugural, pero prefiere lo descrito por él en *La voluntad de saber* antes que en *Historia de la locura...*

La obra de Foucault es recibida de manera diferente entre la Europa continental –donde predomina una filosofía vinculada a la conciencia trascendental– y la Europa del norte insular, más influida por la filosofía positivista. De allí surgen otras críticas que contemplan el factor social, vinculado con lo que en los años 60 y 70 del siglo pasado se llamó el Estado de bienestar.

Por otra parte, Foucault conoce a Cooper y a Laing en París, y ambos lo traducen, pero no puede afirmarse la existencia de una cercana relación personal entre ellos. En todo caso, la obra de Foucault conoce una recepción ambivalente en Inglaterra. Además de Cooper y Laing, también Erving Goffman y Thomas Szasz están trabajando allí, pero él no participa activamente de sus actividades.

Tal como pasa en Francia, donde Foucault es intensamente cuestionado por los intelectuales relacionados con el Partido Comunista, la vanguardia crítica inglesa es encabezada por psiquiatras y teóricos del marxismo, pero con diferentes argumentos. Según Colin Gordon, el influyente escritor de izquierda Peter Sedgwick sostiene en su libro *PsychoPolitics* (1982) que:

[...] concepciones políticamente correctas de la enfermedad mental, como las de Foucault, Laing y Thomas Szasz, podían haber sido utilizadas por las fuerzas de derecha para reducir la asistencia social.²¹

Otros representantes de la psiquiatría crítica inglesa consideran que los planteos de Foucault no agregan demasiados elementos nuevos a su propio trabajo. Ellos prefieren los desarrollos del italiano Franco Basaglia, más apoyados en las filosofías existencialistas de Jaspers y Binswanger.

²¹ Peter Sedgwick, citado por Gordon, Colin, “La *Historia de la locura* en Inglaterra”, en Galván, Valentín (coord.) (2013: 214).

Pero lo que más moviliza a los profesionales ingleses es comprobar que:

Tan pronto como se cerraron manicomios y se recortaron servicios sociales, los pacientes psiquiátricos fueron transformados en personas sin hogar que vagabundeaban por las calles. Algunos polemistas de izquierda, como Sedgwick y Andrew Scull, acusaron inmediatamente la crítica nihilista de Foucault como uno de los principales responsables de estas nuevas miserias (Gordon, 2013: 214).

Por otro lado, un grupo de psiquiatras ingleses enrolados en corrientes reformistas –también de izquierda– consideraba que la obra de Foucault podía ser cuestionada según tres ejes:

- a) El ‘gran encierro’ del siglo XVII del que habla Foucault no existió en Inglaterra.
- b) Por otro lado, Foucault no valoró el papel de las residencias privadas dedicadas al cuidado de los locos, que son las precursoras de las instituciones psiquiátricas.
- c) En la Europa medieval la ‘Nave de los locos’ no puede ser considerada como el bosquejo de la locura, y además, no tiene ninguna existencia histórica (Gordon, 2013: 216).

Además, los historiadores ingleses le reprochan haber trasladado a toda Europa lo que él ha descubierto que ocurría comúnmente en Francia, porque ellos pueden comprobar que nunca existió en Inglaterra una política de encierro del loco tan autoritaria y masiva como la establecida en Francia por el despotismo real a través de sus *Lettres de cachet* (órdenes de detención) ejecutadas por la policía; ni tampoco un hospital general como el fundado en París hacia 1656. Muy al contrario, los jóvenes historiadores de la psiquiatría observan en la modernidad inglesa:

[...] una sociedad de mercado, de opiniones y libertades, una sociedad de consumo y nuevos servicios que también incluye el comercio relativo al tratamiento y a la tutela de los locos, ámbito de intervención de empresas y emprendedores privados estudiados por Porter, Scull y otros (y que Foucault, según ellos, había olvidado), lo que ya en la época llamaban ‘*the mad business*’ (Gordon, 2013: 217).²²

No obstante se ha comprobado que, en la misma época del gran encierro francés, existían pequeños encierros en Inglaterra, en lo que coinciden tanto historiadores liberales como marxistas.

En Francia, los defensores de la revolución de 1789 y pensadores de izquierda cuestionan también las consideraciones de Foucault acerca del papel de Pinel en la

²² En nuestra opinión al respecto, habría que preguntarles a estos historiadores claramente liberales acerca de la ética que guía esta posición.

liberación de los locos de Bicêtre, que les resultan exageradas.

Pero como nuestro filósofo siempre estaba dispuesto a aceptar las críticas, concluyó finalmente que no todos los locos fueron encerrados compulsivamente en Francia ni en Inglaterra durante los siglos XVII y XVIII. Esta fue su respuesta a la virulenta crítica del historiador Lawrence Stone.²³

También se sabe que en Inglaterra el encierro era más bien una práctica aleatoria practicada por los poderes locales y nunca centralizada por el despotismo centralista. Lo contado por Foucault respecto de Francia iba en contra de lo ocurrido en Inglaterra a partir de la revolución de 1688. En todas estas cuestiones, Foucault reconoció equivocaciones relacionadas con errores metodológicos.

No obstante estas críticas, su libro resulta necesario para los psiquiatras ingleses que lo reciben en primer lugar. Es un texto útil para los practicantes de la psiquiatría democrática que apenas conocen a Franco Basaglia. Los jóvenes psiquiatras adheridos a este movimiento sostienen que el civismo democrático es uno de los componentes básicos de la idiosincrasia inglesa y lo incluyen en sus prácticas, como por ejemplo en la comunidad terapéutica de Radcliffe-Brown,²⁴ que incluso inspira el pensamiento de Basaglia. Este discute la psiquiatría en todos sus términos, pero especialmente su práctica en el subdesarrollo italiano, experiencia que no se da en el ámbito inglés.

Con todo, también los ingleses interrogan la idea de manicomio y lo hacen en forma oficial durante el gobierno conservador de Mac Millan. El ministro de Salud, el intelectual nietzscheano Enoch Powell, dice en un discurso, a propósito de la intención de eliminar los hospicios:

Se trata de una empresa colosal, pero no tanto por las nuevas medidas materiales que implica, sino más bien por la pura inercia de la mente y la dificultad de superarla. Están allí, aislados, majestuosos, imperiosos, vigilados por la gigantesca torre observatorio con su chimenea, espacio inequívoco dominando el paisaje circundante, aquellos manicomios que

²³ Esto lo expresa en la clase del 7 de noviembre de 1973, en *El poder psiquiátrico* (2014).

²⁴ Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) era un antropólogo inglés, creador del funcionalismo estructuralista de base positivista y fuertemente influido por la sociología de Durkheim. Así como el antropólogo Malinowski se especializó en el trabajo de campo, Radcliffe-Brown trabajó en sentar las bases teóricas de la antropología. Estudió las costumbres de los pueblos originarios de Australia y de las islas Andamán, en el Golfo de Bengala. Investigó en particular los lazos de parentesco en sociedades primitivas y su influencia en la constitución de las sociedades. Estaba convencido de que las instituciones creadas en una sociedad le daban estabilidad. Sus ideas, muchas de ellas cercanas al anarquismo, influyeron en las corrientes psiquiátricas progresistas de Inglaterra. A partir de su teoría antropológica se pueden establecer reglas de funcionamiento para instituciones, entre ellas las psiquiátricas, de las cuales se apropiaron los psiquiatras ingleses para desarrollar experiencias en comunidades terapéuticas.

nuestros padres construyeron con tanta seguridad para expresar las ideas de sus tiempos. No despreciéis ni por un instante su poder de resistencia a nuestros ataques (Gordon, 2013: 220).

En definitiva, puede decirse que *Historia de la locura...* tuvo una influencia continua pero difusa en Inglaterra.

6. La recepción de Foucault en Argentina

Con relación a nuestro país, la obra de Foucault se incluye en un paisaje atravesado por el desarrollo casi generalizado del psicoanálisis en las clases medias de la Argentina. Este avance se produce a partir de los años 50 del siglo XX, impulsado por instituciones y personas muy comprometidas con la investigación en el campo de la salud mental. La destacada labor que cumple la Asociación Psicoanalítica Argentina, junto con profesionales de la talla de Enrique Pichon-Rivière, su esposa Arminda Aberastury y profesores de la UBA como José Bleger, impulsa fuertemente los planteos antipsiquiátricos. De hecho, Bleger, miembro del Partido Comunista, está trabajando en un intento de articulación del psicoanálisis con el marxismo. Conoce el primer libro de Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, y lo cita en su obra *Psicología de la conducta* (1998), un clásico para los estudiantes de psicología de los años sesenta. Más tarde resulta más dificultosa la difusión de la obra de Foucault, por las condiciones y la censura que impone la última dictadura militar.

Sin embargo, y pese a la censura, la obra logra abrir su camino en cenáculos cerrados, como son los grupos de estudio privados o algunas cátedras universitarias, especialmente las vinculadas con la literatura. El psicólogo e historiador de la psicología Hugo Vezzetti ha seguido el derrotero de Foucault y sus usos en la Argentina. En su libro *La locura en la Argentina* (1985), propone confrontar la metodología y la conceptualización de la locura tales como Foucault las lleva a cabo y la investigación histórica de las instituciones y los discursos de la locura en la Argentina. Indaga la constitución y la función del dispositivo de la locura en nuestro país en su relación con la formación del Estado argentino. Las figuras del gaucho – como representante de la supuesta barbarie –, del inmigrante y del loco ilustran los prototipos de los excluidos a los que es necesario disciplinar y controlar. Para lograr este desarrollo, Vezzetti encuentra en la obra de Foucault un soporte teórico que le

permite avanzar hacia la conceptualización de lo que le interesa, a saber, la crítica del manicomio como instrumento disciplinador.

Sin embargo, él mismo también reconoce que el texto de Foucault:

[...] quedó asociado a la mera denuncia unilateral del dispositivo psiquiátrico como un mecanismo compacto de aplastamiento de la diferencia.

[...] Sumariando la renovación de las líneas interpretativas que, desde las primeras lecturas, había tenido lugar, sostenía que una de las principales rectificaciones apuntaba a señalar que la interpretación foucaultiana del asilo solo veía en las instituciones de la modernidad exclusión y control social, negándole el potencial de integración y ampliación democrática (Canavese, 2013: 199).

Oscar Terán, otro filósofo e historiador de las ideas, exiliado en México en años de la última dictadura militar, publica allí *Michel Foucault. El discurso del poder* (1983), uno de los primeros libros de divulgación global de Foucault en lengua española. Realiza en él algunas distinciones importantes entre los diferentes momentos de su obra, que ya fueron analizados en el apartado 2 de nuestro Capítulo II, por lo que solo importa destacar que, a raíz de la influencia de Richard Rorty, Michael Walzer y Charles Taylor:

Terán manifestará un tono fundamentalmente crítico hacia un Foucault conducido a ‘agotarse en propuestas puramente negativas traducidas, eso sí, en brillantes descripciones del pasado’ y denunciará a quienes desde Argentina ‘pretenden con inmoderado afán imitativo imponer en los análisis históricos una temática masiva de macropoderes antes de cuestionarse seriamente respecto de los aspectos fuertemente centralizados del Estado argentino desde el siglo XIX’ (Canavese, 2013:202).

El filósofo argentino Tomás Abraham se ve, en los primeros tiempos, interesado por el discurso de Foucault. Sin embargo, en un artículo publicado por el diario *Tiempo argentino* el 23 de octubre de 1983 dice que:

Foucault es grande, excelente escritor, amable y portentoso pensador, delicioso inventor, es recomendable leerlo y releerlo; pero lo que no se recomienda es la operación jibara de reducir cabezas y meter en las mentes compatriotas con inquietudes teóricas al fetiche Foucault, que sustituirá al lepidóptero Lacan; y así como en los últimos años supimos de significantes y cadenas, ahora copularemos con poderes y dispositivos (Abraham, 1983, en Canavese, 2013: 203).

El recorrido de Foucault, en la Argentina como en muchos países, ha sido múltiple y diverso, provocando grandes adhesiones y frecuentes críticas, pero lo relevante es que no hubo en ningún caso, quizá por la propia naturaleza de su

filosofía, una aceptación ciega de todos sus postulados. Esto es un enorme mérito que se debe a la plasticidad de su pensamiento y a la originalidad de sus descubrimientos.

Tomás Abraham ha sido uno de los introductores de Foucault en la Argentina, en el Seminario de los jueves se ocupó de hacer circular la enseñanza de Foucault en medios extra universitarios. Él había conocido personalmente a Foucault y admiraba sus posiciones críticas frente al marxismo. En su libro *Usos de Foucault en la Argentina*²⁵ Mariana Canavese cuenta que:

“Aun cuando Esther Díaz dicta desde 1985 Introducción al Conocimiento Científico en el CBC, en general en un ámbito como el de la UBA, por ejemplo en el caso de la carrera de Filosofía, la tendencia ha sido sobre todo preservar y promover a los clásicos en detrimento de autores más contemporáneos”.

Por eso resulta tan valorable el esfuerzo de Díaz para introducir en la universidad pública el estudio de la obra de Foucault.

Conclusiones

En los años de publicación de los primeros trabajos de Foucault –la “Introducción” al libro de Binswanger; *Enfermedad mental y personalidad* e *Historia de la locura...*– se desarrolla en Francia una intensa polémica entre el marxismo, el existencialismo y la recientemente aparecida corriente estructuralista. Él participa en forma alternativa y parcial de todos estos movimientos. Entre 1953 y 1954, siendo miembro del Partido Comunista, adhiere a postulados marxistas, por lo que la segunda parte de *Enfermedad mental y personalidad* se basa, fundamentalmente, en la psicología derivada de la neurología de Pavlov. La “Introducción” al libro de Binswanger es una muestra de su interés por el existencialismo.

Con el estructuralismo también mantiene una relación ambigua: por un lado, acepta sus planteos, por sus críticas a la noción de hombre, pero por otro, desconfía de su pretensión cientificista. Se lo puede ver, entonces, oscilando entre todas estas corrientes, sin adherir del todo a ninguna, pero también tomando de cada una lo que resulta funcional a su teoría. Esto que puede entenderse como una virtud de su propio pensamiento –la posibilidad de revisar permanentemente sus teorías–, es también

²⁵ CANAVESE, MARIANA: (2015) *Los usos de Foucault en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, , pág. 146.

motivo para que sus críticos encuentren en su obra ambigüedades que aprovechan para cuestionar sus planteos.

Ya vimos cómo Sartre reaccionó a la publicación de *Las palabras y las cosas* (ver p. 2 de este capítulo). Las críticas de los marxistas provienen, en primer lugar, de la posición de Foucault acerca de un sujeto elidido, sin capacidad para producir historia y reducido a objeto de las condiciones del hombre como ser hablado –el sujeto deja de ser el centro de un discurso que él mismo emite y también domina, porque, ahora, es “hablado” por el otro –, lo cual contradice su propia posición respecto del hombre en cuanto actor y autor de la historia. En segundo lugar, ellos critican su noción del poder, especialmente la idea de que este nunca es poseído por nadie y que todo se juega en el campo del micropoder, concepto metafísico para los marxistas.

Para Foucault, Marx, junto con Nietzsche y Freud –los otros autores de la sospecha–, es quien abrió la posibilidad de destronar el sujeto gestado por la modernidad, pero también lo ubica en la episteme del siglo XIX, razón por la cual lo critica.

Más allá de las consideraciones teóricas, Foucault cuestiona los estados que aplican el “socialismo real”. Así es como participa de la movilización por la liberación de Derrida, detenido en Checoslovaquia por adherir a la lucha de los disidentes. Con eso se concluye que Foucault podía adoptar las posiciones de Marx sobre la interpretación de la historia, pero se alejaba del marxismo por sus tendencias autoritarias y por pretender una lectura teleológica de la historia, en la que esta terminaría en una sociedad armónica y ordenada según el principio de “de cada cual según sus posibilidades y a cada cual según sus necesidades”, postulado imposible de alcanzar según su filosofía. Él considera que el marxismo no provoca ninguna molestia en la cultura occidental, en la que se acomoda sin dificultad. Estas disputas con el marxismo y con la práctica real de esta teoría lo llevan a un nuevo replanteo, que se ve especialmente reflejado en 1973, en las conferencias de Río de Janeiro sobre *La verdad y las formas jurídicas*, donde ejecuta un giro decisivo en su teoría hacia una consideración más cultural de la problemática del poder.

Por otra parte, Althusser le resulta insuficiente para entender la sociedad postindustrial. Lo que le interesa no es la distinción que este propone entre ciencia e ideología, sino, a partir de las críticas de los pensadores de la sospecha, destronar la conciencia portadora de la verdad sobre sí misma y sobre el mundo. En este

contexto, hay que sumar la filosofía de Nietzsche, quien aplica la piqueta a los valores simbólicos del bien y del mal sostenidos por la cultura occidental.

Paralelamente a estos desarrollos, se observa en los países de Occidente un relativo éxito de las naciones que ejecutan políticas vinculadas con el “Estado de bienestar”. En plena guerra fría se acrecientan las diferencias entre las sociedades occidentales, productoras muy competitivas de bienes y servicios, y las sociedades del oriente europeo, que fracasan en sus políticas de acumulación y distribución de la riqueza.

La problemática del poder pasa a ocupar el lugar central de la reflexión de Foucault y es asumida en el marco de su crítica a la epistemología del siglo XIX, que según él, todavía influye sobre nuestras formas de pensar. A partir de ese momento, supera las formas “contractualistas” de pensar el poder y especifica su propia teoría: el poder no es propiedad de nadie; no está localizado; no responde a ninguna estructura económica; no posee ninguna esencia; no actúa según una cierta modalidad, estableciendo una ideología dominante; y tampoco se instala para representar una determinada legalidad. Antes bien, administra las ilegalidades.

Estos postulados lo llevan a determinadas posiciones que son cuestionadas por los marxistas, en especial por Cacciari,²⁶ y que para nosotros cobran especial relevancia a la vista de cómo Foucault concibe el poder psiquiátrico. Porque en determinado momento de su obra, él afirma que el poder reprime, pero luego “produce”. Con respecto al poder psiquiátrico, dice que produce subjetividades. Esas subjetividades, a su vez, se conforman según la época y las tecnologías aplicadas sobre ellas. De este modo, la internación produce la locura y el poder médico produce conocimientos sobre la locura. En este sentido, crea también la noción de enfermedad mental, propia del siglo XIX. Nuestra conclusión sin embargo es que el poder médico, si bien produce conocimientos, no por eso crea la noción de enfermedad mental. La nominación como tal es producto de la modernidad, pero la concepción de la locura y su delimitación como enfermedad son muy anteriores en nuestra cultura.

El italiano Cotesta critica la determinación temporal que Foucault lleva a cabo, sosteniendo que esta se usa para describir otros fenómenos, pero lo esencial de su crítica es que lo ocurrido en Francia en las áreas económica y política no se replica de la misma manera en otros países, con lo cual se relativizan todas las

²⁶ Ver p. 191.

hipótesis concernientes al control social que pudo nacer de la burguesía y trasladarse a los otros estamentos sociales. Desde antes de la Revolución francesa, el ascenso de la burguesía dio lugar a variados fenómenos sociopolíticos. La misma revolución puede entenderse como la culminación de un ciclo comenzado muchos años antes. Por eso concluimos con Cotesta que no necesariamente la imposición del control social por parte de la burguesía dio lugar a su aplicación respecto de los locos. Hasta podría pensarse de manera opuesta que los valores propios de la revolución llevaron a sostener una posición de apertura hacia el padecer de los locos, por eso Pinel los libera del oprobio de las cadenas.

Los textos contemporáneos de *Historia de la locura...* pueden dar lugar a ciertas controversias o contradicciones entre ellos, pero al caer la metafísica, también es depuesto el hombre como sujeto medular de toda indagación científica y filosófica, y este es un aporte esencial de la filosofía foucaultiana, que se encuentra plasmado en *El nacimiento de la clínica* (2007). Esta operación se inicia con Bichat y su invitación a volver a abrir los cadáveres, que lleva a entender la dialéctica entre la vida y la muerte.

Las palabras y las cosas (1998a) muestra las distintas epistemes que se conforman alrededor de esta relación que da título al libro. La representación del mundo y su orden pasan a ocupar el centro de la nueva forma de concebir la relación entre la palabra y la verdad. La palabra y la cosa ya no están unidas sino para regir aquellos procedimientos que nos llevan a conocer el mundo. Se ha procedido, mediante una nueva formación discursiva, al ordenamiento del ser.

A partir de fines del siglo XVIII ocurre un nuevo acontecimiento. Ya no se proponen cuadros que organicen el saber, sino “mecanismos internos” que regulan los procesos que producen ciertos efectos. La economía política no estudia ya la distribución de la riqueza, sino sus formas de producción; la filología no analiza el origen del lenguaje, sino la organización de la lengua, etc. Ahora, la división entre lo visible y lo invisible exige que lo visible necesite de una estructura (invisible) que lo explique. Ya no hay unidad de la representación sino dos niveles, de los cuales uno explica el otro. Es el momento en que aparece la filosofía trascendental, y el objeto de estudio que le corresponde es el hombre.

Se da también el fin de la metafísica, que deja lugar al nuevo objeto de conocimiento propio de esta episteme. Este es, a la vez, sujeto del conocer. En esta dialéctica, el hombre habla y es hablado; es objeto y sujeto al mismo tiempo. Es allí

donde Foucault se pregunta si no ha llegado el momento de pensar en “la muerte del hombre”.

Ahora puede verse cómo se articulan las tres obras. La *Historia de la locura* permite ver cómo se ha constituido el objeto de la psiquiatría, *El nacimiento de la clínica*, cómo la medicina allanó el camino para la reflexión acerca de la finitud del hombre y *Las palabras y las cosas* inicia una crítica de las llamadas ciencias del hombre, que terminan siendo instrumentos de control y disciplinamiento.

Si bien los marxistas que siguen en detalle este derrotero de Foucault adhieren a su forma de criticar la noción de hombre, disienten de su concepción del micropoder. Para ellos, es imperdonable que Foucault haya descartado la idea de un poder centralizado que, de hecho, es usado para someter a las clases trabajadoras. Pero Foucault dice que fue precisamente un poder centralizado el que encerró, en el “gran encierro”, a los locos, los vagabundos, los delincuentes, etc. ¿No fue quizá para imponer el orden que la burguesía necesitó concentrar poder y ostentarlo de esa manera? Pero esto contradice la hipótesis de Foucault acerca de los micropoderes.

Antes del gran encierro, el loco era tolerado, vagaba libre por las calles, no era molestado, pero hay quien cuestiona la idea de que se haya debido al hecho de encarnar la inminencia del fin del mundo, recordándolo en forma permanente, según la hipótesis de Foucault.

Pasa el tiempo, llega el siglo XIX. La nueva episteme indica que el lugar de encierro ya no será el que dejaron los “venéreos”, sino que aparece una nueva institución, esta vez dirigida por los médicos y concebida como “máquina de curar”. El loco pasa a ser objeto de quienes pretenden estudiarlo. Surge la idea del hospicio y, paralelamente, la de enfermedad mental. El nuevo orden social, en donde se consolidan un Estado monárquico y el crecimiento demográfico y económico, da lugar a que se piense una institución más humanitaria que las antiguas leproserías.

