

# CUATRO CRÍTICAS FILOSÓFICAS

de Michel Foucault al psicoanálisis  
de Sigmund Freud



### **Cita este libro**

Salcedo Serna, M. A. (2021). *Cuatro críticas filosóficas de Michel Foucault al psicoanálisis de Sigmund Freud*. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

### **Palabras Clave / Keywords**

Foucault, Psicoanálisis, Sigmund Freud, Filosofía Moderna, Psicología.

Foucault, Psychoanalysis, Sigmund Freud, Modern Philosophy, Psychology.

### **Contenido relacionado:**

<https://investigaciones.usc.edu.co/>

# CUATRO CRÍTICAS FILOSÓFICAS

de Michel Foucault al psicoanálisis  
de Sigmund Freud

Marco Alexis Salcedo Serna

**Autor**



EDITORIAL

Salcedo Serna, Marco Alexis  
Cuatro críticas filosóficas de Michel Foucault al psicoanálisis de Sigmund Freud /  
Marco Alexis Salcedo Serna. -- Santiago de Cali: Universidad Santiago de Cali, 2021.

212 páginas; 24 cm.  
Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-958-5147-88-1      ISBN (Libro digital): 978-958-5147-89-8

1. Foucault 2. Psicoanálisis 3. Sigmund Freud 4. Filosofía Moderna. 5. Psicología. I.  
Mauricio Hernán Jiménez Flórez. Universidad Santiago de Cali.

SCDD 190 ed. 23

CO-CaUSC

JRGB/2021



EDITORIAL

### **Cuatro críticas filosóficas de Michel Foucault al psicoanálisis de Sigmund Freud.**

© Universidad Santiago de Cali.

© **Autor:** Marco Alexis Salcedo Serna.

1a. Edición 100 ejemplares.  
Cali, Colombia-2021.

#### **Fondo Editorial University Press Team**

Carlos Andrés Pérez Galindo  
**Rector**  
Claudia Liliana Zúñiga Cañón  
**Directora General de Investigaciones**  
Edward Javier Ordóñez  
**Editor en Jefe**

#### **Comité Editorial Editorial Board**

Claudia Liliana Zúñiga Cañón  
Doris Lilia Andrade Agudelo  
Edward Javier Ordóñez  
Alba Rocío Corrales Ducuara  
Santiago Vega Guerrero  
Milton Orlando Sarria Paja  
Mónica Carrillo Salazar  
Sandro Javier Buitrago Parías  
Claudia Fernanda Giraldo Jiménez

#### **Proceso de arbitraje doble ciego:** “Double blind” peer-review.

**Recepción/Submission:**  
Agosto (August) de 2020.

**Evaluación de contenidos/  
Peer-review  
outcome:**  
Septiembre (September) de 2020.

**Correcciones de autor/  
Improved version submission:**  
Octubre (October) de 2020.

**Aprobación/Acceptance:**  
Noviembre (November) de 2020.



La editorial de la Universidad Santiago de Cali se adhiere a la filosofía de acceso abierto. Este libro está licenciado bajo los términos de la Atribución 4.0 de Creative Commons (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), que permite el uso, el intercambio, adaptación, distribución y reproducción en cualquier medio o formato, siempre y cuando se dé crédito al autor o autores originales y a la fuente <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

# AGRADECIMIENTOS

---

## ACKNOWLEDGMENTS

Al mismo tiempo que inicié mi práctica profesional en psicología, en un centro de salud de la ciudad de Cali en el área de la clínica en los años 1995-1996, decidí ver el primer curso que dictaba Anthony Sampson como profesor titular de la escuela de psicología de la Universidad del Valle. Fue un curso de “*Psicología Cultural*” que, hasta donde yo sé, no le dejó buenos recuerdos. Pero para mí fue un curso de quiebre: Me enseñó que no tenía algún problema en la cabeza por no ser tan entusiasta con los lugares comunes que la academia define para la psicología, especialmente con esa labor moralizadora que los psicólogos clínicos defienden como la pertinente. En ese curso escuché por primera vez a Michel Foucault y leí sus primeros textos, que el profesor Sampson había traducido del francés. Desde aquel curso, un camino que nunca vislumbré empecé a recorrer. A pesar de que el profesor Sampson es más conocido por su vocación de psicoanalista, en lo personal lo conocí por su vocación filosófica y crítica. Esa es la vocación que siento ahora predomina más en mí; y por ella decidí incursionar en los senderos de la filosofía.

Gracias profesor Sampson.



# CONTENIDO

---

<b>Resumen</b> .....	11
<b>Prólogo</b> .....	15
<b>Introducción</b> .....	23
<b>Capítulo 1</b>	
<b>La crítica fenomenológica de Michel Foucault a la visión psicoanalítica del sueño. Husserl contra Freud</b> .....	37
<i>Las relaciones del joven Michel foucault con la fenomenología</i> .....	39
<i>La antropología como su tema de análisis y discusión</i> .....	42
<i>Los reparos críticos a la concepción psicoanalítica del sueño</i> .....	49
<i>El Ulterior distanciamiento a la fenomenología</i> .....	61
<b>Capítulo 2</b>	
<b>La crítica neomarxista a la concepción psicoanalítica de la enfermedad mental. Marx contra Freud</b> .....	69
<i>El análisis de la enfermedad mental, una reflexión sobre el hombre</i> .....	72
<i>El análisis de la enfermedad mental, un cuestionamiento a Freud</i> .....	78
<i>Las transformaciones posteriores de «Maladie mentale et personnalité»</i> .....	97
<b>Capítulo 3</b>	
<b>La crítica genealógica al dispositivo psicoanalítico. Nietzsche contra Freud</b> .....	103
<i>Historia de la Locura como hito en la reflexión filosófica de Foucault</i> .....	106
<i>La historia de la locura, una historia del silenciamiento de la sinrazón</i> .....	108

<i>Freud y la restitución del diálogo roto con la sinrazón</i> .....	119
<i>La genealogía del dispositivo psicoanalítico en las estructuras psiquiátricas del siglo XIX</i> .....	127
<i>La operación freudiana: un retorno insuficiente al diálogo con la sinrazón</i> .....	137
<b>Capítulo 4.</b>	
<b>La crítica historicista de Michel Foucault al modelo de teorización psicoanalítico. Kant contra Freud</b> .....	141
« <i>Historie de la folie</i> » y Freud .....	144
<i>La crítica historicista a la doctrina Freudiana</i> .....	146
<i>El cartesianismo de Freud, su fuente de equívocos</i> .....	154
<b>A modo de conclusión</b> .....	167
<b>Referencias bibliográficas</b> .....	173
<b>Citas originales en francés</b> .....	179
<b>Sobre el autor</b> .....	207
<b>Pares Evaluadores</b> .....	209



# CONTENTS

---

<b>Summary</b> .....	13
<b>Foreword</b> .....	15
<b>Introduction</b> .....	23
<b>Chapter 1</b>	
<b>Michel Foucault's phenomenological critique of the psychoanalytic view of the dream: Husserl versus Freud</b> .....	37
<i>The relations of the young Michel foucault with phenomenology</i> .....	39
<i>Anthropology as his subject of analysis and discussion</i> .....	42
<i>Critical objections to the psychoanalytic conception of the dream</i> .....	49
<i>Further distancing from phenomenology</i> .....	61
<b>Chapter 2</b>	
<b>The neo-Marxist critique of the psychoanalytic conception of mental illness. Marx against Freud</b> .....	69
<i>The analysis of mental illness, a reflection on man</i> .....	72
<i>The analysis of mental illness, a questioning of Freud</i> .....	78
<i>Subsequent transformations of "Maladie mentale et personnalité"</i> .....	97
<b>Chapter 3</b>	
<b>The genealogical critique of the psychoanalytic device. Nietzsche against Freud</b> .....	103
<i>History of Madness as a milestone in Foucault's philosophical reflection</i> .....	106
<i>The history of madness, a history of the silencing of unreason</i> .....	108

<i>Freud and the restitution of the broken dialogue with unreason.....</i>	119
<i>La genealogía del dispositivo psicoanalítico en las estructuras psiquiátricas del siglo XIX.....</i>	127
<i>The Freudian operation: an inadequate return to the dialogue with unreason.....</i>	137

**Chapter 4.**

<b>Michel Foucault's historicist critique of the psychoanalytic model of theorization: Kant versus Freud .....</b>	141
--	-----

<i>"Historie de la folie" and Freud .....</i>	144
<i>The historicist critique of Freudian doctrine .....</i>	146
<i>Freud's Cartesianism, its source of equivocation.....</i>	154

<b>In conclusion .....</b>	167
----------------------------	-----

<b>Bibliographic references.....</b>	173
--------------------------------------	-----

<b>Original quotations in French.....</b>	179
---	-----

<b>About the author .....</b>	207
-------------------------------	-----

<b>Peer Evaluators .....</b>	209
------------------------------	-----

## RESUMEN

---

El siguiente texto es producto de un amplio ejercicio hermenéutico que se hizo a la obra de Michel Foucault para ofrecer respuestas a una serie de inquietudes que son, en última instancia imprescindibles en su resolución para quien procure comprender el programa filosófico que Foucault implementó. ¿Quién o qué fue Freud en la obra filosófica de Michel Foucault? ¿Qué importancia Foucault le concedió? ¿Por qué el lugar que le otorgó en su obra? ¿Qué reconocimientos le realizó a su pensamiento? ¿Qué aspectos del decir freudiano fueron problemáticos para él?

Este libro centra su mirada en el periodo psicológico de su reflexión filosófica, que va 1954 a 1961, y se dedica solamente a ubicar los diferentes aspectos críticos que Foucault desarrolló contra la doctrina freudiana, explícitos en tres de los cinco textos que en totalidad componen el periodo analizado: *l'introduction à Rêve et Existence de Binswanger*, *Maladie mentale et personnalité* y *Folie et déraison*, *Historie de la folie à l'âge classique*.

El libro se ordenó en cuatro capítulos que registra cuatro precisos cuestionamientos que Foucault realiza contra el psicoanálisis que Sigmund Freud desarrolló, fundamentados cada uno de ellos en cuatro perspectivas filosóficas distintas. Como se observará, estos cuestionamientos no se rigen desde parámetros de crítica positivista, pues no interrogan por la validez científica o sustrato empírico de los enunciados del psicoanálisis o por el criterio de

demarcación de la doctrina freudiana que permite diferenciarlo de otros discursos. Se afirma en el texto que Foucault esgrime variadas críticas filosóficas engendradas desde la juiciosa lectura de filósofos de habla alemana (Kant, Nietzsche, Husserl y Marx), y que se caracterizan por atribuirle al psicoanálisis cierta insuficiencia, cierta imposibilidad para que esta doctrina pueda consumir el cometido que consideró debe cumplir todo discurso contemporáneo, sea científico o filosófico, después de los horrores vividos en las guerras mundiales: realizar una ontología del presente que permita garantizar la supervivencia de los seres humanos.

El texto deja abierto el debate para determinar la plausibilidad actual y pasada de estos cuestionamientos que Foucault formuló hace más de 60 años, aunque hace notar la transcendencia del análisis crítico que Foucault realizó al psicoanálisis, hasta el punto que se puede asegurar que si no incidió en la historia del movimiento psicoanalítico, lo habrá hecho en la historia general de la psicología que desde la década de los años 70 del siglo anterior ha visto surgir diversas propuestas de comprensión e intervención de las problemáticas psicológicas, cuyas formulaciones recuerdan en variados aspectos estas críticas filosóficas realizadas por Michel Foucault al psicoanálisis.

## SUMMARY

---

The following text is the product of a broad hermeneutical exercise that was made to the work of Michel Foucault to offer answers to a series of concerns, which are ultimately essential in its resolution for those who seek to understand the philosophical program that Foucault implemented. Who or what was Freud in the philosophical work of Michel Foucault? How important was Freud to Foucault? Why the place gave by him in his work? What acknowledgments did he make to his thinking? What aspects of Freudian saying were problematic for him?

This book focuses the gaze on the psychological period of his philosophical reflection, which goes from 1954 to 1961, and is dedicated solely to locating the different critical aspects that Foucault developed against Freudian doctrine, explicit in three of the five texts that make up the period analyzed: *l'introduction à Rêve et Existence de Binswanger*, *Maladie mentale et personnalité* and *Folie et déraison*, *Historie de la folie à l'âge classique*.

The book was arranged in four chapters that registers four precise questions that Foucault makes against the psychoanalysis that Sigmund Freud developed, each one based on four different philosophical perspectives. As will be observed, these questions are not governed by positivist criticism parameters, since they do not question the scientific validity or empirical substrate of the statements of psychoanalysis or the demarcation criterion of

Freudian doctrine that allows it to be differentiated from other discourses. It is stated in the text that Foucault wields various philosophical criticisms generated from the judicious reading of German-speaking philosophers (Kant, Nietzsche, Husserl and Marx), and that they are characterized by attributing to psychoanalysis a certain insufficiency, a certain impossibility for this doctrine to be able to consummate the task that he considered must fulfill all contemporary discourse, be it scientific or philosophical, after the horrors experienced in the world wars: to carry out an ontology of the present that allows guaranteeing the survival of human beings.

The text leaves open the debate to determine the current and past plausibility of these questions that Foucault formulated more than 60 years ago, although it does note the transcendence of the critical analysis that Foucault carried out to psychoanalysis, to the point that it can be assured that if it did not affect the history of the psychoanalytic movement, if it did so the general history of psychology, which since the 70s of the previous century has seen the emergence of various proposals for understanding and intervention of psychological problems, whose formulations are reminiscent in various aspects these philosophical criticisms made by Michel Foucault to psychoanalysis.

# PRÓLOGO

---

## FOREWORD

Michel Foucault fue un investigador excepcional. Se interesó por diversos temas que podrían situarse en relación con un denominador común: lo insoportable de lo humano que los discursos de dominación con su ejercicio del poder buscan controlar y silenciar. La sexualidad, la locura, los anormales y el sujeto, constituyen algunos ejemplos estudiados en relación con las lógicas históricas, institucionales y discursivas que los circunscriben. Por supuesto, él no inauguró el abordaje de la mayoría de esos temas, pero sí fundó una manera de tratarlos, haciendo de la historia un recurso *sine qua non* para toda crítica. Y esa fue su posición: *la crítica sin reverencias*, es decir, sin dejarse atrapar por las idealizaciones que a veces parecen convertir a los autores en deidades que han de protegerse a fin de conservar una imagen inmaculada de sus obras. Los creyentes abundan, así como las posiciones serviles que encarnan, haciéndose escuderos de sus referentes teóricos idealizados.

Por el contrario, la crítica hecha por Foucault estuvo marcada por su deseo de poner a la luz algo de la verdad que encubren los discursos de dominación, cualquiera que ellos sean, incluidas las teorías. Lógicamente, Foucault mismo no estaba exento de haber naturalizado esos discursos, por lo que su obra puede considerarse un ejercicio crítico para pensar en contra

de sí mismo, de la sociedad y la cultura que lo habitaban. No abundan muchos pensadores así. Marx, Nietzsche y Freud, fueron algunos de ellos y seguramente por esa razón resultaron de sumo interés para él.

Ahora bien, el uso de la palabra “crítica” amerita algunas precisiones, sobre todo en una época en que la voz otorgada de manera generalizada por la virtualidad de las redes sociales pareciese autorizarnos a ejercerla sin reparos. La palabra griega κριτικός (kritikós), que proviene del verbo antiguo κρίνειν (krínein), quiere decir discernir, lo que ha de entenderse como el hecho de ser capaz de distinguir diferencias, orientándose por las lógicas subyacentes a las propiedades de aquello que se estudia o se compara. De ese modo, la crítica requiere, cuando menos, una opinión ilustrada. Difiere, por tanto, del ataque virulento y de las luchas especulares por el prestigio. Una crítica orientada por los narcisismos de las pequeñas diferencias y por el odio resulta tan miope como los halagos fundados en la fascinación.

Cuando se trata de Sigmund Freud, los ataques virulentos abundan. Incluso el destacado filósofo Michel Onfray, a pesar de su conocido y agudo ejercicio intelectual, no pudo evitar caer en la crítica basada en la falacia del argumento *ad hominem* contra Freud, a la cual dedicó más de 500 páginas en uno de sus libros más vendidos. Y es que la influencia del pionero del psicoanálisis en la cultura ha sido tal, que más allá del modo en que su obra sea estudiada suele despertar pasiones diversas, algunas cegadas por el desprecio y otras por una abnegación casi religiosa. Sea como fuere, los conceptos que forjó interrogaron las ingenuidades de la racionalidad idealizada durante los siglos precedentes y brindaron existencia a una práctica de la sospecha rigurosamente orientada hacia la clínica del sufrimiento psíquico. Justamente, por eso Freud no dudó en afirmar su triunfo allí donde el paranoico fracasa, pues el segundo hace de la sospecha una certeza delirante. Freud, en cambio, hizo de la sospecha un modo de interrogar todo saber, comenzando por el que cada uno cree tener



acerca de su propia historia. Esa historia es tratada como una trama discursiva que produce efectos de verdad que se manifiestan en el cuerpo y en el lazo social. Estoy convencido de que esa fue una de las razones por las que el pensamiento freudiano se convirtió en uno de los referentes constantes en las investigaciones de Michel Foucault.

Siendo consecuente con su posición crítica – y vale decir, con la sensatez que a cada uno debería acompañarnos–, Foucault trató a Freud como un autor, no como un padre, lugar que sí parece ocupar para algunos psicoanalistas, razón por la que merced de la culpabilidad que engendra el deseo parricida, pueden verse empujados a cuidar su imagen ideal con inconmensurable esmero.

Sin embargo, una obra que no se critica con rigurosidad puede darse por concluida. A partir de allí, la repetición irreflexiva engendra una esterilidad que suele resultar contagiosa. De allí, que el ejercicio crítico sea enriquecedor, revitalizador y fértil para las teorías. El problema, por supuesto, es que el narcisismo se defiende de la crítica de aquello que ha elevado al estatuto de un ideal con el que se ha identificado. Entonces, a veces pasa que con solo escuchar, o leer, la palabra crítica, quienes están identificados con aquello que se critica se lanzan en feroces ataques defensivos sin haberse procurado la posibilidad de escuchar o leer cuidadosamente los argumentos. Y hay que señalar que hacer crítica no quiere decir atacar, sino, por el contrario, interrogar los argumentos y los fundamentos, las lógicas que constituyen los pilares de una forma de pensamiento, para sacar a la luz lo que ellas engendran y lo que puede repensarse, replantearse o, incluso, fortalecerse.

En ese sentido, como su título lo indica, este es un libro que aborda algunas de las críticas de Foucault al psicoanálisis teorizado por Sigmund Freud. No apunta a interrogar el psicoanálisis construido por los diversos autores que lo han continuado ni las variantes que se han gestado en su seno. Se circunscribe solo a la teoría del pionero del psicoanálisis, por vía de las críticas que para Foucault resultaban claves en vías de estudiar los problemas

que le interesaban. Así, Marco Alexis realiza una lectura crítica de la crítica, lo que hace a este libro doblemente interesante.

Dicho lo anterior, me parece importante mencionar las preguntas que el propio autor enuncia en su introducción y que orientaron su investigación: “¿Quién o qué fue Freud en la obra filosófica de Michel Foucault? ¿Qué importancia Foucault le concedió? ¿Por qué el lugar que le otorgó en su obra? ¿Qué reconocimientos le realizó a su pensamiento? ¿Qué aspectos del decir freudiano fueron problemáticos para él?” Como puede observarse, propone un ejercicio interpretativo sobre el lugar que Freud, en tanto autor, tuvo en la obra de Michel Foucault, abocándose al reconocimiento del valor que esa relación crítica con la obra psicoanalítica del primero imprimió en la obra filosófica del segundo. Pero, también, dejando en claro lo que la obra filosófica de Foucault llega a poner en tensión y en cuestión a los fundamentos psicoanalíticos de la obra freudiana.

Para hilar su trabajo, Marco Alexis sitúa cuatro críticas en particular. La primera retoma las realizadas por Foucault a la fenomenología del sueño, enfrentando el pensamiento de Husserl con el de Freud. Parte del modo en que la teoría freudiana lo habría reducido a una gramática eminentemente simbólica; cuestión que no invalida la interpretación, pero si pone en tensión la labor exegetica propuesta por Freud y los efectos clínicos que esa interpretación conlleva. Así, según declara el autor: “Foucault insistía en subrayar que la aprehensión freudiana del sueño era una visión psicologizante de lo onírico, que imposibilitaba su aprehensión como una forma específica de experiencia al someter enteramente la dimensión imaginaria a la lógica del discurso.”

Por su parte, Foucault destacó la necesidad de tomar en consideración dos dimensiones, la imagen como significado inmanente y la palabra como posibilidad interpretativa, pero que, según su criterio, Freud no logró articular; se trataba de una distancia que sus continuadores se habrían encargado de ampliar. Estas críticas estuvieron soportadas en la hermenéutica de la que

Foucault luego se distanciaria, pero, sea como fuere, tampoco encuentra solución para ella en el estructuralismo, razón por la cual él mismo no se situó como estructuralista ni postestructuralista. Vale decir que, en cuanto a esta crítica, el autor revela cómo, más que una solución de parte de Foucault, está el reconocimiento de una imposibilidad, hasta ese momento, para salir de la aporía.

La segunda crítica aborda la cuestión de la enfermedad mental enfrentando a Marx y a Freud. Parte de la sumisión en que la medicina de lo mental se encontraba con respecto a lo orgánico, e interroga los fundamentos falaces de la psicopatología así concebida. El autor recorre el modo en que Foucault historizó el problema, para lo cual Freud se convirtió en un autor central, destacando su genialidad al fundar “una nueva forma de análisis con la dimensión histórica individual”. No obstante, la crítica se centra en el lugar que ocupa el mito en ese evolucionismo presente, según su análisis, en el modo en que se toma la historia cuando se reflexiona sobre la enfermedad mental y que marcó la obra freudiana. Profundiza en la relación entre las perspectivas historicistas y evolucionistas, señalando que el psicoanálisis de Freud revelaría la insuficiencia para hallar su convergencia. El autor llega a señalar, siguiendo la crítica realizada por Foucault, que “Freud fue incapaz de ubicar sus hallazgos en el medio humano real y concreto en que vivían sus pacientes, y de hacer de los conceptos de su clínica un instrumento de análisis de la sociedad actual”. Sin duda, se trata de una conclusión aguda y que ameritaría todo un debate al que, por cierto, Jacques Lacan se abocó en su retorno a Freud. De hecho, ese debate mantiene hoy a buena parte de los psicoanalistas divididos, pues algunos consideran que extender los conceptos de la clínica psicoanalítica al análisis de la sociedad significaría una sociologización del psicoanálisis y constituiría un error garrafal, mientras que otros defienden la postura de que esa extensión es algo absolutamente necesario, posible, y que no por ello se abandonaría la posición de psicoanalista.

En la tercera crítica se aborda la genealogía del dispositivo psicoanalítico en su relación con las estructuras psiquiátricas del siglo XIX. Toma como punto de partida la *Historia de la locura* en la cual Foucault “establece una relación directa entre el psicoanálisis y el mundo asilar”, ubicando a Freud como el último de una serie de próceres que, en el marco de la medicina, habría concretado maneras de concebir y tratar la locura. Así, muestra la relevancia de la obra freudiana en cuanto a sus aportes en torno a la sinrazón, resguardando la relación médico-paciente como una cuestión central. La crítica circunda el modo en que el médico de aquel tiempo era visto con una cierta aura mística, un representante de la moral e indica que desde entonces los modos en que se concibe la “sinrazón ha quedado anclada a los vaivanes que imponen la figura del médico, por lo que todo el potencial liberador y creador de la sinrazón muere en el cortapisas jurídico político que se requiere para mantener viva la autoridad del psicoanalista”. En esa vía, el autor concluye que el psicoanálisis freudiano puede considerarse un diálogo todavía insuficiente con la sinrazón.