Es cierto que la nueva ciencia que se gesta en el hospital psiquiátrico implica el uso del poder, pero nosotros concluimos que la organización exigida por la atención de decenas de enfermos y el hecho de cuidarlos, alimentarlos y medicarlos es imposible sin ejercicio de poder alguno. Se podrá cuestionar si se trata de un poder despótico o democrático, y cuál de estos sería más beneficioso para el enfermo, pero, ¿podría prescindirse de él? El ejercicio del poder despótico, afirmamos nosotros, no nació con la famosa frase de Descartes, sino que fue regulado según circunstancias geográficas e históricas frecuentemente asociadas a quienes dominaban la escena

política en determinada época. El mismo Foucault critica las nociones de poder que él usó en *Historia de la locura...* En el seminario sobre *El poder psiquiátrico*, distingue entre: el poder *soberano* –el que dispone del cuerpo y de la muerte del que toma como objeto –; el poder *disciplinario* –cuya mayor expresión es el panóptico, que consiste en vigilar la vida de aquellos que permanecen en lugares asignados a alguna actividad en particular, tales como la cárcel, el hospital o la escuela, y cuyos objetivos son el control de esos sujetos y el estudio de sus conductas para obtener saberes destinados al manejo de la comunidad en su conjunto –; y el *biopoder*, consistente en administrar la vida de poblaciones enteras –su salud, su educación, su actividad laboral –.

Esto ocurrió presumiblemente en la época clásica, pero antes habían ocurrido otras circunstancias históricas, o quizá literarias, como lo es la nave de los locos. Foucault despliega tantas certezas respecto de la existencia de estas naves que son pocos, aunque los hay, los que cuestionan la materialidad de esta experiencia y la consideran un hecho literario. Como sea, y nosotros acordamos con esto: es la dificultad de toda sociedad de encontrarse con la locura la que hace que, real o no, el hecho se relate.

El gran encierro, para Foucault, está estimulado en gran medida por una concepción “monista” de la locura, esto es, la idea de que la desviación moral y la locura proceden de un mismo origen. Sin embargo, en este caso Foucault desconoce que hubo, a lo largo del período clásico, muchas versiones filosóficas, morales y religiosas acerca de la locura; por lo tanto, la idea de encerrar a los locos con los desviados es un recurso que responde más a la comodidad que a la teoría “monista”. Esto se sostiene a raíz del tratamiento de los enfermos venéreos, rechazados en cualquier otro lugar por el peligro de contagio, es decir, subyace una concepción “sanitarista” de las enfermedades. El funcionamiento pragmático del hospital es lo que guiaba sus acciones. Por lo tanto, el agrupamiento hospitalario no es una cuestión ideológica, sino un recurso de economía de la atención.

Los locos, a diferencia de los venéreos, reciben una condena jurídica, por ser considerados irresponsables. Para Foucault, el loco luce como figura diferenciada dentro del gran encierro, lo cual es inexacto a nuestro criterio, ya que estaba allí desde antes y la mezcla se debe a consideraciones de economía y a la poca diferenciación que en ese momento se podía establecer entre curables e incurables – estos últimos caracterizados como víctimas de locura furiosa–. El término y el

concepto de locura furiosa son usados desde la Antigüedad, así como los tratamientos a los cuales se los somete, que con la inspiración de Hipócrates son totalmente basados en teorías fisiológicas. Por lo general no hay confusión, ya que hasta el más oscuro encargado de internar a los locos, en la más lejana localidad de alguna provincia, sabe perfectamente diferenciar el loco de los otros candidatos al encierro.

El loco y el candidato correccional, si bien en ciertos lugares son encerrados en el mismo alojamiento, reconocen perfectamente sus diferencias. Por otra parte, en la serie de instrumentos que se aplican a los locos se destaca el “tratamiento moral”, cuya aparición Foucault ubica en el siglo XIX. Sin embargo, desde la Antigüedad se han estudiado diversas formas de incidir sobre la locura, que tienen relación con el tratamiento moral. Es cierto que en muchos casos se ha usado la culpabilización, en su sentido religioso más intenso, pero también hubo otras formas más “humanas” de proceder. Por consiguiente, tanto el concepto de enfermedad mental como la versión “moral” de su tratamiento son muy anteriores al siglo XIX. Esto permite sostener a la medicina como gestora de los tratamientos y al hospicio concebido como “máquina de curar”. Es en ese lugar donde al loco se le concede el carácter de sujeto.

Para Foucault, el relevo del asilo como mecanismo de disciplinamiento lo representa el consultorio psicoanalítico, donde el loco está encerrado entre cuatro paredes solo para decir: “y qué, soy loco..., y eso es todo”. Sin embargo, rescata la función histórica de Freud cuando genera un nuevo modelo de interpretación, que se expone con claridad en el caso Schreber (ver “El caso Schreber” en el Anexo, p. 275). Y critica a Tuke por considerar que sostiene los mecanismos de disciplinamiento a través de la religión, diferenciándolo de Pinel, quien, según él, mantiene sobre los locos la vigencia de un dominio religioso, pero sin religión.

En el Capítulo “El mundo correccional”, Foucault muestra que el dominio del loco ha sido disputado entre una moral dominada por la religión y otra, laica – sostenida por Pinel –, pero no reconoce que eso participa de un movimiento social más amplio de desacralización del Estado, proveniente de los principios revolucionarios de 1789.

Con relación al papel del médico, los historiadores de la psiquiatría y los psiquiatras coinciden en algunas objeciones a Foucault. En determinado momento del desarrollo de las críticas, el espacio de los reproches se divide: por un lado los psiquiatras; por el otro, los historiadores de la psiquiatría, y todavía más: los

psicólogos, sociólogos y filósofos, todos flamantes profesionales. Cada uno, desde su respectivo campo teórico, ofrece nuevas perspectivas de lectura de la *Historia de la locura...*

Durante el siglo XX, la antipsiquiatría y la noción de estallido institucional inspiran ciertas experiencias, como la conducida por Maud Mannoni en Bonneuil. Se propone allí un espacio de libertad para que se exprese el deseo de los niños psicóticos y autistas. Se conocen desarrollos similares en nuestro país, que tienen distintos niveles de éxito y de aprobación social.

En otro ámbito, la teoría neurológica de Jackson amplía aún más la comprensión de la psicosis al llevar al seno de la comunidad la relevancia de los estímulos, de la relación con el medio en el desarrollo neuropsicológico del niño y del adulto.

En el campo de la psiquiatría, se destaca Ey, influido al mismo tiempo por el órgano-dinamismo y el psicoanálisis. Pregona la creación de un tratamiento psiquiátrico que sea fundado en la psicoterapia y tome en cuenta que todo enfermo mental conserva una parte de su conciencia no alienada, con la cual se puede establecer una alianza terapéutica. Sus planteos devienen de ciertos desarrollos de Tuke alrededor de los dispositivos establecidos para el tratamiento moral, pero Foucault lo critica sin piedad y sin recordar que él mismo defendió los tratamientos llevados a cabo en Bagdad en el siglo X. Sin embargo es acompañado por Lacan, con esa diferencia entre ellos: mientras él destaca el origen fisiológico de la locura, el último insiste en la psicogénesis. Ey y Lacan se diferencian de Foucault en distintos aspectos. De Lacan, ya hemos comentado su posición respecto de Descartes y de Foucault: contrariamente al segundo, él cree que la locura debe ser pensada fuera de toda relación con la razón. Se aleja debido a la causación exclusivamente cultural que Foucault le otorga a la locura.

Ey lo hace por la desconsideración foucaultiana de la psiquiatría. Para él, la psiquiatría dinámica, con su crítica a la psiquiatría clásica, ya había nacido antes de que Foucault publicara su libro. Esta lucha coordinaba los distintos movimientos por la liberación de los enfermos mentales de los tratamientos crueles con los movimientos de liberación anticolonialistas.²⁷ Se relacionaba también con la idea

²⁷ Aquí conviene considerar la teoría de Frantz Fanon, volcada en su libro *Los condenados de la tierra* (1971), donde articula las luchas de liberación de los países colonizados con los combates por la liberación de los pacientes psiquiatrizados.

existencialista del compromiso militante.

Pero Foucault es un teórico y nunca compartió en forma profesional la vida con los pacientes, como lo hacen Cooper y Laing. Actúa como un historiador transgresor, inspirado en Bataille y su teoría de la parte maldita.

Foucault cuenta una historia distinta de aquella transmitida por generaciones de alumnos salidos de la escuela de Pinel, que se dedican a la hagiografía de los que los precedieron con la esperanza de recibir el mismo trato de sus futuros alumnos. En la época de la publicación de *Historia de la locura...*, esas idealizaciones ya cayeron en desuso y los psiquiatras se ocupan de destronar los falsos ídolos, para recuperar los logros crecientes de técnicas terapéuticas exitosas. Una vez caída la máscara idealizadora de Pinel y sus descendientes, la disputa se mantiene entre los que sostienen una causación exclusivamente orgánica de la locura y quienes ofrecen un criterio más “dinámico”. Pero de todos modos, este pensador transgresor que es Foucault produce una disrupción: ahora, la locura es solo un efecto cultural y la medicina no es más que una de las formas que encontró la razón para disciplinarla y castigar a la sinrazón.

Las reacciones de los profesionales implicados en las críticas desarrolladas por Foucault fueron demoledoras. Ellos buscaron las formas de contra-argumentar; sin embargo, los descubrimientos relativos a los excesos de la psiquiatría revelados por Foucault no pudieron ser revertidos. Solo hoy, después de décadas de revisiones y replanteos, y de comprobarse que el discurso de Foucault también puede ser usado por el neoliberalismo para despojar a los enfermos mentales de los servicios básicos de salud, los seguidores de Foucault entienden que sus críticas a la psiquiatría han sido excesivas.

Para los historiadores de la psiquiatría, Foucault sigue siendo un teórico que nunca se ha enfrentado con las situaciones concretas presentadas por los pacientes internados o ambulatorios, que padecen distintos grados de psicosis y requieren ser escuchados en sus padecimientos. En este sentido puede afirmarse que Foucault, más que un filósofo de la historia, como él lo afirma, es un crítico cultural.

Henri Ellenberger afirma que la locura –que puede presentar diversas manifestaciones según su entorno por el hecho de encontrarse en múltiples culturas– constituye a la base un hecho natural, entendiendo por tal la predisposición que todo ser humano tiene a enfermarse. Rescata el hecho de que antes de publicar su obra, Foucault admitía la existencia de una continuidad entre la locura tal como la

entendieron los antiguos y como se entendió posteriormente. Sin embargo, en el momento de escribir su obra mayor, opta por la hipótesis del golpe de fuerza, lo cual lo lleva a descartar una rica historia anterior. Es posible que haya cambiado su opinión entre *Enfermedad mental y personalidad* e *Historia de la locura...*, pero como no puede sostener las dos hipótesis al mismo tiempo, elige la segunda, que lo orienta hacia una visión más antropológica que psicológica.

Para Gladys Swain, Foucault se equivoca en considerar solo los grandes acontecimientos, en detrimento de los pequeños procesos que, sumados, llevaron a eventos tan importantes como la creación del hospital psiquiátrico. Analizando por ejemplo la famosa escena de la liberación de los locos, destaca que él no atina a considerar el papel de Pussin y la transferencia progresiva pero persistente de poder de los celadores a los médicos. El propósito de esta autora es interrogar a los psiquiatras sobre su historia.

De la Europa del norte e insular aparecen otras críticas. Allí predomina una filosofía positivista y en los años de la publicación de *Historia de la locura...* se desarrolla lo que se conoce como Estado de bienestar. Los cuestionamientos a la obra de Foucault son encabezados por la izquierda progresista de orientación marxista, que sostiene que sus postulados pueden ser usados por las derechas para reducir la asistencia social. Sedgwick y Scull denuncian abiertamente el abandono en la calle de los pacientes psiquiátricos.

Los psiquiatras ingleses más jóvenes y progresistas cuestionan también a Foucault, por haber generalizado a toda Europa el gran encierro que, en realidad, no existió en Inglaterra, donde un régimen más libre y una economía en expansión permitía otros abordajes del problema de la locura. En fin, le reprochan exagerar en sus críticas –no todos los locos fueron encerrados compulsivamente en Inglaterra– y no tener en cuenta determinados sucesos positivos para los enfermos mentales. Ante las insistentes críticas sobre este tema, Foucault revisa sus posiciones en la clase del 7 de noviembre de 1973 del seminario sobre *El poder psiquiátrico*.²⁸

Con relación a los encierros, los críticos ingleses dicen que en su país las cosas ocurrieron en sentido contrario a lo ocurrido en Francia. Foucault atribuye esas desviaciones a errores metodológicos por él cometidos. Queda claro que en

²⁸ Allí (Foucault, 2014: 29 y ss.), Foucault realiza una autocrítica de cuatro nociones que maneja en *Historia de la locura...*: el análisis de las representaciones –ha privilegiado la percepción de la locura–; la noción de violencia; la de institución; y, finalmente, la idea de que la violencia de Pinel y Esquirol había consistido en introducir el modelo familiar en la institución asilar.

Inglaterra, el sentido cívico democrático había evitado caer en los excesos de Francia; es más, la idiosincrasia inglesa promovía experiencias como la de Radcliffe-Brown. Los jóvenes psiquiatras ingleses conocían a Franco Basaglia antes de leer a Foucault.

Respecto de nuestro país, la obra de Foucault se difundió tempranamente, desde la traducción de *Enfermedad mental y personalidad*. Los psicoanalistas pioneros de esta difusión fueron Pichon-Rivière y su alumno Bleger. Luego, otros filósofos, sociólogos y psicólogos contribuyeron también a esa difusión. Finalmente, es posible afirmar que, si bien Foucault produjo grandes y apasionadas adhesiones, nunca se trató de apropiaciones ciegas, ya que, por las propias características de su filosofía, siempre se trató de usos críticos y adaptaciones a las necesidades de quien lo tomaba como sustento teórico o político.

VI.

El concepto de hospitalidad en la filosofía de Derrida

Introducción

El presente capítulo estará dedicado a caracterizar el concepto de hospitalidad tal como lo define Derrida y su relación con al menos una forma de vincularse con la locura.

Para lograr ese objetivo seguiremos un texto donde Derrida (2014) introduce a distintos autores –Platón, Sócrates, Kant, Sófocles, entre otros– que a lo largo de la historia de la filosofía han abordado la hospitalidad. Se trata de una entrevista que le realizó la psicoanalista y filósofa Anne Dufourmantelle en 1994, recién publicada en 1997.

También se mostrará cómo otros autores han caracterizado a la hospitalidad y qué consecuencias pueden tener estas ideas, a los fines de establecer si el concepto de hospitalidad es idóneo para completar o reemplazar los mecanismos de vigilancia, control y castigo con los que Occidente, según Foucault, se ha vinculado con la locura a lo largo de la historia. Seguiremos el orden propuesto por Derrida, pero ampliando los comentarios de los textos citados en el libro.

La idea original de la entrevista es que el filósofo desarrolle la pregunta sobre la hospitalidad, pero su riqueza reside en que en su respuesta despliega, perfecciona, redobra la interpelación y nos lleva a nuevos interrogantes, sin duda inquietantes. La cuestión que se analiza es acerca de aquello que acogemos o no en nosotros, poco importa que sea en nuestra casa o en nuestra intimidad.

Con su pregunta, el que llega, el extranjero,¹ el ajeno, nos cuestiona, nos

¹ La conceptualización del extranjero como condición previa para fijar la propia identidad es revisada por Penchaszadeh (2014).

induce a nuevamente preguntarnos y en tanto eso ocurre, genera en nosotros una duplicidad que disputa nuestra supuesta unidad consciente. De manera que la llegada de lo otro conmociona nuestras certezas, sobre todo si son certezas forjadas en una ilusión de completitud gestada a la sombra de una conciencia omniabarcadora y omnicomprendiva. Esa conciencia ya ha sido cuestionada muchas veces y hemos visto cómo Foucault la denuncia en su contienda con la locura. El otro que llega y a quien alojamos nos enfrenta con nuestra incompletitud. ¿Por qué? Porque su pregunta descompleta, es un ariete que rompe certezas. Entonces, esta pregunta del extranjero, del ajeno, del que al comienzo no sabemos si alojar o rechazar, de pronto nos carea con nuestras faltas. Son carencias relativas a los saberes, a la legalidad o aun a nuestras propias dobleces e iniquidades. Por eso el extranjero, en algún momento, se vuelve peligroso. Porta cierta amenaza, de cierta cantidad de muerte, y cuestiona certezas, rompe unidades, desequilibra conocimientos. Nos deja allí mismo donde creemos que tenemos una respuesta pronta, adecuada, en la incertidumbre de lo indecible.

Cuando el extranjero se acerca, así como porta cierta cantidad de muerte, también sufre desamparo. Su pedido de alojamiento atiende una situación de necesidad. Y su pregunta es conmovedora, hasta parricida. La duda se fundamenta en si cabe dar o no alojamiento al desconocido que, al preguntar, cuestiona la ley del dueño de casa, la del padre que la impone, o quizá la hace. En espejo se imprime el desamparo del anfitrión, quien debe responder por sus carencias, o al menos tenerlas presentes; ya no puede ignorarlas. Él será interrogado –y deberá estar dispuesto a ello– pero además, la pregunta será impredecible. No hay forma de anticipar la pregunta del extranjero. De allí el peligro que representa. Pero el que recibe también puede preguntarse: ¿qué sentido tiene responder la pregunta del extranjero si él mismo no está también dispuesto a ser interrogado?, ¿si no se dispone a ser conmovido en sus certezas?, ¿si no está dispuesto a conmover su propia identidad por la osadía de haber cuestionado el régimen vigente?

De ello surgen otras preguntas: ¿es lícito que el anfitrión pregunte?, y además: ¿qué preguntará?

Por lo tanto, ambos, el huésped y el anfitrión, están en igualdad de condiciones frente al peligro que representa la pregunta inesperada. Pero esto, desde el punto de vista del anfitrión, es absolutamente abierto, ya que la hospitalidad se brinda sin condiciones: no hay hospitalidad si es por obligación o en cumplimiento

de un pacto preexistente. Es preciso que sea un don ofrecido incondicionalmente.

Hacia el final del libro, Derrida define con más precisión bajo qué leyes se encuentra regulada la hospitalidad, acotando así su definición.

Teniendo en cuenta el desarrollo técnico-científico de nuestra cultura y las posibilidades que abre a una comunicación globalizada, es necesario advertir que la hospitalidad sin riesgos ya no es posible; no solo por su definición misma, sino porque, a partir del avance de Internet y sus derivados, se han multiplicado los peligros que conlleva el hecho de dejar entrar en nuestra casa a alguien que no conocemos. Desde este momento puede aparecer una xenofobia dirigida a proteger la propia intimidad.

¿Por qué? Porque entre hospitalidad y hostilidad hay leyes –como veremos al final del apartado 6 de este Capítulo – que regulan su funcionamiento. Incluso, algunas de ellas, contradictorias, pueden pervertir la mecánica de la hospitalidad.

Si consideramos lo afirmado por Gabriela Balcarce (2014: 195-213), entonces hay una diferencia radical entre tolerancia y hospitalidad. Ella recorre la idea de tolerancia en el cristianismo y en autores que la expresaron como superación de la caridad religiosa. Así, desfilan por su trabajo John Locke, Voltaire y John Stuart Mill, que pregonaron la separación de la Iglesia y del Estado y promovieron una tolerancia laica. Pero de a poco, Balcarce va deslindando el concepto de hospitalidad como aceptación radical del otro. ¿Qué significa esta noción? La no conceptualización del otro. La exposición a la llegada del otro como acontecimiento y, por lo tanto, su no reductibilidad a la medida de mi disposición para recibirlo. Si el otro es predecible, si no pone en riesgo la homeostasis de mi morada, entonces la hospitalidad se pervierte y pasa a ser hospitalidad condicionada.

Cuando el extranjero se hace presente, plantea una pregunta. Tiene derecho a hacerlo, pero el anfitrión también. La del primero puede ser desestabilizante: ¿estás dispuesto a ayudarme?, ¿es tu casa hospitalaria?, ¿puedo en ella mantener mi identidad? Ya vemos que la pregunta del extranjero suele desplegarse en varios sentidos. ¿Y las del anfitrión? En el apartado siguiente presentaremos las ideas principales que Derrida rescata de *El sofista* en torno a la hospitalidad.

1. *El sofista*, de Platón, como una primera forma de cuestionar del extranjero

El tema de la pregunta del extranjero surge desde la Antigüedad clásica. En

muchos de los diálogos de Platón, en *El sofista* por ejemplo, el extranjero es quien pregunta en primer lugar. Esta obra pertenece a la madurez de Platón. Compone un conjunto de tres diálogos, de los que el último solo fue un proyecto que el autor griego no llegó a completar.

En *El político* se pone en juego la teoría del saber aplicada a la gobernabilidad (Coplestone, 2004, t. I: 63). El verdadero gobernante es el que sabe. El Estado legal es un sucedáneo del Estado que sería deseable. En *El sofista*, el problema es completar la teoría de las ideas. Para ello, Platón se propone definir al sofista, apelando a distintos agrupamientos y divisiones, para finalmente establecer que la teoría de Parménides en torno a ser y no-ser necesita ser revisada. Esto es lo que piensa Platón, pero deja la crítica en manos del visitante. ¿Será que Platón expone aquí algo de su doblez, o de su ambivalencia con respecto al maestro Parménides?

En *El sofista* se muestra cómo el extranjero viene a cuestionar la ley paterna. Pero conviene destacar que Platón acude para ello a un ejemplo corriente: el famoso caso del pescador de caña. Relata que el pescador de caña practica un arte, el de adquirir:

[...] un pescador de caña: es un hombre que practica un arte, y este es el arte de adquirir con violencia, con astucia; es la caza de animales que nadan en un fluido cualquiera, de los pescados; es la pesca, la pesca con hierro, con ganchos, con caña, es decir con sedal y un gancho que saca el pescado de abajo arriba por la cabeza o tragadero, es decir, un anzuelo (Azcárate, 1871, t. IV: 10).

Así, es posible adquirir por métodos violentos,² como cuando se toma por la fuerza –en la caza o en la pesca –, pero también con métodos pacíficos, como es la compra con consentimiento mutuo, como se ve a continuación, cuando Platón comienza a definir al sofista. Siguiendo el ejemplo del pescador de caña, dice que el sofista emprende determinada caza, la de animales andadores y domesticados, en particular los hombres. Así llega a la definición de sofista, por distinción entre género y clase:

Es un hombre que practica un arte, y este arte es el de la caza; la caza de animales andadores, domesticados, de hombres; es la caza privada, que busca un salario en dinero contante, y que se apodera, valiéndose del cebo

² Queremos destacar una característica del diálogo que no fue observada por Derrida: la referencia a la violencia del pescador en el acto de pescar y a la del sofista en el acto de engañar. Es como si la violencia implícita en el extranjero que llega fuera desplazada hacia los otros dos personajes.

engañador de la ciencia, de jóvenes ricos y de distinción (Azcárate, 1871 t. IV: 11).