Finalmente, se plantea la crítica historicista al modelo de teorización de Freud, enfrentándolo contra Kant. Trae a colación el acierto, atribuido por Foucault a Freud, de haber reestablecido el diálogo con la sinrazón en el pensamiento médico. A partir de allí, detalla las críticas hechas por Foucault a la psicología, revelando las ilusiones que obnubilan las consciencias de los psicólogos; ni Foucault ni el autor del libro del que es objeto este prólogo, atribuyen esta crítica al psicoanálisis en sentido alguno. La crítica de Foucault al psicoanálisis se concentra en su insuficiencia para avanzar por la vía historicista, la cual es puesta por el autor en tela de juicio a través del diálogo con el modo en que el psicoanalista francés Jacques-Alain Miller aborda y enfrenta la perspectiva historicista de Foucault. Sea como fuere, la crítica de Foucault a Freud, en cuanto la insuficiencia histórica, se expresa de manera textual en que atribuye a “su teorización la pretensión de no historizar la locura, perennizándola, hacia

el futuro como verdad siempre presente en el hombre, hacia el pasado, como verdad inmemorable de la condición humana”. En ese sentido, declara el autor que algunos de los errores atribuibles a Freud estarían relacionados con su cercanía mayor al cartesianismo que al kantianismo, razón por la cual Foucault habría considerado que “con la mitología Freud impugna la historicidad y relatividad cultural que tienen los descubrimientos de la clínica”.

Así, como puede apreciarse, se trata de un libro provocador que, sin lugar a dudas, propone una serie de debates pertinentes para nuestro tiempo, tanto para el psicoanálisis, de cara al modo en que este ha avanzado desde Freud hasta nuestros días, como también de si las críticas señaladas por Foucault han sido o no consideradas entre los psicoanalistas, sobre lo cual, por cierto, es difícil encontrar trabajos detallados, salvo el realizado por Julio Ortega Bobadilla en su libro *Foucault ante Freud*, publicado en 2013, en México, por Paradiso Editores.

Así pues, este es un libro que puede leerse desde ángulos diversos, pero, probablemente, polémico desde cualquiera de ellos, lo que concuerda con el estilo de la crítica foucaultiana y de Marco Alexis. Una lectura valiosa y altamente recomendable que deseo, querido lector, le resulte tan agradable de leer como lo ha sido para mí.

**John James Gómez G.**

Pereira, octubre 7 de 2019



# INTRODUCCIÓN

---

## INTRODUCTION

El siguiente texto es producto de un amplio ejercicio hermenéutico que se hizo a la obra de Michel Foucault para ofrecer respuestas a una serie de inquietudes que son, en última instancia, imprescindibles en su resolución para quien procure comprender el programa filosófico que Foucault implementó. ¿Quién o qué fue Freud en la obra filosófica de Michel Foucault? ¿Qué importancia Foucault le concedió? ¿Por qué el lugar que le otorgó en su obra? ¿Qué reconocimientos le realizó a su pensamiento? ¿Qué aspectos del decir freudiano fueron problemáticos para él?

El ejercicio hermenéutico se realizó desde el convencimiento de que Freud fue una de las pocas figuras intelectuales en la producción filosófica de Michel Foucault que en forma explícita referenció, agudamente confrontó y, en ocasiones, enalteció. En toda la obra de Foucault publicada por la editorial francesa *Gallimard*<sup>1</sup>, Freud es el segundo nombre más citado (309 veces), después de Nietzsche (371 veces) y antes de Marx (248 veces), Bataille (234), Kant (167), Hegel (156), Canguilhem (115), Sartre (115), Deleuze (114), Lacan (59), Husserl (59), Heidegger (38), Guattari (32), Koyré (15),

---

<sup>1</sup> Es importante señalar que la gran mayoría de las citas de Michel Foucault son traducciones que el autor de este libro ha hecho de su original en francés de la editorial Gallimard, excepto en los casos que explícitamente se indique lo contrario.

Dumézil (10), y cualquier otro autor que se considere influyó su pensamiento. A lo largo de su obra, invariablemente apareció el nombre de Freud cuando Foucault reflexionó sobre el sueño, la enfermedad mental, la psicología, la locura, la psiquiatría, la clínica médica, las ciencias humanas, la modernidad, la sexualidad y el sujeto. En ninguno de esos casos temáticos, Freud es presentado como alguien que es convocado artificialmente o de pasada.

La referencia a Freud se dio principalmente durante los primeros ocho años de la producción intelectual de Foucault que se conoce como el periodo psicológico de su obra filosófica. Durante ese periodo, Freud es el personaje más analizado por Foucault. En los pocos textos de este periodo<sup>2</sup>, su nombre es citado por Foucault más de 120 veces (aproximadamente 130), un poco más de la tercera parte del total de veces que lo hace en su obra escrita de 30 años; ningún otro autor tiene tal número de referencias en los textos que van entre 1954 y 1961. Después de 1961, sin duda, las referencias son más dispersas y menores en proporción a los textos que publica posteriormente, pero no desaparece su interés por él.

Este libro centra su mirada en ese periodo, y se dedica solamente a ubicar los diferentes aspectos críticos que Foucault desarrolló contra la doctrina freudiana durante el periodo psicológico de su reflexión filosófica. Los aspectos que se relacionan con los reconocimientos que Foucault hizo a Freud durante el mismo periodo se encuentran consignados en otros documentos propios que fueron publicados en revistas arbitradas<sup>3</sup>, a los que

---

<sup>2</sup> Este periodo está definido por la publicación de cinco textos: *l'introduction à Rêve et Existence de Binswanger*, *Maladie mentale et personnalité*, *La psychologie de 1850 à 1950*, *La recherche scientifique et la psychologie*, y su tesis doctoral *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*.

<sup>3</sup> Tales textos llevan los siguientes títulos: "Freud y el pensamiento moderno" (Salcedo Serna, 2017), "El psicoanálisis freudiano: un acontecimiento en la psicología" (Salcedo Serna, 2009), "La ausencia de obra en la locura" (Salcedo Serna, 2010b), "Transcendencia y Propósitos de «*Historie de la folie*» de Michel Foucault" (Salcedo Serna, 2015) y "El retorno freudiano al pensamiento clásico de la modernidad" (Salcedo Serna, 2010a).



cualquier lector puede recurrir si es de su interés conocer el análisis que se realizó de las implicaciones positivas que para Foucault tuvo el movimiento psicoanalítico en la modernidad, y que elabora, principalmente, en los textos «*La psychologie de 1850 à 1950*», y «*La recherche scientifique et la psychologie*». Este documento se organizó sobre la base de los tres documentos restantes de los cinco que en totalidad componen el periodo analizado («*l'introduction à Rêve et Existence de Binswanger*», «*Maladie mentale et personnalité*» y «*Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*»).

Se reconoce de entrada la enorme dificultad que guardó la delimitación del Freud de Michel Foucault, quizá, no menos complejo que el Freud que presenta Jacques Lacan, pero en todo caso poseedor de una transcendencia que no se halla en la versión común de los psicólogos. La dificultad en la labor hermenéutica de la obra de Foucault radicaba en que sus afirmaciones sobre algunos de estos asuntos adquirirían el perplejo perfil de lo ambiguo y vacilante, por lo que se requirió estar revisando constantemente lo que Joel Birman llamó *hypothèse d'interprétation* (Birman, 2007), que sirvieron de hilo conductor en la exposición que se hace del autor.

En general, puede asegurarse que si se analiza la referencia a Freud en relación con el cómo va transcurriendo la argumentación que Foucault desarrolla de él en este periodo, y cómo continúa en los otros periodos, se encontrará en la obra del filósofo una postura doble hacia Freud y el psicoanálisis: los enunciados que cuestionaban a Freud están casi siempre precedidos por otros, que lo enaltecían por sus aportes al pensamiento moderno. Esta postura con Freud es flagrante en «*l'introduction*», «*Maladie mentale et personnalité*» y «*Historie de la folie*»; en esos tres textos hay dos Freud enteramente enlazados. En «*La psychologie de 1850...*» la postura crítica está encubierta, sin embargo, se deja entrever en la última parte del texto cuando indica que el porvenir de la psicología debe consistir en un análisis de las condiciones de existencia del hombre, una expresión propia de

la fenomenología que remite a las consideraciones de Husserl y Heidegger por el ser del hombre en el mundo, y a partir de ahí a los cuestionamientos que ya había formulado en ese sentido en los textos anteriores. Y en «*La recherche scientifique...*», leído el texto independientemente de los otros de su época, ciertamente podría concluirse que la postura crítica no parece asomarse en ningún lugar, pero cuando se le ubica en relación con los otros cuatro escritos la postura crítica queda como sospecha, especialmente por la diferenciación que hace del análisis historicista y análisis desmitificador; y si se considera las últimas frases que Foucault coloca en el texto ya la sospecha adquiere el valor de certeza, pues en ellas advierte que Freud realizó un juego doble de destapar y tapar: fue Freud quien percibió mejor que ningún otro que la psicología debía desgajarse del mito de la positividad, pero, a su vez, contribuyó más que ninguno a tapar y a ocultar esa convicción. Con Freud no podía, entonces, faltar el giro característico del análisis de Foucault, ese juego trágico en el que la alabanza a su reflexión conduce a su crítica, y su crítica preludia la alabanza, como si Freud hubiera sido el único capaz de encarnar el destino trágico del discurso psy: “Este tipo de callejón sin salida absolutamente inevitable y fatal en el que estaba comprometido el pensamiento occidental en el siglo XIX” (Foucault, 1994t, p. 448)<sup>4</sup>. Con los otros, de la psiquiatría y, tal vez, de la psicología, Foucault no dispuso doble sentidos: deben transformarse o hasta desaparecer lo más rápido posible.

Pero ¿por qué el joven Foucault le concedió tanta importancia a la obra de Freud? La respuesta que se brindó en este documento a esta pregunta y que sirvió de hilo conductor en la lectura que se realizó de la obra de Foucault es que no se debió fundamentalmente a su titulación como psicólogo. Ciertamente, algo de ese interés por Freud pudo deberse a su formación como psicólogo, cuya licenciatura la obtuvo en 1949, un año después de que obtuviera su licenciatura de filosofía en la Sorbona. Otros hechos relacionados

---

<sup>4</sup> Traducción libre del autor

con la convulsionada época de la vida de Foucault que va entre 1950 y 1954 pudieron haber reafirmado el interés por Freud y su influencia en la psicología: Foucault se vuelve adicto al alcohol, intenta suicidarse 11 veces; inicia un fracasado psicoanálisis, se adhiere al partido comunista, etc; se convierte en “*répétiteur de psychologie*” en la Escuela normal, trabaja como psicólogo en el laboratorio de encefalografía del Dr Verdeaux; en 1952 ejerce sus funciones como psicólogo en el hospital psiquiátrico Sainte-Anne en el servicio del Pr Jean Delay; obtiene en el mismo año su diploma de psicopatología, y en 1953 un diploma de psicología experimental en el instituto de psicología de París; se vuelve amigo íntimo de Ignace Meyerson director de la *Revista de psicología normal y psicopatológica*, y accede a la colección de primeras revistas de psicoanálisis del Dr Morichau-Beauchant, primer francés en adherirse a la IPA. Todo lo anterior haría factible afirmar que Foucault leyó a Freud como referente para pensar su práctica profesional como psicólogo, para direccionarla y transformarla, y para comprender los fenómenos a los que se enfrentaba cotidianamente.

Sin embargo, las afirmaciones que él plasmó en sus textos de esa época relativizan tal cosa; más bien indicaban cierta disonancia entre su formación psicológica y su reflexión. Foucault actúa y piensa no como el típico psicólogo, sino como un intelectual que está muy interesado en cambiar la sociedad en que vive. Así que, más que querer comprender los fenómenos de estudio de la psicología, Foucault desde sus inicios está interesado en aportar académicamente para evitar los horrores de una nueva guerra, en cierta manera siguiendo los pasos de Sartre, pero, sobre todo, los de Georges Canguilhem, que combinó filosofía y medicina, y que participó en la resistencia francesa a las fuerzas del régimen Vichy. Más que un revolucionario, Foucault continuó la labor de su estimado maestro, héroe de la resistencia académica francesa, desarrollando una lucha civil, no militar, contra los regímenes académicos que habilitaban o validaban los horrores de las guerras.

En línea con lo anterior, la lectura de la obra filosófica de Michel Foucault reveló que el trasfondo temático general de su reflexión fue el pensamiento moderno o dicho de manera simple, la modernidad. Las temáticas arriba nombradas que Foucault abordó de la mano con Freud, fueron precisamente las temáticas ejes constituyentes del pensamiento moderno; algunas introducidos por Descartes (el sueño, la locura, la episteme moderna), otras por Kant (la psicología, la enfermedad mental, las ciencias humanas); todas ellas, temáticas claves en la reflexión desarrollada por las escuelas de filosofía de los últimos cuatro siglos, a las que Foucault se aproximó en forma privilegiada desde la óptica que exponían filósofos o investigadores de habla alemana (Ludwig Binswanger, Karl Marx, Edmund Husserl, Immanuel Kant, Martin Heidegger, Georg Wilhelm Hegel, Frederick Nietzsche, además del mismo Sigmund Freud).

Esta precisión explica la ambivalencia de las declaraciones de Foucault hacia Freud. Este último no fue abordado por él como guía para ejercer la psicología o el psicoanálisis. Foucault simplemente lo utiliza como instrumento para abordar este gran asunto que representa el pensamiento moderno, de la misma manera como lo hacía con Hegel, Marx y Heidegger, los 4 autores que según Maurice Pinguet (citado por Eribon, 1955 p. 419) eran los dominantes en Foucault en 1953. Freud aportaba ideas, elementos teóricos y conceptuales para oponerse a las formas de pensamiento que han determinado la realidad social de la época contemporánea. Además, Foucault percibe la referencia a Freud como inevitable y necesaria al notar la incidencia que tuvo el padre del psicoanálisis en el modo de pensamiento moderno, lo que le brindó la licencia para que expusiera opiniones tan disimiles de su obra, según reconociera o no la influencia freudiana en la clave negativa de la modernidad analizada.

Fue entonces el Foucault filósofo el que pensó a Freud, no el psicólogo o el académico eventualmente adscrito u opositor al psicoanálisis. Freud nunca fue en sí mismo el centro de su reflexión

en tanto que Foucault observó que no solo la doctrina psicoanalítica no teorizaba alrededor de este gran asunto general que consideraba primordial abordar, el pensamiento moderno, sino que, además, supuso que había un esfuerzo teórico en el psicoanálisis por desconocer la genealogía modernista de su movimiento. De ahí, que haya afirmado en sus últimos años de vida “yo no he sido nunca freudiano”<sup>5II</sup> (Foucault, 1994v, p. 435), lo que no significó que haya sido anti-freudiano.

Me temo que el asunto del psicoanálisis se trata de lo que sucedió con la psiquiatría cuando intenté hacer *Histoire de la folie*; Había tratado de contar lo que había sucedido hasta principios del siglo XIX; Sin embargo, los psiquiatras han escuchado mi análisis como un ataque a la psiquiatría. No sé qué va a pasar con los psicoanalistas, pero me temo que entenderán como antipsicoanálisis algo que solo será una genealogía (Foucault, 1994r, p. 235).<sup>6III</sup>

\*\*\*

El libro se ordenó en cuatro capítulos que registra cuatro precisos cuestionamientos que Foucault realiza contra el psicoanálisis que Sigmund Freud desarrolló, fundamentados cada uno de ellos en cuatro perspectivas filosóficas distintas. Como se va a echar de ver, estos cuestionamientos no se rigen desde parámetros de crítica positivista, no interrogan por la validez científica o sustrato empírico de los enunciados del psicoanálisis o por el criterio de demarcación de la doctrina freudiana que permite diferenciarlo de otros discursos, como el teológico, reparos estos que son los que usualmente se formulan contra el psicoanálisis desde el pensamiento positivista. Foucault desde luego no fue ningún positivista, y ello desde el inicio de su reflexión filosófica. En línea con lo anterior, Foucault esgrime en propiedad críticas filosóficas, engendradas desde la juiciosa lectura de filósofos de habla alemana (Kant, Nietzsche, Husserl y Marx) que revelarían cierta insuficiencia,

<sup>5</sup> Traducción libre del autor

<sup>6</sup> Traducción libre del autor

cierto sinsabor que tendría el psicoanálisis para consumir el cometido que todo discurso en las ciencias sociales debe cumplir después de los horrores vividos en las guerras mundiales: realizar una ontología del presente que permita garantizar la supervivencia de los seres humanos.

El primer capítulo corresponde a una reconstrucción de los argumentos que Michel Foucault elaboró en el primer texto filosófico publicado por él, en el año de 1954, intitulado en *Dits Et Ecrits* como “*Introduction*”, o también conocido como “*l’introduction à Rêve et Existence de Binswanger*”, en el que analiza críticamente desde la fenomenología neokantiana la concepción freudiana sobre el sueño. Este capítulo expone, desde los planteamientos filosóficos de Edmund Husserl, vía Binswager, la férrea defensa que hace Foucault de la fenomenología de la imagen y su objetividad o autonomía con respecto a la visión psicologizante que comporta en Freud el orden de lo simbólico. Foucault crítica la comprensión freudiana del sueño al considerar que esta se agota en una hermenéutica de los símbolos que imposibilita la comprensión de las disposiciones existenciales que constituyen al hombre en el mundo. La vocación antiestructuralista que va a definir todo el derrotero de su reflexión filosófica se anuncia desde este su primer texto publicado al indicar de manera crítica que Freud hace una lectura inmanente del orden simbólico manifiesto en el sueño y por ello no logra identificar la condición existencial (institucional, fáctica) que vincula los símbolos entre sí con sus respectivos significados, desconociendo así el carácter *sui generis* que tiene lo onírico como experiencia expresiva de la irreductible gramática teatral que apuntala el orden de lo imaginario, sometida a ser en el modelo psicoanalítico lánguida presencia de lo simbólico. Consecuente con esto, Foucault argumentará que más que ser lo onírico, como dice serlo en Freud, una rapsodia de imágenes que amplifica el eco de una débil memoria de eventos del pasado con alta significación psicológica, es fuente originaria de una verdadera experiencia creativa en el sujeto que pone elementos

nuevos que no están ni en el contenido perceptivo de la realidad que refleja, ni en el pasado remoto que recuerda, capaz por ello de determinar a futuro y de modo imprevisto la existencia de ese soñante que somos cada uno de nosotros.

En el segundo capítulo se examina el análisis crítico que desde una perspectiva neomarxista Foucault realizó, en 1954, de las concepciones desarrolladas en la psiquiatría y en el psicoanálisis de la enfermedad mental en el texto titulado «*Maladie mentale et personnalité*» y que fue publicado seis años antes de la presentación de su disertación doctoral. La lectura crítica de Foucault al psicoanálisis la realiza con los planteamientos filosóficos de Karl Marx y Edmund Husserl (o Martin Heidegger), reclamando por un modelo de comprensión y de intervención del psiquismo humano que integre la dimensión social-histórica y psicológico-individual, disgregada en las manifestaciones mórbidas del sufrimiento moral que agobia al enfermo mental y que no fue concebida en la teoría formulada por Freud. En este texto, Foucault va a afirmar que es necesaria una nueva dimensión de análisis de la enfermedad mental en la que se considere las condiciones exteriores y factuales de la subjetividad del insano, más allá de la exploración habitual que hace la clínica psicoanalítica, centrada en sus dimensiones interiores. La nueva dimensión de análisis de la enfermedad mental sería lo que desde la fenomenología de Husserl se empezó a llamar el mundo de la vida, un a priori para la historia psicológica del enfermo que Foucault considera fue omitida por el modelo freudiano y al que las propuestas de intervención deberían darle prelación. De acuerdo con esto, Freud fue incapaz de ubicar sus hallazgos en el medio humano real y concreto en que vivían sus pacientes, y de hacer de los conceptos de su clínica un instrumento de análisis de la sociedad actual.

El tercer capítulo analiza algunas referencias críticas que Michel Foucault hizo en «*Historie de la folie*» al modelo psicoanalítico, desde una perspectiva genealógica. La lectura crítica de Foucault al psicoanálisis la realiza con los planteamientos filosófi-

cos de Frederick Nietzsche, para sustentar su postura antagónica contra el Freud de la cura psicoanalítica. En este capítulo se señalará que el lugar que le concede la doctrina psicoanalítica a la transferencia permitirá identificar la línea de continuidad que para Foucault hay entre Freud y la larga lista de próceres de la psiquiatría y con ello la fuente de las imposibilidades que tendría el psicoanálisis para comprender lo que conceptuó en su tesis doctoral como la sinrazón. Foucault señala que el psicoanálisis es redentor de esa sustancia nuclear que define las peculiaridades de la locura, pero, a su vez, verdugo de la misma en tanto que el dispositivo clínico psicoanalítico logra preservar la lógica institucional de los asilos psiquiátricos a través del vínculo de autoridad que establece el médico con su paciente. Es decir, no hay anti-institucionalidad psiquiátrica en la cura psicoanalítica, sino, en estrictos términos de teoría organizacional moderna, neoinstitucionalidad. Con su dispositivo clínico, Freud sería el ingenioso diseñador de una neo-organización psiquiátrica, quizás una de las primeras neo-organizaciones de estos últimos siglos, en cuanto que Foucault va a ubicar la genealogía de la transferencia psicoanalítica no en un hecho técnico revolucionario, el privativo posicionamiento clínico que articula el psicoanalista ante el sufrimiento moral del enfermo mental, sino en un hecho institucional heredado, la potestad que se le confirió al superintendente Philippe Pinel para fijar las normativas que habrían de regular la vida asilar de los locos en el París del siglo XIX. Acorde con lo anterior, Foucault dirá que en el modelo psicoanalítico la aprehensión de la sinrazón queda anclada a los vaivenes que impone la figura del médico psiquiatra, por lo que todo el potencial liberador y creador de la sinrazón muere en el cortapisas jurídico político que se requiere para mantener viva la autoridad del psicoanalista.

En el último capítulo se delibera con otros argumentos que Michel Foucault formula en «*Historie de la folie*» en contra de la doctrina psicoanalítica, desde una perspectiva historicista. La lectura crítica al psicoanálisis, Foucault la realiza con los



planteamientos filosóficos de Emmanuel Kant y Frederick Nietzsche para sustentar su postura antagónica contra el fundamento epistémico de la teoría freudiana. Aunque la crítica historicista se había comenzado a esbozar en «*Maladie mentale et personnalité*», con un énfasis puesto en lo que declara como graves vacíos del psicoanálisis, en su tesis doctoral por primera vez interroga a Freud por el teatro de verdad desde el cual constituye su discurso. Su cuestionamiento ya no es un reclamo por las importantes omisiones que a su parecer tiene la doctrina psicoanalítica (el mundo, la sociedad en que vive el enfermo mental) en el juicio que realiza de la condición humana; es ahora un análisis de las implicaciones que trae el escenario epistémico que le da un carácter de verdad a los enunciados psicoanalíticos. Foucault va a señalar que el teatro de la verdad del psicoanálisis es el cartesianismo que establece que es factible la disgregación entre el ámbito del sujeto del conocimiento y el del sujeto institucional o moral, lo que le permite a los psicoanalistas creer que no solo pueden operar al margen de lo institucional, más allá del orden jurídico político que define a una sociedad, sino que también les lleva a creer que los enunciados creados alrededor de sus descubrimientos revelan verdades inmemoriales de la especie adamita, tímidamente presentidas en los remotos tiempos de la humanidad previos a Freud, pero felizmente desenmascarados e inventariados por la doctrina psicoanalítica, la cual entrega a los pueblos de todas las épocas históricas y de todas las culturas el conocimiento básico de los resortes que estructuran la ontología de lo humano. Nuevamente se va a hacer anotar acá la vocación anti-estructuralista de Foucault -no el posicionamiento postestructuralista que algunos de sus intérpretes erróneamente le han indilgado-, esta vez desde lo que enseña Nietzsche. Ya no se trata de experiencias límites del sujeto, como el soñar, que originan sentidos más allá de la inmanencia que marca la estructura. Ahora son acontecimientos, accidentes históricos de orden institucional, los que establecen las pautas de sentido que definen a una época y sus sujetos, por lo que Foucault va a decir, finalmente, que los descubrimientos freudianos fueron

sin más una revelación de las casualidades jurídico-políticas que han definido la ontología del hombre moderno occidental y que Freud no alcanzó a percibir al haber situado sus revelaciones teóricas en un contexto de análisis estructural, no histórico concebido desde la idea de acontecimiento.

Queda abierto el debate para determinar la plausibilidad actual y pasada de estos cuestionamientos que Foucault formuló hace poco menos de 60 años.

Ciertamente, existen diversas interpretaciones posibles sobre lo planteado por Foucault sobre Freud, al igual que posturas que los psicoanalistas pueden adoptar con sus declaraciones. Sobre los efectos del decir de Foucault en el psicoanálisis se encuentran posturas tan disimiles como la que sostiene Jean Allouch que hace del filósofo de Poitiers el único verdadero redentor del psicoanálisis:

El psicoanálisis fue Foucaultiano, pues “ese siempre fue el caso”, y en donde parece haberse dado una especie de desvío, haría falta una nueva intervención de Foucault en el psicoanálisis contemporáneo para que éste se retomara a sí mismo: el psicoanálisis será Foucaultiano o dejará de ser (Allouch, 1998, p. 169).

O la que plantea Jacques Alain Miller (1990), que hace de Foucault el sepultador del psicoanálisis:

Tal vez mañana o pasado mañana, cuando las disposiciones fundamentales del saber hayan cambiado, tal vez ese viraje producido por la obra de Foucault entre 1966 y 1967 parecerá al arqueólogo del futuro el indicio principal del momento en que la práctica del psicoanálisis llegó a ser definitivamente anticuada, a estar privada de sentido y de esperanza, tan anacrónica como es hoy para nosotros la iniciación... bien podría ocurrir que el arqueólogo de mañana haga leer un texto de Foucault de 1966 y un texto de Foucault de 1976 puestos al comienzo de un libro que podría titularse Muerte del psicoanálisis (p. 71).

En cualquier caso, la transcendencia del análisis crítico de Foucault es indiscutible, hasta el punto que se puede asegurar que si no ha incidido explícita o implícitamente en la historia del movimiento psicoanalítico, lo habrá hecho en la historia general de la psicología, la cual desde la década de los años 70 del siglo anterior ha visto surgir diversas propuestas de comprensión e intervención de las problemáticas psicológicas (la revolución contextual, la psicología social crítica, el giro afectivo en las ciencias sociales, la psicología social comunitaria), cuyas formulaciones recuerdan en variados aspectos estas críticas filosóficas realizadas por Michel Foucault al psicoanálisis.



# CAPÍTULO 1

---

## LA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DE MICHEL FOUCAULT A LA VISIÓN PSICOANALÍTICA DEL SUEÑO: HUSSERL CONTRA FREUD

---

MICHEL FOUCAULT'S PHENOMENOLOGICAL  
CRITIQUE OF THE PSYCHOANALYTIC VIEW OF  
THE DREAM: HUSSERL VERSUS FREUD



## CAPÍTULO 1

# LA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DE MICHEL FOUCAULT A LA VISIÓN PSICOANALÍTICA DEL SUEÑO: HUSSERL CONTRA FREUD

---

*La psychanalyse n'est jamais parvenue à faire parler les images...<sup>7</sup>*

**Foucault, 1954**



### **Las relaciones del joven Michel Foucault con la fenomenología**

Distintas biografías (Eribon, 1995; Defert y Ewald, 1994; Pastor y Ovejero, 2005) relatan que entre 1952 y 1954 Foucault ejerció las funciones de psicólogo en el servicio psiquiátrico de Pr Delay, en

---

<sup>7</sup> “El psicoanálisis nunca ha logrado hacer hablar a las imágenes...”

el mismo lugar donde Henri Laborit creó el primer neuroléptico; fue *assistant de psychologie* en la Universidad de Lille, Francia, y dictó varios cursos en *l'Ecole normale* reemplazando a Althusser como *Répétiteur De Philosophie*. Estas labores las realizó hasta principios de 1955 cuando fue elegido, gracias a Georges Dumezil, como delegado cultural francés en la Universidad de Uppsala, en Suecia. Durante ese corto periodo, según se plasma en *Chronologie de Dits et écrits*, Foucault participó en un “*carnaval des fous*” con el psiquiatra Roland Kuhn en el hospital de Münsterlingen; contribuyó a la interpretación de las láminas del Rorschach a partir de las conferencias de Kuhn; hizo un trabajo intenso de lectura de la psiquiatría alemana; dictó en Lille cursos de “*Anthropologie philosophique*”, “*Connaissance de l'homme et réflexion transcendante*” y de “*Phénoménologie et psychologie*”; dio algunas lecciones de Nietzsche; y en su seminario de *l'Ecole normale* explicó a Freud y a *l'Anthropologie* de Kant.

En este corto periodo entre 1952 y 1954, según lo reseña Didier Eribon en *Michael Foucault Y Sus Contemporáneos* (1995), y de acuerdo con el *curriculum vitae* que envió al director del Instituto Francés de Estocolmo, y a la dirección de Relaciones Culturales en el Ministerio del Exterior, Foucault redacta tres textos: *Maladie mentale et personnalité*, dirigido por su tutor Althusser, que se publicó en 1954; Introducción y notas a la traducción de Jacqueline Verdeaux del libro de Ludwing Binswanger *Traum und Existenz*, que también se publicó en ese mismo año; y un capítulo sobre la historia de la psicología en la nueva edición de la *Histoire de la philosophie* de Weber, que comprende seguramente al texto que publicara en 1957 con el título de *La Psychologie de 1850 à 1950*<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Si se contrastan los tres textos, especialmente *Introduction* y *La Psychologie de 1850 à 1950* se notará una cercanía bastante notable en el contenido argumentativo de dichos textos, lo cual reafirma que los tres ensayos fueron elaborados en el mismo periodo, pese a que el último mencionado se publicó en 1957. Por otro lado, la otra obra de 1957 «*La recherche scientifique et la psychologie*» es un artículo con otros argumentos al de *La Psychologie de 1850 à 1950*, y que bien se podría referenciar como un texto que anticipa la perspectiva que Foucault utilizara para elaborar su tesis doctoral.



Ahora bien, en este periodo de formación se observa no solo su marcado interés por temáticas de orden psicológico, sino también la notable influencia que ejerció en él la fenomenología de Husserl. Sin duda, los intereses académicos del Foucault Joven estuvieron decididos por la visión fenomenológica, especialmente por Merleau-Ponty, por quien llegó a decir que ejercía “*una verdadera fascinación*” (Foucault, citado por Eribon, 1995). “Pertenezco a una generación de personas para quienes Husserl definió el horizonte de la reflexión de manera general, más precisamente Sartre, más precisamente aún Merleau-Ponty”<sup>9IV</sup> (Foucault, 1994h, p. 667). Esta es una influencia que Foucault delimita a un momento específico de la universidad francesa, asociada al modo de pensamiento marxista con los que se pretendió establecer una síntesis.

No debe olvidarse tampoco, que durante todo el período de 1945 à 1955, en Francia, toda la universidad francesa, diría que la joven universidad francesa, para distinguirla de lo que era la tradición de la universidad, estaba muy preocupada, incluso muy ocupada, en construir algo que no era Freud-Marx, sino Husserl-Marx, la relación fenomenología-marxista. Este fue el punto de discusión y esfuerzo de toda una serie de personas; Merleau-Ponty, Sartre, que van desde la fenomenología al marxismo...<sup>10V</sup> (Foucault, 1994v, p. 434).

Evidentemente, «*Introduction*» es el texto que mejor ilustra la influencia de la fenomenología en el pensamiento de Foucault que, como se sabe, será luego objeto de crítica y de distanciamiento a partir de la lectura que realiza de Nietzsche. En esta larga introducción que hizo al libro de Binswanger, Foucault analizó el punto de vista que acogió Freud en relación con el sueño. Es también en este texto en el que se encuentran los primeros cuestionamientos directos a la obra freudiana y su escuela. Como lo indica David Labreure, “La introducción a *Rêve et Existence de Binswanger* iniciará así las tumultuosas relaciones

<sup>9</sup> Traducción libre del autor

<sup>10</sup> Traducción libre del autor

de Foucault con el psicoanálisis y le dará la oportunidad de mostrar sus insuficiencias<sup>11VI</sup> (Labreure, 2004).

Veamos qué es lo directamente afirma allí.

## La antropología como su tema de análisis y discusión

«Introduction» guarda una intencionalidad que se haya constituida alrededor de las disposiciones académicas descritas *ut supra*. En este orden de ideas, asegura Foucault con las primeras líneas:

No se trata, en estas páginas de *Introduction*, de rehacer, de acuerdo con la paradoja familiarizada con los prefacios, el camino que el propio Binswanger ha trazado, en *El sueño y la existencia ...*; Hoy en día, estas líneas de *Introduction* tienen poco propósito: presentar una forma de análisis cuyo proyecto no sea una filosofía y cuyo fin no sea una psicología<sup>12VII</sup> (Foucault, 1994j, p. 65).

Presentar una forma de análisis particular es la intencionalidad inicial del texto como antesala a la elaboración de una posterior obra propia. “Un trabajo posterior intentará situar el análisis existencial en el desarrollo del pensamiento contemporáneo acerca del hombre”<sup>13VIII</sup> (Foucault, 1994j, p. 65). Didier Eribon narra que en los trabajos de tesis complementaria del año 52–53, Foucault ya había indicado que iba a realizar una obra titulada “*Psychiatrie et analyse existentielle*” (Eribon, 1995, p. 134), cuestión muy común en el contexto general de la Francia culta de ese tiempo.

¿Realmente Foucault pensó en hacer una tesis sobre la fenomenología? Es posible. La obra de Husserl apasionaba a los

---

<sup>11</sup> Traducción libre del autor

<sup>12</sup> Traducción libre del autor

<sup>13</sup> Traducción libre del autor

círculos filosóficos de la época y los *normaliens* hacían de ella muy a menudo el tema de sus diplomas o de sus tesis: es el caso, por ejemplo, de Jacques Derrida y de Pierre Bourdieu. Y parece bien que el “diploma” redactado por Foucault en 1949, y que trataba sobre *la Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, haya estado dedicado en parte a Husserl, si damos crédito a una carta de Louis Althusser en la que le recomendaba a Foucault a un profesor de la universidad de Besançon en 1951 (Eribon, 1995, p. 142).

El tema del sueño resultaba entonces meramente paradigmático; con él buscaba desarrollar una discusión de largo aliento sobre las directrices filosóficas que a su entender debían ser adoptadas en la comprensión de lo humano, un modo alternativo e ilustrado de aprehensión del hombre, distante del positivismo reinante en las ciencias psy de mediados del siglo XX.

Leer lo que se ha llamado “análisis existencial” o “psiquiatría fenomenológica” fue importante para mí cuando trabajaba en hospitales psiquiátricos y buscaba algo diferente de las redes psiquiátricas tradicionales, un contrapeso ... el análisis existencial nos ha servido para delimitar y comprender mejor lo que podría ser pesado y opresivo en la mirada y el conocimiento académico psiquiátrico<sup>14X</sup> (Foucault, 1994e, p. 58).

Con la pluma fenomenológica, Foucault elabora un mensaje especialmente dirigido a la comunidad psicológica a la cual declara en alusión a la expresión latina *ad usum delphini*, “todavía un delfín en el ámbito de la reflexión”<sup>15X</sup> (Foucault, 1994j, p. 65). Este mensaje se centra en interrogar en 1954 a los psicólogos por lo que debería ser una “verdadera psicología”<sup>16XI</sup> (Foucault, 2005b, p. 110).

<sup>14</sup> Traducción libre del autor

<sup>15</sup> Traducción libre del autor

<sup>16</sup> Traducción libre del autor

No solamente en «*Introduction*», sino también en «*Maladie mentale et personnalité*», como en «*La psychologie de 1850 à 1950*» se advierte la existencia de un proyecto idealizado de psicología que le habrá servido a Foucault de patrón para juzgar lo ocurrido en este campo del conocimiento desde el siglo XIX. Ese es uno de los denominadores comunes de estos tres textos que según Didier Eribon fueron redactados por Foucault entre 1952 y 1954. De las diversas oraciones que redacta por esa fecha se destaca la siguiente: “por perseguir el ideal del rigor y de exactitud de las ciencias naturales, se la ha llevado a renunciar a sus postulados”<sup>17X</sup> (Foucault, 1994n, p. 120). La oración afirma, sin margen de dudas, que Foucault creía, no del todo explícitamente y por lo menos durante la década de los años 50, que la psicología debía seguir unos postulados interpretables como los propios, quizás esenciales y verdaderos, olvidados y sustituidos por otros falsos, durante el periodo naturalista. Para Foucault, los postulados de ese modelo idealizado de psicología empezaron a emerger desde los primeros años del siglo XX. Ellos permitieron, según sus palabras, “un examen más riguroso de la realidad humana, es decir, hecho a medida, más fiel a sus caracteres específicos, más adecuado a todo lo que, en el hombre, escapa a las determinaciones de la naturaleza”<sup>18XI</sup> (Foucault, 1994n, p. 125).

Esa verdadera psicología, asociada a una verdadera antropología, Foucault cree haberla descubierto en el análisis fenomenológico de Ludwig Binswanger, según declara en «*Introduction*», causando en él una gran agitación que alimentó la postura crítica que asumió con Freud en cuanto al tema del sueño. La fenomenología surge como posibilidad idealizada de análisis para un séquito de filósofos interesados en interrogar las formas de pensamiento moderno.

<sup>17</sup> Traducción libre del autor

<sup>18</sup> Traducción libre del autor

En Francia, es la historia de la ciencia la que ha servido principalmente como soporte para la cuestión filosófica de *Aufklärung*; después de todo, el positivismo de Comte y sus sucesores ha sido una forma de retomar el interrogatorio de Mendelssohn y Kant a la escala de una historia general de las sociedades ... Y si la fenomenología, después de mucho tiempo de estar en los límites, finalmente ha sido adoptada, es sin duda el día en que Husserl, en las *Meditaciones cartesianas* y en *Krisis*, hizo la pregunta sobre las relaciones entre el proyecto occidental de un despliegue universal de La razón, la positividad de las ciencias y la radicalidad de la filosofía<sup>19XII</sup> (Foucault, 1994k, p. 429).

Entre las primeras frases que consigna Foucault en «*Introduction*» afirma en una de ellas que hay en Binswanger “una forma de análisis que se designa como fundamental en relación con todo el conocimiento concreto, objetivo y experimental; cuyo principio y método se determinan desde el principio solo por el privilegio absoluto de su objeto: el hombre o, mejor dicho, el ser-hombre, el *Mensch-sein*”<sup>20XIII</sup> (Foucault, 1994j, p. 65). No es una filosofía, ni una psicología lo que Foucault descubre en Binswanger. Se trata de una reflexión que asocia los dos aspectos, los filosóficos -de Husserl- y los psicológicos -de Freud-, que permite retomar la pregunta ontológica por el ser humano “sobre el elemento de su materialidad”<sup>21XIV</sup> (Foucault, 1994j, p. 88). Foucault supone que a la psicología se le escapa una dimensión, «*le monde*»<sup>22</sup>, con «*sa matérialité*»<sup>23</sup> y «*ses contenus historiques*»<sup>24</sup>; luego se halla imposibilitada para ofrecer un juicio verdaderamente antropológico sobre lo humano. De este modo, a través de Binswanger, Foucault intenta mostrar “la inflexión de la fenomenología hacia la

<sup>19</sup> Traducción libre del autor

<sup>20</sup> Traducción libre del autor

<sup>21</sup> Traducción libre del autor

<sup>22</sup> El mundo.

<sup>23</sup> Su materialidad.

<sup>24</sup> Sus contenidos históricos.

antropología, y los fundamentos que se han propuesto para la reflexión concreta sobre el hombre<sup>25XV</sup> (Foucault, 1994j, p. 88).

Anota de entrada que el análisis existencial no se adecua a los moldes típicos del pensamiento occidental.

Rechazarlo a primera vista porque no es ni filosofía ni psicología, porque no puede definirse como ciencia, ni como una especulación con apariencia de conocimiento positivo, o de contenido de conocimiento a priori, es ignorar el significado original de su proyecto<sup>26XVI</sup> (Foucault, 1994j, p. 66).

Este proyecto se caracteriza por entrar en oposición a

todas las formas de positivismo psicológico que piensan agotar el contenido significativo del hombre en el concepto reductivo de *homo natura* y lo coloca al mismo tiempo, en el contexto de una reflexión ontológica que toma como tema principal la presencia de ser, la existencia, el *Dasein*<sup>27XVII</sup> (Foucault, 1994j, p. 65).

De este modo, la antropología existencial de la fenomenología de Binswanger, a diferencia de la antropología positiva reinante en la psicología, revela “las formas originales de pensamiento ...: su historia es la única forma de exégesis que apoyan y su destino, la única forma de crítica”<sup>28XVIII</sup> (Foucault, 1994j, p. 66).

Si se acepta que el ser del hombre no está en su condición natural, sino en “el contenido real y concreto de lo que la ontología analiza como la estructura trascendental del *Dasein*, la presencia en el mundo”<sup>29XIX</sup> (Foucault, 1994k, p. 66), será entonces únicamente una antropología existencial la que irá a indicar “la articulación

---

<sup>25</sup> Traducción libre del autor

<sup>26</sup> Traducción libre del autor

<sup>27</sup> Traducción libre del autor

<sup>28</sup> Traducción libre del autor

<sup>29</sup> Traducción libre del autor

del análisis del ser humano en una analítica de la existencia”<sup>30XX</sup> (Foucault, 1994j, p. 66). Esto es lo que enhorabuena encuentra Foucault en Binswanger.

El tema de su investigación es el del “hecho” humano, si entendemos por “hecho” no un sector objetivo de un universo natural, sino el contenido real de una existencia que se vive y se experimenta, se reconoce o se pierde en un mundo que es tanto la plenitud de su proyecto como el elemento de su situación<sup>31XXI</sup> (Foucault, 1994j, p. 66).

Es decir, “para él, se trata de unirse al individuo concreto para actualizar el punto donde se articulan las formas y condiciones de existencia”<sup>32XXII</sup> (Foucault, 1994j, p. 67). En otras palabras,

Así como la antropología rechaza cualquier intento de división entre filosofía y psicología, el análisis existencial de Binswanger evita una distinción previa entre ontología y antropología. Lo evita, pero sin suprimirlo o hacerlo imposible; lo pospone después de un examen cuyo punto de partida no está marcado por esta línea divisoria, sino por el encuentro con la existencia concreta<sup>33XXIII</sup> (Foucault, 1994j, p. 67).

Por lo tanto:

En la antropología contemporánea, el enfoque de Binswanger parece haber seguido el camino real. Toma el problema de la ontología y la antropología de lado a lado, va directamente a la existencia concreta, a su desarrollo y a sus contenidos históricos. A partir de ahí, y a través de un análisis de las estructuras de la existencia, de esta existencia, que lleva ese nombre y que ha pasado por tal historia, lleva a cabo un enfoque de ida y vuelta,

<sup>30</sup> Traducción libre del autor

<sup>31</sup> Traducción libre del autor

<sup>32</sup> Traducción libre del autor

<sup>33</sup> Traducción libre del autor

desde formas antropológicas hasta condiciones ontológicas de existencia<sup>34XXIV</sup> (Foucault, 1994j, p. 66).

La reflexión de Binswanger sobre el sueño causó tanta exaltación en Foucault, puesto que a su entender proporcionaba “toda una antropología de la imaginación; exige una nueva definición de las relaciones de significado y símbolo, de imagen y expresión”<sup>35XXV</sup> (Foucault, 1994j, p. 96). En otras palabras, Binswanger habría mostrado que el sueño no se deja acotar en un análisis inmanente de sus contenidos; su naturaleza está dada fundamentalmente en lo que la trasciende como experiencia de un sujeto, el mundo en su materialidad.

El sueño, como cualquier experiencia imaginaria, es un índice antropológico de trascendencia; y, en esta trascendencia, anuncia al hombre al mundo haciéndose mundo, y tomándose la especie de luz y fuego, agua y oscuridad. Lo que la historia de los sueños nos dice sobre su significado antropológico es que revela tanto el mundo en su trascendencia, como también la modulación de este mundo en su sustancia, en el elemento de su materialidad<sup>36XXVI</sup> (Foucault, 1994j, p. 88).

En efecto, Foucault cuestiona la lectura estructuralista que hace Freud del sueño y reclama para esta experiencia de lo humano una interpretación externa que abre la posibilidad de una hermenéutica de las imágenes, irreductible a la gramática que gobierna el universo de las palabras.

[Binswanger] define el enfoque concreto del análisis hacia las formas fundamentales de existencia: el análisis del sueño no se agotará al nivel de una hermenéutica de los símbolos, sino a partir de una interpretación externa que todavía es del orden de desciframiento. Este puede, sin tener que deslizarse

---

<sup>34</sup> Traducción libre del autor

<sup>35</sup> Traducción libre del autor

<sup>36</sup> Traducción libre del autor



en una filosofía, llegar a la comprensión de las estructuras existenciales<sup>37XXVII</sup> (Foucault, 1994j, p. 68).

## **Los reparos críticos a la concepción psicoanalítica del sueño**

Si Foucault aseguraba en «*Introduction*» que el análisis del sueño en Binswanger no se agotaba en el nivel de una hermenéutica de los símbolos, es porque creía que sí lo hacía la perspectiva psicológica dominante sobre el análisis del sueño; la propuesta por Sigmund Freud en *Traumdeutung*.

Se podría decir que el psicoanálisis no ha dado a los sueños otro estatus que el del habla (...) el método de interpretación de los sueños será, naturalmente, el utilizado para encontrar el significado de una palabra en un idioma. La gramática es desconocida: un método de verificación cruzada, como lo utiliza el arqueólogo para los idiomas perdidos, un método de confirmación para la probabilidad y para descifrar códigos secretos, un método de coincidencia significativo como en los anticuarios [mantiqes] más tradicionales<sup>38XXVIII</sup> (Foucault, 1994j, p. 71).

Su objeción estaba dirigida hacia lo que él consideraba en Freud una “insuficiencia en el desarrollo de la noción de símbolo”<sup>39XXIX</sup> (Foucault, 1994j, p. 72). Es decir, Foucault consideraba que había en el análisis onírico psicoanalítico una sobresimplificación de la concepción del símbolo.

El símbolo es tomado por Freud solo como el punto tangencial en el cual se unen, por un momento, el significado claro y el material de la imagen tomada como un residuo transformado y

---

<sup>37</sup> Traducción libre del autor

<sup>38</sup> Traducción libre del autor

<sup>39</sup> Traducción libre del autor

transformable de percepción. El símbolo es la delgada superficie de contacto, esta película, que separa al unirlos un mundo interno y un mundo externo, la instancia del impulso inconsciente y la de la conciencia perceptiva, el momento del lenguaje implícito y el de imagen sensible<sup>40XXX</sup> (Foucault, 1994j, p. 72).

Y tal sobresimplificación trajo para Foucault consecuencias en lo que para Freud implicaba el sueño: una actividad humana reductible por entero a la gramática del universo simbólico.