Puede verse, entonces, que Platón caracteriza o define al sofista con el modelo del pescador de caña, pero destacando que se trata de una caza. Este no es el punto principal que Derrida subraya en su mención a *El sofista*. Antes bien, se refiere a la pregunta del extranjero, porque el que llega a la casa y pregunta, en especial por la hipótesis parmenídea del ser y del no-ser, es un extranjero. Alguien cuya intención es cuestionar ese principio especificando que dentro del no-ser hay ser y dentro del ser, no-ser. El extranjero pone en duda el *logos* aceptado del padre Parménides, el dueño de casa, el autor de la ley. Pero, en forma paralela, le pide a Teeteto –quien lo ha recibido y dialoga con él – no considerarlo un parricida; le sugiere entender que para defendernos debemos necesariamente poner en duda la tesis del padre Parménides y, por fuerza, establecer que el no-ser es, en cierto aspecto, y que el ser, de algún modo, no-es. Pidiendo que no se lo considere parricida, el extranjero muestra en realidad que algo de esa intención hay en su proceder. Dice Derrida al respecto:

El extranjero sacude el dogmatismo amenazante del *logos* paterno [...]. Como si el extranjero debiera comenzar por refutar la autoridad del jefe, del padre, del amo de la familia, del dueño de casa, del poder de hospitalidad (Derrida, 2014: 13).

El extranjero de *El sofista* debe dar cuenta, a su vez, de la posibilidad de la sofística, es decir: alguien ajeno, extraño, extravagante, habla una lengua que por sofisticada no es común a los residentes locales y pide no ser tratado como parricida. Trae una pregunta conmovedora al cuestionar la tesis parmenídea vigente, lo cual constituye una forma de parricidio venida del extranjero. De las intenciones de ambos, el sofista y Teeteto, se deduce que el territorio donde debe resolverse la controversia es el de los argumentos, pero según la traducción que se tome, puede entenderse como combate, guerra o enfrentamiento. Pareciera que tendrá lugar una guerra armada, no de argumentos. La guerra del *logos* es la disputa, armada o no, del padre con el extranjero. Aquí, Derrida (2014: 15) agrega: “También es el lugar donde la cuestión del extranjero como cuestión de la hospitalidad se articula con la cuestión del ser”. *El sofista* presenta otras vertientes relacionadas con el tema que aquí nos interesa. Por un lado, vincula al parricida –que debe ser miembro de la familia, sino

no tendría esa calidad – con la ceguera y también con la locura.³ El extranjero se anticipa, pidiendo que no se lo tome por loco: ¿y si en verdad está loco?, ¿y si el que viene, viene precisamente a buscar refugio porque está loco?, ¿y si su desamparo consiste, precisamente, en la locura? Estas preguntas, que no son expuestas sino solamente evocadas en el texto platónico, son centrales en el tema de esta tesis.

El extranjero teme ser tomado por loco, coincidiendo sin embargo en tres características que lo hacen peligroso: extranjero, parricida y loco; por lo tanto, alguien incoherente, que pone todo *patas para arriba*.

En segundo lugar, Derrida propone que este diálogo aborda la guerra interna al logos, a la afirmación de Parménides, pero además involucra la pregunta de la hospitalidad en la cuestión del ser. En este punto, el filósofo franco-argelino opera un giro en el razonamiento diciendo:

Deberíamos reconstruir casi todo el contexto, si fuera posible, y en todo caso releer la sucesión, la secuencia que se encadena al régimen del extranjero. Evoca a su vez la ceguera y la locura, una extraña alianza de la ceguera con la locura (Derrida, 2014: 16-17).

Como podemos comprender, esta mención le permite a Derrida articular la referencia a *El sofista* con la tragedia de Edipo: en el primer caso se dice que el sofista pide que no lo consideren parricida; el segundo, efectivamente, en el drama, lo fue. El extranjero se propone definir, para el anfitrión Teeteto, lo que es un sofista. Tan bien lo hace, apelando a divisiones y subdivisiones, que logra caracterizar siete tipos de sofistas. Pero a medida que se despliega el texto, se pone en evidencia otro objetivo del extranjero: encontrar un aliado en Teeteto para criticar ya no solo a Parménides sino también a sus maestros de juventud, Heráclito y Empédocles, y lo dice de esta manera:

EXTRANJERO: Todos ellos tienen trazas de recitarnos una fábula, como si fuéramos niños. Según uno, los seres son tres en número; los cuales tan pronto se hacen guerra, como son amigos, se casan, procrean y alimentan su prole. Según otro, no hay más que dos, lo seco y lo húmedo, lo caliente y lo frío, y después los une y los pone en relación. Nuestra escuela de Elea, a partir de Jenófanes y aún de más atrás, nos refiere otras fábulas; presentando lo que llamamos universo, como un solo ser. Las musas de Jonia y de Sicilia, un poco más tarde, han creído más seguro combinar estas dos opiniones, es decir, que el ser es a la vez uno y muchos, y que se mantiene por el odio y la amistad. Las más altaneras de estas musas pretenden, que todo se une y se desune sin cesar (Heráclito); según las más moderadas, no sucede siempre así,

³ La ceguera nos remite directamente a otro personaje, Edipo, que también cita Derrida, como luego veremos.

sino que tan pronto el universo es uno y está en perfecta armonía, mediante el poder de Venus; como es múltiple y está en guerra consigo mismo bajo el imperio de no sé qué discordia (Empédocles). Si todo esto es cierto o no lo es, es difícil decidirlo, y tampoco conviene hacerlo, cuando se trata de tan antiguos e ilustres personajes. Pero he aquí lo que puede decirse sin incurrir en falta.

TEETETO: ¿Qué?

EXTRANJERO: Que en su orgullo han hecho muy poco aprecio de nosotros, que constituimos la multitud; porque sin cuidarse de si seguíamos sus discursos o si quedábamos a retaguardia, marchan siempre derechos y a la vanguardia por el camino que han elegido (Azcárate, 1871, t. IV: 80).

Pero precisamente a raíz de este cuestionamiento –que para el extranjero es tan evidente que hasta un ciego puede verlo –, él teme que quien estableció la ley lo tome por loco. Este es el peligro que lo aguarda: no solo ser considerado parricida por cuestionar la ley paterna, sino ser tomado por loco. Si retomamos la línea de este contexto, encontramos que a) hay una primera intención de definir al sofista; b) este propósito se ilustra en la diferencia entre los artistas –pintores y escultores – que reproducen la realidad tal cual es, o copian el modelo, y aquellos que para agradar a la vista apelan a la perspectiva e introducen modificaciones en él, creando “fantasmagorías”. En esto se especializan los sofistas. Pero c) aquí se produce un giro hacia la crítica a ciertos filósofos que enseñaron principios incorrectos, en este caso Heráclito y Empédocles, que son los antecedentes para luego criticar a Parménides, de quien el extranjero teme que lo califique de loco.

A continuación, Derrida comenta que en *Apología de Sócrates*, este se dirige al tribunal diciendo en su defensa que él es un extranjero; lo es en materia de lenguaje jurídico, afirma que no sabe si podrá defenderse porque no maneja la lengua del Derecho. Nueva articulación: también se es extranjero con respecto a la lengua. Por eso Derrida dice:

Entre los graves problemas que tratamos aquí, está el del extranjero que, torpe para hablar la lengua siempre corre el riesgo de quedar sin defensa ante el derecho del país que lo recibe o que lo expulsa; el extranjero es sobre todo extranjero a la lengua del derecho en la que está formulado el deber de hospitalidad, el derecho de asilo, sus límites, sus normas, su policía, etcétera. Debe solicitar la hospitalidad en una lengua que por definición no es la suya, aquella que le impone el dueño de casa, el anfitrión, el rey, el señor, el poder, la nación, el Estado, el padre, etcétera. Éste le impone la traducción en su propia lengua, y esta es la primera violencia (Derrida, 2014: 21).

Sócrates le pide al tribunal, por desconocer el lenguaje de las leyes, que lo

trate como un extranjero. Derrida aclara que, en Atenas, el extranjero tenía derechos, entre ellos el derecho a la hospitalidad. La sutileza de Sócrates, según él, consiste en jugarse a no ser tratado siquiera como extranjero. Él no maneja la lengua de la argucia jurídica. Aquí se presenta una paradoja: si el extranjero hablara nuestra lengua, ¿se lo podría seguir considerando extranjero? Es extranjero por nacimiento, pero por hablar la lengua del país que lo recibe debería ser tratado como un originario. Para Derrida, esta es una paradoja indecible, como otras tantas respecto de la hospitalidad.⁴ En este punto, recuerda a Benveniste (1983: 48), quien ha trabajado el tema de la hospitalidad en Grecia: esta implicaba obligaciones, tanto para el anfitrión como para el huésped, que en este caso se transmitían a la generación, a la genealogía. Aclarando que no se trata del derecho de ciudadanía que se otorga al extranjero como un derecho de nacimiento ligado al suelo o a la sangre, se nos recuerda que el extranjero que recibe la nacionalidad como efecto de un pacto también adquiere obligaciones. Ello supone un estatuto social y familiar de los contratantes. Por eso, lo primero que se destaca allí es el nombre. El nombre siempre está ligado a una ascendencia. Luego, es el apellido lo que se pone en juego: nombre y apellido posibilitan la relación de la hospitalidad, pero también le ponen límites.⁵

No se ofrece hospitalidad a quien no tiene nombre ni familia; al contrario, se lo trata como a un bárbaro. La cuestión del nombre y del apellido marca una distancia, si no medible, al menos diferenciable entre el extranjero y el otro absoluto. En el primer caso se cuenta con alguna filiación y un entorno familiar reconocible. Con él se establece un pacto de hospitalidad, generalmente regulado por leyes, convenciones y acuerdos nacionales e internacionales. En cambio, el otro se nos presenta como otro absoluto, desconocido y más peligroso que el que viene a cuestionar. No existen acuerdos que sostengan la relación con él. Entonces se produce el choque, el encuentro, Derrida va a decir la “pervertibilidad irreductible” de la ley de hospitalidad absoluta y de la ley de hospitalidad regulada.

⁴ La historia registró que en el juicio a Sacco y Vanzetti, los dos anarquistas juzgados y ejecutados en EE. UU. en el año 1927 acusados del asalto y homicidio del pagador de una fábrica Frederick Parmenter y su escolta en el pueblo de South Braintree en 1920, se cometió una grave injusticia. La ejecución fue muy cuestionada por la insuficiencia y poca calidad de las pruebas presentadas en su contra. El juez de la causa, Thayer, insistió en varias ocasiones en que ambos acusados carecían de un manejo adecuado del idioma nacional. Era efectivamente así; no obstante, la principal sospecha que cayó sobre el fiscal y el juez era que los procesados fueron condenados por su ideología y extranjería, claro ejemplo de xenofobia, y no porque fueran culpables del delito del que se los acusaba.

⁵ Sobre todo porque según el origen del apellido pueden desatarse reacciones xenófobas. Un ejemplo de ello son las consecuencias que tuvo para las familias japonesas residentes en EE. UU. el bombardeo de Pearl Harbor por su armada, el 7 de diciembre de 1941.

Se produce una relación paradójica, pervertible y pervertidora entre las dos leyes. La ley de hospitalidad absoluta implica recibir al otro, hacerle lugar, acogerlo sin preguntarle siquiera el nombre; pero choca con la ley de hospitalidad regulada, la pervierte, la modifica. Sin embargo, las dos conviven, como la Justicia y el Derecho, que son heterogéneos pero se necesitan uno al otro, al punto de ser inseparables.

Derrida sostiene esta paradoja en varias oportunidades e insiste de modo permanente en la pervertibilidad que una ejecuta sobre la otra.

La ley de hospitalidad absoluta obliga a recibir al desconocido, al otro absoluto, sin ninguna condición. Por eso está en contradicción con la hospitalidad de derecho. El *xenos*⁶ de la hospitalidad absoluta implica la apertura sin límites. Al extranjero de la tradición cosmopolita –que ya se estudiará con respecto a Immanuel Kant– se le pregunta su identidad. A él se le dirige la primera pregunta: ¿cómo te llamas?⁷

Cuando responde a esta pregunta, el extranjero se hace cargo de su responsabilidad ante la ley del anfitrión. Pero así como puede tener un carácter amoroso, esta pregunta, si no se hace, puede significar la borratura del sujeto como tal. En el caso de tomar contacto con un enfermo mental, sea en una situación informal o durante el ingreso a una institución, la pregunta por el nombre es especialmente angustiante para el interrogado: evidencia que él pone en juego su identidad; por lo tanto, es importante hacerla desde una posición de empatía con el que llega.

Derrida considera el hecho de hacer la pregunta por el nombre como un problema. Pero esa pregunta implica respetar la identidad. En la medida en que pregunto: ¿cómo te llamas? y la respuesta es asumida como afirmación de la identidad, no hay por qué no hacerla. Esto es importante, además, porque el nombre representa el pacto de un sujeto con su linaje. Aquí no se trata de una cuestión indecidible: la pregunta por el nombre garantiza al sujeto su ubicación en relación con un linaje y también ser reconocido en su identidad.

La figura del otro ha sido objeto de muchas versiones. Aquí se ha visto la de Sócrates, cuando ironiza con el tribunal, pidiendo ser al menos considerado un

⁶ Recordemos que *xenos*, para los griegos, era tanto el huésped como el anfitrión si hablaba la propia lengua. El otro absoluto era el bárbaro, caracterizado por no dominar el idioma.

⁷ El cómo de la pregunta representa un problema, ya que no es lo mismo hacerla que no hacerla, lo cual puede equivaler a una anulación del sujeto visitante. En la presentación de un sujeto autista a un desconocido, la demanda de respuesta tiene un carácter agresivo si se toma en cuenta la especificidad de esa patología, que es desbordada por la presencia de la pregunta.

extranjero. Existe otra fuerte figura en la tragedia griega, la de Edipo, sobre todo en el momento de su llegada a Colono. Allí, es extranjero de todo: de la ley, ya que como las ha violado es un fuera de la ley, y también de su patria. Edipo llega acompañado de su hija: según él, ella es sus ojos, ya que mira por los dos. Pide ser enterrado, pero que no se sepa el lugar donde descansarán sus restos. Ello significa que propone para sí mismo lo máximo de la extranjería: sus restos descansarán en un lugar ajeno a su tierra y nadie podrá acercarse a su tumba. Edipo, en Colono, es ahora el mayor extranjero, no solo con respecto a su patria sino también a sus hijos-hermanos.

Porque carga con la culpa de sus crímenes, pretende no ser visitado por sus descendientes. Además, priva sus hijos de la posibilidad del duelo, o los somete a un doble duelo por no poder transitar el duelo. La tumba donde descansan los cuerpos de los seres queridos suele ser un lugar de apego y de marcación de la identidad. Derrida insiste en este punto: conocer ese lugar ayuda a elaborar el duelo.

Pero surge otra pregunta que la tradición puede ayudar a resolver: ¿qué significa ser extranjero?

Es posible entender la noción de extranjero a partir de la filosofía del derecho de Hegel, pero Jacques Derrida opta, en su obra (2014), por recurrir nuevamente al mundo griego. El extranjero era designado allí con el vocablo *hostis*, en su derivado latino, que significa tanto huésped como enemigo. Hay ambigüedad en los términos. Los griegos reservaban *xenoi* tanto para el anfitrión como para el huésped⁸ y *bárbaro* para aquel que, de tan extranjero, ni siquiera manejaba la lengua, al cual era imposible incluso preguntarle su nombre o su procedencia.

En la actualidad, el uso y abuso de recursos tecnológicos hace que sea posible penetrar en la intimidad de cualquiera, por lo que resulta cada vez más necesaria una regulación que diferencie lo que es público y lo que debe ser preservado dentro del ámbito de lo privado. Allí se delinea una frontera que está siendo cuestionada por los actuales medios de comunicación. Derrida lo expone como un problema atinente a la definición misma de hospitalidad. Porque en la medida en que un Estado puede intervenir para establecer ese límite –por ejemplo, prohibir la circulación de material

⁸ *Xenoi* también es una voz usada con cierta ambigüedad en la cultura griega: puede ser aplicada tanto al anfitrión, que recibe, como al huésped, que viene de visita. En este caso se trata de ciudadanos libres, no son esclavos ni prisioneros de guerra. Los griegos tenían una gran tradición de recepción de los visitantes, no solo porque podrían ser personas que necesitaran ayuda, sino también dioses que vinieran disfrazados.

pornográfico–, todo el concepto de hospitalidad debe ser revisado.

Ya no se puede pensar la hospitalidad en forma ingenua, o, a la manera de los griegos, como una respuesta a un mandato de los dioses. Esta noción debe ser pensada en otros términos, con otros parámetros. Con el desarrollo de los medios de comunicación –teléfonos inteligentes, Internet, entre otros–, la intervención legal o ilegal del Estado puede ser considerada una violación de lo inviolable, allí, en mi casa, donde “la inviolable inmunidad sigue siendo la condición de la hospitalidad” (Derrida, 2014: 55).

La amplia gama de los recursos tecnológicos recién mencionados cuestiona la propia integridad del sí mismo. Son amenazas que se despliegan a la vez sobre el derecho de propiedad y sobre la misma identidad personal. En estas circunstancias pueden producirse reacciones xenófobas para proteger el “espacio propio”, tanto del extranjero que proviene del exterior como de los aparatos de seguridad anónimos que podrían espiar cualquier movimiento personal, cualquier alejamiento de una pauta común de conducta.

Estos eventos alteran profundamente las condiciones tradicionales de la hospitalidad. Es posible pervertir las leyes de la hospitalidad precisamente porque cualquier sujeto puede volverse xenófobo para proteger los principios que garantizan su aplicación: concibe la necesidad de proteger la propia residencia, el propio hogar que hace posible la hospitalidad. Alguien puede decir: “quiero ser dueño de mi propia casa para poder recibir en ella a quien yo quiera”.

El otro Gran Hermano,⁹ controlador a distancia de mi derecho a la hospitalidad, se convierte en enemigo de mi intención de ser hospitalario:¹⁰ ahora, el extranjero indeseable no es quien viene de afuera a buscar refugio sino ese Gran Hermano que controla desde una cercana exterioridad. Él cuestiona mi soberanía hospitalaria y corro el riesgo de volverme su rehén. Esto demuestra que existe una contradicción entre la hospitalidad en sentido tradicional y el poder, que se plasma en que el derecho de hospitalidad supone que puedo elegir a quién recibir; puedo seleccionar, puedo excluir, porque sin ese poder de decisión, la hospitalidad es inválida. Dice Derrida, respecto de esta contradicción:

Esta colusión entre la violencia del poder o la fuerza de ley (*Gewalt*) por una parte y la hospitalidad por otra, parece depender, en forma absolutamente

⁹ Personaje clave de la novela *1984*, de George Orwell, que todo lo ve.

¹⁰ Jacques Derrida se refiere a una tecnología de avanzada que permite la intervención de comunicaciones telefónicas a 500 metros de distancia, así como su grabación.

radical, de la inscripción de la hospitalidad en un derecho, esta inscripción de la que hablamos mucho durante las sesiones precedentes. Pero como ese derecho, ya fuese privado o familiar, solo puede ejercerse y hacerse garantizar por la mediación de un derecho público o de un derecho de Estado, la perversión se desencadena desde adentro. Porque el Estado solo puede garantizar o pretender garantizar el dominio (porque es un dominio) privado, controlándolo y tendiendo a penetrarlo para asegurarse de él. Evidentemente, al controlarlo, lo que parece ser negativo y represivo, puede pretender, al mismo tiempo, protegerlo, hacer la comunicación posible, extender la información y la transparencia. La dolorosa paradoja depende de esta coextensividad de la democratización de la información y del campo de la policía: los poderes de la policía y de la politización se extienden a medida que la comunicación, la permeabilidad y la transparencia democráticas extienden su espacio y su fenomenalidad, su salir a la luz (Derrida, 2014: 59).

En la época actual, el desarrollo de medios tales como las múltiples redes sociales hace que los mecanismos de control del Estado, de la policía y otras fuerzas de seguridad pujen por tener más poder sobre ellas. Al mismo tiempo, la extensión de la tecnología, cada vez más veloz y extendida, provoca que se superen fácilmente los límites de lo estatal, lo para-estatal o lo supra-estatal, con lo cual las fronteras quedan de tal forma relativizadas que nuevamente aparece la pervertibilidad de las leyes de la hospitalidad. En la medida en que queremos ser hospitalarios, aspiramos a la soberanía de nuestro poder sobre el propio terreno, pero este se encuentra permanentemente invadido por los nuevos desarrollos tecnológico-científicos.

La sociabilidad privada a través de las redes crece de manera exponencial en la misma medida en que lo hacen las intenciones intervencionistas de los estados o de los organismos supra o para-estatales. Los estados tradicionales tratan de recuperar por todos los medios esa sociabilidad que se les escapa constantemente. Allí anida la paradoja entre la potencia creciente de los medios para controlar las comunicaciones y la velocidad impresionante a la que se incrementan las posibilidades de comunicación entre los ciudadanos, a nivel individual.

Esto requiere nuevas legislaciones, pero también nuevos desarrollos tecnológicos que mejoren ese control plasmado en una espiral imparable que cuestiona las posibilidades de la hospitalidad.

En los países poseedores de tecnología de punta existen aparatos –de venta libre– que permiten clonar un teléfono celular, espiar y escuchar las llamadas y cargar la cuenta del abonado original. Esto posibilita indagar la relación parasitaria. Porque de esto se trata: un celular clonado con el que espiar, pero también hacer

pagar el consumo al titular de la línea. Esto nos lleva asimismo a la necesidad de estudiar la relación entre el huésped y el parásito.

¿Cuál es el límite? ¿Cuándo alguien que ha sido recibido en forma hospitalaria se convierte en un parásito?

Aquí, como en muchos otros aspectos, lo que marca el límite es el Derecho. No puedo recibir a alguien que no esté protegido por la ley de la hospitalidad. Todo huésped goza de un derecho otorgado por las leyes de la hospitalidad. Sin esa protección, todo visitante puede ser expulsado como parásito, invasor, aprovechador ilegítimo. Pero la paradoja de nuestro tiempo es que cualquiera que puede ser incluido como huésped es, a la vez, portador del peligro de invasión otorgado por el desarrollo tecnológico. No obstante, este aspecto, incrementado por la tecnología, no es nuevo: una casa siempre posee aberturas para que se pueda ingresar a ella, y esto es así en la totalidad de los casos porque, precisamente, la posibilidad de ingresar y permanecer en una vivienda es lo que la caracteriza. Ocurre que no existe interioridad sin la posibilidad de entrar y salir. Porque una casa, para ser hospitalaria y recibir al huésped, debe ser capaz de contener cómodamente al propio dueño, como representación de la relación del sí mismo consigo mismo.

Pero lo inédito y propio de nuestro tiempo es que la tecnología cuestiona las barreras y le da al visitante hostil o controlador –como puede ser el Estado– la posibilidad de ingresar a nuestra casa sin ser invitado ni aceptado en carácter de huésped. Sea el invasor estatal o privado, lo novedoso es que no existe impermeabilidad entre ambos estamentos.

Derrida brinda ejemplos que muestran cómo, solo con el número de tarjeta de crédito, cualquier ciudadano es pasible de ser observado, tanto en su vida pública como en su intimidad. Con claridad, los desarrollos tecnológicos supuestamente destinados a preservar la intimidad son en realidad, y en forma paradójica, utilizados para penetrar nuestros secretos mejor guardados. Insistiendo sobre la perversibilidad de las leyes de la hospitalidad, Derrida (2014: 67-68) dice:

Es el efecto paradójico de lo que aquí llamamos la perversibilidad, la perversión siempre posible y en verdad, virtualmente inevitable, fatal, de esta violencia estatal o de ese derecho: borrar el límite entre lo privado y lo público, lo secreto y lo fenoménico, el propio-hogar (que hace posible la hospitalidad) y la violación o la imposibilidad del propio hogar. Esta máquina prohíbe la hospitalidad, el derecho a la hospitalidad, que ella debería hacer posible.

A propósito de esta paradoja, Derrida cita el ejemplo que Kant expone en su opúsculo “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”, referido a esa pregunta: ¿cabe mentir acerca de la presencia en mi casa de un sujeto buscado por delincuentes que quieren asesinarlo? Kant responde que no podemos mentir para salvar la vida de nuestro huésped. ¿Qué hace, pues, el autor de *Metafísica de las costumbres*? Ante todo, preserva el hecho de decir la verdad como uno de los fundamentos del contrato social y de la cohesión de los lazos comunitarios. Pero al mismo tiempo, exigiendo siempre y por todos los medios una conciencia pura –en la medida en que no se deja contaminar por la mentira –, introduce el control social en nuestra intimidad. En la lectura de Derrida, esta visión de Kant aloja la policía y la política en lo más recóndito de nuestra conciencia. Lo que finalmente se concluye del ejemplo kantiano es que:

Más vale romper con el deber de hospitalidad antes que romper con el deber absoluto de veracidad, fundamento de la humanidad y del carácter social-humano en general (Derrida, 2014: 73).

A Kant lo comenta Benjamin Constant,¹¹ refiriéndose vagamente a un “filósofo alemán” que sostiene este escandaloso supuesto. Como podrá apreciarse en el apartado siguiente esta polémica es importante porque da cuenta de que ya en el siglo XVIII se cuestionaban las afirmaciones de Kant, es por eso que lo veremos en detalle.

2. La controversia entre Immanuel Kant y Benjamin Constant

A los fines de este trabajo, resulta pertinente observar esta disputa ya que nos indica la manera en que cada contendiente concibe la hospitalidad, además de ofrecer una clave de interpretación más general acerca de cómo lo hace también la modernidad.

En su rigurosa moralidad, Kant propone fundamentar el deber de decir la verdad como un deber incondicionado en el plano nouménico, ya que difícilmente pueda erradicarse en el plano fenoménico, la mentira de la conducta humana, con el propósito de garantizar la paz en el interior de la sociedad y la cohesión de grupo,

¹¹ Benjamin Constant de Rebecke (1767-1830): político, escritor y filósofo francés de origen suizo. Activo participante de los hechos políticos de su época, admiraba la revolución inglesa de 1688 y pretendía para Francia un modelo similar. Optaba por un sistema político de monarquía constitucional y liberal. Se opuso al militarismo de su época, representado por Napoleón, luego de haberlo apoyado. Admiraba a Kant, lo cual no le impidió polemizar con él acerca de cuestiones morales y políticas.

necesaria para conformar una comunidad.

Pero Constant comenta lo siguiente:

El principio moral, por ejemplo, de que decir la verdad es un deber, si se tomase de manera absoluta y aislada, haría imposible toda sociedad. Tenemos la prueba de ello en las consecuencias muy directas que de ese principio ha sacado un filósofo alemán, que llega hasta pretender que, ante asesinos que nos preguntasen si nuestro amigo a quien persiguen se ha refugiado en nuestra casa, la mentira sería un delito.¹²

En su opúsculo “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”,¹³ publicado en 1797, Kant responde en un pie de página: “Reconozco aquí que eso ha sido dicho por mí en algún lugar, del cual, sin embargo, ahora no puedo acordarme” (Citado por Albiac, 2012: 26).

Aunque no recuerde dónde, Kant ha efectivamente propuesto un ejercicio que consiste en suponer que tenemos un amigo alojado en nuestra casa –según el primer ejemplo citado– y que, en determinado momento, alguien llama a la puerta y pregunta si nuestro amigo se encuentra en la casa, alegando intenciones de asesinarlo. La disyuntiva que se presenta aquí es si es lícito mentir, para de esta manera evitar que nuestro huésped sea asesinado, o conveniente decir la verdad, con la inevitable consecuencia de que quien hemos recibido en nuestra casa sea víctima de un ataque mortal.

La respuesta más cercana al sentido común es que si mentimos afirmando que nuestro amigo no está presente, le salvamos la vida. Pero ocurre que Kant no está de acuerdo con esta solución. Argumenta que al decir la verdad, el presunto asesino encontrará a nuestro huésped, pero él podrá recurrir a la ayuda de los vecinos; mientras que si mentimos y él escapa, aunque no nos demos cuenta, podrá ser encontrado en las proximidades de la casa por su asesino, que allí le dará muerte. En este caso, el anfitrión es responsable de esa muerte, aun cuando quiso evitarla.

Pero Kant no contempla la eventualidad de que nuestra implacable sinceridad posibilite que el asesino encuentre a su víctima en nuestra casa y la mate.

¹² El libro de Constant que cita a Kant es: *Francia en el año 1797*, Cuaderno sexto, Nº 1, “De las relaciones políticas”, por Benjamin Constant (Citado por Albiac, 2012: 9 y ss.).

¹³ Traducción de la edición *Kant's gesammelte Schriften. Werke, Briefe, Opus Postumum, Vorlesungen*, Ausgabe der Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 1900 y ss. Publicación en castellano: “Sobre el presunto derecho de mentir por amor al prójimo”, versión castellana, traducción y notas de Mario Caimi, *Cuadernos de Ética*, Nº 2-3, junio, 1987, Buenos Aires, pp. 9-16, ISSN 0326-9523. Este cuaderno de trabajo publicado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA acompaña este artículo de Kant con 17 comentarios de investigadores que durante 1986 discutieron estos temas en el Centro de Investigaciones Éticas Dr. Risieri Frondizi dirigido por el Dr. Ricardo Maliandi.

Sus críticos buscaron este desenlace para acometer contra su rigorismo moral. Muchos de ellos se preguntaron: ¿cómo es posible que Kant no haya asumido ciertas posiciones de Rousseau acerca del tema de la mentira? En efecto, Rousseau define en el cuarto itinerario de *Las ensoñaciones del paseante solitario* (1782) que el hecho de decir algo falso no siempre denota la intención de engañar; es más, el engaño no siempre lleva asociado un perjuicio: en ocasiones, tiene un sentido totalmente contrario. De modo que, para Rousseau, pueden existir mentiras bondadosas, porque él clasifica las mentiras de acuerdo con el objetivo perseguido y considera que la mentira no existe al margen de su propósito; por lo tanto: “Mentir en beneficio de otros es fraude, mentir para perjudicar es calumnia. Mentir sin provecho ni perjuicio de uno mismo o de otro no es mentir; eso no es mentira, es ficción” (Citado en Aramayo, 2001: 29). Además, poco antes, ha observado lo siguiente:

Callar una verdad que no se está obligado a decir no es mentir; pero quien no contento en semejante caso con no decir la verdad dice lo contrario, ¿miente entonces o no miente? No podría decirse que miente; porque si da moneda falsa a un hombre al que nada debe, engaña a ese hombre, sin duda, pero no le roba (citado por Aramayo, 2001: 29).

En *Lecciones de ética*, publicado en 1824, Kant ha dicho que “la mentira en caso de necesidad constituye un punto muy delicado para el filósofo moral”, porque es muy difícil determinar cuándo se trata de “un caso de necesidad” (citado por Aramayo, 2001: 30). Presenta entonces un ejemplo que puede entenderse como tal, en el que alguien pregunta: “¿llevás dinero contigo?”. Si digo que sí, puedo ser víctima de un robo. Kant reconoce allí que mentir por necesidad ocurre cuando el sujeto se siente personalmente coaccionado. Pero cabe preguntarse por qué no usa este mismo argumento en el caso de la “mentira filantrópica”.

Para entender esta paradoja, conviene considerar también el ejemplo que aparece en *Metafísica de las costumbres* (1797). En este caso, Kant diferencia la “mentira del mayordomo” de la “mentira del anfitrión”, en el parágrafo 9 de “Doctrina de la virtud”. Expone allí el ejemplo del “dueño de casa”, donde este le pide al mayordomo que informe de su ausencia en caso de que una patrulla lo esté buscando. Efectivamente, esto pasa, el empleado le miente a la policía. El patrón sale de su casa y comete un grave delito. Aquí Kant se pregunta: ¿de quién es la culpa?

La estrictez moral de Kant lo lleva a considerar que el criado ha cometido una falta contra sí mismo, ya que contraviene una obligación y esa mentira genera un

inextirpable autodesprecio. Afirma: “La mentira, en el sentido ético de la palabra, como falsedad deliberada, no precisa perjudicar a otros para que se considere reprochable” (Aramayo, 2001: 31).

Con relación al ejemplo del anfitrión y el huésped, Kant argumenta no recordar de dónde lo ha extraído, pero los historiadores de la filosofía descubrieron que su verdadero autor era Michaelis, de Gotinga.¹⁴ Kant lo retoma por considerarlo muy eficaz a los fines de su demostración. Y aquí volvemos a la polémica con Benjamin Constant, citada por Derrida a propósito de la hospitalidad.

En el escrito titulado *Francia en el año 1797*, Constant se refiere, pues, a un “filósofo alemán” –aludiendo a Kant sin nombrarlo– que puso el ejemplo del anfitrión y del huésped ya narrado.

El argumento de Constant es que nadie tiene derecho a la verdad cuando esta puede ser perjudicial para otro. El Kant maduro, que ya superó la posición de las *Lecciones de ética*, responde que el anfitrión presionado debe atender a la verdad, ya que no puede optar por el silencio: de lo contrario, estaría cambiando una respuesta incondicionada –el imperativo categórico de decir la verdad – por una condicionada por las circunstancias. Además, si miente y eso trae consecuencias negativas –el huésped huye, es encontrado y ejecutado por sus seguidores –, se hace responsable ante el tribunal que juzgue el hecho. Esto para Kant significa que mentir nos coloca en manos de la suerte –es decir, un fenómeno contingente –, mientras que para ser veraces solo dependemos de nosotros mismos. El principio incondicionado es válido bajo cualquier circunstancia, en tanto que si mentimos, quedamos atrapados por el azar.

Por eso, Kant descarta el “caso de necesidad” como motivo de mentira, ya que, como lo demuestra, puede no ser eficaz en términos de salvar nuestro huésped. Y la regla de la veracidad no puede ser violada; de hacerlo, se contradeciría a sí misma. ¿Quién le cree al mentiroso? La mentira no puede ser erigida como máxima universal: una vez descubierto el mentiroso, el propio ejercicio de la mentira termina autodestruyéndose.

Entonces, vuelven las preguntas: ¿qué es un extranjero?, ¿qué es un huésped?,

¹⁴ Se trata de Johann Michaelis (1717-1791), profesor de la Universidad de Gotinga, quien expresó esta idea mucho antes que Kant. La confusión la produjo el editor K. Fr. Cramer. Esto es aclarado por Kant, también en un pie de página del mismo opúsculo. Según palabras del editor: “J. D. Michaelis, de Gotinga, ha expresado esa singular opinión aún antes que Kant. Que es Kant el filósofo al que se refiere la cita me lo ha dicho el mismo autor de ese escrito”.

porque parecería que el anfitrión Kant trata a su huésped como un extranjero. En verdad, su huésped, ¿es o no es extranjero para Kant?

Nuevamente la respuesta es paradójal porque si bien este es recibido en forma hospitalaria, en cuanto aparecen aquellos que lo buscan no se puede mentir para ocultarlo. Por lo tanto, en primer lugar está la ley que funda el derecho; luego, el derecho mismo; y por último, la ley de la hospitalidad. Otra vez tenemos leyes contradictorias y pervertibles. ¿Por qué? Porque la ley de hospitalidad incondicional queda subordinada a la ley de hospitalidad condicionada y esta, a su vez, está subordinada al derecho, que depende de esta incondicionalidad que lo funda.

Pero un análisis más detallado de lo expresado por Kant implica no solo incluir esta prohibición de mentir que él sostiene –aun para salvar al huésped–, sino también considerar las nociones expresadas en su obra *Sobre la paz perpetua*.

3. Immanuel Kant: *Sobre la paz perpetua*

Kant estaba preocupado por los problemas que le planteaba el conocimiento, pero también por la ética, la política y, en este caso en especial, por el sostenimiento de la paz mundial, o por lo menos en el ámbito de la Europa de su tiempo, castigada por permanentes guerras. Se propuso entonces pensar un modelo de Tratado que asegurara las condiciones *a priori* para llegar a una paz que aspiraría a ser perpetua.

Aunque esta pretensión presente un carácter ciertamente irónico, Kant pretende, en este trabajo, establecer un modelo de contrato entre las naciones que asegure una estructura de gobierno para todo Estado dispuesto a favorecer la paz. Esta obra política, redactada en 1795, no apunta a que los hombres sean más amigables, sino a construir un orden político tal que la guerra se convierta en un delito.

La obra se compone de seis artículos preliminares y tres artículos definitivos, dos suplementos y dos apéndices, en los cuales se desarrolla la reflexión. El título alude irónicamente a un cuadro puesto por un hotelero en un dormitorio, que reproducía un cementerio y cuyo epígrafe decía “Paz perpetua”. Los historiadores de la filosofía creen que Kant desplegó una fina ironía al titular su trabajo con la misma frase.

La forma en que la obra está escrita también alude a una ironía literaria, ya que se parece a un tratado internacional por la composición en artículos y la

presencia de suplementos, y hasta de una “cláusula secreta”. Kant evoca de manera lateral la teoría de Hobbes y su concepción del hombre. Esta última, influida por Descartes, entiende al hombre como una *res extensa*, reducida a una ontología de la materia; lo cual lleva a pensar el hombre como un ser guiado por el egoísmo y la necesidad. Cada uno de los hombres es imaginado como un átomo que lucha contra otros para alcanzar sus deseos. En el estado natural predomina el egoísmo y se produce la lucha de todos contra todos, donde cada uno intenta sacar el mejor provecho de su vida en común. No existe una intersubjetividad que pueda ser explicada como una categoría trascendental. El Estado, en la concepción de Hobbes surge para evitar la eliminación de los sujetos, teniendo en cuenta el terror provocado por el ejercicio del egoísmo desmedido; coacciona a los individuos para que, respetando a un solo contendiente, todos depongan su agresividad.

Entre los dos autores hay algo en común: ambos piensan que es necesaria la coacción del Estado, pero se diferencian en los distintos principios con los que fundamentan su teoría. La de Hobbes afirma que el Estado surge de una experiencia que lleva el hombre a someterse por un temor que lo obliga a resignar parte de sus apetitos, para no ser muerto por un contendiente más fuerte. Para Kant, el Estado surge como una conquista del entendimiento. El desarrollo de su conciencia es lo que lleva el hombre a resignar posiciones en función de una vida más segura. Kant sostiene una esperanza racional, no empírica; el contrato que el hombre suscribe le es exigido por la razón.

Sobre la paz perpetua se escribe como una propuesta que permita fundar un Estado federal que incluya a todos los países para, de esta manera, evitar la repetición de las guerras. El filósofo judío Moses Mendelssohn pensaba que el hombre conserva el mismo nivel de evolución a través de los tiempos, pero mantiene también una posición pesimista respecto del resultado final de esa evolución. Kant se diferencia de esta visión opinando que el hombre siempre se eleva en su virtud, ya que esta se relaciona con la razón y la razón progresa indefinidamente. Por eso el filósofo de Königsberg sostiene que, para que el progreso social se haga posible, necesitamos mantener una idea optimista respecto de las progresiones del hombre en su devenir histórico. Entonces, como la conciencia humana se pone crudamente en contacto con los momentos de decadencia, es conveniente crear mecanismos que ayuden a controlar lo que en la naturaleza humana es contrario al progreso de la razón.

La elevación de la razón nos permite concebir la idea de la creación de una federación internacional de Estados que esté regida por una constitución cosmopolita. Esta organización se ocuparía de evitar las guerras y de asegurar el progreso permanente. La paz perpetua es la garantía del desarrollo de la razón que, a su vez, permite establecer las reglas enumeradas por Kant. El impulso que conduce los hombres a la guerra solo puede ser frenado si todos ellos acatan las disposiciones de un conjunto de normas que representan el derecho internacional.

Cuando Kant redacta *Sobre la paz perpetua* (1795), está influido por la propuesta del abate de Saint-Pierre (ver “Las premisas de *Sobre la paz perpetua*” en el Anexo, p. 275), pero conserva con él una diferencia: mientras Saint-Pierre sostiene una línea de tipo utópica, Kant piensa en las exigencias puras de la razón hacia la Humanidad, pero sin desconocer el valor de lo empírico. Esto se evidencia en los “artículos preliminares” de su Tratado. Estos son formulados como prohibiciones que deben cumplirse a corto o largo plazo; están dirigidos a políticos y soberanos, enumeran actos ilegales y deben respetarse los límites impuestos para hacer posible la vigencia del pacto.

El primer artículo preliminar declara que todo acuerdo de paz debe ser sincero: el que lo firma se compromete a no iniciar por ningún motivo una nueva guerra, porque, de lo contrario, el tratado solo sería un simple cese de hostilidades.¹⁵ El segundo artículo establece que no se pueda comprar o vender un Estado – mecanismo existente en la época del autor –, ya que un Estado no es un objeto, ni un patrimonio, sino una entidad con carácter moral que debe ser respetada como tal. El tercer artículo afirma que, con el tiempo, deben desaparecer totalmente los ejércitos permanentes, ya que constituyen un peligro latente para la paz. El cuarto estipula que no se deben contraer deudas públicas con relación a la política exterior, pues si un Estado no honra sus deudas, es pasible de ser atacado con el objeto de obligarlo a pagar. El quinto artículo subraya la necesidad de mantener la independencia de los estados, prohibiendo a cada uno inmiscuirse en los asuntos de los otros. El sexto y último artículo dice que, aun en la guerra corresponde mantener una serie de reglas, que de ser violadas harían imposible restablecer la confianza para una paz futura.

Los artículos definitivos se refieren a las relaciones entre los estados. Estos

¹⁵ Aquí aflora otro aspecto utópico de la posición de Kant: confía en que un soberano sea íntegro en todos sus actos; supone que cuando un soberano firma un tratado, lo hace para asegurar una paz duradera y no para atender intereses circunstanciales.

serán considerados como individuos. Por lo tanto, cada uno de ellos –dice el primer artículo – debe proveerse de un Derecho civil fundamentado en una constitución republicana, porque recién con esta herramienta es posible construir un derecho internacional que regule las relaciones entre los distintos países. Sin él, no puede haber una federación de Estados, ya que es difícil concebir un Estado que respete el Derecho Internacional si no lo respeta en el interior de su territorio. El segundo artículo se refiere a que, en ausencia de un Derecho Internacional que regule las relaciones entre los Estados, se regresaría al Estado de naturaleza tal como lo concibe Hobbes. Los Estados participarían de la Unión en carácter de Estados libres federados. Es importante el concepto de federación, en la medida en que una estructura de este tipo pondría fin al modo permanente en que los estados resuelven los problemas, es decir, por medio de la guerra.

Finalmente, se llega al tercer artículo, específicamente citado por Derrida. Este es el que aborda claramente el problema de la hospitalidad, pero era necesario ubicarlo en el contexto de la obra *Sobre la paz perpetua* ya que, como hemos visto, todo el trabajo de Kant articula los aspectos mencionados por el filósofo argelino, esto es, entender la hospitalidad dentro del concepto más amplio de Derecho y, a su vez, incluir esta especialidad dentro de una jurisdicción más abarcadora, como lo es la idea de confederación internacional.

El tercer artículo habla de la hospitalidad universal. Para favorecer la paz perpetua los diferentes estados deben permitir el derecho de visita de extranjeros [...]. La inhospitalidad es contraria al derecho natural, ya que se debe permitir el uso de las superficies de las zonas sin dueño (costas, desiertos, etc.) de la Tierra a la especie humana, para el tráfico libre de personas. Así se establecerían relaciones pacíficas entre los pueblos más fácilmente, y nos acercáramos de forma más rápida a la constitución cosmopolita necesaria para conseguir una paz definitiva (Míguez, 2003: 49).

Este artículo tres, entonces, considera que la hospitalidad universal es una de las garantías que harían posible fundar relaciones de paz perpetua entre los Estados. Pero al estar regulada, al menos por este Tratado, ya se trata de hospitalidad condicionada.

Por lo tanto, tomar en cuenta todas estas condiciones significa caer nuevamente en la mencionada aporía. Todo ocurre como si para practicar una hospitalidad incondicionada se debiera violentar todas las normas y los requisitos que impone el derecho, en especial, no mentir. La tragedia de esta contradicción reside en

que sus términos no son simétricos: la ley de la hospitalidad está por encima de las leyes.¹⁶ Si la ley está por encima de las leyes, es transgresora, anuladora de las leyes. El caso de Edipo es el de quien, trágicamente, se considera fuera de la ley. Ahora bien, las leyes que reglamentan la hospitalidad son necesarias; sin ellas la ley no sería posible.

Por eso esta contradicción es una tragedia. La ley sin la presencia de las leyes que son constitutivas podría volverse un ente abstracto, inaplicable, ilusorio; por eso las necesita. Pero ellas mismas la pervierten, así como la incondicionalidad absoluta transgrede todas las leyes que la condicionan. Con respecto a esta interacción de las leyes con la ley, Derrida (2014: 83) dice:

Para ser lo que es, la ley necesita así de las leyes que sin embargo la niegan, en todo caso la amenazan, a veces la corrompen o la pervierten. Y deben siempre poder hacerlo.

Porque esta perversibilidad es esencial, irreductible, además necesaria. Es el precio de la perfectibilidad de las leyes.

Entonces, estos dos regímenes –de la ley y las leyes – se rechazan y se implican mutuamente, siendo imprescindibles uno para el otro. Al permanecer en este estado, ambos se muestran, al mismo tiempo, hospitalarios e inhospitalarios, son las dos cosas simultáneamente, por eso uno incluye y el otro excluye.¹⁷

Por lo tanto, hay un imperativo categórico de la ley de hospitalidad – incondicionada – que contradice las leyes de la hospitalidad –condicionadas –. Aquí cabe señalar una diferenciación con lo que hemos llamado un imperativo categórico, ya que para ser ley incondicionada, esta no tiene que responder a ningún contrato, ni a ninguna obligación. Kant es parte de la modernidad que ha inspirado la creación de los Estados nacionales y las leyes de la hospitalidad plasmadas en las fronteras, los pasaportes, las obligaciones de la extranjería. La hospitalidad, para ser tal, no pide condiciones y tampoco responde por obligación, porque, por la ley, se otorga como don, a discreción. La relación entre una posición sacrificial y otra motivada por el don, que lleva a la apertura total e incondicional, es muy bien analizada por Ana Penchaszadeh (2011: 257-271). Según esta autora esta modalidad de hospitalidad va

¹⁶ Nótese que Derrida usa el singular para la ley de la hospitalidad y el plural para las leyes que reglamentan su ejercicio.

¹⁷ Por eso es tan difícil articular todo intento de incluir al loco excluyéndolo a la vez. La exclusión absoluta es propia de crueles regímenes totalitarios, pero la inclusión total también es imposible, no solo por razones psicológicas –que quizá son las que más pesan– sino por esta básica contradicción de ambos regímenes jurídicos.

más allá de Kant, se ofrece pero no es en pago de ninguna deuda. Si así fuera, implicaría un intercambio económico que descartaría de entrada la idea del don.