El psicoanálisis explora solo una dimensión del mundo de los sueños, la del vocabulario simbólico, a través del cual la transmutación de un pasado determinante se convierte en un presente que lo simboliza<sup>41XXXI</sup> (Foucault, 1994j, p. 96);

Foucault reconocía que esta observación no se constituía en una objeción a la validez de las interpretaciones realizadas por un psicoanalista con el material onírico. “La audacia de estos métodos y los riesgos que corren no invalidan sus resultados”<sup>42XXXII</sup> (Foucault, 1994j, p. 71). Sin embargo, hace notar que los resultados interpretativos que hace el psicoanalista con el análisis de los sueños de un paciente quedan sometidos a una irremediable arbitrariedad al ser desarticulada la actividad onírica de cualquier otra referencia distinta a la de la gramática del discurso. “La incertidumbre de la que parten nunca es completamente evitada por la probabilidad cada vez mayor que se desarrolla dentro del análisis mismo”<sup>43XXXIII</sup> (Foucault, 1994j, p. 71).

Foucault cuestiona la labor exegética que propone la teoría del sueño de Freud, pues, a su entender, en la clínica freudiana los resultados obtenidos en su interpretación son producto de un estilo de análisis que nunca logra reconstituir lo que

---

<sup>40</sup> Traducción libre del autor

<sup>41</sup> Traducción libre del autor

<sup>42</sup> Traducción libre del autor

<sup>43</sup> Traducción libre del autor

es necesario en las imágenes oníricas, apelando por ello a lo probabilístico, incluso a la adivinación, para tratar de conferirle consistencia a su labor exegética.

El análisis freudiano no recupera sino uno de los sentidos, posible por los atajos de la adivinación o por los largos caminos de la probabilidad: el acto expresivo en sí mismo nunca se reconstituye en su necesidad. El psicoanálisis solo tiene acceso a la eventualidad. Esta es, sin duda, una de las paradojas más fundamentales de la concepción freudiana de la imagen. En el momento en que el análisis intenta agotar todo el contenido de la imagen en el sentido, este pasa a ser definido como un enlace posible, eventual, contingente<sup>44XXXIV</sup> (Foucault, 1994j, p. 71).

Esta arbitrariedad en sus interpretaciones no logra ser evitada ni siquiera con el reconocimiento que hace Freud del polisemántismo del símbolo onírico, que origina en el clínico un esfuerzo por agotar la pluralidad de significados.

El polisemántismo del símbolo a menudo definido por Freud como “sobredeterminación”, sin duda, complica este esquema y le da una riqueza que disminuye su arbitrariedad. Pero la pluralidad de significados simbólicos no da lugar a un nuevo eje de significados independientes<sup>45XXXV</sup> (Foucault, 1994j, p. 96).

Y no logra superar este impasse en la exégesis del sueño porque Freud nunca da el paso al reconocimiento de la existencia de un “nuevo eje de significados independientes”, el que fija el universo de las imágenes con toda la existencia del sujeto, integrado a un mundo fáctico en el que tiene innegable presencia.

La distancia entre el significado y la imagen nunca se llena en la interpretación analítica, excepto por un exceso de significado; la imagen en su plenitud está determinada por la sobredeterminación.

---

<sup>44</sup> Traducción libre del autor

<sup>45</sup> Traducción libre del autor

La dimensión verdaderamente imaginaria de la expresión significativa se omite por completo<sup>46XXXVI</sup> (Foucault, 1994j, p. 96).

Aunque, según Foucault, Freud alcanzó a presentir que la irremediable arbitrariedad en su labor exegética de los sueños debía conducir su análisis a otras revelaciones teóricas.

Sin embargo, Freud había sentido los límites de su análisis y vio la necesidad de cruzarlos; a menudo había encontrado en el sueño los signos de una situación del propio soñador dentro del drama onírico, como si el sueño no se contentara con simbolizar y contar en imágenes la historia de experiencias anteriores, como si estuviera recorriendo toda la existencia del sujeto, para restaurar en forma teatral la esencia dramática<sup>47XXXVII</sup> (Foucault, 1994j, p. 96).

En este aspecto, Foucault insistía en subrayar que la aprehensión freudiana del sueño era una visión psicologizante de lo onírico, que imposibilitaba su aprehensión como una forma específica de experiencia al someter enteramente la dimensión imaginaria a la lógica del discurso.

El sueño, en Freud, es el elemento común a las formas expresivas de motivación y métodos de desciframiento psicológico. Es a la vez lo “simbólico” y la gramática de la psicología. Freud le devolvió así una dimensión psicológica; pero él no lo conocía como una forma específica de experiencia. Lo reconstruyó en su modo original, con fragmentos de pensamientos despiertos, traducciones simbólicas y verbalizaciones implícitas. El análisis lógico del todo es la lógica del discurso, las motivaciones y estructuras que uno descubre que están tejidas en el mismo marco psicológico de las formas de la vigilia consciente. Freud psicologizó el sueño<sup>48XXXVIII</sup> (Foucault, 1994j, p. 80).

---

<sup>46</sup> Traducción libre del autor

<sup>47</sup> Traducción libre del autor

<sup>48</sup> Traducción libre del autor

Según Foucault, Freud solo vio engaño en la imagen onírica; astucia del deseo inconsciente por ocultarse. “El significado se esconde en las formas expresivas de la imagen”<sup>49XXXIX</sup> (Foucault, 1994j, p. 72). La imagen no sería más que condensación de sentido.

Nada más. La imagen se agota en la multiplicidad de significado, y su estructura morfológica, el espacio en el que se desarrolla, su ritmo de desarrollo temporal, en resumen, el mundo que lleva consigo, no cuenta para nada cuando no son una alusión al significado<sup>50XL</sup> (Foucault, 1994j, p. 70).

Para el psicoanálisis la imagen sería un modo imperfecto de presencia de la palabra, un recurso efectivo del sentido para eludir las restricciones que impone la represión: “El sentido, como resultado de la represión, no puede acceder a una formulación clara, y encuentra qué expresar de manera alusiva en la densidad de la imagen. La imagen es un lenguaje que se expresa sin formular, es un discurso menos transparente para el sentido que el verbo mismo”<sup>51XLI</sup> (Foucault, 1994j, p. 71); la imagen sería cuasi-presencia de la significación: “las formas imaginarias del sueño portan los significados implícitos del inconsciente; en la penumbra de la vida onírica, les dan una cuasi-presencia”<sup>52XLII</sup> (Foucault, 1994j, p. 69).

Foucault señala que lo que está en cuestión en el análisis onírico freudiano es la comprensión que se puede alcanzar de lo imaginario, una dimensión retratada en el psicoanálisis como un teatro en el que se tramita un juego mecánico con las imágenes, carente de cualquier rasgo de originalidad y creatividad en lo expresivo.

Freud no logró ir más allá de un postulado firmemente establecido por la psicología del siglo XIX: que el sueño es una rapsodia de

<sup>49</sup> Traducción libre del autor

<sup>50</sup> Traducción libre del autor

<sup>51</sup> Traducción libre del autor

<sup>52</sup> Traducción libre del autor

imágenes. Si el sueño fuera solo eso, se agotaría con un análisis psicológico. Este análisis se realiza en el estilo mecánico de una psicofisiología, o en el estilo de una investigación significativa<sup>53XLIII</sup> (Foucault, 1994j, p. 81).

De ahí para Foucault la consecuente oposición freudiana a reconocer el sueño “como una forma específica de experiencia”<sup>54XLIV</sup> (Foucault, 1994j, p. 80), efecto inevitable del desdén que había en Freud hacia la imagen. El corolario de este desdén a la imagen es la obliteración de una visión no científica del sueño que hasta el siglo XIX había señalado al mismo como otro tipo de realidad, otro tipo de experiencia, equivalente en dignidad a la que se obtenía con la vida diurna.

Hasta el siglo XIX, fue en términos de una teoría del conocimiento que surgió el problema de los sueños. El sueño se describe como una forma de experiencia absolutamente específica y, si es posible preguntar a la psicología, es de una segunda forma derivada, que comienza por la teoría del conocimiento que lo ubica como un tipo de experiencia. Es con esta tradición olvidada que Binswanger regresa a *Traum und existenz*. Vuelve a encontrar la idea de que el valor significativo del sueño está más allá de la medida de los análisis psicológicos que uno puede hacer de él... La experiencia del sueño, por el contrario, posee un contenido que es aún más rico porque es irreductible a las determinaciones psicológicas en las que tratamos de insertarlo. Es la vieja idea, tan constante en la tradición literaria y mística, que solo (los sueños de la mañana) tienen un significado válido. Los sueños del hombre sano son los sueños de la mañana, dijo Schelling<sup>55XLV</sup> (Foucault, 1994j, p. 81).

En *Introduction* Foucault está inscrito en la más pura tradición fenomenológica que ve en la imagen una original “manera de

---

<sup>53</sup> Traducción libre del autor

<sup>54</sup> Traducción libre del autor

<sup>55</sup> Traducción libre del autor

hablar”<sup>56XLVI</sup> (Foucault, 1994j, p. 134). Por lo anterior, destaca, dentro del juego de aciertos fenomenológicos, las distinciones realizadas por Jean Paul Sartre de lo imaginario como una conciencia imaginativa, que en sus alusiones a la realidad pone elementos que no están allí afuera.

Clásicamente, la imagen siempre se define por referencia a la realidad. Referencia que marca el origen y la verdad positiva en la concepción tradicional de la imagen residual de la percepción, o que define negativamente su esencia, como en la concepción de Sartre de una “conciencia imaginativa” que plantea su objeto como irreal. En ambos análisis, la imagen lleva consigo, y por necesidad de la naturaleza, una alusión a la realidad, o al menos a la posibilidad de un contenido perceptivo. Sartre ha demostrado, sin duda, que este contenido “no está allí”; que, de hecho, voy a él, ya que él está ausente; que se ofrece, desde el principio, como irreal; que está abierto a mi mirada, que permanece poroso y dócil a mis encantamientos mágicos<sup>57XLVII</sup> (Foucault, 1994j, p. 110).

Desde esta tradición que cuestiona la naturaleza secundaria de la imagen ante la palabra la imagen no encubre la palabra; recrea mundos inexistentes en el desierto que ofrece la palabra, establece conexiones que no están dados en el contenido perceptivo. Tal comprensión aplicada para el análisis de la actividad onírica implica que en ella se da mucho más que la repetición de experiencias anteriores.

Pero el sueño es probablemente algo más que una rapsodia de imágenes por la simple razón de que es una experiencia imaginaria; y si no está agotado, como hemos visto antes, por un análisis psicológico, es porque también es parte de la teoría del conocimiento<sup>58XLVIII</sup> (Foucault, 1994j, p. 81).

<sup>56</sup> Traducción libre del autor

<sup>57</sup> Traducción libre del autor

<sup>58</sup> Traducción libre del autor

Foucault toma de Binswager la idea que en el soñar hay una verdadera experiencia creativa que trasciende los límites que impone la repetición, y que revela una ingeniosa lógica de lo teatral con la que se recrea la esencia dramática que marca la vida del sujeto.

El sueño tiene el significado de la repetición solo en la medida en que es precisamente la experiencia de una temporalidad que se abre al futuro y se constituye como libertad. Es en este sentido que la repetición puede ser auténtica y no en este otro que sería exacta<sup>59XLIX</sup> (Foucault, 1994j, p. 99).

En otra parte del texto, y sobre el mismo punto, Foucault asegura en un estilo más sintético o conclusivo que la temporalidad del sueño está más dada en el futuro que en el pasado, por cuanto recrea con imágenes eventos que no han acontecido y que anuncian un momento de liberación del sujeto de los lastres afectivos en su existencia:

(...) el punto esencial del sueño no está tanto en lo que resucita del pasado, sino en lo que anuncia del futuro. Presagia y anuncia ese momento en que la paciente finalmente le dará a su analista ese secreto que aún no conoce y que, sin embargo, es la carga más pesada de su presente; este secreto, el sueño ya lo designa incluso en su contenido por la precisión de una imagen de detalle; El sueño anticipa el momento de la liberación. Es un presagio de la historia, incluso más que la repetición forzada del pasado traumático<sup>60L</sup> (Foucault, 1994j, p. 99).

Son dos, entonces, las dimensiones de análisis las que demanda el discernimiento de la actividad onírica. Según Foucault, estas originarían dos tipos de psicologías, una psicología de la imagen y una psicología de la palabra, que cuando son contempladas en el ejercicio hermenéutico con el material onírico se trasciende la comprensión inmanente que Freud tenía del sueño.

---

<sup>59</sup> Traducción libre del autor

<sup>60</sup> Traducción libre del autor



Ahora bien, Foucault se muestra de acuerdo en que es en la doctrina psicoanalítica “donde más se ha reducido la distancia entre una psicología del significado, transcrita en la psicología del lenguaje, y una psicología de la imagen prolongada en una psicología de lo imaginario [fantasque]”<sup>61LI</sup> (Foucault, 1994j, p. 73). Sin embargo, y a pesar de lo anterior, fue “el psicoanálisis el que convenció de la manera más decisiva de la imposibilidad de encontrar la conexión entre estos dos órdenes de análisis o, si lo deseamos, tratar seriamente una psicología de La imago, tomada con todas sus implicaciones significativas, en la medida en que la Imago puede definir una estructura imaginaria”<sup>62LII</sup> (Foucault, 1994j, p. 73). De este modo, si “el psicoanálisis había tomado la palabra “símbolo” en una validez inmediata que no había intentado elaborar o incluso delimitar”<sup>63LIII</sup> (Foucault, 1994j, p. 74) es porque “en el dominio de la exploración del psicoanálisis no se ha encontrado la unidad entre una psicología de la imagen que marca el campo de presencia y una psicología del significado que define el campo de las virtualidades del lenguaje”<sup>64LIV</sup> (Foucault, 1994j, p. 73).

Esta imposibilidad que le atribuía a Freud, de lograr una anhelada unidad entre una psicología de la imagen y una psicología del lenguaje, Foucault consideraba que no se había visto corregida con la llegada de nuevas figuras al psicoanálisis. Todo lo contrario. En la teoría psicoanalítica se había incrementado la distancia entre la dimensión imaginaria y la dimensión simbólica. “La historia del psicoanálisis parece demostrarnos que tenemos razón, ya que en la actualidad la distancia no se reduce”<sup>65LV</sup> (Foucault, 1994j, p. 73). En realidad, se había fragmentado en dos tendencias irreconciliables. “Estamos viendo más y más disociación de estas

---

<sup>61</sup> Traducción libre del autor

<sup>62</sup> Traducción libre del autor

<sup>63</sup> Traducción libre del autor

<sup>64</sup> Traducción libre del autor

<sup>65</sup> Traducción libre del autor

dos tendencias que se habían buscado durante algún tiempo”<sup>66LVI</sup> (Foucault, 1994j, p. 73). Una de esas tendencias, que sigue las directrices de lo imaginario, se revela en la teoría kleiniana:

un análisis a la manera de Melanie Klein, que encuentra su punto de aplicación en la génesis, desarrollo, cristalización de fantasías, reconocidas de alguna manera como la materia prima de la experiencia psicológica<sup>67LVII</sup> (Foucault, 1994j, p. 73).

La otra la funda Lacan desde la primacía que le concede a la dialéctica significativa del lenguaje.

Y un análisis a la manera del Dr. Lacan, que busca en el lenguaje el elemento dialéctico en el que se constituyen la totalidad de los significados de la existencia, y dónde completan su destino, a menos que el verbo, no instaurado en diálogo, no lleve a cabo su *Aufhebung*, su liberación y transmutación<sup>68LVIII</sup> (Foucault, 1994j, p. 73).

En síntesis, respecto a estas figuras del psicoanálisis, asevera que:

Mélanie Klein hizo todo lo posible por rastrear la génesis del significado a través del único movimiento de la fantasía. Y Lacan, por su lado, hizo todo lo que era posible para mostrar en el Imago el punto donde se fija la dialéctica significativa del lenguaje y donde se deja fascinar por el interlocutor que ella misma constituye. Pero para el primero, el significado es básicamente solo la movilidad de la imagen y la estela de su trayectoria; para el segundo, el Imago es solo un discurso envuelto, un momento de silencio<sup>69LIX</sup> (Foucault, 1994j, p. 73).

---

<sup>66</sup> Traducción libre del autor

<sup>67</sup> Traducción libre del autor

<sup>68</sup> Traducción libre del autor

<sup>69</sup> Traducción libre del autor

Dicho de una manera tajante, “el psicoanálisis nunca ha logrado que las imágenes hablen”<sup>70LX</sup> (Foucault, 1994j, p. 73). En este punto, Foucault señaló que la única alternativa que le quedaba al psicoanálisis era complementarse con la fenomenología, especialmente con Husserl. La importancia de Husserl la destaca a través de una pregunta que, obviamente, corresponde a una aseveración:

En el rigor de los análisis realizados a lo largo de la primera y sexta de estas investigaciones, ¿podemos encontrar una teoría del símbolo y el signo que restaure en su necesidad la inmanencia de la significación de la imagen?<sup>71LXI</sup> (Foucault, 1994j, p. 74).

Con Husserl, Foucault adopta un proyecto teórico que tiene el cometido no de socavar a Freud, sino de salvarlo. En la introducción a *Le Rêve Et L'existence*, Foucault afirma insistentemente la necesidad de la comunión Freud-Husserl, haciendo notar como hecho premonitorio que “Los *Logische Untersuchungen* son curiosamente contemporáneos con la hermenéutica de la *Traumdeutung*”<sup>72LXII</sup> (Foucault, 1994j, p. 69); en estos libros se realizó “un doble esfuerzo del hombre para recuperar sus significados y recuperarse en su significado”<sup>73LXIII</sup> (Foucault, 1994j, p. 69).

En la introducción a *Le Rêve Et L'existence*, Husserl es un auténtico redentor de Freud: salva a Freud de sí mismo, al mostrar que se requiere abordar el símbolo en su propiedad expresiva o indicial. “En el primero de *Logische Untersuchungen*, Husserl distinguió correctamente el índice y el significado”<sup>74LXIV</sup> (Foucault, 1994j, p. 74). Husserl transforma la concepción del símbolo al introducir el tema de la expresión y conlleva a un abordaje que fue desarrollado

---

<sup>70</sup> Traducción libre del autor

<sup>71</sup> Traducción libre del autor

<sup>72</sup> Traducción libre del autor

<sup>73</sup> Traducción libre del autor

<sup>74</sup> Traducción libre del autor

en el siglo XX, en esos términos, por la filosofía analítica inglesa del segundo Wittgenstein.

Sin duda, en el prólogo de la expresión se encuentran intrigas hasta el punto de inclinarse a confundirlos. Cuando una persona habla, entendemos lo que está diciendo no solo por la comprensión significativa de las palabras que está implementando, sino que también nos dejamos guiar por la melodía de la voz, que está aquí para doblarse y temblar o para tomar esta firmeza y este brillo o para reconocer enojo. Pero en esta comprensión global, las dos actitudes, por mezcladas que sean, no son idénticas; son inversas y complementarias, ya que es en el momento en que las palabras comienzan a escapar de mí, revueltas por la distancia, el ruido o el ruido de la voz, que la inducción de las pistas se hará cargo de la captación del significado. El tono de la voz, la velocidad de las palabras, los silencios, los resbalones incluso me guiarán para hacerme suponer que mi interlocutor se ahoga de ira<sup>75LXV</sup> (Foucault, 1994j, p. 75).

Para Foucault, la fenomenología de Husserl ha sido en los tiempos modernos la corriente filosófica que ha conservado de uno u otro modo esta perspectiva del lenguaje.

La fenomenología había arrojado suficiente luz sobre el fundamento expresivo de todo significado; pero la necesidad de justificar una comprensión implicaba que se reintegraba el momento de la indicación objetiva en la que se había mantenido el análisis freudiano<sup>76LXVI</sup> (Foucault, 1994j, p. 79).

Por ello, la fórmula para los futuros desarrollos de la psicología debe ser: Freud más Husserl o, mejor, psicoanálisis y fenomenología.

Encontrar el fundamento común para las estructuras objetivas de la indicación, los conjuntos significativos y los actos de expre-

<sup>75</sup> Traducción libre del autor

<sup>76</sup> Traducción libre del autor

sión, fue el problema planteado por la doble tradición de la fenomenología y el psicoanálisis. Del enfrentamiento entre Husserl y Freud nació una doble problemática; se requería un método de interpretación que restituyera en su plenitud los actos de expresión. El camino de la hermenéutica no debe detenerse en los procesos de escritura que retienen al psicoanálisis; ella debe ir al momento decisivo cuando la expresión misma se objetiva en las estructuras esenciales de la indicación; Necesitaba, más que una auditoría, necesitaba una base. Este momento fundamental donde los significados están vinculados, es a esto, a lo que Binswanger intentó actualizar en *Sueño y existencia*<sup>77LXVII</sup> (Foucault, 1994j, p. 79).

## El Ulterior distanciamiento a la fenomenología

El entusiasmo de Foucault por la antropología existencial duró relativamente poco. Su presencia es flagrante en la introducción a la obra de Binswanger. También en los otros dos textos redactados en 1954 se nota “la influencia de Binswanger y el proyecto desarrollado por la psiquiatría suizo-alemana de encontrar “al hombre mismo” (Eribon, 1995, p. 329). Y en *Histoire de la folie* “la fenomenología y la psiquiatría existencial de Binswanger...pueden encontrarse, por supuesto, en la idea de una “experiencia” fundamental de la locura” (Eribon, 1995, p. 201). No obstante, “muchas páginas de “Las palabras y las cosas” parecen dirigir una crítica muy severa a esta “Introduction” que Foucault prefería olvidar y de la que había prohibido toda reedición, de la misma manera que muchas páginas de “La arqueología del saber” critican especialmente la idea de una experiencia originaria y de una verdad fundamental de la locura” (Eribon, 1995, p. 330). Como lo dice Didier Eribon, ciertamente esta es una demostración que el pensamiento de Foucault se ha formado en los avatares de la confrontación con problemas y con obras, en la vacilación, en el arrepentimiento, en la modificación.

<sup>77</sup> Traducción libre del autor

Más allá de su “arrepentimiento”, y el olvido en que quiso Foucault sepultar al texto, él mismo pone en evidencia una serie de tesis que estructuraron su pensamiento filosófico, y que estarán omnipresentes a lo largo de su producción intelectual. Contrastando «*Introduction*» con las otras obras del periodo psicológico que va hasta 1961, incluyendo «*Histoire De La Folie*», por lo menos tres interrogantes filosóficos fundamentales están presentes en este texto y que determinaran sus escritos posteriores.

En primer lugar, el cuestionamiento a la antropología. En «*Introduction*» ya hay una problematización de la antropología tal como ella fue dispuesta a principios del siglo XIX y que ha determinado el trasegar de las ciencias del hombre. En realidad, tal cuestionamiento era el que movilizaba el propósito general del texto, lo que no implicaba renunciar definitivamente a un proyecto antropológico, como lo ira a sugerir después. En este momento Foucault está lejos de ser original en sus planteamientos, pues retoma, como era de esperarse, las discusiones filosóficas realizadas en su época indicando que lo que se trataba era de corregir el proyecto antropológico moderno, reencauzándolo hacia un “verdadero” análisis del “hombre”. Como ya se hizo notar, a lo que Foucault pone reparos es a la visión positivista que predomina en la vieja antropología, demasiado centrada en la materialidad física del hombre, y excluyente de todo un conjunto de aspectos que distintas corrientes de filosofía contemporánea, desde finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, en especial, las distintas fenomenologías (Husserl, Heidegger, Sartre) han resaltado como esenciales de la condición humana. De este modo, Foucault se forma como filósofo adoptando como objeto de su reflexión a la antropología.