Retomemos el drama de Edipo y veamos el papel de Antígona: ella responde al pedido de su padre de ser enterrado en tierra extranjera. Aquí, algo se juega del rol de la extranjería, que muy bien puede ser considerada desde el lugar de nacimiento, como lo es tradicionalmente, o desde el lugar de entierro. De hecho, lo que más nostalgia suele producir en el extranjero es el extrañamiento de la lengua y el lugar de inhumación de los seres queridos, es decir, la lengua y los muertos propios. El lugar de descanso de estos es un centro de irradiación desde y hacia donde uno puede regular sus desplazamientos. La lengua, además, es como la segunda piel que uno lleva desde el nacimiento; la lengua materna, siendo la lengua del otro, nos envuelve y nos acuna desde la primera infancia. Los desplazamientos por el mundo añoran ambas posesiones.

Pero Antígona, como se ve al final de *Edipo en Colono*, sufre de no conocer el lugar donde descansan los restos de su padre, peor aún, por decisión de él mismo, pues se supone que ese secreto que mantienen Edipo y Teseo salvará la ciudad: Edipo priva a sus hijos de su duelo porque cree que así libraré Tebas de las desgracias que él mismo provocó. Las hijas solicitan que Teseo les revele el lugar de la inhumación, en vano, porque él ha jurado ante los dioses guardar el secreto. Como consecuencia, no solo los hijos perdieron a su amado padre; este, además y por decisión propia, les negó conocer ese lugar circunscrito que les permitiría elaborar su duelo. Ese duelo infinito impuesto trasciende cualquier trabajo de duelo. A continuación, Antígona se queja por el entierro de su padre, extranjero en suelo extranjero, y la imposibilidad de ubicar el lugar. Lloro por esa impotencia y eso la confirma también a ella en su ser de extranjera.

Tanto en las leyes de la hospitalidad absoluta como en las que regulan su ejercicio habría, según el modelo kantiano, esquemas intermedios. Ahora bien, tanto en los trabajos de Kant –“Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía” y *Sobre la paz perpetua*– como en la tragedia de Edipo, el problema de la hospitalidad es limítrofe con el de la ética y la política. Además, se debe tener en cuenta que, en los ejemplos vistos, siempre se trata de un modelo conyugal, paterno y falocéntrico. Quien establece las leyes de la hospitalidad es el padre, el dueño de casa. Las representa, las obedece y obliga a los demás a plegarse. También se trata claramente de un problema ético, porque es necesario responder acerca de una morada, de un

domicilio, de un espacio, de sus límites, y esto implica asumir una posición subjetiva vinculada con un código ético.

Luego de revisar un buen ejemplo relativo a la hospitalidad, analizaremos la forma en que otro autor, Massimo Cacciari, aborda este tema.

4. Un ejemplo de hospitalidad y de cómo se pervierte

En su libro *El hombre que amaba a los perros* (2015), el escritor cubano Leonardo Padura relata los últimos años de la vida del revolucionario marxista León Trotski, uno de los líderes de la Revolución rusa de 1917. La obra cuenta las intrigas y persecuciones de las que fue víctima a manos del dictador soviético Joseph Stalin, quien lo acosó durante años antes de encargarse de su ejecución a agentes especiales en 1940, en plena Segunda Guerra Mundial.

A la muerte de Lenin, Stalin sale victorioso de los conflictos de poder que envenenan la revolución y encabeza la Secretaría General del Partido Comunista soviético. Desde esa posición y contando con la colaboración de prácticamente todos los Partidos Comunistas del mundo, empieza una prolongada cacería de su contrincante, quien no cesa de generar resistencias al régimen soviético. Obligado a exiliarse, Trotski se beneficia de la ayuda de la diáspora opositora y de la protección de distintos países, cuyos gobiernos, sea por motivos de política interior o por su ubicación estratégica, deciden apoyarlo.

Al comienzo de su exilio Trotski es acogido por Turquía, donde permanece un tiempo. Pero las disidencias internas entre los distintos grupos y partidos políticos lo obligan a buscar otros rumbos. Su siguiente destino es Francia, de donde también debe emigrar por haber violado su compromiso de no opinar sobre política interna. Se dirige pues a Noruega. Leonardo Padura nos ofrece en este punto una hermosa página, muy ilustrativa de lo que significa la hospitalidad incondicional:

La cálida disposición con que el periodista noruego Konrad Knudsen lo había acogido en su casa resultó como un premio de consolación tras los meses de soledad, tensión y confinamiento vividos en Francia. El silencio y la paz que había encontrado en el pueblito de Vexhall eran tan compactos que se podían apartar con las manos, como una cortina de terciopelo. [...].

Cuando lo recibieron en Noruega, Liev Dávídovich había abrigado la fantasía de que tal vez pudiera escapar de las tensiones que lo habían perseguido a lo largo de casi siete años de deportación y exilio. Recién llegado al país, se había visto sometido a los insultos que, con igual énfasis y muy similares palabras, lanzaron sobre él la prensa comunista y la fascista, tratando de

convertirlo en un problema político para el gobierno de Oslo. Pero sus huéspedes laboristas habían abortado la campaña con declaraciones cortantes, afirmando que el derecho de asilo no podía ser letra muerta en una nación democrática y que el pueblo noruego, y en particular sus obreros, se sentían honrados por su presencia en el país y nunca podrían admitir cualquier presión de Moscú contra la hospitalidad brindada a un revolucionario cuyo nombre estaba ligado al de Lenin. Además, para rebajar la tensión, varios ministros habían ofrecido la seguridad de que podía considerar los seis meses de visado como una formalidad. Las exigencias seguían siendo que no participase en los asuntos internos y estableciese su residencia fuera de Oslo (Padura, 2015: 198-199).

Un tiempo después de esa cálida recepción por parte del gobierno de Noruega, Trotski transgrede nuevamente las condiciones de su estadía opinando sobre su política interna. Por lo que el propio ministro de Justicia –uno de los garantes de su permanencia – lo intima a dejar el país. Esta anécdota da muestras no solo de la histórica adhesión de los noruegos a los principios de la hospitalidad, sino de la contradicción –Derrida dice “pervertibilidad”– entre las leyes de la hospitalidad incondicional y la hospitalidad condicionada.

5. La idea de hospitalidad en Massimo Cacciari

El concepto de hospitalidad desarrollado por Derrida alude principalmente a la comprendida en términos de “casa propia”, “intimidad”, “hogar de familia”. Sin embargo, su permanente referencia a las leyes que regularían la hospitalidad condicionada eleva sus planteos a las políticas nacionales e internacionales que facilitan o dificultan su ejercicio. Su filosofía acecha a aquellos estados que practican la xenofobia de manera explícita –impidiendo con violencia la entrada de extranjeros– o implícita –generando en sus ciudadanos la idea de que los no nativos constituyen un peligro potencial para su bienestar –.

Los aportes de Cacciari ayudan a elaborar una visión ampliada de esta filosofía, por eso incluimos su pensamiento en esta tesis.

Los Estados nacionales, que terminaron de constituirse durante la modernidad, han establecido fronteras, límites artificiales, muchas veces perfeccionados o en vías de perfeccionarse, con muros que separan supuestas diferencias entre “nosotros” y “ellos”. Motivaciones políticas, económicas y aun geoestratégicas han sido y siguen siendo fundamento de tales artificialidades. En la

actualidad, presenciamos a nivel global disputas internacionales que suelen dirimirse en la noción de construcción: algunos, como el papa Francisco, proponen tender puentes y otros, como el presidente Trump, deciden edificar muros. Esta última idea cumple la función económica de proteger los propios intereses y también la función política de mantener unida la población nacional, señalando como enemigos – delincuentes, subversivos, etc.– a aquellos que quedan relegados del otro lado de la frontera. Estas son formas de estimular las tensiones hostiles por sobre las maneras hospitalarias de dialogar con el vecino.¹⁸

Durante gran parte del siglo XX hemos creído que los desastres y destrucciones devastadores de las grandes guerras eran producidos por los antagonismos entre los imperios. Sin embargo, Cacciari critica esto que él llama “ilusión” y dice que hemos construido un sueño con esa idea previa.

Para el filósofo italiano, es en pequeños territorios –pone como ejemplo a los Balcanes – donde se gestan las guerras. Lo atribuye a que a lo largo de la historia se han destruido espacios de convivencia que eran ejemplos de integración entre distintos pueblos y etnias. Así, por ejemplo, Estambul, Damasco y Alejandría han mostrado en la historia la posibilidad de una integración hospitalaria.

En su artículo “La paradoja del extranjero” (1996), Cacciari habla del mar y de sus posibilidades de conectar las islas y los continentes que se vinculan a través de la inmensidad líquida. El mar, que con frecuencia ha sido caracterizado como estéril, en efecto no es “vendimiable” –es la palabra que usa Cacciari –, pero sí fértil en oportunidades de intercambios entre islas y continentes. Por eso, el archipiélago, compuesto por islas y ciudades continentales, puede proporcionar ocasiones de intercambios e integración, pero también de disputas y guerras. En sus palabras:

No es, pues, que se haya formado un espacio multiforme, sino muchos y pequeños universos centrípetos, una multiplicidad conflictiva de universos, y ellos, precisamente, en oposición total a la ideología que en cierto modo ha alimentado nuestros sueños, es decir, la defensora de un derecho común de las gentes que garantizara el nacimiento, crecimiento y desarrollo de individualidades totales (Cacciari, 1996: 16).

Lo primero que Cacciari señala es que existe una escisión cada vez más marcada entre la figura del exiliado y el lenguaje de la acogida y la hospitalidad.

Por eso es importante definir los términos:

¹⁸ Para analizar la relación entre la lógica sacrificial, la hospitalidad como don y la hospitalidad incondicional, que rebasa los objetivos de esta tesis, ver Penchaszadeh (2014).

Hospes es quien recibe al extranjero, al peregrino, y *hostis* en su primera acepción no tiene en absoluto el sentido de *inimicus*, *perduellis*, es decir, de alguien con quien mantengo una relación de enemistad, por más absoluta o relativa que sea, sino que el término latino *hostis* y el griego *xénos* cubren, más bien, un área semántica muy próxima a la de los términos que indican amistad (Cacciari, 1996: 16).

Pero para poder abordar estos términos, es necesario ubicarse en relación con la mismidad y la otredad. Ambos conceptos se enlazan con la idea de subjetividad. Cuando esta se relaciona con el sí mismo, hablamos de mismidad (*ipséité* en términos de Derrida, 2014: 57); cuando la relación es hacia el otro, se habla de otredad. A partir de Descartes, la modernidad ha creído que poseyendo un yo íntegro y coherente, desconociendo toda falta, es posible relacionarse con el otro aun si pertenece a la más absoluta *ajenidad*. Sin embargo, ahora sabemos que la conformación de ese yo es posible por la presencia del otro. Ese otro nos conforma y, a través de experiencias vinculadas con lo especular, nos permite gestar una idea de yo. Este último se forma con relación al espejo y está compuesto por un conjunto de identificaciones a través de las cuales nos proyectamos hacia el exterior, pero recibimos imágenes de ese otro que pasa a ser parte de nosotros mismos.

De manera que no es posible pensar la propia identidad de forma totalmente independiente de la influencia del otro. Se trata de un aspecto que las teorías nacionalistas siempre han querido soslayar. En referencia a este tema dice Gregorio Kaminsky:

Aquello que encarna la relación *Hostis-Hospes* no es la cínica tolerancia sino, muy por el contrario, la *solidaridad*, la *fraternidad*, pero la fraternidad en otro aún distante y no necesariamente en el más próximo, el prójimo, esto es: no sólo a quien es espejo idéntico ya que es un semejante, sino a quien todavía no lo es, pero puede ser *acogido* para serlo. El *hostis*, como el griego *xénos*, guardan un área muy próxima a los términos que indican *amistad*, la denominada *filia* griega (Kaminsky, 2014: 35).

Por lo tanto, el término *hostis* no contaba en sus orígenes con la carga de hostilidad que, luego, la historia le impuso.

Pero entonces, ¿de quién puedo ser el huésped? No puedo serlo del muy próximo ni del semejante, en el sentido del familiar, ya que nos alojamos en la misma morada. La hospitalidad o la acogida no se ofrecen al que vive conmigo, sino precisamente al que es distante, diferente, a aquel con quien no comparto cualidades comunes. Por eso, las construcciones de todo lo que signifique identidad nacional y

sus desviaciones bizarras fomentan la hostilidad y el rechazo a lo diferente.

Solo entendiendo la dialéctica *hospes-hostis* podremos estar preparados para acoger en nuestro mundo aquello que se nos presenta como desemejante.

Gabriela Balcarce¹⁹ reflexiona sobre las características de la relación entre un sujeto concebido como cerrado, transparente y autosuficiente que se opone al otro en una lógica de la inter-subjetividad, que siempre adquiere notas de violencia dado que el otro es percibido como peligroso en tanto ajeno. La agresividad presente en esta relación requiere estrategias de inmunización. Frente a este sujeto cerrado, transparente y con miedo a ser rebasado por la presencia del otro podemos pensar otro modo de relación vinculado a la noción de ser-en-común. Para ello se hace necesario revisar esa noción de subjetividad, que entiende al otro como también sujeto cerrado en sí mismo.

El otro nos precede, nuestra subjetividad se encuentra desfondada ante esa presencia. Hay una subjetividad más basta que la del sujeto cerrado y transparente. En la co-munidad nos encontramos en relación con una pluralidad de otros a quienes debemos pagarle una deuda (¿la de nuestra sobrevida por el hecho de nacer inmaduros, vulnerables, sin posibilidades de sobrevivir dada nuestra inmadurez constitutiva?) u otra que se manifiesta como irrepresentable. Lo cierto es que esa deuda es de una nada. No hay nada que vincule a los miembros de esta relación *co-munitas*, que sin embargo permanecen unidos. Ahora bien, ese otro que recibe su pago, recibe nada. La presencia de ese otro es indistinguible de allí su carácter opaco. En la lógica de la inter-subjetividad esa opacidad no existe, el sujeto aparece como transparente. En la lógica de la otredad el otro nos asedia, esto lleva al miedo y el miedo a reconstituir la inter-subjetividad y para esto es necesario concebir otro ajeno y peligroso: el inmigrante, el enfermo, el loco, el diferente, el judío, el homosexual.

¿Desde dónde se presenta esta carencia que nos habla de un vacío? De la deuda que es impagable y de la percepción de no ser dueños de nosotros mismos. En la filosofía de Nietzsche, a quien Balcarce cita uno se da a sí mismo sin ser su propio dueño. En la situación comunitaria no hay propiedad, cada uno se encuentra desappropriado porque la propiedad deviene en una situación posterior.

A partir de una mismidad no completable y asediada por la otredad en donde no se puede distinguir un sujeto de manera clara y distinta es desde donde importa

¹⁹ BALCARCE, GABRIELA: *Aportes a favor de una política hospitalaria*, en Carlos Balzi y César Marchesino (Eds.), *Hostilidad/ Hospitalidad*, Córdoba, Cuadernos de Nombres, 2006, pp. 173-183.

pensar la hospitalidad.

Una manera tranquilizadora de asegurar la permanencia del sujeto transparente y autosuficiente es aplicar los principios de la igualdad. Pero en este caso llegamos a un ejercicio de la violencia ya que todo intento de igualdad artificial encubre el concepto de medida, siempre a favor del que mide. El que tiene el poder de mensurar es el que va a decir: *“Tú necesitas tiempo para ser igual que yo por lo tanto te tolero como eres, hasta que puedas igualarte a mi”*.

Esta lógica implica el uso de una violencia tan explícita como descarnada y presente en lugares tan variados como América Latina, Medio Oriente y los Balcanes.

El ejercicio de la hospitalidad implica, en primer lugar, superar esta lógica de la intersubjetividad y asumir la lógica de la otredad. La aceptación del otro con toda su carga de opacidad, peligrosidad e imprevisibilidad. Pero aquí se plantea la contradicción irresoluble entre la ley de la hospitalidad y las leyes que regulan sus prácticas. Como ya se vio esta aporía es irreductible.

En el trabajo de Balcarce se encuentra una salida: la consideración de la singularidad dentro de un marco de solidaridad puede establecer la base de políticas que regulen la violencia, presente siempre, pero preferible dentro de la lógica de la otredad.

6. La hospitalidad en el encuentro con la locura

En la consideración de la relación con el otro –y la locura es una de las figuras del otro –, la tolerancia ha sido una forma de encuentro que tuvo y tiene vigencia en Occidente desde la Antigüedad. El *Edicto de tolerancia* de Nicomedia, promulgado por el emperador Galerio, fue lo que puso fin a la persecución de los cristianos ejecutada por Diocleciano en nombre del Imperio romano.

Balcarce recorre el hilo histórico que relaciona, bajo el concepto de tolerancia, a aquellos escritos que se han ocupado de promoverla. Dice al respecto:

Sin embargo, la tolerancia encuentra su desarrollo histórico (práctico y conceptual) en la modernidad, pero como corolario de la Edad Media y del problema de la convivencia entre confesiones religiosas, esto es, como un corolario de las guerras religiosas desarrolladas en Europa desde aproximadamente 1524 al 1697, luego del comienzo de la Reforma Protestante. Si bien la tolerancia ya no será el recibimiento fiel al huésped extranjero, sino un modo de tolerar al otro que profesa otra religión, el

entramado es aún más que complejo: encrucijadas entre la religión y el pensamiento, la secularización se desarrolla quizás como una continuidad dislocada, antes que como un mero abandono de lo anterior; como puede observarse en varios de los textos fundantes sobre esta temática, la tolerancia es una virtud cristiana (Balcarce, 2014: 195-213).

Entre paréntesis, Derrida (2004) no dice otra cosa cuando asume que la tolerancia siempre tuvo una inspiración religiosa, especialmente cristiana. Nuestra autora pasa revista a los filósofos que abordaron este tema, siempre bajo el registro religioso. John Locke publicó en 1667 su *Ensayo sobre la tolerancia*, que promueve la libertad religiosa y la secularización del Estado, ya que la emigración de los puritanos priva a su país de la riqueza que se llevan despidiéndose de su patria. Además, su idea de tolerancia se asocia a una forma de Estado cuya función es la de preservar la libertad, la vida y las propiedades de sus ciudadanos.

En su *Tratado de la tolerancia*, ahora es Voltaire quien argumenta a favor de la tolerancia ya anticipada por Locke y se presenta como defensor de una familia de calvinistas cuyo padre fue acusado erróneamente de asesinar a su hijo, quien pretendía convertirse al catolicismo. Para Voltaire, la intolerancia solo trae violencia y sufrimientos a la sociedad, mientras que la tolerancia, siendo el único medio de vivir en forma pacífica y libre, jamás produjo guerras civiles. Según él, “No hagas lo que no quieres que te hagan” es un principio fundamental (citado por Balcarce, 2014: 198).

Para los autores hasta aquí visitados, la tolerancia es el único recurso que permite a los hombres superar el estado de guerra. Recordemos que las guerras de religiones hacían estragos en la Europa de la época en que ellos escribían. Tanto para Locke como para Voltaire, la intolerancia contradice el espíritu cristiano.

Dentro de este desarrollo histórico, Balcarce también destaca lo propuesto por John Stuart Mill, otro abogado de la tolerancia y la libertad de pensamiento, autor en 1859 de *Sobre la libertad*. Según él, la libertad de pensamiento se basa en el respeto absoluto a las opiniones ajenas y a su expresión. Defender la libertad de opinión favorece el surgimiento de la verdad, ya que la diversidad aporta argumentos para un debate que garantice la paz. Pero Balcarce considera ingenuo pensar que solo a través del ejercicio de la tolerancia se llega a una real pacificación de las sociedades. En tanto sea la tolerancia la que garantiza la igualdad, se cae en la falsa ilusión de una pacificación “perpetua”, según la irónica definición de Kant.

La tolerancia lleva implícito el concepto de que “si somos iguales puedo

tolerar tu presencia”, pero “debes parecerte a mí”. “Puedo tolerar que compartas mi espacio”, “siempre y cuando asumas una identidad similar a la mía”. “Puedes permanecer en mi morada, pero no te olvides, estás en mi morada, yo impongo las leyes”.

La tolerancia, desde esta perspectiva, solo puede entenderse como una tregua intranquila. La hospitalidad trasciende, y mucho, la tolerancia en la consideración del otro. Así como en la segunda el otro es aceptado en tanto coincida con una totalidad, en tanto quede envuelto en la trama dialéctica que lo subsume en un todo sin estigma, en la primera toda condición de equiparación queda excluida. La condición igualadora de la tolerancia implica la sobrevaloración de ciertas características sobre otras, jerarquiza determinadas cualidades. La igualdad propia de la tolerancia no puede escapar de una dialéctica que mantiene la primacía del que se considera amo del discurso que iguala. La hospitalidad desborda ese límite y asume la otredad de manera radical. Como el otro nos precede, no hay condición previa que sea posible asumir.

El debate entre tolerancia y hospitalidad abona la idea de que la hospitalidad implica despojarse absolutamente de todo prejuicio hacia el extranjero, el extraño, y por ende, el loco. Esta posición radical conlleva la obligación del anfitrión de preparar su morada para el ingreso del otro. Sin embargo, no hay preparación viable ya que el extranjero irrumpe de manera imprevista —es lo que ocurre en el seno de una familia cuando el loco se revela como tal, cuando ocurre el brote psicótico— y esa es una de las condiciones de la otredad.

En la ética de la tolerancia, el otro puede ser visto como igual, sino en acto, al menos en potencia. Prepararse para recibirlo en un entorno del “nosotros”, para que luego sea “uno más entre nosotros”, es apostar a cierta tolerancia “benigna”. Sostener la vigencia del “en este *todos* predomina la igualdad” equivale a desconocer que el otro, en tanto ajeno, es no dialectizable. Por eso, la ética de la tolerancia es inapropiada para acoger al loco. Es necesario asumir que la otredad contiene un resto no asimilable, no dialectizable. De allí el peligro, afirma Balcarce, de asumir la hospitalidad en su plenitud porque:

La otredad [...] se resiste al intento de ser englobada o identificada bajo una totalidad (concepto), porque el otro se presenta bajo una relación de asimetría/disimetría, derivando toda búsqueda de simetría como algo derivado, una suerte de neutralización de esa alteridad inicial en pos de una igualación (Balcarce, 2014: 202).

En varios pasajes de *La hospitalidad* Derrida (2014) nos advierte acerca del peligro de ese otro no-asimilable: la hospitalidad implica la asunción de una posición de no resistencia a esa presencia que, por otro lado, se resiste a su incorporación en un conjunto de iguales. Por eso Balcarce (2014: 203) define la hospitalidad como:

[...] pues, la situación de puesta en contacto con otro no tematizable que se patentiza como precedencia y que, por tanto, exige una responsabilidad no deslindable. La hospitalidad es este sí al otro, en tanto significa la pura afirmación de una patencia originaria e inescindible. El sí al otro no es más que la afirmación de una alteridad que me precede y con la cual me encuentro desde siempre en una situación de deuda no saldable, aun cuando la niegue o quiera capturarla bajo un horizonte intersubjetivo.

En este contexto, cualquier neutralización de la diferencia puede ir en desmedro de la hospitalidad; así, la preparación de condiciones de confort para recibirlo puede ser vista como un intento de modelización de ese otro que llega en forma imprevisible. Por eso también se produce una suerte de perversión de las leyes de hospitalidad, ya que es necesario legalizar la recepción del extranjero. No obstante, en cuanto eso se ejecuta, ya se produce, si no en acto al menos en potencia, la transformación en “concepto” de ese que llega.

De acuerdo con estas circunstancias, no existe para el anfitrión garantías de preservar su casa ante el ingreso del otro. Por lo tanto, se produce una inversión de las posiciones: el huésped puede ser anfitrión y este puede ser transformado en huésped por su visitante. Por eso afirma Derrida:

Frente a la imposibilidad de disponer de un espacio para el otro, en tanto todo espacio se halla desde siempre contaminado por la alteridad, no obstante, es necesario insistir en la posibilidad de una apertura hospitalaria al otro en tanto compromiso con el otro, respecto de la diferencia, aun cuando la apertura solo pueda ser deficiente y provisional, o justamente por ello (Balcarce, 2014: 211).

La inapelable contradicción entre la ley y las leyes de la hospitalidad hace que nos planteemos la posibilidad de recibir a la locura en esos términos. El loco merece ser recibido. A su vez, esa llegada puede ser inesperada, como sucede en el brote psicótico, que constituye una irrupción abrupta con respecto a la familia. Por lo tanto, si nos abrimos a la ley incondicionada corremos el riesgo de no poder ofrecerle las condiciones necesarias y adecuadas. Pero si nos preparamos para su recepción, estamos cayendo en la condicionalidad. Esto es lo que lleva a plantear la posibilidad

de recepción del loco. En esta tesis sostenemos que, si bien el hecho de que no haya articulación posible entre ambas leyes es una terrible tragedia, desde una oportuna posición empática es tangible la eventualidad de recibirlo, a condición de permitir una amplia apertura de las posibilidades de lograr su propia expresión, y siempre que esta encuentre un lugar en donde ser escuchada. Desde esta postura creemos que la hospitalidad es una apertura hacia “el porvenir”. Entendemos, con Derrida, que los términos de la antinomia no son simétricos; sin embargo, pensando la hospitalidad como proyecto futuro podemos situarnos en una posición de apertura: atendiendo la angustia del loco se logrará acoger su sufrimiento. Esto es así porque la ley incondicionada necesita de la condicionada, pero esta, a su vez, implica el peligro de degradación de la primera al requerir la anulación de las diferencias entre el anfitrión y el huésped. Con todo, una no puede sobrevivir sin la otra. Es necesario, nos dice Derrida (2014), lograr la articulación entre los dos tipos de leyes, porque de lo contrario caeremos en una afirmación vacía que nos llevará a una posición irrealizable.

El problema principal reside en que en el empeño mismo de regular la hospitalidad incondicional se corre el riesgo de pervertirla y de convertirla, nuevamente, en un intento de coagular las diferencias. Es un problema de derecho en su oposición a la justicia, que como sabemos, también es un tema ampliamente trabajado por Derrida.

Por lo tanto, podemos afirmar que existe una tensión irreductible entre la ley de la hospitalidad absoluta y las leyes de la hospitalidad. Surgen entonces esas preguntas: ¿cómo pensar la hospitalidad en relación con el loco? ¿Es posible articular las dos leyes? Más aún, ¿es posible dar hospitalidad al loco? ¿Alguien lo ha intentado? ¿Qué cuestiones se ponen en juego en este intento?

Es necesario aclarar desde el comienzo que no es viable ninguna relación con el loco si no partimos de cierta empatía. Este sentimiento no garantiza la hospitalidad, pero sin él es absolutamente ilusoria cualquier relación con alguien que padece locura. Luego cabe preguntar qué tipo de hospitalidad es factible. Una hospitalidad incondicionada puede ser la posición inicial del anfitrión, pero como la regulación de los mecanismos institucionales, ya sean dispositivos de alojamiento – hospital, clínica psiquiátrica, hospital de día, centro de día– o comunitarios –clubes, centros culturales, etc.–, requiere de leyes y disposiciones que los regulen –es lo que corresponde a una política de la hospitalidad, es decir, la posibilidad de materializar

la ética de la hospitalidad en el Estado, entendido como Estado de derecho—,²⁰ inevitablemente se practicará la hospitalidad condicionada. Sabemos que entre ambas está presente la contaminación, que una no es posible sin la otra y que entre ellas siempre persistirá una tensión irreductible. Lo que se pone en juego, en el intento de pensar la hospitalidad respecto del loco, es su misma factibilidad. Para Derrida, la hospitalidad absoluta es imposible; por lo tanto, lo que se ofrece es una hospitalidad que, teniendo en cuenta el padecer del loco, se abra de manera absoluta y que, sin objetivarlo, ofrezca el espacio —cualquiera entre los mencionados— a las posibilidades de uso del huésped. Y esto, teniendo en cuenta que anfitrión y huésped pueden cambiar de lugar en el curso de su relación.

Conclusiones

Lo expuesto en este capítulo no solo nos ayuda a caracterizar las distintas formas de pensar la hospitalidad según el recorrido ya realizado por Derrida, sino también a reconocer las distintas formas de acercarse a la locura.

En el seno de la familia del loco hay un estado que podríamos llamar de “locura larvada”, a veces coincidente con algún suceso que la familia, por razones de permanencia y unidad interna, necesita ocultar, en donde la locura está presente pero solo como posibilidad, como acontecimiento que acecha al núcleo de relaciones más cercanas. En ese momento, la relación con la locura se caracteriza por una “visión que no ve”: hay una desmentida del testimonio de los sentidos. El loco aparece para sus familiares como alguien con ciertas “rarezas” a las cuales nadie otorga demasiada importancia. Todos tienen con él una relación de cierta distancia que no llega a percibir ni el sufrimiento ni el posible desencadenamiento de la locura. Podríamos llamar a este tipo de relación como “de indiferencia”.

Un segundo tipo de relación surge junto con el brote psicótico, con ese verdadero acontecimiento, por el carácter inesperado e intenso de sus efectos: se desencadenan procesos de angustia que pueden tocar a varios de los miembros de la familia. Ahora, el loco aparece como enemigo. Como tal viene a discutir el orden establecido por el padre. La pregunta que expone evoca lo escrito por Platón en *El sofista*: el loco (o el extranjero) es un enemigo, cuestiona el orden establecido por el

²⁰ Para la relación entre política y hospitalidad puede verse Biset, Emmanuel (2007), “Jacques Derrida, entre la violencia y la hospitalidad”, *Daimon. Revista de filosofía*, n° 40, pp. 131-143.

padre, altera las normas familiares; para él, solo cabe la expulsión o el aislamiento en el mismo seno de la familia. Siendo el loco portador del desorden, del desequilibrio, la reacción familiar es expulsora. El brote psicótico es vivido por la familia como disrupción. Todos veían las premisas y sabían –oscuramente– lo que podía pasar, pero la indiferencia hizo que nadie tomó los recaudos suficientes como para incorporar eso –la locura– que ahora se impone con toda su crudeza.

Por lo tanto, una primera forma de vincularse con la locura, en el seno familiar, se caracteriza como de “negación o desmentida”. El surgimiento de la locura cuestiona, rompe cierta homeostasis, interrumpe el equilibrio falsamente asentado en la enfermedad de uno de los miembros, que portaba lo oculto sin saberlo.

El enfermo que soporta los secretos familiares, al mismo tiempo que es el más fuerte –en cierto sentido es el que puede alojar lo extraño, lo no dicho, lo que hay que ocultar–, es también el más frágil, ya que expone su cuerpo y su existencia a la indiferencia o a las agresiones de sus familiares. Aquí hemos pasado de una relación de cierta “ignorancia” del medio familiar, con respecto a la situación del enfermo, a otra de abierta agresión. En el primer momento, el loco es visto como un extranjero: no aparece aún como un enemigo, solo llaman la atención ciertas reacciones atípicas. El loco, como el extranjero en *El sofista*, no solo trae una pregunta al orden establecido sino que, además, es portador de una verdad que todos los demás pretenden ocultar.²¹ Es una evidencia deformada, alambicada, que no es legible a primera vista, por eso la palabra del loco es descalificada. Los datos de la clínica indican –contrariamente a la afirmación de Foucault de que la locura es silenciada– que su lenguaje es considerado oscuro, lateral, desorganizado, pero no carente de sentido. Sus frases sueltas y aparentemente confusas guardan celosamente un significado ante el cual la familia permanece indiferente, en el momento anterior al brote. Luego, la locura se impone, no es posible ignorarla, y se desencadena entonces la consiguiente reacción de condena y aislamiento.

El loco es alguien que, en medio de su brote, desarticula la supuesta unidad familiar y “pone todo patas para arriba”. Dice Derrida (2014: 17) que hay una extraña alianza entre ceguera y locura; en este caso es importante destacar que la ceguera original se encuentra en la familia, así como toda reacción de indiferencia.

²¹ En esta línea, podemos conjeturar, como lo hacen Freud y la corriente psicoanalítica vinculada con Lacan, que el loco está en contacto con lo siniestro –en el sentido de lo más ajeno y al mismo tiempo lo más cercano– de la familia.

La inclusión de Sócrates hecha por Derrida (2014: 21) y que nosotros retomamos nos lleva a reflexionar sobre el problema de la lengua. El loco tiene su lengua. Puede ser desarticulada, con frecuencia usa anacronismos, también neologismos vinculados con su delirio, y es habitual que presente dislalias, pero existe; no ha sido silenciada, requiere más bien de un gran esfuerzo de traducción, no siempre posible. Como el psicoanalista que para interpretar un sueño necesita conocer el idioma del que se lo cuenta, también es necesario un esfuerzo de traducción para comprender los dichos de un loco. Esa comprensión no será nunca total, ya que una de las características del lenguaje del loco es su fragmentación. Pero quisimos recuperar la ironía de Sócrates en su juicio para resaltar el hecho de que, como el extranjero, el loco tiene su lengua. Por consiguiente, respetarla e intentar comprenderla constituye una muestra de acogimiento hacia él.

Ocurre lo mismo con el problema del nombre. Preguntarle el nombre al loco que llega es una manera de ofrecerle hospitalidad, pero con la condición de tener en cuenta las vivencias que se pueden desencadenar en él: la hospitalidad pura implica reconocer al otro en su singularidad.²²

Como ya se ha dicho Derrida reflexiona sobre lo escrito por Kant en *Sobre la paz perpetua*, porque eso le permite asociar el concepto de hospitalidad a los sucesos políticos de su época. En el siglo de Kant, las guerras asolan a Europa; por eso se preocupa por un modo de asegurar la paz, de una vez y para siempre. Él confía en la razón como instrumento innegable para lograr el objetivo que lo obsesiona. Sus análisis son éticos y políticos. Expone la hospitalidad como un mecanismo óptimo, ya que el compromiso de cada Estado a asilar de manera hospitalaria a los ciudadanos de los otros estados conforma un dispositivo susceptible de asegurar la paz.

Otro eje de reflexión, y quizá más importante que el anterior, es el que Kant establece con relación a la mentira. La obligación de ser veraz llega hasta el punto de denunciar a un huésped que cobijamos en nuestra casa ante el pedido de alguien que lo busca con intenciones de matarlo. El anfitrión tiene la alternativa de mentir para salvar la vida de su huésped. Sin embargo, la respuesta del filósofo de Königsberg es que ni aun en esa circunstancia se debe mentir. En su visión, la veracidad es lo que asegura la cohesión de la vida social. A esta posición se le opone el pensamiento de Constant, para quien nadie tiene derecho a la verdad si esta se brinda en perjuicio de

²² KISS ROUAN, M. (2017): *La ética de la hospitalidad*, Revista Clepios, Vol. XXIII, pág.108.

un tercero.

El ejemplo literario del cubano Padura nos pone frente a un caso de perversión de la ley de hospitalidad. Ella puede ser quebrada, en nuestra lectura, tanto por la ley de hospitalidad condicionada –este es el planteo de Derrida – como por la transgresión de alguna de las partes, sea el huésped o el anfitrión. En este caso, es el huésped quien altera las condiciones de la hospitalidad y pierde sus derechos.

Como ya vimos el filósofo italiano Cacciari reflexiona sobre los intercambios que se producen entre “islas” que, constituyendo estados o no, pueden relacionarse de diferentes formas. La hospitalidad es una de ellas.

La pregunta acerca de cómo ser hospitalario con el loco es respondida a través de la caracterización de la tolerancia como propuesta inicial, a los fines de establecer la paz entre facciones beligerantes. El recorrido por las distintas vertientes filosóficas que pensaron la tolerancia nos permite apreciar que no es por ese sendero que se encamina la relación con el loco. La tolerancia, inicialmente pregonada por pensadores interesados en pacificar una Europa convulsionada por intensos conflictos religiosos, presenta un aspecto vinculado con el cristianismo. Para Derrida, ella siempre está contaminada de caridad y encubre el hecho de que es practicada por quien se siente dueño de la relación y, como tal, puede imponer sus condiciones. Aflora en esta actitud el “deber” de acercarse, en un afán de equipararse a quien emite la ley vía igualación de aquel que debe acatar esa ley si quiere ser aceptado –tomando en cuenta que estamos hablando de la ley doméstica, la que impone el padre en el ámbito familiar –. Por lo tanto, el correcto camino que nos acerca a la relación con el loco es el de la hospitalidad. Pero esta debe aplicarse reparando en que, frente a la imposibilidad de sostener una hospitalidad incondicional –inviabile sin su relación con las leyes de la hospitalidad – aquella permanecerá en constante asedio a estas y las leyes condicionadas expresarán las circunstancias en las que la comunidad se relacionará con el enfermo mental.

Conclusiones generales

En el proceso de elaboración de esta investigación hemos recordado todas las etapas que recorrimos en el conocimiento de los principales autores aquí estudiados. Conocimos a Foucault en la década de 1970: en ese momento de grandes movilizaciones políticas nos impresionó, sobre todo, su caracterización de los tratamientos a los que habían sido sometidos los enfermos mentales. Descubrimos qué se había hecho con los locos y esas imágenes de la Edad Media, el Renacimiento y la Modernidad que por cierto tenían una gran pregnancia nos asombraron y nos impulsaron a desarrollar nuestra labor como psicoanalistas con preceptos éticos más vinculados a los derechos de los pacientes y a su libertad de elección.

Más tarde, y a la luz de nuevas corrientes de pensamiento –en este caso el impacto del discurso de Jacques Lacan y su nueva lectura de Freud – pudimos verificar que las afirmaciones de Foucault favorecían nuevas lecturas que daban cuenta de ciertos pliegues u oscuridades en su teoría, que habilitaban nuevos interrogantes. En la década de 1980, leímos *Vigilar y castigar* y nos llamaron la atención las críticas que se plantean allí en relación con la educación.¹

Al final de los 90, tomamos contacto personal con Fernando Álvarez Uría, el principal difusor de la obra de Foucault en España. A raíz de esa relación, pudimos acercarnos a *Microfísica del poder* y al comparar esa lectura con obras como la de Neill en Summerhill y la de Mannoni en Francia –esta última, vinculada al movimiento del “estallido de las instituciones”–, comprobamos cuáles eran todas las falencias que presentaba la obra de Foucault en relación con los poderes en juego, por ejemplo, en la educación.

Una segunda lectura tuvo que ver con la relación razón-sinrazón que es, en el

¹ Si bien aquí no podemos hacerlo por razones de extensión de esta tesis, es interesante comparar las afirmaciones de Foucault sobre la educación y un texto como el de Maud Mannoni (*La educación imposible*, 2014). Para Foucault, la educación es el medio del que se vale toda sociedad para disciplinar a las jóvenes generaciones y asegurar el poder de las clases dominantes. Sin embargo, Mannoni opone el argumento de que los primeros movimientos obreros sindicalizados tenían como una de sus principales reivindicaciones que el Estado debía asegurar la educación laica, gratuita y graduada para todos los hijos de los obreros, en las mismas condiciones en que la recibían los hijos de las clases dominantes.

fondo, lo que se propuso Foucault cuando escribió *Historia de la locura...* La razón llevada a “la punta del *cogito*” (como afirma Derrida) se acerca a la locura y la locura, por momentos, dice grandes verdades. La relación entre ambas es lo que genera una lectura más cercana de Foucault.

La tercera lectura introduce para nosotros el “acontecimiento discursivo”, en plena polémica con Derrida. Esa polémica nos permitió llegar a esta última lectura de Foucault. Este filósofo por momentos nos induce a pensar que ignora la historia de la locura previa a la supuesta denuncia por parte de Descartes –o su llamado “golpe de fuerza”–. Por cierto, no la ignora; prefiere elegir ese momento por razones muy específicas. Él sostiene que el racionalismo de Descartes indujo el primer movimiento dirigido a aislar a la locura y que la razón evolucionó merced a haberse liberado de su *alter ego*, la locura

Foucault concentra sus críticas en los psiquiatras, porque los percibe como aliados a la razón, sostenedores de una visión del mundo como totalidad sin fisuras, de la defensa de la individualidad y la autorreferencia. En esto, comparte los prejuicios de aquellos que ven a la psiquiatría según los estigmas que la caracterizaron en los tiempos de su surgimiento como ciencia. En esos comienzos se veía a los especialistas en salud mental poco menos que iguales a sus pacientes, como médicos poco creíbles y asociados a prácticas carentes de eficacia cuando no verdaderos carceleros. La población general compartía esta visión. Estas posiciones se vieron con frecuencia reflejadas en los medios de comunicación y especialmente en el cine. Los psiquiatras suelen aparecer allí como incapaces de ofrecer un tratamiento eficaz o de predecir las conductas de sus pacientes. También suele ocurrir que el psiquiatra vista el rostro de un ser malicioso y controlador: es habitual que se le atribuya funciones en un Estado represivo. Incluso puede aparecer como alguien que ejerce abuso de poder. Pensemos, por ejemplo, en el film *Atrapado sin salida*.²

Estas imágenes, además, se completaban con la pintura del hospicio como una institución enorme, generalmente lúgubre, donde los pacientes se hacinaban y recibían tales tratos que su salud, en lugar de mejorar, empeoraba fatalmente. Pero estas condiciones empezaron a cambiar a mediados del siglo XX, acelerándose esas

² Famosa película de Milos Forman (1975), adaptada de la novela de Ken Kesey, ambientada en el universo carcelario de un hospital psiquiátrico y magistralmente interpretada por Jack Nicholson y Louise Fletcher.

transformaciones a partir de 1960, muy probablemente por los llamados de atención que significó la obra de Foucault. Quizá él haya visto los comienzos de la mutación de los grandes hospicios en pequeñas clínicas especializadas donde las personas enfermas no son retenidas indefinidamente sino solo en los momentos de mayor riesgo para su seguridad o la de las personas que las rodean. La Organización Mundial de la Salud (OMS) ha informado que alrededor de ochocientas mil personas al año se suicidan en todo el mundo y que por cada una que lo concreta hay al menos cuatro que lo intentan. Las internaciones breves suelen ser indicadas en situaciones de riesgo y los psiquiatras ya han aprendido que en cuanto pase el momento crucial, lo mejor es externar al paciente. Por lo tanto, se va alejando el criterio de que el objetivo de la internación sea el disciplinamiento del paciente y crece el consenso respecto de que una internación breve facilita la estabilización y posterior psicoterapia.

La psiquiatría ya no es el único instrumento de atención al enfermo mental: se han desarrollado profesiones paramédicas –que en la Introducción hemos llamado campo “psi”– que coadyuvan a su recuperación. Así, por ejemplo, la psicoterapia de distintas orientaciones, la terapia ocupacional, la musicoterapia, la acción de los trabajadores sociales y un sinnúmero de otras estrategias terapéuticas han desplazado la centralidad de la psiquiatría hacia abordajes interdisciplinarios. Hay profesionales de la salud mental que se están preguntando acerca de lo interdisciplinar como superador de la multidisciplinariedad (ya que esta podría llevar al disciplinamiento, en tanto varios profesionales se “apropian” del paciente). Estos cuestionamientos se producen acerca de si la internación es o no disciplinadora. La respuesta a esta cuestión es buscada por el lado de la hospitalidad. Cuanto más hospitalaria es una institución menos necesita disciplinar a sus usuarios, sean estos consultantes externos, profesionales que trabajan en la institución o familiares de personas que están internadas.³ Al mismo tiempo, el surgimiento de los medicamentos psicotrópicos ha mejorado las posibilidades de recuperación de todos los enfermos mentales al punto de considerar que en la actualidad, salvo en los casos de patologías derivadas de cuadros genéticos graves e irreversibles, como la microcefalia, todos los afectados por enfermedades mentales son recuperables. El psiquiatra ya no es el portador del poder sobre el paciente sino más bien un profesional entre otros que se

³ KISS ROUAN, M. (2017) *Ética de la hospitalidad*, Revista Clepios, N° 3, Volumen XXIII, pág. 107.

ocupa de aliviar su sufrimiento.

Pero la psiquiatría ha efectivamente cometido un “pecado original” que consistió en encerrar a personas con discapacidades mentales en asilos y en situación de hacinamiento con otros marginales como delincuentes, jugadores compulsivos, prostitutas, herejes y opositores políticos, ejerciendo de este modo un poder despótico. Por eso su prestigio, aun desde sus comienzos, ha sido asociado a prácticas poco humanitarias y relacionadas con el poder político. Pero doscientos años de historia han modificado sus posiciones.

En la actualidad, el ejercicio de la psiquiatría, que además se encuentra imbricado con las otras prácticas ya mencionadas, adquirió características más humanitarias y respetuosas de los derechos humanos. El intercambio permanente de enfoques y conocimientos con el psicoanálisis la llevó a entender de forma más aguda los procesos de subjetivación y el valor de la psicoterapia, antes menospreciada por los psiquiatras de tendencia organicista. Los psiquiatras ya no son agentes de control y disciplinamiento de los pacientes asignados a su cargo sino profesionales que, con *criterios de consenso* con otros especialistas (como se vio en la cita anterior), abordan los diagnósticos y tratamientos de los pacientes en equipos interdisciplinarios. De todos modos, siguen padeciendo el estigma relacionado con el sufrimiento de los enfermos mentales, como si estos fueran un apéndice de ellos.

A Derrida lo conocimos al final de los 80 y a raíz de su vínculo con Lacan. Esa cercana relación nos permitió conocer su defensa del psicoanálisis. Más tarde, y luego de la publicación de *De la educación especial a la inclusión social* (Crespo, 2010), profundizamos su estudio. Nos impactó su polémica con Foucault y encontramos una defensa de algunos aspectos de la modernidad que fue muy estimulante para proseguir el camino que Derrida nos marcaba

Relacionamos a Derrida con Foucault, no solo porque el primero ha criticado al segundo a propósito de *La historia de la locura...* sino porque el concepto de hospitalidad, muy trabajado por Derrida, es idóneo –y esta es la principal hipótesis de esta tesis – para reemplazar las nociones de vigilancia, control y castigo destacadas por Foucault.

Es posible ordenar las críticas a las obras de Foucault. Si quisiéramos hacerlo, deberíamos comenzar por su concepto de razón, por el cual él entiende que la razón pudo crecer a partir de la exclusión de la sinrazón. Para nosotros, se trata de dos campos diferentes que se asocian o disocian según circunstancias históricas que

coinciden con las periodizaciones más usadas en los estudios históricos. La razón evolucionó por el esfuerzo mancomunado de filósofos, científicos y artistas de todas las épocas, que aportaron sus ideas y desarrollos a la tarea común de enriquecer el saber. Pensar que la razón creció a partir del “golpe de fuerza” no solo significa encontrar el origen, o “punto cero”, sino reducir drásticamente la historia de la filosofía. Implica restringir los aportes de cientos de pensadores y también reinstalar una metafísica de los orígenes. Esta es una de las principales críticas que le dirige Derrida.