En segundo lugar, desde este inaugural escrito de su obra filosófica, Foucault considera que Freud es un protagonista absolutamente medular en esta discusión filosófica. Es verdad que en el texto no sobresalen los elogios a Freud; predomina la crítica a sus planteamientos. Pero sus advertencias hacia él no comportan la trivialización de Freud, especialmente si se

observa que en el sueño de una nueva antropología él asiste, según Foucault, con la mitad del proyecto. La otra fracción la proporciona la fenomenología de Husserl. Probablemente esa ausencia de claridad en las contribuciones de Freud en «*Introduction*» es la que motivó el artículo «*La Psychologie de 1850 à 1950*», en el que se delimita con precisión en qué consistieron estas. Es conveniente anotar que Foucault durante esta época que antecede a sus planteamientos de «*Histoire de la folie*» utiliza un esquema de análisis en el que primero exalta los ejercicios deconstructivos de las estructuras de pensamiento que han decidido el conocimiento contemporáneo; y segundo, interroga por aquello que irá a sustituirlo, cambiando lo *falso* o *equivocado* de lo anterior, por lo *verdadero* y *acertado* de lo posterior. En el caso de la reflexión que realiza en «*Introduction*», Freud es colocado en ambos lados. A Freud se le convoca por sus inobjectables aportes en el desmonte de la vieja antropología, a su vez, por las contribuciones que para Foucault hace en la constitución de una nueva antropología. Como veremos más adelante, tras la lectura de Nietzsche, a Foucault ya no le agobiará la pregunta de cuál debe ser el conocimiento que se debe tener del hombre, pues insinuará que ya habrá quienes diligentemente se ocupen de abogar por la instalación y extensión de un algún nuevo tipo de tendencia teórica. En cambio, direccionará sus energías a controvertir a aquello que se plantea como la forma terminada e insustituible de conocimiento de lo humano, capaz por ello de trascender la historia. De este modo, el elogio a Freud quedará a la postre restringido al primer aspecto del esquema de análisis interpuesto aquí.

En tercer lugar, desde este inaugural escrito de su obra filosófica, Foucault problematiza al psicoanálisis. Lo hace sistemáticamente desde el mismo supuesto hasta en los textos pertenecientes al periodo genealógico; permuta en el tiempo los argumentos y las perspectivas filosóficas que utiliza para sostenerlo, pero siempre blande idéntica creencia: el psicoanálisis es una doctrina que privilegia exclusivamente al lenguaje como estructura

fundamental para analizar la condición humana. La crítica de Foucault radica en que, como lo señala en «*Introduction*» y en los otros dos textos redactados en 1954, el análisis de las condiciones de existencia del hombre no es reductible al lenguaje o a «*une psychologie du sens qui définit le champ des virtualités du langage*»<sup>78</sup>. Este mismo enunciado de 1954, sintetizado con la palabra «*psychologisme*», Foucault lo expuso en una entrevista de 1977 con estos términos.

Se admite que el estructuralismo ha sido el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de suceso... No veo entonces quién puede ser más antiestructuralista que yo... De aquí el rechazo a los análisis que se refieren al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes; y el recurso a los análisis hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas (Foucault, 1997, p. 450).

En esta cuestión Foucault no da pie a dudas. Su postura filosófica nunca fue estructuralista, ni siquiera postestructuralista, como algunos de sus intérpretes lo han indicado. Desde su primer texto filosófico Foucault tomó distancia de las referencias que la prestigiosa academia francesa hacía a las estructuras significantes como un recurso analítico fundamental para comprender la historia, la política y en general la realidad humana.

Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) sabrían (Foucault, 1997, p. 450).

---

<sup>78</sup> Una psicología del significado definida en el campo de las virtualidades del lenguaje.



De este modo, la revaloración de la imagen que Foucault recogió de los fenomenólogos fue lo que en la entrevista con M. Watanabe se nombró como una “antítesis estratégica frente al logocentrismo occidental”<sup>79LXVIII</sup> (Foucault, 1994p, p. 585); esto, en una época en que el bergsonismo sobresalía en la escena intelectual francesa, representando al lenguaje como mero conceptualismo o espacialismo.

Cuando era estudiante, una especie de bergsonismo latente dominaba la filosofía francesa... Había un cierto privilegio otorgado a todos los análisis temporales a expensas del espacio, considerado como algo muerto y congelado. Más tarde, recuerdo que es una anécdota que considero significativa del renovado bergsonismo en el que todavía vivía, recuerdo haber hecho una conferencia en una escuela de arquitectura y haber hablado de formas de diferenciación. Espacios en una sociedad como la nuestra. Al final, alguien habló en un tono muy violento, diciendo que hablar sobre el espacio significa ser un agente del capitalismo, que todos saben que el espacio es la persona muerta. Es la inmovilidad que la sociedad burguesa quiere imponerse a sí misma, que es ignorar el gran movimiento de la historia, es ignorar la dialéctica y el dinamismo revolucionario. Era fácil ver cómo, bajo una especie de valorización bergsoniana del tiempo a expensas del espacio, invirtió, simplemente desarrolló una concepción muy vulgar del marxismo. Independientemente de la anécdota, es significativo en la forma en que cierta concepción hegeliana y marxista de la historia transmitió y redobló una valoración del tiempo bergsoniana<sup>80LXIX</sup> (Foucault, 1994p, p. 576).

La obsesión de Bergson por la dimensión ontológica de la temporalidad y la reiteración de su valor se tradujo en Foucault, en 1954, en una preocupación fenomenológica por la imagen y por el trato que se le ha dispensado en el psicoanálisis. La imagen fue por tanto una estrategia de Foucault para combatir

<sup>79</sup> Traducción libre del autor

<sup>80</sup> Traducción libre del autor

lo que después citará como el platonismo del lenguaje o «*Le logos platonicien*». O mucho mejor, la imagen fue el instrumento conceptual que utilizó Foucault en «*Introduction*» para analizar aquella dimensión que era tan fundamental como el lenguaje, pero que es irreductible a él, trascendiéndolo. “El sueño, como toda experiencia imaginaria, es, por lo tanto, una forma específica de experiencia que no puede ser completamente reconstruida por el análisis psicológico y cuyo contenido designa al hombre como trascendido. Lo imaginario es un signo de trascendencia”<sup>81LXX</sup> (Foucault, 1994j, p. 83). Y lo que está más allá del lenguaje, que la imagen traía de nuevo a colación, es lo que fenomenólogos y filósofos marxistas como George Politzer llamaban el “ser concreto” (1964) del hombre. En otras palabras, el mundo, en su trascendencia, en su materialidad, en su carácter de expresión.

Desde la antigüedad, el hombre ha sabido que en los sueños encuentra lo que es y lo que será; lo que hizo y lo que no hizo; descubrió este nudo que une su libertad a la necesidad del mundo<sup>82LXXI</sup> (Foucault, 1994j, p. 85).

El mundo se convierte en un sueño, el sueño se convierte en un mundo y el evento en el que creemos, podemos verlo venir desde lejos<sup>83LXXII</sup> (Foucault, 1994j, p. 85).

Los mitos complementarios del agua y el fuego apoyan el tema filosófico de la unidad sustancial del alma y el mundo en el momento del sueño<sup>84LXXIII</sup> (Foucault, 1994j, p. 86).

Curiosamente, por lo contrario, la fenomenología neokantiana de Husserl fue abandonada por Foucault. Como lo recuerda Didier Eribon, posteriormente Foucault no hablará del análisis fenomenológico como *la salida* requerida para la psicología. El

<sup>81</sup> Traducción libre del autor

<sup>82</sup> Traducción libre del autor

<sup>83</sup> Traducción libre del autor

<sup>84</sup> Traducción libre del autor

origen del *arrepentimiento* que Foucault tuvo con esa fenomenología y, en ese sentido, con el texto de «*Introduction*», estuvo en su imposibilidad para asimilar el tema del lenguaje; así lo expuso retrospectivamente en una entrevista que G Raulet le hizo en la primavera de 1983.

El pasaje se ha hecho de la fenomenología al estructuralismo, y esencialmente alrededor del problema del lenguaje; Creo que habría un momento bastante importante, el momento en que Merleau-Ponty encontró el problema del lenguaje. Y sabes que los últimos esfuerzos de Merleau-Ponty se han centrado en esto; recuerdo muy bien los cursos donde Merleau-Ponty comenzó a hablar sobre Saussure, quien, aunque murió hace unos cincuenta años, era bastante desconocido, no digo filólogos y lingüistas franceses, sino el público cultivado. Entonces salió a la luz el problema del lenguaje y se hizo evidente que la fenomenología no era capaz de explicarlo, así como tampoco hacer un análisis estructural de los efectos del significado que podría producir una estructura de tipo lingüístico. Estructura donde el sujeto en el sentido de la fenomenología no intervino como donante de significado. Y, naturalmente, la novia fenomenológica queda descalificada por su incapacidad para hablar el lenguaje, es el estructuralismo que se ha convertido en la nueva novia. Así diría las cosas<sup>85LXXIV</sup> (Foucault, 1994v, p. 435).

---

<sup>85</sup> Traducción libre del autor



# CAPÍTULO 2

---

## LA CRÍTICA NEOMARXISTA A LA CONCEPCIÓN PSICOANALÍTICA DE LA ENFERMEDAD MENTAL MARX CONTRA FREUD

---

THE NEO-MARXIST CRITIQUE OF THE  
PSYCHOANALYTIC CONCEPTION OF MENTAL ILLNESS  
MARX AGAINST FREUD



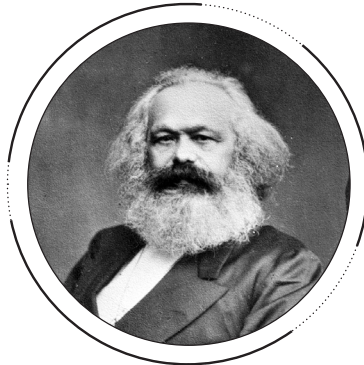
## CAPÍTULO 2

# LA CRÍTICA NEOMARXISTA A LA CONCEPCIÓN PSICOANALÍTICA DE LA ENFERMEDAD MENTAL MARX CONTRA FREUD

---

*La psychanalyse psychologise le réel, pour l'irréaliser: elle contraint le sujet à reconnaître dans ses conflits la loi dérégulée de son cœur, pour lui éviter d'y lire les contradictions de l'ordre du monde<sup>86</sup>.*

**Foucault, 1954**



---

<sup>86</sup> El psicoanálisis psicologiza lo real para irrealizarlo: obliga al sujeto a reconocer en sus conflictos la ley desordenada de su corazón, para evitar que lea las contradicciones del orden del mundo.

## El análisis de la enfermedad mental, una reflexión sobre el hombre

«*Maladie mentale et personnalité*» es un texto que bien se podría nombrar como antropológico, pues el trasfondo de reflexión es el ser del hombre. Es decir, si a Foucault le inquietaron las dificultades que han existido para definir la enfermedad y la salud psicológica, si se interesó por la historia de la enfermedad mental y la locura fue porque compartió con Georges Cabanis que el camino hacia la verdad del hombre se iluminaba con el estudio de las enfermedades mentales. “Es una parte hermosa de la medicina que la historia y el tratamiento de la locura; hechos bien elegidos sobre este tema iluminarán singularmente el estudio del hombre “(Informe sobre las Escuelas de Medicina, año VII)”<sup>87LXXV</sup> (Georges Cabanis, citado por Foucault, 1954, p. 79). De ahí, entonces, que señale lo siguiente al inicio de «*Maladie mentale et personnalité*»: “Nos gustaría mostrar que la raíz de la patología mental no debe estar en una especulación sobre ninguna “metapatología”, sino solo en una reflexión sobre el hombre mismo”<sup>88LXXVI</sup> (Foucault, 1954, p. 2). Quizá por eso el tema general de la enfermedad mental se constituyó en una obsesión que dominó al joven Foucault.

En su más temprana época de vida intelectual se proyectaba dirigiendo una cátedra del asunto creada especialmente para él en el *Collège de France*. “Michel Foucault hacía reír a sus amigos, a comienzos de los años cincuenta, diciéndoles que ocuparía algún día la “cátedra de la locura” en el *Collège de France*” (Eribon, 1995, p. 131). Esta obsesión fue por tanto la que motivó no solo la investigación que adelantó a finales de la década de los cincuenta para el doctorado de estado, sino también este libro en el que sostiene que es una antropología o una reflexión sobre el hombre mismo, la salida necesaria para alcanzar la verdad en la medicina mental.

<sup>87</sup> Traducción libre del autor

<sup>88</sup> Traducción libre del autor



Foucault señala que la medicina de lo mental se halla todavía incomprendiblemente subsumida a una medicina de lo orgánico. Tal es el punto de llegada de «*Maladie mentale et personnalité*» después de recorrer las distintas conceptualizaciones que de la psiquiatría al psicoanálisis se ha elaborado sobre la enfermedad mental.

En su punto de partida, en una breve introducción, explica que el propósito del libro es encarar los dos medulares, pero, hasta ese momento, irresolubles problemas a los que se ha enfrentado toda psicopatología. “Hay dos preguntas para cualquier patología mental: ¿en qué condiciones se puede hablar de enfermedad en el campo psicológico? ¿Qué relaciones pueden establecerse entre los hechos de la patología mental y los de la patología orgánica? Todas las psicopatologías han ordenado estos dos problemas”<sup>89LXXVII</sup> (Foucault, 1954, p. 1). Las palabras introductorias del texto destilan el orgullo de quien tiene la convicción de haber encontrado, al fin, las esquivas respuestas a tan centrales preguntas, imposibles de resolver en los interminables anteriores debates, estancados por la manera incorrecta en que enfocaban estos problemas. Foucault intenta explicar “que los postulados de la medicina mental deben liberarse para volverse rigurosamente científicos”<sup>90LXXVIII</sup> (Foucault, 1954, p. 1). Señala, además, que los falsos postulados de la medicina mental se han instituido desde lo que él plantea como el erróneo isomorfismo constituyente de las teorías psicopatológicas.

Si es tan difícil definir la enfermedad psicológica y la salud, ¿no es porque tratamos en vano de aplicarles conceptos masivos también para la medicina somática? ¿La dificultad de recuperar la unidad de las perturbaciones orgánicas y las alteraciones de la personalidad no proviene de la suposición de una causalidad del mismo tipo?<sup>91LXXIX</sup> (Foucault, 1954, p. 2).

<sup>89</sup> Traducción libre del autor

<sup>90</sup> Traducción libre del autor

<sup>91</sup> Traducción libre del autor

De ahí, entonces, que concluya:

Si, entonces, ha habido paralelismo entre la patología mental y la patología orgánica, no es solo en función de una cierta idea de la unidad humana y el paralelismo psicofisiológico, sino también por la presencia, tanto en uno como en el otro, de dos postulados relacionados con la naturaleza de la enfermedad (...) Se postula, primero, que la enfermedad es una especie, una entidad específica localizable por los síntomas que la manifiestan, pero antes de ellos, y, hasta cierto punto independiente de ellos; (...) Junto con este prejuicio de la esencia, y como para compensar la abstracción que implica, existe un postulado naturalista que establece la enfermedad como una especie natural<sup>92LXXX</sup> (Foucault, 1954, p. 8).

Foucault quiere entonces demostrar

(...) que la patología mental requiere diferentes métodos de análisis de la patología orgánica, y que es sólo por un artificio del lenguaje que podemos dar el mismo significado a “enfermedades del cuerpo” y “enfermedades de la mente”. Una patología unitaria que utiliza los mismos métodos y los mismos conceptos en el campo psicológico y en el campo fisiológico es actualmente del orden del mito<sup>93LXXXI</sup> (Foucault, 1954, p. 12).

Según él, en tres aspectos se evidencia la imposibilidad teórica del isomorfismo conceptual entre la patología mental y la patología orgánica. Primero, en la manera como en la psicología se realiza la abstracción del hecho patológico individual del todo que representa la personalidad del individuo, según Foucault, totalmente distinta de la que se efectúa en fisiología; en la patología orgánica el análisis causal y la abstracción de elementos aislados en ningún momento es excluyente de la noción de totalidad a diferencia de la patología mental en la que la unidad del análisis es imposible de figurar sin el todo y sin la relación con cada una de sus partes.

<sup>92</sup> Traducción libre del autor

<sup>93</sup> Traducción libre del autor

La importancia dada en la patología orgánica a la noción de totalidad no excluye ni la abstracción de elementos aislados ni el análisis causal; por el contrario, permite una abstracción más válida y la determinación de una causalidad más real. [...] La coherencia de una vida psicológica parece, de hecho, asegurada de otra manera que la cohesión de un organismo; la integración de los segmentos tiende a una unidad que hace posible cada uno de ellos, pero se puede resumir y reunir en cada uno<sup>94LXXXII</sup> (Foucault, 1954, p. 13).

Segundo, en el análisis que se hace en la medicina orgánica de la afección morbosa, claramente diferenciada de la respuesta adaptada, pero, al tiempo, integrada a la comprensión que se tiene de los procesos normales, análisis para Foucault absolutamente ausente en la medicina mental.

La medicina ha desvanecido progresivamente la línea de separación entre hechos patológicos y hechos normales; o más bien, ha comprendido con mayor claridad que los cuadros clínicos no eran una colección de hechos anormales, “monstruos” fisiológicos, sino que estaban constituidos en parte por los mecanismos normales y las reacciones adaptativas de un organismo que funcionaba de acuerdo con sus características estándar [...]. En psiquiatría, por el contrario, la noción de personalidad hace que sea particularmente difícil distinguir entre lo normal y lo patológico ... la transición de las reacciones normales a las formas mórbidas no depende de un análisis preciso de los procesos; solo permite una evaluación cualitativa que genera toda una confusión<sup>95LXXXIII</sup> (Foucault, 1954, p. 15).

Y, tercero, en la interdependencia que guarda la patología mental con el medio externo al sujeto enfermo, el cual establece las características del padecimiento mental, en especial a través de los mecanismos clínicos de intervención en contraste

<sup>94</sup> Traducción libre del autor

<sup>95</sup> Traducción libre del autor

con la patología orgánica en la que los métodos de diagnóstico y los procedimientos terapéuticos no son determinantes de la condición que rige el padecimiento morboso.

Ninguna enfermedad, sin duda, puede separarse de los métodos de diagnóstico, procedimientos de aislamiento, instrumentos terapéuticos que rodean la práctica médica. Pero la noción de totalidad orgánica enfatiza, independientemente de estas prácticas, la individualidad del sujeto enfermo; nos permite aislarlo en su originalidad mórbida y determinar el carácter peculiar de sus reacciones patológicas. Del lado de la patología mental, la realidad del paciente no permite tal abstracción y cada individualidad mórbida debe entenderse a través de las prácticas del entorno hacia él. La situación de la tutela impuesta a los locos por la ley de 1838, su total dependencia de la decisión médica sin duda contribuyó a fijar, a fines del siglo XIX, el carácter de la histérica<sup>96LXXXIV</sup> (Foucault, 1954, p. 16).

Estos tres aspectos le permiten a Foucault fijar una postura tajante al respecto.

Por lo tanto, no podemos admitir, desde el principio, un paralelismo abstracto o una unidad masiva entre los fenómenos de la patología mental y los de la patología orgánica; es imposible transferir de uno a otro patrones de abstracción, criterios de normalidad o la definición del individuo mórbido<sup>97LXXXV</sup> (Foucault, 1954, p. 17).

De este modo, Foucault propone, no sin antes haber diferenciado cuidadosamente ambos ámbitos, una comunión entre el análisis de la medicina orgánica y el análisis de la medicina mental en lo que él destaca como el «l'homme réel»<sup>98</sup>.

La patología mental debe liberarse de todos los postulados abstractos de una “metapatología”: la unidad asegurada por ella

---

<sup>96</sup> Traducción libre del autor

<sup>97</sup> Traducción libre del autor

<sup>98</sup> El hombre real

entre las diversas formas de enfermedad no es más que ficticia; es el verdadero hombre quien lleva su unidad de hecho<sup>99LXXXVI</sup> (Foucault, 1954, p. 17).

A partir de ahí Foucault fija una empresa teórica a desarrollar, que comienza a advertir las críticas que lanzará a Freud a lo largo del texto.

Por lo tanto, es necesario dar crédito al hombre mismo, y no a las abstracciones sobre la enfermedad, analizar la especificidad de la enfermedad mental, buscar las formas concretas que puede tomar en la vida psicológica de un individuo; luego determinar las condiciones que hicieron posibles estos diversos aspectos y restituir todo el sistema causal que los fundó<sup>100LXXXVII</sup> (Foucault, 1954, p. 17).

Ahora bien, en «*Maladie mentale et personnalité*», del mismo modo como antes lo había hecho en «*Introduction*», la línea de análisis que adoptó Foucault para dar crédito «à l'homme lui-même»<sup>101</sup> fue el *Dasein* de Martin Heidegger, varias veces mencionado en este último texto. Hay, especialmente, una tesis fenomenológica muy promovida por Heidegger que recorre de cabo a rabo el texto de Foucault: el ser del hombre es el ser-en-el-mundo. Desde este presupuesto va a pensar “la significativa unidad de conducta, que encierra en cada elemento: sueño, crimen, gesto libre, asociación libre, apariencia general, estilo, toda la anterioridad histórica y las posibles implicaciones de una existencia”<sup>102LXXXVIII</sup> (Foucault, 1954, p. 13). En efecto, a partir del *Dasein* de Heidegger Foucault señala que la enfermedad mental es fundamentalmente la expresión fenoménica de una operación de exclusión del mundo en el sujeto, secuela de la imposibilidad históricamente determinada del sujeto de poner-ante-sí-mismo

<sup>99</sup> Traducción libre del autor

<sup>100</sup> Traducción libre del autor

<sup>101</sup> Al hombre mismo

<sup>102</sup> Traducción libre del autor

el mundo. En esta línea heideggeriana, Foucault aseverará que la medicina mental y el psicoanálisis le han ahorrado el recurso analítico al mundo gracias a que han fundado una mitología que ha tornado innecesaria esa relación. “En el horizonte de todos estos análisis, hay, sin duda, temas explicativos que se encuentran en las fronteras del mito”<sup>103LXXXIX</sup> (Foucault, 1954, p. 29). Es decir, el mundo y su ontología serán sustituidos, dirá Foucault, por una mitología que caracterizará la reflexión médica y psicoanalítica de la enfermedad mental.

### **El análisis de la enfermedad mental, un cuestionamiento a Freud**

«*Maladie mentale et personnalité*» es una obra en la que Foucault se propuso hacer un balance rápido de lo siguiente: “¿Cómo son todas las psicopatologías, tradicionales o recientes?”<sup>104XC</sup> (Foucault, 1954, p. 2). Este balance rápido es la historización de un feliz y progresivo distanciamiento a un falaz isomorfismo inherente a las teorías psicopatológicas.

En esta historización de las dimensiones psicológicas de la enfermedad mental Freud es la figura que ocupa el lugar central. Foucault va a indicar que fue el genio de Freud quien consolidó las relaciones de la enfermedad mental con la dimensión evolutiva, al igual que fundó una nueva forma de análisis con la dimensión histórica individual. Los primeros dos capítulos del libro son, entonces, un arqueo de la obra freudiana, con el que, además, Foucault pretende disipar una confusión originaria en su pensamiento: la falta de diferenciación de esas dos dimensiones. “El error original del psicoanálisis, y después del de la mayoría de las psicologías genéticas, es sin duda no haber captado estas dos dimensiones

<sup>103</sup> Traducción libre del autor

<sup>104</sup> Traducción libre del autor

irreducibles de evolución e historia en la unidad del devenir psicológico<sup>105XCI</sup> (Foucault, 1954, p. 37).

Para precisar en qué radican sus diferencias, Foucault empieza indicando que la dimensión evolutiva de la enfermedad mental fue inaugurada por John Hughlings Jackson.

Todo el trabajo de Jackson había tendido a dar lugar al evolucionismo en neuro y psicopatología. Desde las conferencias croonianas (1874), ya no es posible omitir los aspectos regresivos de la enfermedad; la evolución es ahora una de las dimensiones por las cuales tenemos acceso al hecho patológico<sup>106XCII</sup> (Foucault, 1954, p. 23).

Freud será para Foucault quien desplegará en su mayor extensión las posibilidades explicativas que brindaba el Jacksonismo para explicar la enfermedad mental. De este modo, según Foucault, Jackson es el padre del evolucionismo en psicopatología; Sigmund Freud, por excelencia, su principal comentarista;

Todo un aspecto del trabajo de Freud es el comentario sobre las formas evolutivas de la neurosis. La historia de la libido, de su desarrollo, de sus sucesivas fijaciones es como la recopilación de las virtualidades patológicas del individuo: cada tipo de neurosis regresa a una etapa de evolución libidinal. Y el psicoanálisis pensó que era posible escribir una psicología del niño, haciendo una patología del adulto<sup>107XCIII</sup> (Foucault, 1954, p. 23).