Pretender que el poder se ejerce solo por una suerte de “capilaridad” en porciones que aluden a la “pequeña física” es desconocer el avasallamiento que aún hoy sufren poblaciones civiles enteras a manos de políticas imperiales cuyo poder, además de ser absoluto, en los campos de batalla, se expresa a través de organizaciones internacionales que concentran recursos militares y civiles capaces de expulsar de sus países a millones de personas que vagan entonces por territorios reivindicados por las mismas potencias que intervienen sobre aquellos países. Por lo tanto, podemos aceptar la hipótesis de que en una situación microsocial, como puede ser una institución psiquiátrica, se ejerza un micropoder, pero eso no puede hacerse extensivo a la definición misma del poder.

La enfermedad mental, cuyo origen y estudio Foucault ubica en el acontecimiento discursivo iniciado por Descartes, tiene una larga historia. Que ella no se haya reflejado en un lenguaje uniforme que atravesase todas las épocas no significa que no haya habido, desde los primeros tiempos de la civilización humana, distinciones claras que dieran cuenta de diferencias con las cuales las personas identificaban a aquellos que poseían características particulares, alejadas de un cierto “común denominador” representativo de la mayoría de los integrantes de una determinada comunidad.⁴ Los primeros médicos griegos describieron con claridad la *frenitis*, la *epilepsia*, el *furor* y la *histeria*, entre otras tantas desviaciones de la conducta habitual, y propusieron para sus tratamientos métodos basados en observaciones empíricas. Esos métodos, así como aquellos utilizados en los comienzos de la psiquiatría como tal, no carecían de un importante grado de violencia. Si nos atenemos a lo descubierto por Foucault, esa agresividad estaba

⁴ Roy Porter (1989: 21) expresa una opinión muy terminante respecto de este tema: “Todas las sociedades toman medidas para ocuparse de personas peculiares cuyo comportamiento resulta extraño, causa trastornos o representa un peligro: hasta este punto, la locura constituye una verdad universal de la vida”.

asociada a un ejercicio de poder que pretendía eliminar todo vestigio de disidencia con lo que era considerado “normal” según los parámetros establecidos por los detentadores del poder.

Esto no excluye que haya habido, también en todas las épocas, “sanadores”, “magos”, “brujos”, “curadores”, “sacerdotes” y “terapeutas” que, conmovidos por el sufrimiento de sus semejantes, se hayan acercado a ellos con el afán de aliviar sus padecimientos. En resumen: siempre ha habido “locos”, “chiflados”, “maniáticos”, “desequilibrados”, “excéntricos”, “desquiciados”, “trastornados”, “insanos”, “alienados”, “desvariados” y siempre, también, ha habido personajes ocupados en aliviar con distintos procedimientos, violentos o no, esos sufrimientos.⁵ Entre esos procedimientos podemos contar, como muy bien dice Foucault, ejercicios variados de violencia y sometimiento, pero también, y nuestro autor lo reconoce, los de médicos que han pensado una distinta *hospitalidad*⁶ para con los enfermos mentales. Nos referimos a la experiencia ya citada realizada probablemente en Bagdad, en el siglo X.

Como vimos Foucault es muy preciso en distinguir las bases materiales e ideológicas y los procedimientos establecidos durante la Edad Media, el Renacimiento y la Edad Clásica para acercarse a los locos y resolver los problemas que planteaban a la comunidad y al poder, pero deja de lado en todo su recorrido la manera en que han procedido los antiguos, perdiendo así varias fuentes de reflexión. Esas fuentes le hubiesen permitido ampliar sus hipótesis y corregir aquellas que pudieran ser erradas.

Si tomamos como ejemplo a la *Iliada*, nos encontramos con que los héroes eran dominados por fuerzas ajenas: las Furias, los dioses o los demonios. No había lugar allí para palabras como “persona” o “uno mismo”. La vida interior de los héroes no era, todavía, decisiva: más importancia tenían las intenciones de los dioses, que manipulaban los personajes a su antojo. Pero algo empieza a modificarse en el

⁵ También en todas las culturas, como lo señala la Organización Mundial de la Salud en *Informe sobre la salud en el mundo 2001. Salud mental: nuevos conocimientos, nuevas esperanzas*. Informe por capítulos. Capítulo 2: “Carga de los trastornos mentales y conductuales” (pp. 19-45): “Los trastornos mentales y conductuales son frecuentes: más del 25% de la población los padece en algún momento de la vida. Son también universales, puesto que afectan a personas de todos los países y sociedades, a individuos de todas las edades, a hombres y mujeres, ricos y pobres, a residentes en entornos urbanos y rurales [...] las familias a las que pertenecen no solo proporcionan apoyo físico y emocional, sino que soportan las consecuencias negativas de la estigmatización y la discriminación”. Disponible en https://www.who.int/whr/2001/en/whr01_ch2_es.pdf?ua=1, consultado 18/12/2018.

⁶ Es precisamente la palabra que utiliza Foucault cuando se refiere a esta experiencia de los médicos árabes.

siglo de oro de Atenas, alrededor de los siglos V y IV a. C. En las obras de Sófocles y Eurípides, los conflictos se “interiorizan”. Medea asesina a sus hijos porque no puede escapar de su locura. Ahora los protagonistas ya no son los títeres de los dioses: salen de las mentes de los inmortales, se vuelven reflexivos acerca de sus culpas y son consumidos por su ambición y su orgullo. El conflicto se ha convertido en un asunto interno; en la tragedia, el coro representa parte de su mundo interno. La *Psycomachia*, obra en la que el autor romano Prudencio describe las luchas que se libran en el interior del hombre entre las virtudes y los vicios, como conflicto interno, es un antecedente de los conflictos neuróticos descritos por Freud.

Paralelamente, lo que antes se caracterizaba como “enfermedad sagrada”, la epilepsia, fue explicado desde el punto de vista fisiológico por Hipócrates, que ya alejaba a los dioses de la causación del trastorno. Este médico genial no encontró nada que refiriera a los dioses para explicar esa dolencia. Para él, era claramente una enfermedad del cerebro. Con el ejemplo de la epilepsia, el médico griego despojó a los dioses de su poder de enfermar y naturalizó las enfermedades, entre ellas la locura.

El cristianismo representa una regresión con relación a la concepción de la locura. A partir de su reconocimiento y de la conversión de los invasores bárbaros, el cristianismo afianza su poder y despliega sus nuevos principios: se acepta que las enfermedades mentales tienen un carácter sobrenatural y se niega que la razón sea la esencia del hombre. A partir de su difusión, la razón cede su lugar central a la voluntad divina, los pecados, el amor y, sobre todo, la fe del creyente. Nuevamente, la enfermedad mental se atribuye a causas sobrenaturales y las figuras mágicas, especialmente las brujas, dominan las explicaciones que circulan entre campesinos y demás gentes analfabetas del pueblo. Fenómenos como la melancolía son explicados por la posesión por parte del “maligno” de la mente del enfermo, que quizá no es tal, sino un “poseso”: la seducción de Satanás obliga a realizar ceremonias de exorcismo. Esos conceptos favorecen el crecimiento del poder de la religión y las explicaciones “científicas” sufren un importante retroceso.

Cuando les fue posible, esto es, cuando pudieron esquivar las sanciones eclesiásticas, los médicos comenzaron a expresar sus dudas. Fue entonces cuando se retomó el camino de las explicaciones de la locura vinculadas con procesos naturales. Thomas Willis, anglicano del siglo XVII que acuñó el término “neurología”, fue quien excluyó al Demonio. Para él, la supuesta “posesión” no era más que una enfermedad

de los nervios y del cerebro: se trataba específicamente de una inflamación de esos órganos.

El siglo XVIII fue testigo de lo que se llamó “el gran encierro”, proceso más visible y amplio en Francia, no tanto en otros países en donde, de todos modos, también existió. Este siglo presenció también los avances en los diagnósticos, que permitieron desarrollos significativos en los tratamientos, preparando lo que ocurriría en el siglo siguiente. El siglo XIX no solo avanzó en los procesos diagnósticos: fue además la cuna del tratamiento que apuntaba a “lo moral”. Entendiendo este concepto como “lo psicológico” y, por lo tanto, como una proto-psicoterapia, en desacuerdo con muchos que lo definieron como una influencia ética para someter a los enfermos, esta vez desde una “religión sin dios”.

El siglo XX trajo enormes desarrollos en el campo de la psiquiatría, pero se caracterizó además por el nacimiento del psicoanálisis y la psicofarmacología. La figura de Kraepelin, psiquiatra alemán que estableció claramente los diagnósticos de esquizofrenia y psicosis maniaco depresiva, quedó lamentablemente atada a su rígida explicación de los procesos mórbidos, únicamente pensados como provenientes de causas fisiopatológicas. Si bien su clasificación permitió un avance sostenido en el campo de la medicación, su rechazo al psicoanálisis hizo que se limitaran seriamente las posibilidades de una integración entre las corrientes epistemológicas en el campo de la enfermedad mental. Las décadas de 1950 y 1960 aportaron los avances de la antipsiquiatría, que arrojaron una luz nueva sobre el cuestionamiento de la relación médico-psiquiatra y el posicionamiento de las nuevas profesiones que coadyuvaban a la recuperación de los pacientes psiquiátricos. Entre estas experiencias se destaca la de Franco Bassaglia, comentada por Marcelo Cetkovich (2018: 29):

En la región de Trieste, entre las décadas de 1960 y 1970, el psiquiatra Franco Bassaglia lideró un movimiento que promovió la famosa ley 180, que cerró los hospitales psiquiátricos de la región. En general se habla de un modo encomioso y con admiración de este movimiento, que permitió terminar con el abuso y el hacinamiento, pero olvidan mencionar la ola de suicidios y muertes por inanición y abandono que sucedió cuando los pacientes con trastornos mentales severos no tuvieron dónde ser recibidos o cuidados. Por otro lado, si bien la reforma de la ley 180 fue moderadamente exitosa en el norte de Italia, resultó catastrófica para las provincias más pobres, tornando imposible el acceso a los cuidados psiquiátricos de calidad.

Esta breve historia de lo ocurrido en el campo de las enfermedades mentales y sus tratamientos a lo largo del tiempo nos confirma que la tesis de Foucault acerca

del racionalismo en cuanto creador de la locura es desmentida, o por lo menos relativizada, por los antecedentes históricos.

Con respecto al modo en que las sociedades perciben y tratan a la locura, Foucault ha presentado las “conciencias” que la reconocen y le ha dado a ese aspecto de su trabajo el carácter de presupuesto, que le permite desarrollar su teoría en función de esos parámetros. Nosotros hemos detectado cinco posiciones en relación con el surgimiento y el seguimiento de los procesos por los cuales las personas se enferman y son tratadas a partir del surgimiento de su locura.⁷

La primera forma se refiere a las reacciones de la familia en el momento en que la enfermedad se está “incubando”. Esta posición podría llamarse de “desmentida” o “indiferencia”. Recurrimos a los términos freudianos para describirla. Se caracteriza por cierta ignorancia por parte de la familia: el loco está allí pero nadie lo reconoce como tal. Él tiene ciertas conductas que se traducen en frases como: “es un poco raro”, “tiene sus cosas”, “hay que soportarlo como es”. Luego sobreviene el llamado “brote psicótico”, momento dramático en la vida del sujeto en particular y de la familia en general. Ahora se produce en el seno familiar un efecto de rechazo a esa situación y a ese sujeto. Aquí comienzan los procesos mediante los cuales el paciente es considerado como “extraño” o “extranjero”;⁸ la reacción del grupo familiar es de aislamiento, la tendencia más observada es de agudización de las agresiones al paciente. A continuación se produce la consulta con especialistas, sean psicólogos, psiquiatras u otros profesionales de la salud mental; a veces, puede ser un médico clínico o generalista. Es frecuente que la familia recurra al hospital general, pero también a instituciones especializadas⁹. La institución consultada puede determinar el camino a seguir. En ocasiones se define la internación, lo cual brinda distintas alternativas: a) el paciente es alojado en instituciones (públicas o privadas) que practican una psiquiatría disciplinadora, a la manera descrita por Foucault, con su carga de sometimiento del paciente y la utilización de recursos farmacéuticos que refuerzan los mecanismos de negación y desconocimiento de la subjetividad del paciente; o b) encuentra instituciones más

⁷ De acuerdo con las entrevistas que mantuvimos con médicos, psiquiatras y operadores de salud en el Hospital Borda.

⁸ Dice Porter (1989: 21): “La locura es un país extranjero”. Ver, además, el concepto de extranjero en Penchaszadeh (2014).

⁹ Al respecto dice Kiss Rouan (2017): “Un hospital abre sus puertas al sufrimiento, en nuestro caso al sufrimiento psíquico. Debe ser un lugar que aloje lo inesperado que cada sujeto pueda traer consigo, que pueda tomarlo como huésped y no como hostil”, Opus cit, pág. 110.

aptas para practicar la otra forma de relación con la locura que es la hospitalidad.¹⁰ Cuando el paciente es alojado en instituciones “tradicionales”, con su carga de aislamiento, disciplinamiento y castigo, el resultado suele ser la cronificación de sus síntomas. Hemos recogido testimonios de profesionales del Hospital Borda según los cuales muchos de los pacientes allí alojados no quieren recibir el alta, no quieren dejar el hospital. Esto ocurre por varios motivos: no tienen lugar donde vivir, frecuentemente han perdido su trabajo o nunca lo tuvieron, no tienen recursos para sobrevivir en una sociedad competitiva; pero, muy especialmente, han padecido el abandono de sus familias. Este es el quinto modo de relación con el loco: el abandono. Se observa con relación a las familias, pero también a la comunidad y los estados.

Respecto de los Estados, se distinguen los que conocemos bajo la denominación de “Estados de bienestar” y los que se identifican como “Estados que practican políticas neoliberales”. Los primeros sostienen políticas comprometidas con los derechos humanos, dirigidas a garantizar cuidados básicos a los ciudadanos, y el pleno ejercicio de sus derechos a los enfermos mentales, entre los cuales cobra especial importancia la provisión de servicios –de salud, educación, esparcimiento, cultura, etc.–, cuya falta torna imposible su inclusión como ciudadanos. En cambio, los Estados neoliberales, por considerar que el destino de cada individuo se vincula solo con su esfuerzo personal, cancelan o reducen los presupuestos destinados a esos servicios, restringiendo significativamente las posibilidades de acceder a ellos de numerosos sectores de la población entre los cuales se cuentan las personas con discapacidad, las persona de la tercera edad y finalmente los enfermos mentales, siendo estos quizá los más afectados, por carecer en ocasiones de los recursos simbólicos que les permitirían defender sus derechos.

Los datos relativos a la salud mental de la Organización Mundial de la Salud indican que, a nivel planetario, el veinte por ciento de los niños y adolescentes padece trastornos mentales de diversa gravedad. Cerca de la mitad de estos se manifiesta antes de los catorce años de edad. Estas proporciones no se relativizan en

¹⁰ A propósito dice TOMASA SAN MIGUEL: “Definamos la hospitalidad como condición necesaria para cualquier vínculo, caracterizada por la tensión entre lo propio y lo ajeno. Hospitalidad definida sobre todo respecto de la capacidad o no de alojar lo diferente, lo heterogéneo. Considero que esta tensión se resuelve vía la constitución de lo íntimo (como un espacio “entre” que respeta la singularidad y se enlaza desde la diferencia, no por el binarismo que define lo propio y lo ajeno como dos casilleros estancos, binarios y opuestos y artificiales, por lo menos a partir de entender la constitución del sujeto articulado al Otro/otro.” Revista Clepios, opus cit.,pág. 124.

relación con las culturas, ya que en todas se observan tipos de trastornos similares. Además, los trastornos neuropsiquiátricos figuran entre las principales causas de discapacidad entre los jóvenes. Sin embargo, las regiones del mundo con mayor población menor de diecinueve años son las que menos recursos disponen para la salud mental.

Por otra parte, la mayoría de los países de ingresos bajos y medios cuenta con un psiquiatra infantil cada un millón a cuatro millones de habitantes. Los trastornos mentales ligados al consumo de sustancias tóxicas son la causa de cerca del veintitrés por ciento de los años perdidos por discapacidad.

Una cifra realmente alarmante publicada por la OMS es la de los ochocientos mil suicidios anuales en el mundo y de las cuatro tentativas realizadas por cada uno de estos. El suicidio es efecto de las patologías que inicialmente se diagnostican como depresiones. ¿Qué pasaría si esas personas recibieran los tratamientos adecuados, en los momentos precisos? El suicidio es la segunda causa de muerte en los jóvenes de entre quince y veintinueve años. El setenta y cinco por ciento de los suicidios tiene lugar en países de ingresos bajos o medios. Además de la causa mencionada, el consumo de alcohol y los trastornos mentales contribuyen en gran medida a este flagelo. La identificación precoz y el tratamiento eficaz son fundamentales para garantizar que estas personas reciban la atención que necesitan.

Pero existen otras causas que provocan desórdenes mentales: las guerras, las catástrofes naturales –que duplican las posibilidades de enfermar mentalmente– y las crisis económicas, responsables de arrojar importantes cantidades de gente a la desocupación y la miseria. En estas emergencias, el número de personas que padecen trastornos mentales tiende a duplicarse. Al mismo tiempo, las enfermedades mentales aumentan el riesgo de contraer otras enfermedades como el HIV, las afecciones cardiovasculares, la diabetes, etc.

Lo más grave de todo esto es que, en el momento en que las enfermedades mentales están creciendo en todos los países del mundo, la estigmatización y la discriminación de que son víctimas los enfermos y sus familiares los disuaden de recurrir a los servicios de salud mental. La estigmatización que rodea las enfermedades mentales está tan difundida que en algunos lugares, a pesar de contar con servicios adecuados, los pacientes deciden no recurrir a ellos.

Todos estos datos, que pueden encontrarse en los espacios de difusión de la OMS, nos llevan a pensar que, contrariamente a lo que decía Foucault, algún día ya

no se sabrá qué es eso que llamamos locura: cada vez hay más personas necesitadas de tratamientos especializados vinculados con el campo “psi”. Cada día aparecen nuevos cuadros patológicos, y en todas las culturas. Esto obedece a complejas causas pero, para esta organización internacional, depende básicamente de tres factores que actúan de manera articulada: las guerras, las catástrofes naturales y los procesos económicos ligados al neoliberalismo. Estos últimos producen crisis recurrentes que conducen al desempleo de grandes masas de fuerza laboral, que de este modo caen en la pobreza y la depresión (en sentido psicológico).

¿Cómo reaccionan las comunidades? La forma quizá más efectiva de caracterizar estas reacciones sea considerar la labor de las asociaciones de padres o familiares de las personas con discapacidad –para la ley de nuestro país, los enfermos mentales son personas con discapacidad – que operan también con perfiles diferenciados. Algunas de estas, que mantienen rasgos relacionados con la aceptación de la enfermedad del familiar, luchan por petitionar y requerir los servicios que le son imprescindibles al enfermo. Otras en cambio, que mantienen su posición de negación de la enfermedad –como se vio en el Capítulo VI – se movilizan por la igualdad de sus parientes respecto de las personas con las que viven. Como vimos en lo expuesto acerca de la tolerancia, esos caminos llevan a que la comunidad sostenga una actitud “tolerante” para con los enfermos mentales. Por un lado se busca su igualación con los ciudadanos así llamados “normales” y por otro, es una forma de sostener el poder. El poder del que dice “puedo soportar tu presencia, en tanto me reconozcas como poseedor del poder, o te comportes como un igual a mí”.

Muy probablemente, siempre habrá discursos que identifiquen a algunas personas como “locos”, como siempre los hubo. Eso enfrenta a la sociedad con el potencial de crítica del que la locura es portadora y del cual ella debe hacerse cargo. Pero el dilema para la cultura sigue siendo: ¿cómo integrar a esas personas? Aquí es donde viene a rescatarnos la filosofía de Derrida: es con la hospitalidad con lo que se dará respuesta a este interrogante. Sabemos de la aporía que presenta la hospitalidad en sus dos vertientes, pero sostenemos que es por ese duro camino por donde puede transitar la inclusión de lo diferente.

Anexo

Esclareciendo fundamentos

Acerca de *Meditaciones metafísicas*, de René Descartes

En las seis “meditaciones”, Descartes se propone fundamentar con rigor los pasos que lo harán avanzar en el conocimiento. Se plantea encontrar un suelo rocoso, firme y sólido donde implantar un saber sin fallas. Conviene aquí revisar la afirmación de Foucault de que se trata de un intento de excluir, aunque sea a los locos, porque Descartes publicó una primera edición en latín y luego otra, en francés, con el propósito de que su obra llegará al gran público, incluidos los que no tenían la formación académica necesaria para leerla en la lengua antigua. Las “meditaciones” desarrollan aquellos principios que, en su opinión, darán consistencia a los saberes: el *cogito*, la extensión y, finalmente, Dios. Inicia su primera “meditación” dudando de todo. Lo hace para asegurarse de que algo funcionará como base fehaciente sobre la que se pueda construir todo el edificio del conocimiento. Algo con esa característica debe poder soportar todos los cuestionamientos y todas las dudas que lo pondrán a prueba. Por eso solo aceptará las ideas que se le presenten claras y distintas y que resistan el proceso de dudar.

Comienza por dudar de la fiabilidad de los sentidos: ellos nos engañan, por ejemplo, cuando nos hacen ver partida en dos una varilla sumergida en un vaso de agua. Los sentidos, entonces, nos engañan, pero no siempre y en todo –por ejemplo, cuando estoy sentado frente a la chimenea, en traje de casa–. Aquí aparece un dato tan relevante en la lectura de Foucault como en la de Derrida. Descartes asume que solo un loco podría dudar de esas evidencias y que un filósofo aprendiz se rebelará contra esta afirmación; por lo que deberíamos revisar nuestra opinión. Foucault tomará esta figura del aprendiz en su argumentación. A continuación surge el segundo cuestionamiento: se puede dudar de los sueños. Y especialmente en un aspecto que toda la filosofía ha destacado: a veces es difícil deslindar cuándo se sueña y cuándo se está despierto, en particular cuando se tiene pesadillas. El detalle que, por más deformado que sea el sueño, no nos engaña, es el color: el rojo siempre será rojo y el amarillo, amarillo.

Luego, Descartes propone confiar en las verdades matemáticas a la hora de fundamentar el saber. Pero, curiosamente, también las descalifica como infalibles. Queda entonces la figura de Dios, pero como Descartes no desea considerarlo a Él como garante del saber, porque aún no ha demostrado Su existencia –eso lo hará en las meditaciones tercera y quinta–, opta por introducir un personaje que estará muy presente en los argumentos de Foucault y de Derrida: el “genio maligno”. Este, verdadero provocador de la locura, es quien puede elevar la duda a tal extremo que nuestro mundo exterior e interior se convierta ya en un permanente tembladeral que imposibilite cualquier suelo firme. Es un genio engañador y astuto que destruye toda certeza y al cual es imposible oponerle un razonamiento válido. Es capaz de hacernos dudar de todo, del cuerpo, de las impresiones, de lo que sentimos, imaginamos, del conjunto de las ciencias, incluso de aquello que parecía más sólido: las matemáticas.