Esta tradición tuvo un modo preciso de definir la enfermedad mental.

La enfermedad es el proceso por el cual se deshace la red de evolución, en primer lugar, y en sus formas más benignas, eliminando las estructuras más recientes, luego alcanzando, en su finalización y en su punto de gravedad más alto, los niveles más

<sup>105</sup> Traducción libre del autor

<sup>106</sup> Traducción libre del autor

<sup>107</sup> Traducción libre del autor

arcaicos. La enfermedad no es un déficit que afecta ciegamente a una facultad u otra; en el absurdo del morbo hay una lógica que debe leerse; es la lógica misma de la evolución normal. La enfermedad no es una esencia antinatural, es la naturaleza misma, pero en un proceso invertido<sup>108XCIV</sup> (Foucault, 1954, p. 22).

Según Foucault, la intelección evolucionista de la enfermedad mental basa su validez en una pareja de mitos “que Janet ni Freud sabían decantarlos”<sup>109XCV</sup> (Foucault, 1954, p. 31).

El mito, primero, de cierta sustancia psicológica (“libido”, en Freud, “fuerza psíquica” en Janet), que sería como la materia prima de la evolución, y que, progresando durante el desarrollo individual y social, sufriría una recaída, y volvería, por el hecho de la enfermedad, a su estado anterior; el mito también de una identidad entre el paciente, el primitivo y el niño, un mito por el cual la conciencia escandalizada por una enfermedad mental se tranquiliza y refuerza la conciencia encerrada en sus prejuicios culturales<sup>110XCVI</sup> (Foucault, 1954, p. 30).

La subsistencia que guardan estos mitos en la medicina mental motiva en Foucault la concreción de una tarea pendiente: “No se trata de invalidar los análisis de la regresión patológica, cuando solo es necesario liberarlos de los mitos”<sup>111XCVII</sup> (Foucault, 1954, p. 31). Son dos razones las que esgrime Foucault para promover una campaña de liberación de estos supuestos “míticos” todavía aceptados en la reflexión médica. Primero, el jacksonismo desconocería la reorganización de la personalidad que opera en el sujeto enfermo; el jacksonismo enfatiza tanto en las similitudes que tienen las conductas de los enfermos mentales con la de los primitivos, con la de los niños, que ignora el todo que las coordina, en términos de Foucault, la personalidad que les

---

<sup>108</sup> Traducción libre del autor

<sup>109</sup> Traducción libre del autor

<sup>110</sup> Traducción libre del autor

<sup>111</sup> Traducción libre del autor



ofrece su coherencia. Esta última, la personalidad, es concebida por Foucault no en los términos de la psicología norteamericana que hace de ella un ensamblaje de factores universales y rasgos objetivos heredados, sino desde una concepción marxista (Soviética) que la piensa como una organización autopoética que responde creativamente al mundo en que se integra.

La regresión no solo suprime y libera, ordena y configura; como lo expresaron Monakow y Mourgue sobre la disolución neurológica: “La desintegración no es la inversión exacta de la integración ... Sería absurdo decir que la hemiplejía es un retorno a la etapa primitiva del aprendizaje. de locomoción (...) La autorregulación juega aquí, de modo que no existe la noción de desintegración pura”. Ya no pueden ser personalidades arcaicas; es necesario admitir la especificidad de la personalidad mórbida; la estructura patológica de la psique no es original; ella es rigurosamente original<sup>112XCVIII</sup> (Foucault, 1954, p. 31).

Segundo, el jacksonismo comete el error de creer que la regresión es un principio explicativo suficiente de la enfermedad mental; abarca su totalidad, encuentra allí su causa. Sin embargo,

El análisis regresivo [...] describe la orientación de la enfermedad, sin explicar su origen. [...] que esa persona está enferma, y está enferma, en este momento, de esta enfermedad, que sus obsesiones tienen tal tema, que su delirio incluye tales afirmaciones “o que sus alucinaciones son extáticas en el universo tales formas visuales, la noción abstracta de regresión no puede explicarlo. En la perspectiva evolucionista, la enfermedad no tiene otro estado que el de la virtualidad general. La causalidad que lo hace necesario aún no está clara, ni la que le da a cada cuadro clínico su singular coloración<sup>113XCIX</sup> (Foucault, 1954, p. 35).

Pero precisemos; para Foucault el análisis evolucionista no es desacertado. Simplemente requiere ser completado. “Por lo tanto,

<sup>112</sup> Traducción libre del autor

<sup>113</sup> Traducción libre del autor

debemos impulsar aún más el análisis; y completar esta dimensión evolutiva, virtual y estructural de la enfermedad”<sup>114C</sup> (Foucault, 1954, p. 35). Y es, justamente, el descubrimiento freudiano la revelación de esa insuficiencia teórica del evolucionismo, completando el análisis de la enfermedad mental con otra dimensión “lo que lo hace necesario, significativo e histórico”<sup>115CI</sup> (Foucault, 1954, p. 36).

Esta necesidad, y sus formas individuales, no son siempre específicas de una evolución que deba preguntarse. Es la historia personal del paciente. [...] El golpe de genio de Freud fue haber podido ir, muy pronto, más allá de este horizonte evolutivo, definido por la noción de libido, para alcanzar la dimensión histórica de la psique humana<sup>116CII</sup> (Foucault, 1954, p. 37).

Foucault es enfático en decir que la perspectiva historicista es complementaria a la perspectiva evolucionista, aunque son antagónicas en el modo de realizar el análisis de la enfermedad. “En la evolución, es el pasado el que promueve el presente y lo hace posible; en la historia, es el presente lo que se destaca del pasado, le da sentido y lo hace inteligible”<sup>117CIII</sup> (Foucault, 1954, p. 36). De hecho, Freud intuía su radical oposición, según lo indica Foucault.

De hecho, en psicología analítica, siempre es posible compartir lo que equivale a una psicología de la evolución (como los Tres Ensayos sobre Sexualidad) y lo que emerge de una psicología de la historia individual (como los cinco psicoanálisis y textos relacionados)<sup>CIV</sup> (Foucault, 1954, p. 37).

En las subsiguientes páginas Foucault esclarece lo distintivo del análisis historicista en el psicoanálisis, revuelto en la doctrina freudiana con el análisis evolutivo:

---

<sup>114</sup> Traducción libre del autor

<sup>115</sup> Traducción libre del autor

<sup>116</sup> Traducción libre del autor

<sup>117</sup> Traducción libre del autor

No se trata de confirmar nuevamente el aspecto regresivo de la enfermedad. Lo importante aquí es que esta regresión [...] tiene un significado muy preciso: [...] la enfermedad tiene como contenido todas las reacciones de huida y defensa por las cuales el paciente responde a la situación en la que se encuentra. ; y es a partir de este presente, de esta situación actual que debemos entender y dar sentido a las regresiones evolutivas que están surgiendo en el comportamiento patológico; La regresión no es solo una virtualidad de la evolución, es una consecuencia de la historia. [...] El mecanismo patológico es, por lo tanto, la protección contra un conflicto, la defensa frente a la contradicción que suscita<sup>118CV</sup> (Foucault, 1954, p. 47).

En este modelo teórico de aprehensión de la enfermedad mental el concepto clave es el de mecanismo de defensa psicológico.

Metamorfosis, simbolismos, transformación de sentimientos en su opuesto, disfraces de personajes, transferencia de culpa, reversión de remordimiento, este es un conjunto completo de procesos que se denuncian como rasgos de fantasía infantil [...] Todo este juego de transformaciones y repeticiones manifiesta que, en los pacientes, el pasado se invoca solo para reemplazar la situación actual; y que se realiza solo en la medida en que se trata de no realizar el presente<sup>119CVI</sup> (Foucault, 1954, p. 40).

¿Qué determina la activación de todo ese juego de transformaciones y de repeticiones? La angustia por el presente. Esta sería el motor de todo el proceso patológico. La angustia es, finalmente, el núcleo fundamental que establece la distinción entre el modelo evolucionista y el modelo historicista individual.

Con ansiedad estamos en el corazón de los significados patológicos. Bajo todos los mecanismos de protección que distinguen la enfermedad, se revela la ansiedad y cada tipo de enfermedad define una forma específica de reaccionar a ella. En

<sup>118</sup> Traducción libre del autor

<sup>119</sup> Traducción libre del autor

cierto sentido, se puede decir que es a través de la angustia que la evolución psicológica se transforma en historia individual. Es una angustia, de hecho, que al unir el pasado y el presente los coloca en relación entre sí y les da una comunidad de significado<sup>120CVII</sup> (Foucault, 1954, p. 50).

Pero en sí misma la angustia no define el proceso patológico; lo moviliza totalmente. “La enfermedad tiene lugar al estilo de un círculo vicioso: el paciente se protege con sus actuales mecanismos de defensa contra un pasado cuya presencia secreta hace fluir la ansiedad; pero, por otro lado, contra la posibilidad de una angustia actual, el sujeto se protege recurriendo a protecciones establecidas anteriormente en situaciones similares”<sup>121CVIII</sup> (Foucault, 1954, p. 50). La diferencia entre el hecho patológico y el hecho normal estaría en el establecimiento de un bucle con la angustia; esta pasa a ser la experiencia cotidiana del individuo por lo que el enfermo ya no se defiende de un evento externo a sí mismo, sino que lo hace de la emergencia de la angustia que le origina el evento.

Ciertamente, cada individuo ha experimentado ansiedad y ha establecido comportamientos defensivos. Sin embargo, el paciente ve su ansiedad y sus mecanismos de defensa en una circularidad que lo hace defenderse de la ansiedad por los mecanismos que están históricamente vinculados a él, que, por lo tanto, lo exaltan más y amenazan infinitamente con devolverlo. actualizado Contrariamente a la historia del individuo normal, esta monotonía circular es el sello distintivo de la historia patológica<sup>122CIX</sup> (Foucault, 1954, p. 50).

Lo patológico es, pues, un tipo de experiencia, el modo como el sujeto vive esa angustia.

---

<sup>120</sup> Traducción libre del autor

<sup>121</sup> Traducción libre del autor

<sup>122</sup> Traducción libre del autor

Cuando el individuo normal experimenta la contradicción, el paciente tiene una experiencia contradictoria. La experiencia de uno se abre en la contradicción, la del otro se cierra en ella. En otras palabras: conflicto normal o ambigüedad de la situación; conflicto patológico o ambivalencia de la experiencia<sup>123CX</sup> (Foucault, 1954, p. 48).

Es decir, la angustia no sería el componente esencial de un mecanismo psicológico de defensa inherentemente patológico, sino un a priori existencial que define un cierto estilo de experiencias, entre ellas, la que corresponde a la de una postura subjetiva psicológicamente defensiva. Dicha comprensión marca el lugar donde Foucault considera hay una falencia del modelo explicativo formulado por Freud para la enfermedad mental. Por que la angustia da inicio en unos casos a un proceso patológico, y en otros a un simple mal recuerdo que queda rápidamente en el olvido, según Foucault eso no se responde con el modelo historicista freudiano.

La historia psicológica del paciente se constituye como un conjunto de comportamientos significativos, que erigen mecanismos de defensa contra la ambivalencia de las contradicciones afectivas. Pero en la historia psicológica, el estado de ansiedad es ambiguo: es esto lo que encontramos bajo el tejido de todos los episodios patológicos de un sujeto; ella los persigue sin cesar; pero es porque ella ya estaba allí que estos episodios se sucedieron, como tantos intentos de escapar de ella; si ella los acompaña, es porque los ha precedido. Por qué un individuo así encuentra, en una situación, solo un conflicto superable, y otro, una contradicción en la que se cierra en el modo patológico. Esta es una forma de necesidad que la historia individual revela como un problema. pero no puede justificar<sup>124CXI</sup> (Foucault, 1954, p. 51).

<sup>123</sup> Traducción libre del autor

<sup>124</sup> Traducción libre del autor

Tal insuficiencia muestra la necesidad de una nueva dimensión de análisis, *une phénoménologie de la maladie mentale*<sup>125</sup>, no incluido en el modelo freudiano.

El análisis de los mecanismos de la enfermedad parte de la presencia de una realidad que los supera y que los constituye en su naturaleza patológica. En la medida en que es empujado, nos invita a ver angustiados el elemento mórbido supremo y el corazón de la enfermedad. Pero para comprenderlo se necesita un nuevo estilo de análisis: una forma de experiencia que va más allá de sus propias manifestaciones, la ansiedad nunca puede reducirse mediante un tipo de análisis naturalista; anclado en el corazón de la historia individual, para darle a sus aventuras un significado único, no puede ser agotado por el análisis histórico; pero la historia y la naturaleza del hombre solo pueden entenderse por referencia a él<sup>126CXII</sup> (Foucault, 1954, p. 53).

El ejercicio para realizar ahora es comprender con la intuición, no explicar con la lógica discursiva ni con la causalidad mecanicista. La intuición en esta perspectiva *d'une phénoménologie de la maladie mentale* significa renunciar a cualquier postura objetivizante con el enfermo para saltar al interior de la conciencia mórbida.

La intuición va más rápido y más lejos, cuando logra restaurar la experiencia fundamental que domina todos los procesos patológicos. La intuición, [...] saltando dentro de la conciencia mórbida, busca ver el mundo patológico con los ojos del paciente mismo: la verdad que busca no es del orden de la objetividad, sino de la intersubjetividad<sup>127CXIII</sup> (Foucault, 1954, p. 54).

Es en este punto donde mejor se reflejan los postulados del *Dasein* de Heidegger. El salto al interior de la conciencia mórbida no implica un impulso que busca encerrarse en los dominios extraños

<sup>125</sup> Una fenomenología de la enfermedad mental.

<sup>126</sup> Traducción libre del autor

<sup>127</sup> Traducción libre del autor

de una estructura solipsista que opera auto referenciándose a sí misma; desde la perspectiva heideggeriana no hay conciencia sin mundo. En este orden de ideas, el salto al interior de la conciencia mórbida es una pirueta que pretende reconstruir el universo mórbido al que responde el sujeto. “Entendiendo la conciencia enferma y reconstituyendo su universo patológico, estas son las dos tareas de una fenomenología de la enfermedad mental”<sup>128CXIV</sup> (Foucault, 1954, p. 56).

De este modo, según su creencia, propia de 1954, utilizándose la intuición como método se puede acceder a la escabrosa experiencia del sujeto con su enfermedad, con la cual se aprehende “la forma en que un sujeto acepta o rechaza su enfermedad, la forma en que la interpreta y le da sentido a sus formas más absurdas”<sup>129CXV</sup> (Foucault, 1954, p. 56). Estos aspectos, que, de acuerdo con Foucault, Freud no resolvió, constituyen “una de las dimensiones esenciales de la enfermedad”<sup>130CXVI</sup> (Foucault, 1954, p. 56) y conllevan a la inversión de un postulado esencial que rige la intervención terapéutica médica: el médico es quien sabe y el enfermo es quien ignora. “Nada es más falso sin duda que el mito de la locura, una enfermedad que ignora”<sup>131CXVII</sup> (Foucault, 1954, p. 56). Para Foucault es factible invertir la relación de conocimiento-ignorancia en la pareja médico-paciente porque hay en el enfermo mental una conciencia de su enfermedad.

La enfermedad mental, cualesquiera que sean sus formas y los grados de obnubilación que conlleva, siempre implica una conciencia de la enfermedad; el universo mórbido nunca es un absoluto donde todas las referencias a lo normal serían abolidas; por el contrario, la conciencia enferma siempre se despliega, por sí misma, con una doble referencia, ya sea a lo normal y lo patológico, a lo familiar y

<sup>128</sup> Traducción libre del autor

<sup>129</sup> Traducción libre del autor

<sup>130</sup> Traducción libre del autor

<sup>131</sup> Traducción libre del autor

lo extraño, o incluso a lo singular y lo universal, o finalmente a la víspera y onirismo<sup>132CXXVIII</sup> (Foucault, 1954, p. 61).

Esta consciencia “que el paciente tiene de su enfermedad es rigurosamente original”<sup>133CXXIX</sup> (Foucault, 1954, p. 56) se caracteriza por desarrollar “por sí misma, una doble referencia, ya sea a lo normal y lo patológico, o a lo familiar y lo extraño, o incluso a lo singular y lo universal, o finalmente a la vigilia y lo onírico”<sup>134CXXX</sup> (Foucault, 1954, p. 61); la misma emerge a partir de un inmenso sufrimiento moral en un mundo patológico. “La consciencia de la enfermedad es solo un inmenso sufrimiento moral ante un mundo reconocido como tal por referencia implícita a una realidad que se ha vuelto inaccesible [...] y esta consciencia enferma no se resume en la consciencia que toma de su enfermedad; también se dirige a un mundo patológico”<sup>135CXXXI</sup> (Foucault, 1954, p. 61). Para Foucault el mundo patológico es el que posibilita la causalidad histórica individual que Freud reveló. “Uno podría verse tentado a reducir estos análisis a análisis históricos [...] El mundo mórbido no se explica por la causalidad histórica (me refiero a la historia psicológica), pero esto solo es posible porque este mundo existe: es él quien promueve el vínculo del efecto y la causa, de lo anterior y lo posterior”<sup>CXXXII</sup> (Foucault, 1954, p. 68). En la relación con el mundo se encuentra, según Foucault, el nudo de la enfermedad, una relación marcada por la vocación de constituir un mundo privado a través del abandono del mundo único y común en el que viven los demás.

[...] esta existencia mórbida está marcada al mismo tiempo por un estilo muy particular de abandono del mundo. Al perder los significados del universo, al perder la temporalidad fundamental, el sujeto enajena esta existencia en el mundo donde está su la libertad; incapaz de comprenderlo, se abandona a los acontecimientos.

<sup>132</sup> Traducción libre del autor

<sup>133</sup> Traducción libre del autor

<sup>134</sup> Traducción libre del autor

<sup>135</sup> Traducción libre del autor



En este tiempo fragmentado y sin futuro, en este espacio sin coherencia, vemos la marca de un colapso que lleva el tema al mundo como a un destino externo. El proceso patológico es, como dice Binswanger, un “*Verweltlichung*”. En esta unidad contradictoria de un mundo privado y un abandono a la falta de autenticidad del mundo, está el nudo de la enfermedad<sup>136CXXIII</sup> (Foucault, 1954, p. 69).

¿Por qué el enfermo abandona el mundo único y común? ¿No será este abandono expresión subjetiva de procesos externos al individuo, expresión positiva del mundo en que vive? “Si esta subjetividad del insensato es, al mismo tiempo, vocación y abandono al mundo, ¿no es al mundo mismo a quien debemos preguntar el secreto de esta enigmática subjetividad?”<sup>137CXXIV</sup> (Foucault, 1954, p. 69). Sobre esta base, Foucault dice: “Esta puede ser una de las paradojas de la enfermedad mental que obliga a nuevas formas de análisis”<sup>138CXXV</sup> (Foucault, 1954, p. 69). De igual manera, Foucault señala que esta cuarta y definitiva dimensión de análisis debe considerar las condiciones exteriores y objetivas de la subjetividad del insano, más allá de la exploración habitual que se ha centrado en sus dimensiones interiores.

Los análisis anteriores han determinado las coordenadas por las cuales uno puede ubicar lo patológico dentro de la personalidad. Pero si mostraban las formas de aparición de la enfermedad, no podrían demostrar las condiciones de aparición. El error sería creer que la evolución orgánica, la historia psicológica o la situación del hombre en el mundo pueden revelar estas condiciones. Sin duda, es en ellos donde se manifiesta la enfermedad, es en ellos que revelan sus modalidades, sus formas de expresión, su estilo. Pero es en otra parte donde el hecho patológico tiene sus raíces<sup>139CXXVI</sup> (Foucault, 1954, p. 71).

<sup>136</sup> Traducción libre del autor

<sup>137</sup> Traducción libre del autor

<sup>138</sup> Traducción libre del autor

<sup>139</sup> Traducción libre del autor

Específicamente, lo que él analiza como las condiciones exteriores y objetivas de la subjetividad enferma son las estructuras de exclusión que la sociedad ha constituido para sus miembros, pues el inmenso sufrimiento moral que soporta el enfermo mental solo tiene sentido en un mundo cuyas estructuras lo hace factible.

En realidad, una sociedad se expresa positivamente en las enfermedades mentales manifestadas por sus miembros, y esto, cualquiera sea el estatus que se le otorgue a estas formas mórbidas, que se las coloque en el centro de su vida religiosa como suele ser el caso de las personas primitivas, o que se busque expandirlas situándolas fuera de la vida social, como lo hace nuestra cultura<sup>140CXXVII</sup> (Foucault, 1954, p. 76).

Esta perspectiva Foucault la opone a la que desarrolló Emile Durkheim en *Reglas del método sociológico* (2001). Según Foucault, la concepción de Durkheim y la de ciertos psicólogos norteamericanos “han hecho que la desviación y la desviación sean la naturaleza misma de la enfermedad”<sup>141CXXVIII</sup> (Foucault, 1954, p. 75). Su oposición a la perspectiva de Durkheim lo lleva a Foucault a plantear dos nuevos problemas.

Entonces surgen dos preguntas. ¿cómo ha llegado nuestra cultura a darle a la enfermedad una sensación de desviación y al paciente un estado que la excluye? ¿Y cómo, a pesar de esto, nuestra sociedad se expresa en estas formas morbosas donde se niega a reconocerse?<sup>142CXXIX</sup> (Foucault, 1954, p. 75).

Foucault considera que la respuesta se obtiene con el concepto de alienación mental, un concepto de sentido híbrido –marxista, fenomenológico, psiquiátrico– que remite a una forma de experiencia que no es originariamente subjetiva, sino estrechamente relacionada con los valores de una época cultural.

---

<sup>140</sup> Traducción libre del autor

<sup>141</sup> Traducción libre del autor

<sup>142</sup> Traducción libre del autor

El paciente mental, en el siglo XIX, es el que ha perdido el uso de las libertades que le confiere la revolución burguesa ... [El paciente mental] se ha vuelto incapaz de administrar su propiedad y criar a sus hijos; “La aniquilación de su voluntad” ha dejado, por así decirlo, sin un titular efectivo, estos derechos de cada ciudadano, de cada padre que está garantizado para el hombre. Además, ante la mala voluntad del paciente, la voluntad abusiva de un tercero, que utiliza sus derechos en sus lugares y lugares<sup>143CXXX</sup> (Foucault, 1954, p. 80).

La experiencia de lo psico-mórbido trasciende el estatuto jurídico que se le otorga al enfermo mental en la sociedad, empero, su drama guarda un sentido que se circunscribe a un contexto histórico específico de la cultura occidental.

[El paciente mental] está “enajenado” porque otro, en su lugar, puede ejercer sus derechos, disfrutar de su propiedad, usar sus privilegios, ya que en una palabra, otro lo ha sustituido como sujeto de correcto. Es para evitar esta enajenación de hecho que el Código Penal establece la prohibición: el paciente está sujeto a la jurisprudencia de protección de los incapaces; es decir, “en interés de su persona, de su fortuna, de sus hijos”, su capacidad legal se transmite a los demás, al consejo familiar y al curador. Por lo tanto, para evitar una enajenación *de facto*, se sustituye por una escritura *de jure*, que transmite a otra persona legalmente designada, los derechos que el paciente ya no puede ejercer y de los cuales otro podría apropiarse injustamente<sup>144CXXXI</sup> (Foucault, 1954, p. 80).

Acorde con esto, para Foucault la alienación mental es un concepto que sintetiza la forma de relación que la cultura occidental ha establecido con la enfermedad mental, una experiencia cultural que únicamente surgió en el siglo XIX en contraste con el pensamiento premoderno, cuyo tipo de experiencia con la locura era radicalmente distinto.