Pero en la segunda “meditación”, Descartes opone una certeza a su presencia: si dudo, es porque pienso; y si pienso, luego existo. Se trata del famoso *cogito*, al que Foucault atribuye la exclusión de los locos. Descartes se propone indagar qué es lo que soy y concluye: soy una sustancia pensante. También se pregunta: ¿qué es

pensar? Define esta función de manera amplia: pensar incluye las habilidades cognitivas, y también las imaginativas, volitivas y sensitivas. Por ejemplo: yo pienso que yo pienso, yo pienso que imagino, yo pienso que yo siento. La segunda “meditación” se cierra con el carácter indubitable del “yo pienso”. El ejemplo del pedazo de cera le sirve para establecer la principal característica de lo sensible: la extensión.

Dedica la tercera “meditación” a demostrar la existencia de Dios, necesaria para que la derrota del genio maligno sea total y definitiva. En la cuarta “meditación” se ocupa del error, de por qué los humanos nos equivocamos y tomamos por verdadero algo erróneo. Dice que eso ocurre porque carecemos de la facultad omnisciente de Dios, aclarando que los errores se deben a una particular interacción entre la facultad de conocimiento y la voluntad –o libre albedrío–. El error se produce cuando la voluntad avanza de tal manera sobre el entendimiento que aprueba como verdaderas las ideas que no son claras y distintas. Para evitar errores, es necesario mantener en suspenso el poder de la voluntad de arrastrarnos más allá de las ideas claras y distintas. En la quinta “meditación”, Descartes aporta una nueva prueba de la existencia de Dios. Este es el argumento ontológico de san Anselmo: si Dios es totalmente perfecto, tiene que existir. La suma perfección es inseparable de la existencia. Con esta segunda prueba de la existencia de Dios, queda completamente derrotado el genio maligno: Dios no desea engañarme.

Estos razonamientos nos dejan ya en condiciones de adquirir una ciencia que nos permita conocer la esencia y la existencia del mundo exterior. A esto se dedica la sexta “meditación”, que incluye también la distinción entre el alma y el cuerpo. Los argumentos usados son la claridad y distinción de las ideas que consideremos verdaderas y la bondad de Dios, que garantiza que no nos equivocamos en aquello que percibimos claro y distinto. Como consecuencia, Descartes afirma que los objetos –que tienen cualidades primarias y secundarias– son caracterizados principalmente por su “extensión”, es decir, por el lugar que ocupan en el espacio, que los hace medibles, mensurables. Por último, Descartes se pregunta cómo es posible la unión entre dos sustancias tan distintas como son el cuerpo y el alma. Esperamos que este breve resumen de las *Meditaciones metafísicas* sirva de guía para las lecturas que de ellas hacen Foucault y Derrida.

El caso Schreber

Daniel Pablo Schreber no fue paciente de Freud, como otros de sus casos famosos. El psicoanalista vienés estudió la autobiografía escrita por Schreber, que contenía datos acerca de su enfermedad e informes médicos de las clínicas en donde había estado atendido. Fue internado en dos oportunidades: en 1884 y también ocho años después. De la primera internación se tienen pocos datos: Freud lamenta desconocer las circunstancias que desencadenaron la primera crisis. Se sabe que en aquel momento Schreber era un excelente abogado y magistrado del tribunal de Chemnitz, y pasaba por una gran actividad profesional relacionada con unas elecciones a desarrollarse en el Parlamento. La primera crisis apareció bajo la forma de una aguda hipocondría que lo llevó a internarse en la clínica del doctor Flechsig. Es un dato muy importante ya que Schreber desarrolla todo su delirio en torno a este médico. Por estos años, el paciente estaba casado. Permaneció internado seis meses.

Pasados ocho años luego de ser dado de alta, tuvo una nueva crisis. En 1893, se lo nombra presidente del tribunal de Dresden. En ese período ocurren dos hechos de singular importancia. En primer lugar, sueña con una recaída en la enfermedad anterior; en segundo lugar se le impone en un momento de duermevela la idea de que debe ser muy agradable ser mujer en el momento del coito. Esta última idea es inmediatamente rechazada. A finales de este año comienza su segunda crisis, expresada en ideas hipocondríacas y de persecución: alucinaciones visuales y auditivas, tentativas de suicidio por considerar que estaba muerto y su cuerpo putrefacto. Es internado nuevamente en la clínica del doctor Flechsig, en la cual empeora, obligando su traslado a la clínica de Sonnestein. Pasadas estas crisis, elabora su delirio, que adquiere un matiz místico-religioso, y desarrolla ideas paranoicas enfocadas en el doctor Flechsig, a quien le dirige frecuentes insultos, tratándolo de “asesino de almas”. Aislado este delirio, Schreber es capaz de desarrollar todas sus posibilidades jurídicas y puede defenderse ante los tribunales que, en 1903, le levantan su incapacidad.

La base principal de su delirio consiste en la idea de su transformación en mujer, puesta al servicio del doctor Flechsig y de la que este se aprovechará para hacer de Schreber un esclavo sexual antes de abandonarlo a la muerte y a la putrefacción. Él luchará contra esos designios teniendo a Dios como aliado. En un segundo momento del delirio, Schreber accede a ser la mujer de Dios, quien lo fecundará para dar origen a una nueva generación de humanos que vivirán bienaventurados. Su delirio se complementa con la idea de que los nervios contienen el alma humana, y es a través de ellos como Dios se comunica con los hombres (con los muertos, porque Dios no trata con vivos). El hombre se compone de cuerpo y nervios. Dios solo posee nervios. Después de analizar todo el delirio, del cual solo señalamos las partes más importantes, Freud concluye que la intensificación de su enfermedad –y su recaída en la segunda internación– tuvo como motivo la prohibida fantasía erótica dirigida a Flechsig. La deducción de Freud se debe a que la primera fijación afectiva en el médico que había curado su hipocondría quizá se transformó en fantasía sexual cuando se intensificaron sus impulsos libidinosos. Freud avanza en la descripción del caso, lamentando no poseer datos familiares que permitieran confirmar sus hipótesis. Sabe, sin embargo, que su padre Daniel Gottlieb Moritz Schreber fue un médico famoso, muy apreciado en Alemania y que había creado un método de gimnasia terapéutica. A raíz de esta historia, él idealizaba a su padre, a lo que atribuye Freud la importancia que adquiere por transferencia la figura de Flechsig. Por lo tanto, la enfermedad de Schreber se debe a una tendencia homosexual hacia el padre, luego dirigida a su psiquiatra. La relación que Schreber mantiene con Dios (con su intensa carga de amor y odio) también sería derivación de la relación con su padre. Esta breve sinopsis no pretende agotar lo escrito por Freud al relatar el caso, sirva simplemente de referencia para el lector de esta tesis.

Las premisas de *Sobre la paz perpetua*, de Immanuel Kant

Unos años antes de que Kant escribiera *Sobre la paz perpetua*, el abate Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre (1658-1743) había redactado el *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, en 1712. Más que como un filósofo, se lo considera un pensador utópico. El abate Saint-Pierre es incluso un crítico social,

sobre todo por aquello que observó en la vida de la corte y en la política propiciada por Luis XIV. Rousseau tuvo conocimiento del nombramiento del abate en la corte, pero opinaba que su objetivo era observar de cerca los acontecimientos políticos, con el propósito de perfeccionar las formas de gobierno. Tan libre era su forma de pensar que en 1695 fue expulsado de la Academia Francesa por sus opiniones divergentes de los criterios oficiales. Saint-Pierre tuvo múltiples intereses, más vinculados con las acciones de gobierno que con la teología o la filosofía. Así, estudió con detenimiento las cuestiones económicas, políticas y sociales. Y según Rousseau, se dedicó casi exclusivamente a la ciencia de los gobiernos de los estados. Por eso cuestionó a Luis XIV, en especial respecto del absolutismo. Pero, por sobre todo, el abate se preocupó por el problema de las guerras que laceraban a Europa. Insistía permanentemente en crear las bases de la paz perpetua –de allí su influencia sobre Kant–, en especial a través de la creación de un parlamento europeo que diseñara políticas comunes con el objetivo de brindar estabilidad a Europa. A finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, el continente se veía sacudido por incesantes guerras. Luis XIV había formado un poderoso ejército que avanzaba en forma agresiva sobre los territorios de España y de los Países Bajos. Si bien el Tratado de Utrecht y el de Rastatt, entre 1713 y 1715, habían puesto fin a la guerra de sucesión en España y consolidado otros espacios de paz en distintas alianzas, Europa estaba enferma de guerra y era muy necesario curar esta enfermedad.

Por eso, el tratado que idea el abate intenta establecer medios de conseguir la paz perpetua entre los estados cristianos. Afirma: “Sensiblemente afectado por todos los males que la guerra causa entre los soberanos de Europa y sus súbditos tomé la resolución de llegar hasta las primeras causas del mal, y de indagar por medio de mis propias reflexiones si este mal está de tal modo vinculado a la soberanía y a los soberanos que no tiene absolutamente ningún remedio, y me puse a estudiar a fondo el tema para intentar descubrir si era imposible encontrar medios practicables para terminar sin guerra todas las diferencias futuras y para lograr de este modo entre ellos la paz perpetua” (op. cit, pp. 9-10). Por este motivo, el abate no solo indaga en su libro las razones de la guerra, también propone soluciones. Entre ellas, establecer una “Unión Europea”, anticipando así la entidad actual. Elabora un proyecto según el cual 24 estados europeos –definidos por las designaciones y los límites de la época– han de dotarse de un parlamento, congreso o senado, que funcionaría en una *ciudad libre* y que, entre otras funciones, arbitraría como tribunal ante los conflictos entre los estados asociados. La Unión Europea no intervendría en asuntos internos de los estados, pero propiciaría la seguridad entre ellos y se ocuparía de ayudarlos en caso de sedición o de sublevación. Su intervención en estas circunstancias se justificaría especialmente en casos de minoría de edad de los príncipes herederos, cuando estos vaticinen que una sublevación pueda afectar sus derechos y gobiernos, y se realizaría a favor del soberano. Asimismo, la Unión Europea estaría facultada para enviar delegados a fin de preservar los derechos del heredero y aun para enviar tropas en refuerzo de su acción. Por esto mismo, ningún Estado tendría derecho a invadir a otro en caso de debilidad de sus gobernantes. El proyecto establece que cada soberano se contentaría con el territorio que posea y renunciaría a apropiarse de otro en condición de debilidad. Pero este último punto caracteriza claramente una apuesta utópica de Saint-Pierre. Para él, entonces, la ambición de los soberanos y su tendencia a apropiarse de territorios ajenos constituyen el primer peligro para la paz perpetua. Hay más: las diferencias comerciales y los asuntos vinculados con la economía también pueden afectar la paz, por lo que propone elaborar tratados y leyes que regularían la actividad comercial, dando lugar a lo que hoy se conoce como

cámaras de comercio: estas se encargarían de establecer las normas propias de intercambios justos. Ante la pregunta sobre quién elaboraría los tratados y regulaciones, Saint-Pierre no tiene dudas: deberían ser los propios delegados al parlamento europeo. Todo este articulado propio del tratado de paz lleva a concluir que su autor alberga cierta concepción de la idea de amigo-enemigo; por ejemplo, cuando el abate aclara que se debe establecer tratados de ligas ofensivas y defensivas con los vecinos soberanos mahometanos, recibiendo de ellos y otorgándoles garantías recíprocas. Entonces, se deduce que el abate Saint-Pierre tenía una idea definida de enemigo. Efectivamente, él entiende que este puede valorarse en dos sentidos. En primer lugar, es enemigo aquel soberano que rechace entrar en la Unión Europea –en este caso, la noción de amigo se vincula con *estar dentro de Europa*, si la constitución de la unión fue votada por 14 de los 24 miembros–. Si rechaza incluirse, se le hará la guerra hasta convencerlo de entrar o hasta desposeerlo de su trono. La segunda forma de constituirse en enemigo es cuando un soberano toma las armas contra la Unión Europea antes de que esta haya declarado la guerra o cuando no cumple con las disposiciones del parlamento. En ese caso, se lo declara enemigo de la Unión y se le aplica penas tras derrotarlo en una guerra. Esta es la definición de enemigo que declara Saint-Pierre en el artículo 8: “Ningún soberano tomará las armas, ni será autor de hostilidad alguna excepto contra el que haya sido declarado enemigo de la Sociedad Europea”.

Bibliografía

- Abraham, Tomás (1983), “La larga risa de Foucault y sus devaneos entre el general y la razón”, en *Tiempo Argentino*, 23 de octubre, pp. 2-3.
- Ackerknecht, Erwin H. (1968), *Breve historia de la psiquiatría*, Buenos Aires, Eudeba.
- Albiac, Gabriel (2012), *Immanuel Kant y Benjamin Constant, ¿Hay derecho a mentir? (la polémica Immanuel Kant/Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad)*, Madrid, Tecnos.
- Ambrosini, Cristina (1991), *La noción de episteme en Michel Foucault y su vinculación con los juegos del lenguaje de Ludwig Wittgenstein*, presentado en las II Jornadas del departamento de IPC, del CBC de la UBA, en Buenos Aires, noviembre de 1991 (inédito).
- Aramayo, Roberto (2001), *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, México, Edaf.
- Azcárate, Patricio (1871), *Obras completas de Platón*, Madrid, Medina y Navarro Editores, t. IV.
- Balcarce, Gabriela (2014), “Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana”, *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquía, n° 50, diciembre, pp. 195-213.
- Balcarce, Gabriela: *Aportes a favor de una política hospitalaria*, en Carlos Balzi y César Marchesino (Eds.), *Hostilidad/ Hospitalidad*, Córdoba, Cuadernos de Nombres, 2006, pp. 173-183.
- Bataillon, Marcel (1983), *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Crítica.
- Bataillon, Marcel (1986), *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Benveniste, Emile (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus.
- Bercherie, Paul (2014), *Los fundamentos de la clínica: historia y estructura del saber psiquiátrico*, Buenos Aires, Manantial.
- Beristáin, Helena (1997), *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa.
- Bleger, José (1998), *Psicología de la conducta*, Buenos Aires, Paidós.
- Burston, Donald (1996), *The Wing of Madness. The life and work of R. D. Laing*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press.
- Cabello Pinto, Manuel (2012), “La corriente científico-filosófica de la enfermedad de amor en la Grecia clásica: Hipócrates, Platón, Aristóteles”, *Analecta Malacitana*, Universidad de Huelva, n° 33, pp. 29-43.
- Cacciari, Massimo (1993), “Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault”, en Horacio Tarcus (comp.), *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Cacciari, Massimo (1996), “La paradoja del extranjero” (trad. Dante Bernardi), *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n° 26-27, Barcelona.
- Campillo, Antonio (1995), “Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia”, *Daimon, Revista de Filosofía*, Departamento de Filosofía y Lógica, Universidad de Murcia, n° 11.
- Canavese, Mariana (2013), “Circulaciones, lecturas y usos argentinos de la *Historia*

- de la locura”, en Galván, Valentín (coord.), *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 199.
- Canguilhem, Georges (1991), *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Castro, Edgardo (2011), *Diccionario Foucault: tema, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Cetkovich, Marcelo (2018), *El estigma de la enfermedad mental y la psiquiatría*, Buenos Aires, Paidós.
- Colucci, Mario (2013), “La historia negada”, en: Galván, Valentín (coord.), *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Cooper, David (1976), *Psiquiatría y antipsiquiatría*, Buenos Aires, Locus Hypocampus.
- Copleston, Frederick (2004), *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel.
- Cotesta, Vittorio (1993), “Michel Foucault: de la arqueología del saber a la genealogía del poder”, en Horacio Tarcus (comp.), *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Crespo, Alberto G. (comp.) (2010), *De la educación especial a la inclusión social*, Buenos Aires, Letra viva.
- Deleuze, Gilles (1987), *Foucault*, Buenos Aires, Paidós.
- Deleuze, Gilles (2013), *El saber. Curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Cactus.
- Derrida, Jacques (1974), *Glas*, París, Galilée.
- Derrida, Jacques (1985), *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos.
- Derrida, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- Derrida, Jacques (1998), *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta.
- Derrida, Jacques (2004), “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”, en AA. VV., *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Buenos Aires, Taurus.
- Derrida, Jacques (2012), *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Derrida, Jacques (2014), *La hospitalidad*, Buenos Aires, De la Flor, 4ª ed.
- Descartes, René (2005a), *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza.
- Descartes, René (2005b), *Las pasiones del alma*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Descartes, René (2007), *Discurso del método*, en *Descartes, vida, pensamiento y obra*, Colección Grandes Pensadores, Barcelona, Planeta.
- Díaz, Esther (2003), *La filosofía de Michel Foucault*, Buenos Aires, Biblos, segunda edición corregida.
- Diderot, Denis (1985), *El sobrino de Rameau*, Madrid, Cátedra.
- Dodds, Eric R. (1997), *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial.
- Erasmus de Rotterdam (1995), *Elogio de la locura*, Barcelona, Planeta.
- Fábregas, J. L. y A. Calafat (1976), *Política de la psiquiatría (charlando con Laing)*, Bilbao, Editorial Zero.
- Fanon, Frantz (1971), *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ferrater Mora, José (1984), *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, p. 2000.
- Foucault, Michel (1954), “Introduction”, citado por Abeijon, Matías (2011), *Michel Foucault y la verdadera historia de la psicología en la década del cincuenta*, III Congreso Internacional de Investigación y práctica profesional en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

- Foucault, Michel (1976), *Raymond Roussel*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1987), *Enfermedad mental y personalidad*, México, Paidós.
- Foucault, Michel (1992), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Foucault, Michel (1994a), *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets.
- Foucault, Michel (1994b), "Introduction" a *Le rêve et l'existence*, en: Foucault, Michel ; Defert, Daniel (dir.) ; Ewald, François (dir.) y Jacques Lagrange (col.), *Dits et écrits 1954-1988*, París, Gallimard.
- Foucault, Michel (1998a), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1998b), *Historia de la sexualidad*, Tomo 1: *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2003), *Historia de la sexualidad*, Tomo 3: *La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2005a), *Arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2005b), *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2007), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2009), *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2 tomos, séptima reimpresión.
- Foucault, Michel (2013), "Historia de la locura y antipsiquiatría", en: Galván, Valentín (coord.), *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Foucault, Michel (2014), *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Foucault, Michel (2016), *Historia de la sexualidad*, Tomo 2: *El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, Michel; Binswanger, Ludwig y Keith Hoeller (ed.) (1985), "Sueño y existencia", *Review of Existential Psychology & Psychiatry*, vol. XIX, n° 1.
- Freud, Sigmund (1972a), *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, t. VIII, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 3017-3067.
- Freud, Sigmund (1972b), "El yo y el ello", en *Obras completas*, t. VII, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 2701-2728.
- Galván, Valentín (coord.) (2013), *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- González de Rivera, José Luis (1998), "Evolución histórica de la psiquiatría", *Psiquis*, 19 (5), pp. 183-200.
- Gordon, Colin (2013), "La *Historia de la locura* en Inglaterra", en Galván, Valentín (coord.), *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 214.
- Gros, Frédéric (2000), *Foucault y la locura*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Habermas, Jürgen (1986), "La modernidad, un proyecto incompleto", en AA. VV., *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós.
- Huarte de San Juan (2003), "Tratado de los ingenios", *Revista de historia de la psicología*, XXV, 3-4, pp. 387-396.
- Huizinga, Johan (1987), *Erasmus*, Barcelona, Salvat.
- Kaminisky, Gregorio (2014), "Entre la mismidad y la otredad. La representación del prójimo y el anonadamiento del semejante", *Revista Debate Público. Reflexión de Trabajo Social*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, año 4, n° 7, pp. 31-37.
- Kiss Rouan, Malena (2017) "La ética de la hospitalidad", *Revista Clepios*, 74, Vol. XXIII.

- Laing, Ronald D. (1975), *El yo dividido. Un estudio sobre la salud y la enfermedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude (1984), *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.
- Liotard, François (1987), *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- Macey, David (1995), *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra.
- Mannoni, Maud (2014), *La educación imposible*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Míguez, Roberto Augusto (2003), “Del cosmopolitismo a la globalización: Kant y la paz perpetua”, *Logo, Revista de retórica y teoría de la comunicación*, www.revista-logo.org, año III, n° 5, diciembre, p. 49.
- Morel, Pierre; Quérel, Claude (1985), *Les médecines de la folie*, Paris, Hachette.
- Morera Guijarro, J. I. (1987-1988), *Anales del seminario de metafísica*, Universidad Complutense, Madrid, XXII ed.
- Morey, Miguel (1983), *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus.
- Morey, Miguel (2014), *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso.
- Morey, Miguel (2015), *Foucault y Derrida. Pensamiento francés contemporáneo*, Buenos Aires, Arcángelo Maggio.
- Organización Mundial de la Salud (2001), *Informe sobre la salud en el mundo 2001. Salud mental: nuevos conocimientos, nuevas esperanzas*. Capítulo 2 “Carga de los trastornos mentales y conductuales”, pp. 19-45. Disponible en https://www.who.int/whr/2001/en/whr01_ch2_es.pdf?ua=1, consultado 18/12/2018.
- Padura, Leonardo (2015), *El hombre que amaba a los perros*, Buenos Aires, Tusquets, 1ª ed., 12ª reimpresión.
- Palacio Rada, Jaime (2004), “Sobre la exhortación a la reflexión en el *Elogio de la locura* de Erasmo de Rotterdam”, *Revista de filosofía Scielo*, Universidad de Zulia, Maracaibo (Venezuela), vol. 22, n° 46, pp. 101-131.
- Penchaszadeh, Ana Paula (2011), “Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, *ISEGORIA, Revista de filosofía moral y política*, N° 44, enero-junio, pp. 257-271.
- Penchaszadeh, Ana Paula (2014), *Política y hospitalidad, disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*, Buenos Aires, Eudeba.
- Pinel, Philippe (1804), *Tratado médico-filosófico de la enagenación [sic] del alma o manía*, Madrid, Imprenta Real.
- Platón (1986), *Fedro*, Introducción de E. Lledó Iñigo, Madrid, Gredos.
- Platón (2007), *Fedro*, Traducción, Introducción y notas de Mª Isabel Santa Cruz y Mª Inés Crespo, Buenos Aires, Losada.
- Porter, Roy (1989), *Historia social de la locura*, Barcelona, Crítica-Grijalbo.
- Quérel, Claude (1996), “¿Hay que criticar a Foucault?”, en Elisabeth Roudinesco (comp.), *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri (1988), *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder.
- Roudinesco, Elisabeth (comp.) (1996), *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós.
- San Miguel, Tomasa (2017), Cadáver exquisito, *Revista Clepios*, 74, Vol. XXIII.
- Schnaith, Nelly (1990), *Las heridas de narciso. Ensayos sobre el descentramiento del sujeto*, Buenos Aires, Catálogos.
- Stucchi Portocarrero, Santiago (2013), “Estigma, discriminación y concepto de enfermedad mental”, *Revista Neuropsiquiatría*, Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima, 76 (4), p. 218.

- Swain, Gladys (1977), *Le sujet de la folie. Naissance de la psychiatrie*, Toulouse, Privat.
- Tarcus, Horacio (comp.) y cols. (1993), *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Terán, Oscar (1983), *Michel Foucault. El discurso del poder*, México, Editorial Folios.
- Vezzetti, Hugo (1985), *La locura en la Argentina*, Buenos Aires, Paidós.
- Vidal, José Luis (1995), "Introducción", en: Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, Barcelona, RBA editores, p. XXIV.