<sup>143</sup> Traducción libre del autor

<sup>144</sup> Traducción libre del autor

La forma primitiva de alienación se encuentra indudablemente en esta posesión, donde, desde la antigüedad, hemos visto, con el mayor signo de locura, la transformación del hombre en un “otro” que no es él mismo [...] Durante siglos, el poseído es parte del universo cristiano. [...] lo demoníaco ilustra una lucha eterna, y el pensamiento cristiano reconoce en él, el drama del hombre atrapado entre lo divino y lo satánico [...] El siglo XVIII trajo sin duda la idea esencial, que la locura No es una superposición de un mundo sobrenatural al orden de la naturaleza, más demoníaco a la obra de Dios, sino solo la desaparición en el hombre de sus más altas facultades. [...] La ceguera se ha convertido en la característica distintiva de la locura; el insensato ya no es un poseído, es a lo sumo un desposeído<sup>145CXXXII</sup> (Foucault, 1954, p. 79).

Según este análisis, las características que los médicos describen de los enfermos mentales no son entonces inherentes a su padecimiento, ontológicamente naturales, abstractamente universales; están históricamente determinadas.

En otras palabras, si el siglo XVIII restauraba la naturaleza humana del paciente mental, el siglo XIX desafiaba los derechos y el ejercicio de los derechos relacionados con esta naturaleza. Lo ha convertido en una “persona loca”, ya que ha transmitido a otros todas las capacidades que la sociedad reconoce y confiere a cada ciudadano; De hecho, cortó la comunidad de hombres en el mismo momento en que reconoció, en teoría, la plenitud de su naturaleza humana. Lo ha colocado solo en una humanidad abstracta al expulsarlo de una sociedad concreta: es esta “abstracción” la que se realiza en el internamiento. El destino del paciente está fijado por más de un siglo: está loco<sup>146CXXXIII</sup> (Foucault, 1954, p. 82).

En otros términos,

la enfermedad cae así bajo dos tipos de condiciones: las condiciones sociales e históricas, que basan los conflictos

<sup>145</sup> Traducción libre del autor

<sup>146</sup> Traducción libre del autor

psicológicos en las contradicciones reales del medio ambiente; y las condiciones psicológicas que convierten el contenido conflictivo de la experiencia en una forma conflictiva de reacción que permite descubrir las condiciones de posibilidad de las estructuras psicológicas<sup>147CXXXIV</sup> (Foucault, 1954, p. 92).

Algunos ejemplos son mencionados por Foucault para reafirmar esta conclusión. Verbigracia, las regresiones a la infancia propia de las neurosis, sería efecto de un medio humano que genera una insuperable contradicción entre la vida de niño y la vida real adulta.

Toda la evolución de la pedagogía contemporánea, con el objetivo irreprochable de preservar al niño del conflicto adulto, acentúa la distancia que separa, para un hombre, su vida de niño de su vida como hombre. Se agrega que, en sus instituciones educativas, una sociedad no proyecta directamente su realidad, con sus conflictos y contradicciones, sino que indirectamente la refleja a través de los mitos que la disculpan, justifican e idealizan: coherencia quimérica; si agregamos que en una pedagogía una sociedad sueña con su edad de oro [...], entendemos que las fijaciones o regresiones patológicas solo son posibles en una determinada cultura; que se multiplican en la medida en que las formas sociales no permiten liquidar el pasado y asimilarlo al contenido real de la experiencia. Las neurosis de regresión no manifiestan la naturaleza neurótica de la infancia, pero denuncian la naturaleza arcaica de las instituciones educativas<sup>148CXXXV</sup> (Foucault, 1954, p. 85).

El carácter patológico o problemático que para la medicina mental tiene la religión es factible únicamente en una sociedad laicizada.

No es que la religión sea por naturaleza delirante, ni que el individuo se una, más allá de la religión actual, a sus orígenes psicológicos más sospechosos. Pero el engaño religioso es una función de la secularización de la cultura. La religión puede ser un objeto de creencia delirante en la medida en que la cultura de un grupo

<sup>147</sup> Traducción libre del autor

<sup>148</sup> Traducción libre del autor

ya no hace posible asimilar las creencias religiosas o místicas al contenido actual de la experiencia<sup>149CXXXVI</sup> (Foucault, 1954, p. 86).

Y el surgimiento del síndrome esquizofrénico se da cuando se instaura una forma de sociedad en la que los hombres, en sus condiciones de existencia, no reconocen la dimensión humana y viva de sus actividades diarias con los otros.

Se habla mucho de la esquizofrenia contemporánea, vinculada al mundo de las máquinas, y del borrado de las relaciones afectivas directas entre los hombres. Este vínculo no es falso, sin duda, y no es una coincidencia que el mundo mórbido con tanta frecuencia hoy en día tome la apariencia de un mundo donde la racionalidad mecanicista excluye la alegre y continua espontaneidad de la vida emocional<sup>150CXXXVII</sup> (Foucault, 1954, p. 89).

A partir de estas convicciones, Foucault orienta su reflexión a cuestionar firmemente al psicoanálisis.

La historia individual, con su trauma y sus mecanismos de defensa, especialmente la angustia que lo atormenta nos pareció formar otra de las dimensiones psicológicas de la enfermedad. El psicoanálisis ha ubicado en el origen de estos conflictos un debate “metapsicológico”, en las fronteras de la mitología (“los instintos son nuestros mitos”, dijo el propio Freud), entre el instinto de la vida y el instinto de la muerte, entre placer y repetición, entre Eros y Thanatos. Pero es erigir en principio de solución lo dado en el problema<sup>151CXXXVIII</sup> (Foucault, 1954, p. 86).

En concordancia, Freud fue incapaz de ubicar sus hallazgos en el medio humano real y concreto en que vivían sus pacientes, y de hacer de los conceptos de su clínica un instrumento de análisis de la sociedad actual.

---

<sup>149</sup> Traducción libre del autor

<sup>150</sup> Traducción libre del autor

<sup>151</sup> Traducción libre del autor

Las relaciones sociales que determina la economía actual, en forma de competencia, explotación, guerras imperialistas y luchas de clases, le ofrecen al hombre una experiencia de su entorno humano constantemente perseguido por la contradicción. [...]. El complejo de Edipo, el nudo de la ambivalencia familiar, es como la versión reducida de esta contradicción: este odio amoroso que lo une a sus padres, el niño no lo trae, como una equivocación de sus instintos; la conoce solo en el universo adulto, especificado por la actitud de los padres que descubren implícitamente en su propia conducta el tema hegeliano de que la vida de los niños es la muerte de los padres<sup>152CXXXIX</sup> (Foucault, 1954, p. 87).

Afirma Foucault que el recurso freudiano para explicar los dramas revelados por la clínica fue apelar a una mitología que realmente se debe a los sucesos de su época, en vez de ser ella la que explicara aquellos.

Más aún: no es una coincidencia que Freud, al reflexionar sobre las neurosis de la guerra, descubriera en el doble instinto de vida, que expresaba el viejo optimismo burgués del siglo XIX, un instinto de muerte, introduciendo por primera vez en la psicología el poder de lo negativo. Freud quería explicar la guerra; pero es la guerra la que explica este punto de inflexión en el pensamiento freudiano<sup>153CXL</sup> (Foucault, 1954, p. 87).

Foucault considera que tanto en su teoría como en su terapéutica, psicológica por definición, el psicoanálisis ha repudiado el análisis de la alienación histórica en que se encuentra el hombre moderno.

Se puede decir que el psicoanálisis es una psicoterapia abstracta en la medida en que constituye, entre el paciente y el médico, un entorno artificial, intencionalmente separado de las formas normales y socialmente integradas de relaciones interhumanas; en la medida en que busca dar a los conflictos reales del paciente el sentido de los conflictos psicológicos, a las formas actuales

<sup>152</sup> Traducción libre del autor

<sup>153</sup> Traducción libre del autor

de la enfermedad, el significado de los traumas anteriores; en la medida en que, finalmente, dispensa soluciones reales, proponiendo, como sustitutos, la liberación de los instintos que imagina su mitología, o la conciencia de impulsos donde su idealismo cree reconocer el origen de los conflictos objetivos<sup>154CXXI</sup> (Foucault, 1954, p. 109).

Según este razonamiento, Freud cometió un grave error intelectual al querer “agotar la esencia de la enfermedad en sus manifestaciones psicológicas y encontrar en la explicación psicológica el camino de la curación”<sup>CXXII</sup> (Foucault, 1954, p. 110); ignorando así que “si hemos convertido la alienación psicológica en la consecuencia final de la enfermedad, fue por no ver en la enfermedad lo que realmente era: la consecuencia de las contradicciones sociales en las que el hombre se ha alejado históricamente”<sup>155CXXIII</sup> (Foucault, 1954, p. 104). El precio de tal error es la conversión de la psicología en un sistema conceptual cómplice de los desmanes que realiza la sociedad burguesa.

Desear separar al paciente de sus condiciones de existencia, y separar la enfermedad de sus condiciones de apariencia, es encerrarse en la misma abstracción; es implicar la teoría psicológica y la práctica social del internamiento en la misma complicidad: es querer mantener al paciente en su existencia de locura<sup>156CXXIV</sup> (Foucault, 1954, p. 110).

Para Foucault el reproche a Freud está en que su teoría, la psicoanalítica, genera una comprensión, un abordaje y una intervención del hombre que evita el reconocimiento de las condiciones históricas y sociales en que habita cada ser humano, es decir, no presenta una teoría concreta del ser humano en la que la dimensión social-histórica y la psicológico-individual encuentran su posibilidad de reunión. Lo reduce a su ser psicológico. El freudismo

---

<sup>154</sup> Traducción libre del autor

<sup>155</sup> Traducción libre del autor

<sup>156</sup> Traducción libre del autor



genera una psicología que no escapa de las inconveniencias de la abstracción. “El psicoanálisis psicologiza lo real, para irrealizarlo: obliga al sujeto a reconocer en sus conflictos la ley desordenada de su corazón, para evitar que lea las contradicciones del orden del mundo”<sup>CXLV</sup> (Foucault, 1954, p. 109).

Por tanto, su juicio final en este texto de 1954, en un contexto de propósitos por implementar en la psicología, será consecuente con todo lo dicho anteriormente.

La verdadera psicología debe liberarse de estas abstracciones que oscurecen la verdad de la enfermedad y alienan la realidad del paciente; porque cuando se trata del hombre, la abstracción no es simplemente un error intelectual; la verdadera psicología debe deshacerse de este psicologismo, si es cierto que, como cualquier ciencia del hombre, debe tener como objetivo desalienarlo<sup>157CXLVI</sup> (Foucault, 1954, p. 110).

## **Las transformaciones posteriores de «Maladie mentale et personnalité»**

Los pasajes últimos que se presentaron de *Maladie mentale et personnalité*, los capítulos V y VI y sus conclusiones, él los modifica en la reedición que hizo de esta obra en 1963 con el título de *Maladie mentale et psychologie*. Se notará que el capítulo V, de título *Le sens historique de l'aliénation mentale* en el texto de 1954, cambia su nombre por el de *La constitution historique de la maladie mentale* en el texto de 1963. Es decir, como bien lo indica el nuevo título, el peso de la perspectiva marxista en su análisis de la enfermedad mental se reduce, notablemente, para encuadrarla en un punto de vista, quizá, más cultural e histórico, que se trasluce en el título general de esta *Deuxième partie: Folie et culture*. En la reedición el término de alienación mental cederá el paso a conceptos como censura, exclusión, y, sobre todo, al

<sup>157</sup> Traducción libre del autor

de silencio. La perspectiva cultural que ahora domina el análisis histórico de la enfermedad mental se registra en el argumento principal que desarrolla para explicar el “silencio de locura”<sup>158CXLVII</sup> (Foucault, 2005b, p. 83): un efecto de la moralización que la cultura occidental hizo de la locura desde el siglo XIX.

El punto esencial es que el asilo fundado en el momento de la internación de Pinel no representa la “medicalización” de una zona de exclusión social; sino una confusión dentro de un régimen moral único de técnicas, algunas de las cuales tenían un carácter de precaución social y otras un carácter de estrategia médica<sup>159CXLVIII</sup> (Foucault, 2005b, p. 86).

Esta moralización es la que explicará ahora la emergencia del discurso psicológico, como también el cambio que Foucault hizo del nombre originario de la obra, sustituyendo *personnalité*, por *psychologie*.

Cosa notable es que el concepto de «*silence de la folie*» se constituirá en material de edificación para un enaltecimiento significativo que Foucault hace a Freud, y que no está presente en *Maladie mentale et personnalité*. “[La locura] es despojada de su lenguaje; y si, hemos podido seguir hablando de ella, aunque sea imposible para ella hablar de sí misma. Imposible, al menos hasta Freud, el primero quien reabrió la posibilidad de comunicar la razón y sinrazón en el peligro de un lenguaje común, siempre listo para romper y desentrañar en lo inaccesible”<sup>160CXLIX</sup> (Foucault, 2005b, p. 80). Sin embargo, aún reiterará las diatribas contra su «*mythologie*»<sup>161</sup>. Y aunque también en las conclusiones se ahorrará las apreciaciones explícitas a la terapéutica psicoanalítica que la estiman negativamente, todavía la seguirá inscribiendo «*dans*

<sup>158</sup> Traducción libre del autor

<sup>159</sup> Traducción libre del autor

<sup>160</sup> Traducción libre del autor

<sup>161</sup> Mitología

*les formes du savoir d'un homo psychologicus*<sup>162</sup> que la medicina constituyó como posibilidad. Estas transformaciones reflejan las elaboraciones hechas en *Histoire de la folie*.

Y es que las dos versiones de *Maladie mentale* tienen un innegable vínculo con su trabajo de doctorado del estado; la primer versión, anticipatoria de muchos de los enunciados y problemas que abordó en *Histoire de la folie*; la segunda versión, una sintética y muy pequeña adaptación de las más cardinales conclusiones a las que arribó allá. *Maladie mentale et psychologie* expresa el esfuerzo de Foucault por conciliar el análisis que hizo en 1954 de la enfermedad mental con su tesis doctoral y, extensivamente, con el resto de su obra; como él mismo concluyó, en una entrevista que tuvo en 1981 en la que se interrogaba por sus frecuentes cambios de posición con el psicoanálisis, *Maladie mentale et personnalité* fue un texto que por sus presupuestos quedaba por fuera de la reflexión filosófica general que desarrolló en su toda vida intelectual.

*Maladie mentale et personnalité* es un libro totalmente separado de todo lo que escribí más tarde. Lo escribí en un período en el que los diferentes significados de la palabra alienación, su sentido sociológico, histórico y psiquiátrico, se confundieron en una perspectiva fenomenológica, marxista y psiquiátrica. [...]. Posteriormente abordé el problema de manera diferente: en lugar de hacer grandes bamboleos (slaloms) entre Hegel y la psiquiatría a través del neomarxismo, traté de comprender la cuestión desde el punto de vista histórico y de examinar el tratamiento real loco Aunque mi primer texto sobre enfermedad mental es consistente en sí mismo, no es consistente con otros textos (...) <sup>163</sup>CL. (Foucault, 1994i, p. 666).

¿Qué lo hacía una rueda suelta en relación con el todo de su obra? ¿El marxismo flagrante que contenía? Resulta innegable que Foucault va a ser posteriormente, pero en ciertos textos, en

<sup>162</sup> En las formas de saber de un homo-psychologicus

<sup>163</sup> Traducción libre del autor

extremo crítico con la *philosophie marxiste*<sup>164</sup>, por ejemplo, en *Les Mots et les Choses*. Y hasta declarará en 1975 en una entrevista con H. Cixous para la revista *Cahiers Renaud-Barrault*, en un elogio directo a Deleuze, que era necesario “liberarse de Marx y Freud como puntos de referencia para la resolución de problemas tal como se presentan hoy. Ya que ni Marx ni Freud son adecuados para resolver estos problemas, al menos tal como se presentan en Europa”<sup>165CLi</sup> (Foucault, 1994b, p. 780). Sin embargo, en otros parajes literarios Foucault declarará que su reflexión tenía una fuerte vocación marxista.

Cito a Marx sin decirlo, sin citar ... Es imposible hacer historia hoy sin usar una serie de conceptos relacionados directa o indirectamente con el pensamiento de Marx y sin ubicarse en un horizonte que se ha descrito y definido por Marx. En el límite, uno podría preguntarse qué diferencia podría haber entre ser historiador y ser marxista<sup>166CLII</sup> (Foucault, 1994f, p. 752).

Por consiguiente, no se podría concluir que en los años posteriores a 1954 Foucault haya renunciado al marxismo. Foucault lo que abandona es el sesgo fenomenológico y dialéctico que en esos años dominaba su reflexión, y que calzaba perfectamente con una especie de filosofía marxista. Lo que controvertirá posteriormente es “una especie de humanismo marxista, un acompañamiento ideológico, una música de fondo filosófica”<sup>167CLIII</sup> (Foucault, 1994e, p. 170) que considerará inadmisibles a partir de las enseñanzas de su maestro Althusser.

Althusser es un marxista que ha aplicado una serie de métodos para la lectura y el análisis de los textos de Marx que pueden considerarse estructuralistas, y el análisis de Althusser ha sido muy importante en la historia reciente del marxismo

<sup>164</sup> Filosofía marxista

<sup>165</sup> Traducción libre del autor

<sup>166</sup> Traducción libre del autor

<sup>167</sup> Traducción libre del autor

europeo. Esta importancia está relacionada con el hecho de que Althusser liberó la interpretación marxista tradicional de todo el humanismo, el hegelianismo y la fenomenología que pesaba sobre él, y en esta medida Althusser hizo posible de nuevo una lectura de Marx que ya no era una lectura universitaria, sino política<sup>168CLIV</sup> (Foucault, 1994u, p. 272).

No desapareció entonces el marxismo en Foucault, simplemente lo reeditó en otro formato. Dejó de estar en su forma hegeliana, fenomenológica. El marxismo subsiguiente que acoge lo asienta sobre los pilares de una filosofía nietzscheana.

No acepto esta palabra dialéctica. ¡No y no! [...] Tan pronto como pronunciamos la palabra “dialéctica”, comenzamos a aceptar, incluso si no lo decimos, el esquema hegeliano de la tesis y la antítesis, y con él una forma de lógica que me parece inadecuado, si se quiere dar a estos problemas una descripción realmente concreta. [...] Para mí, este tipo de formulación hegeliana no se sostiene. Si digo constantemente que hay procesos como la lucha, el combate y los mecanismos antagónicos, es porque encontramos estos procesos en la realidad. Y no son procesos dialécticos. Nietzsche habló mucho sobre estos problemas; [...]. Pero Nietzsche ha descrito estos antagonismos sin ninguna referencia a las relaciones dialécticas [...] me parece que la lógica dialéctica es realmente muy pobre, fácil de usar, pero realmente muy pobre, para aquellos que desean formular, en términos precisos, significados, descripciones y análisis de procesos de poder<sup>169CLV</sup> (Foucault, 1994d, p. 472).

Inicialmente con la fenomenología, posteriormente con Nietzsche, Foucault pretende desarrollar un modo de comprensión del lenguaje con el que se pueda aprehender como un indicio no arbitrario, un hecho del mundo de la vida irreductible a la dimensión suprasensible en que quedó confinada con el platonismo.

<sup>168</sup> Traducción libre del autor

<sup>169</sup> Traducción libre del autor

El Logos platónico tiende a ser cada vez más inmaterial, más inmaterial que la razón, la razón humana. Entonces, la materialidad del discurso, la naturaleza objetiva del discurso, la relación entre el discurso y el poder, todo esto me parece un núcleo de ideas que fueron profundamente interesantes, y que el platonismo y el socratismo han rechazado totalmente a favor de una determinada concepción del conocimiento<sup>170CLVI</sup> (Foucault, 1994q, p. 633).

En otras palabras, encontramos en esta discusión de la enfermedad mental una preocupación filosófica que rondará a Foucault insistentemente en su pensamiento: un modo de acercamiento al lenguaje con el cual se pueda analizar su incrustación en el mundo material o con el que se pueda resaltar su carácter fáctico.

---

<sup>170</sup> Traducción libre del autor

# CAPÍTULO 3

---

## LA CRÍTICA GENEALÓGICA AL DISPOSITIVO PSICOANALÍTICO NIETZSCHE CONTRA FREUD

---

THE GENEALOGICAL CRITIQUE OF THE PSYCHOANALYTIC  
DEVICE. NIETZSCHE AGAINST FREUD





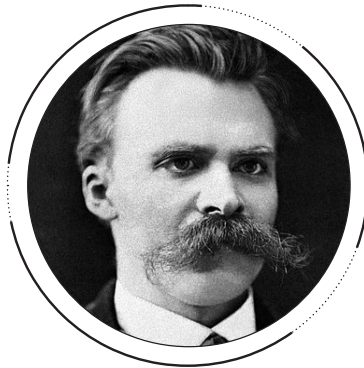
## CAPÍTULO 3

# LA CRÍTICA GENEALÓGICA AL DISPOSITIVO PSICOANALÍTICO NIETZSCHE CONTRA FREUD

---

*Le médecin, en tant que figure aliénante, reste la clef de la psychanalyse. C'est peut-être parce qu'elle n'a pas supprimé cette structure ultime, et qu'elle y a ramené toutes les autres, que la psychanalyse ne peut pas, ne pourra pas entendre les voix de la déraison, ni déchiffrer pour eux-mêmes les signes de l'insensé*

**Foucault, 1961<sup>171</sup>**



---

<sup>171</sup> El médico, en tanto que figura alienante, sigue siendo la clave del psicoanálisis. Posiblemente porque no ha suprimido esta última estructura, y en cambio le ha agregado las otras, es por lo que no puede ni podrá oír las voces de la sinrazón, ni descifrar por sí mismas las señales de la insensatez”

## Historia de la locura como hito en la reflexión filosófica de Foucault

«*Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*» es el nombre original de la tesis de doctorado que Foucault defendió el 20 de mayo de 1961 ante el jurado compuesto por Henri Gouhier, Georges Canguilhem y Daniel Lagache. Este texto, sin duda la primera gran obra de Foucault, originó una copiosa literatura secundaria en la que comentaban, unos a favor, otros decididamente en contra, lo que él allí sostenía.

Por parte de los psiquiatras e historiadores de la psicopatología, como era de preverse, el libro produjo una violenta reacción.

Los más positivos trataron de oponer a este gran gesto de inversión cultural la interminable lista de una larga serie de interminables errores. [...] Errores de interpretación, errores de selección de documentos, de conocimiento de un cierto hecho, valorización imaginaria de otro prendido con alfileres... en síntesis, Foucault fue acusado de haber alucinado una historia de la locura que no figuraba en los archivos de la historia de la psiquiatría (Roudinesco, 1999, p. 18).

Por lado de los adeptos y promotores del movimiento anti-psiquiatra, celebraron el texto como una cardinal contribución a su proyecto crítico contra la psiquiatría, pues declararon que Foucault con su magna obra “proporcionaba una clave de lectura para las líneas de despsiquiatrización que han atravesado el último siglo” (Pirella, 1999, p. 100). En cuanto a los psicoanalistas, la postura que adoptaron fue ambigua. Unos cuestionaron el libro. “...hubo un artículo en *Les Temps modernes* sobre *Folie et déraison*... firmado por el psicoanalista Octave Mannoni. Es cierto que no es muy elogioso. .... el reproche fundamental que Mannoni le dirige al libro de Foucault es el no haber tenido en cuenta los problemas tal como se plantean en la actualidad, y el querer conducirnos a un “origen” que sería como un “momento de vacilación” donde “la historia habría podido ser otra” (Eribon, 1995, p. 213). Otros, como Jacques Lacan, al parecer lo resaltaron como un buen texto.

No cabe duda de que Lacan leyó a Foucault con atención. Es evidente, por ejemplo, como lo ha establecido Elisabeth Roudinesco, que el texto tan importante de 1962 titulado “Kant con Sade” está atravesado de cabo a rabo por la lectura que Lacan acababa de hacer de la Historia de la locura. Lacan se refiere por otra parte en una nota a “la admirable Historia de la locura de Michel Foucault (Eribon, 1995, p. 332).

Ahora bien, el interés de los psicoanalistas por la obra de Foucault no ha estado dado solo por la naturaleza del tema de discusión de su obra doctoral, la locura, sino probablemente por las afirmaciones que Foucault plasmó ahí de Freud. El padre del psicoanálisis aparece en «Historia de la locura» como un personaje que ocupa simultáneamente dos planos antagónicos, por lo que su valoración es a todas luces ambigua. Foucault presenta a Freud como agente de ruptura, pero, a su vez, de continuación, de una elección cultural contemporánea y de un dispositivo normativo—el gran encierro y la creación del asilo— implementado por la sociedad moderna occidental para resguardar y afirmar esa elección.

Primero asevera en su historia de la locura que, hasta la llegada de Freud, el único discurso posible de la locura era el que redactaba la medicina con la tinta y pluma del buen humanismo de la moral europea, monólogo de la razón sobre la locura que toda una época celebró como otra de las grandes batallas ganadas por la ciencia positiva a la superstición y fanatismo del vulgo. En realidad, dirá Foucault, ese humanismo anuló las posibilidades de diálogo con la sinrazón. En un claro gesto enaltecedor del psicoanálisis, Foucault señala que esa fue una situación que Freud de manera decisiva problematizó, gracias a que recogió las enseñanzas de un movimiento impulsado con las obras de Goya, Nietzsche y Van Gogh. Según lo hace entender Foucault, Freud, del mismo modo que Denis Diderot con «*Le Neveu de Rameau*», dio “una lección bastante más anticartesiana que todo Locke, todo Voltaire o todo Hume” (Foucault, 1998a, p. 6) al exaltar “esos valores de tragedia que conocemos desde Nietzsche y Artaud” (Foucault, 1998a, p. 64); al volver a enfrentar “el hombre de tragedia y el hombre de locura” (Foucault, 1998a, p. 64) desde la época clásica

“sin diálogo posible, sin lenguaje común” (Foucault, 1998a, p. 64). En un mejor decir, Freud trascendió el clasicismo, recuperando la verdad trágica de la locura, enunciada en los tiempos de fundación del mundo occidental:

Pero después de decir lo anterior, Foucault hace en «Historia de la locura» un fuerte cuestionamiento a la obra de Freud, según él, por la incapacidad que esta mostraría para aprehender la labor propia de la sinrazón: “El psicoanálisis podrá resolver algunas formas de locura; sigue siendo extraño al trabajo soberano de la sinrazón. No puede ni liberar ni transcribir, y menos aún explicar lo que había de esencial en esa labor” (Foucault, 1998a, p. 64). Esta categórica frase de cierre del capítulo “Nacimiento del asilo” deja obviamente preguntas: ¿por qué el psicoanálisis solo podrá resolver algunas de las formas de la locura? ¿Por qué no puede explicar lo esencial del trabajo soberano de la sinrazón? En general, ¿por qué le resulta extraña su labor, si no fue precisamente Freud, vía Nietzsche, quien volvió a entablar el diálogo con ella?

## **La historia de la locura, una historia del silenciamiento de la sinrazón**

Lo primero que hay que considerar es que «Historia de la locura»<sup>172</sup> concede notable importancia a los discursos y acontecimientos que ocurrieron en la época clásica de la modernidad (siglo XVII y XVIII) en relación con la locura, aunque, como se sabe, el texto también cubre los eventos de la época anterior, el renacimiento (siglo XV y XVI) y, la época posterior, la modernidad en propiedad (siglo XIX y XX). Lo que Foucault resalta de la época clásica es que durante ella el elemento “cósmico” de la locura, su condición alucinatoria-delirante, dejó de ser un reflejo diurno-nocturno, positivo-negativo, del universo

---

<sup>172</sup> Se apeló en este capítulo a la versión traducida al español del libro *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique* dada la complejidad que tiene este libro de Michel Foucault y la complicación que había para delimitar la crítica genealógica que formula contra Freud.

cósmico en el que vivían todos los hombres, como ocurría en el renacimiento, para constituirse en “una experiencia en el campo del idioma, una experiencia en que el hombre afrontaba su verdad moral, las reglas propias de su naturaleza y su verdad. En suma, la conciencia crítica de la locura se ha encontrado cada vez más en relieve, mientras sus figuras trágicas entraban progresivamente en la sombra. Éstas pronto serán absolutamente esquivadas” (Foucault, 1998a, p. 51). El contraste implica que la estructura epistémica de la sociedad europea renacentista reconocía e integraba en la figura del loco tanto la condición positiva como negativa del régimen de verdad que la instituía.

Así se comprende mejor el curioso sentido que tiene la navegación de los locos y que le da sin duda su prestigio.... La navegación del loco es, a la vez, distribución rigurosa y tránsito absoluto. En cierto sentido, no hace más que desplegar, a lo largo de una geografía mitad real y mitad imaginaria, la situación liminar del loco en el horizonte del cuidado del hombre medieval, situación simbolizada y también realizada por el privilegio que se otorga al loco de estar encerrado en las puertas de la ciudad; su exclusión debe recluirlo; si no puede ni debe tener como prisión más que el mismo umbral, se le retiene en los lugares de paso. Es puesto en el interior del exterior, e inversamente (Foucault, 1998a, p. 25).

Durante el renacimiento, el loco era un viajero tanto como en la edad media lo era el santo, la bruja y el alma del recién muerto. “Es el Pasajero por excelencia, o sea, el prisionero del viaje. No se sabe en qué tierra desembarcará; tampoco se sabe, cuándo desembarca, de qué tierra viene. Sólo tiene verdad y patria en esa extensión infecunda, entre dos tierras que no pueden pertenecerle” (Foucault, 1998a, p. 26). Esta instrucción paradigmática para la negatividad, la del viaje, revelará para Foucault la fluida comunicación que el ordenamiento de la verdad renacentista reconocía entre los dos polos de la estructura epistémica, lo Mismo y lo Otro, y que en el caso del loco se traducían en la cercanía que le concedían al elemento cósmico y al elemento crítico de la locura; la primera, lenguaje cifrado de la verdad enigmática del

otro mundo, signo de que “el mundo está próximo a su última catástrofe” (Foucault, 1998a, p. 33); la segunda, memoria cultural de los desafíos y vericuetos a los que se enfrentaba la sociedad europea para convivir con los “*seres del umbral*”. En conclusión, durante el renacimiento el loco tenía su lugar en la sociedad como ser que presagiaba lo macabro y posibilitaba la redención de los no locos. “El Renacimiento había dejado salir en paz a la luz del día las formas de la sinrazón; la publicidad daba al mal poder de ejemplo y de redención” (Foucault, 1998a, p. 225). Por lo anterior, su presencia era más o menos tolerada. “La locura y el loco llegan a ser personajes importantes, en su ambigüedad: amenaza y cosa ridícula, vertiginosa sinrazón del mundo y ridiculez menuda de los hombres” (Foucault, 1998a, p. 28).

Con la llegada del mundo clásico, “Las figuras de la visión cósmica y los movimientos de la reflexión moral, el elemento trágico y el elemento crítico, en adelante irán separándose cada vez, abriendo en la unidad profunda de la locura una brecha que nunca volverá a colmarse” (Foucault, 1998a, p. 48). Pero aclara: “esta desaparición no es un hundimiento, sino que, oscuramente, esta experiencia trágica subsiste en las noches del pensamiento y de los sueños, y que en el siglo XVI no se trató de una destrucción radical sino tan sólo de una ocultación” (Foucault, 1998a, p. 51). Como lo precisa Foucault, la imagen para la negatividad cambiará en la época clásica y explicará en gran parte la posterior convicción humanista del psiquiatra; ya no corresponde a la situación que experimenta quien se encuentra de viaje entre dos mundos; es el estado que vivencia quien se encuentra inmerso en un mundo de oscuridad. Si la sinrazón del hombre se manifiesta en el lugar donde la luz desaparece, el loco es, entonces, un ser esencialmente ciego que ha perdido la luz de la razón, ser de sombras que recorre un mundo dominado por la monstruosa y oscura animalidad humana.

Va a ser ahora el animal, el que acechará al hombre, se apoderará de él, y le revelará su propia verdad. Los animales imposibles,

surgidos de una loca imaginación, se han vuelto la secreta naturaleza del hombre; ... La animalidad ha escapado de la domesticación de los valores y símbolos humanos; es ahora ella la que fascina al hombre por su desorden, su furor, su riqueza en monstruosas imposibilidades, es ella la que revela la rabia oscura, la locura infecunda que existe en el corazón de los hombres (Foucault, 1998a, p. 38).

Esta nueva imagen del clasicismo de la negatividad, la oscuridad de la animalidad, modificará por completo y hasta nuestros días la relación del hombre con la sinrazón.

La locura ha dejado de ser, en los confines del mundo, del hombre y de la muerte, una figura escatológica... El olvido cae sobre ese mundo que surcaba la libre esclavitud de su nave: ya no irá de un más acá del mundo a un más allá, en su tránsito extraño; no será ya nunca ese límite absoluto y fugitivo. Ahora ha atracado entre las cosas y la gente. Retenida y mantenida, ya no es barca, sino hospital (Foucault, 1998a, p. 72).

Esta nueva condición sería directo efecto del nuevo entramado veritativo que se instaló desde el siglo XVII en el contexto cultural occidental. Foucault considera que una figura clave en esta instalación transformativa es René Descartes, a quien cita en las primeras páginas del segundo capítulo de la primera parte de «Historia de la locura». Según se entiende, Descartes sería el agente filosófico que oficializó y promovió el silencio al que fue reducida la locura en la época clásica.

La locura, cuya voz el Renacimiento ha liberado, y cuya violencia domina, va a ser reducida al silencio por la época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza. En el camino de la duda, Descartes encuentra la locura al lado del sueño y de todas las formas de error (Foucault, 1998a, p. 75).

Su tesis al respecto, fuente de la grave polémica que tuvo con Jacques Derrida, es que en el modelo de racionalidad que Descartes filosóficamente aísla, la locura no tiene cabida; “la

*locura se implica a sí misma, y por lo tanto se excluye del proyecto*“ (Foucault, 1998a, p. 77). En contraste, el sueño y las ilusiones de los que son víctimas los sentidos son formas de error que no cierran el acceso a la verdad.

Por engañosos que sean los sentidos, en efecto, sólo pueden alterar “las cosas poco sensibles y bastante alejadas”; la fuerza de sus ilusiones siempre deja un residuo de verdad, ... En cuanto al sueño, puede —como la imaginación de los pintores— representar “sirenas o sátiros por medio de figuras grotescas y extraordinarias”; pero no puede crear ni componer por sí mismo esas cosas “más sencillas y más universales” cuya disposición hace posibles las imágenes fantásticas: “De ese género de cosas es la naturaleza corporal en general y su extensión”. Éstas son tan poco fingidas que aseguran a los sueños su verosimilitud: marcas inevitables de una verdad que el sueño no llega a comprometer (Foucault, 1998a, p. 76).

Según Foucault, Descartes mostró que con la locura las cosas eran bien distintas, pues comprometía el avance hacia la verdad; en la locura, la duda cartesiana no operaba, no porque el pensamiento de un loco no pueda ser falso,

yo, que pienso, no puedo estar loco ... 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 del pensamiento, sino al sujeto pensante. Puede suponerse que se está soñando, e identificarse con el sujeto soñante para encontrar “alguna razón de dudar”: la verdad aparece aún, como condición de posibilidad del sueño. En cambio, no se puede suponer, ni aun con el pensamiento, que se está loco, pues la locura justamente es condición de imposibilidad del pensamiento (Foucault, 1998a, p. 76).

En el proyecto cartesiano la locura se constituía en una experiencia humana con la nada, con el no ser.

Muchos son, sin duda, los textos de los siglos XVII y XVIII que tratan de la locura: pero se la cita como ejemplo, a guisa de especie



médica, o porque ilustra la verdad sorda del error; se la toma oblicuamente, en su dimensión negativa, porque es una prueba a contrario de lo que, en su naturaleza positiva, es la razón. Su sentido sólo puede revelarse al médico y al filósofo, es decir a quienes pueden conocer su naturaleza profunda, dominarla en su no-ser y sobrepasarla hacia la verdad (Foucault, 1998b, p. 270).

Por consiguiente, envuelta en la vacuidad que producen las apariencias, las ilusiones, las imágenes, la locura no fue en esa época compatible con la razón. “Así, el peligro de la locura ha desaparecido del ejercicio mismo de la Razón. Ésta se halla fortificada en una plena posesión de sí misma, en que no puede encontrar otras trampas que el error, otros riesgos que la ilusión” (Foucault, 1998a, p. 78). Es decir, “Se ha trazado una línea divisoria, que pronto hará imposible la experiencia, tan familiar en el Renacimiento, de una Razón irrazonable, de una razonable Sinrazón” (Foucault, 1998a, p. 78). En resumen, “en adelante la locura está exiliada” (Foucault, 1998a, p. 78). Conforman el límite de lo mismo. “El loco es el otro por relación a los demás: el otro — en el sentido de la excepción— entre los otros, en el sentido de lo universal”(Foucault, 1998a, p. 284). Totaliza el dominio ominoso de lo Otro, “representa la diferencia del Otro en la exterioridad de los otros” (Foucault, 1998a, p. 285) que se metaforiza como reino de la oscuridad, de la luna, y de la animalidad, vacío del no-ser que es incompatible con su adverso, el reino ontológicamente pleno de la luz, del sol y de la humanidad.

En ese sentido, el proceso cartesiano de la duda es, indudablemente, la gran conjuración de la locura. Descartes cierra los ojos y se tapa las orejas para ver mejor la verdadera claridad del día esencial; está así protegido contra el deslumbramiento del loco, que abriendo los ojos no ve más que la noche, y no viendo en absoluto, cree ver cuando sólo imagina (Foucault, 1998a, p. 380).

En esta oposición de mundos en la época clásica no hay reducción de un mundo por el otro, sino simple yuxtaposición de dos

dominios que no hacen presencia simultánea, que conviven el uno con el otro sin confundirse, sin mezclarse.

El internamiento del loco en las casas de reclusión no era entonces una simple medida de control aplicada a ciertas personas que resultaban indeseables para la sociedad europea. La práctica ontológicamente describía la naturaleza nocturna atribuida a la sinrazón. De ese modo, los actores de la sinrazón –locos, vagabundos, prostitutas, homosexuales, desempleados, etc.– eran conducidos a un espacio que representaba la oscuridad en que se encontraban, un espacio que en todo caso los excluía del mundo diurno que constituía la vida diaria en sociedad.

La internación... denuncia una forma de conciencia para la cual lo inhumano no puede provocar sino vergüenza. Hay aspectos en el mal que tienen tal poder de contagio, tal fuerza de escándalo, que cualquier tipo de publicidad los multiplicaría al infinito. Sólo el olvido puede suprimirlos (Foucault, 1998a, p. 227).

Internarlos era ocultarlos, garantizar que el mal quedará en secreto y, con el tiempo, en el olvido. Ahora bien, según recuerda Foucault, una notable excepción hubo a esta actitud de secreto.

Es lo que se le reserva a los locos... Exhibir a los insensatos, era sin duda una antiquísima costumbre medieval. En algunos de los *Narrtürmer* de Alemania, había ventanas con rejas, que permitían observar desde el exterior a los locos que estaban allí encadenados. Eran también un espectáculo en las puertas de las ciudades. Lo extraño es que esta costumbre no desapareciera cuando se cerraban las puertas de los asilos, sino que al contrario se haya desarrollado y adquirido en París y en Londres un carácter casi institucional (Foucault, 1998a, p. 228).

Extraña contradicción, dice Foucault, en la que cae el clasicismo con esta excepción a los insensatos.

El confinamiento esconde la sinrazón y delata la vergüenza que ella suscita; pero designa explícitamente la locura, la señala con

el dedo. Si bien, en lo que respecta a la primera, se propone antes que nada evitar el escándalo; en la segunda, lo organiza (Foucault, 1998a, p. 230).

Esta conducta colectiva con la locura que la tornaba un espectáculo, una «*chose à regarder*»<sup>173</sup>, un «*scandale exalté*»<sup>174</sup> tiene su razón de ser en la distancia que el hombre clásico adoptó con ella, de modo tal que se convirtió en algo tan extraño a su mirada que solo con curiosidad la podía observar.

... no hay nada en común entre esta exhibición organizada de la locura del siglo XVIII y la libertad con la cual se mostraba en pleno día durante el Renacimiento. Entonces estaba presente en todas partes y mezclada a cada experiencia, merced a sus imágenes y sus peligros. Durante el periodo clásico se la muestra, pero detrás de los barrotes; si se manifiesta, es a distancia, bajo la mirada de una razón que ya no tiene parentesco con ella y que no se siente ya comprometida por una excesiva semejanza. La locura se ha convertido en una cosa para mirar: no se ve en ella al monstruo que habita en el fondo de uno mismo, sino a un animal con mecanismos extraños, bestialidad de la cual el hombre, desde mucho tiempo atrás, ha sido eximido (Foucault, 1998a, p. 231).

Y en esta condición de extrañeza se mantendrá la locura, hasta que Hegel la tornará de nuevo familiar. “Allí la tenemos, colocada en una comarca de exclusión de donde no será liberada más que parcialmente en la Fenomenología del Espíritu” (Foucault, 1998a, p 78). A pesar de la trascendental importancia que le concede en este punto a la reflexión hegeliana en «Fenomenología del espíritu», Foucault no explica en “Historia de la locura» de qué modo Hegel logró familiarizar nuevamente al hombre occidental con la locura, como sí lo hizo con Descartes al comentar cómo él contribuyó a volverla extraña. Sin embargo, variadas pistas hay en su obra analizada que permiten reconstruir la argumentación

<sup>173</sup> Cosa para observar

<sup>174</sup> Escándalo exaltado

de base que sostiene la anterior afirmación que, a su vez, ofrece los primeros pormenores del modelo de comprensión que elabora la época moderna sobre la locura.

Foucault en «Historia de la locura» menciona muy pocas veces a Hegel. Solo lo hace en seis ocasiones, y en una de ellas cita textualmente un pasaje de «Fenomenología del espíritu», un párrafo que hace parte del apartado “Sentimiento De Sí”, ubicado en la primera parte del texto hegeliano<sup>175</sup>. Su cita es la siguiente:

Aquí y allá, se ve esbozarse el mismo esfuerzo para retomar ciertas prácticas del internamiento en el gran mito de la alienación, aquel mismo que Hegel debía formular algunos años después, sacando con todo rigor la lección conceptual de lo que había ocurrido en el Retiro y en Bicêtre. «El verdadero tratamiento psíquico se atiene a esta concepción, de que la locura no es una pérdida abstracta de la razón, ni del lado de la inteligencia ni del lado de la voluntad y de su responsabilidad, sino una simple perturbación del espíritu, una contradicción en la razón que aún existe, así como la enfermedad física no es una pérdida abstracta, es decir, completa de la salud (tal sería, de hecho, la muerte), sino una contradicción en ésta. Ese tratamiento humano, es decir, tan benévolo como razonable de la locura... supone al enfermo razonable y encuentra allí un punto sólido para tomarlo por ese lado (Foucault, 1998b, p. 217).

Lo crucial en la cita de Hegel es su supuesto de que existe en la locura vida racional, reducida sin duda, pero presente. Reitera Hegel en otra parte de «Fenomenología del espíritu» que la locura no implica la eliminación de la conciencia, y que es Pinel el genio que demostró la verdad de esta afirmación.

<sup>175</sup> El texto de Hegel *Fenomenología Del Espíritu* se divide en tres partes. La primera tiene el mismo nombre del libro, “Filosofía (o fenomenología, según la traducción) del espíritu”; la segunda se denomina “Psicología”; y la última se llama “Espíritu absoluto”. Por otra parte, el texto de *Fenomenología Del Espíritu* se encuentra integrado, en versión resumida, a la obra “*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*”, conformando la tercera parte de este libro, que es el que directamente Foucault cita; el párrafo citado por Foucault en ambas versiones son exactamente equivalentes.

En la locura propiamente dicha y la manía..., la vida de la conciencia no está extinguida por completo, y al lado de la representación particular en que está aprisionada la conciencia enferma, hay otras representaciones en que vive la conciencia racional, y de donde un hábil médico del alma puede sacar una fuerza capaz de triunfar de la primera. Descubrir este resto de razón en los alienados y descubrirlo como conteniendo el principio de su curación, es haber dirigido su tratamiento ante este principio, y este es un título que pertenece sólo a Pinel, cuyos escritos sobre esta materia deben ser considerados como los mejores (Hegel, 1969; 2017, p. 278).

Por supuesto, esto no era lo que se había creído en su época, hasta su momento, según lo descrito por Foucault en «Historia de la locura». Como ya se dijo, en el clasicismo, razón y locura eran radicalmente incompatibles. Ahora Hegel, «*sacando con todo rigor la lección conceptual de lo que había ocurrido en el Retiro y en Bicétre*», descubría en el cuarto oscuro de la insensatez la luz de lo Mismo, la razón, que nunca se apagaba y que tenuemente iluminaba el espíritu del loco.

La conciencia objetiva de los locos se manifiesta de muchas maneras. Por ejemplo, saben que están en un manicomio; conocen a sus guardianes; saben, con relación a sus compañeros, que también están locos; bromean entre ellos sobre su locura; se los emplea en toda clase de oficios y, a veces, se llega hasta hacerlos guardianes (Foucault, 1998b, p. 261).

Otro modelo isomórfico de base para la locura era la que posibilitaba estas afirmaciones de Hegel, al parecer, antes utilizado intuitivamente por Pinel y que se basaba en el viejo parentesco establecido entre locura y sueño.

El carácter casi onírico de la locura es uno de los temas constantes de la época clásica, tema que hereda, sin duda, una tradición muy arcaica, de la cual es testigo Du Laurens a fines del siglo XVI; para él, melancolía y sueño tienen el mismo origen y, por relación a la verdad, tienen el mismo valor (Foucault, 1998a, p. 371).

Sueño y locura aparecían entonces como de la misma sustancia. Su mecanismo es el mismo; y Zacchias puede identificar en la marcha del dormir los movimientos que hacen nacer los sueños, pero que también en la vigilia podrían suscitar locuras (Foucault, 1998a, p. 372).

Hegel explicaba lo anterior en su texto con las líneas que siguen al anterior párrafo citado:

los locos... sueñan despiertos, están fijos en una representación particular que no podría acordarse con su conciencia objetiva. Este sueño, en la vigilia, tiene una afinidad con el sonambulismo. Pero estos dos estados se distinguen también el uno del otro (Foucault, 1998b, p. 372).

Aunque no resulta novedad la imagen que se difunde en el siglo XIX de la locura como un sueño despierto, en el que se confunde el contenido onírico con el de la realidad, lo cierto es que a partir de entonces se traza una línea de continuidad que permite explorar copiosamente las posibilidades que brinda dicha imagen para aprehender intelectualmente la locura. “Tenemos aquí, ahora, la dinastía del sueño” (Foucault, 1998a, p. 385). Y tal línea de continuidad originó importantes consecuencias en el pensamiento del hombre occidental. Antes, en el clasicismo, el hombre europeo no se reconocía en el loco; su onirismo nocturno lo hacía perteneciente al dominio de lo Otro, que con perplejidad observaba el no loco; ahora, en la modernidad, pertenece al dominio de lo Mismo; la locura se volvió algo potencialmente común, algo que le concernía a todo el mundo, como el sueño. “El loco y el no loco, abiertamente, están en presencia el uno del otro. Entre ellos ya no hay distancias, salvo la que mide inmediatamente la mirada” (Foucault, 1998b, p. 159). De este modo, en la modernidad el carácter de lo humano fue concebido de una naturaleza tal que se pensó que su ontología cogitativa era inquebrantable, sin importar el estado en que se encontrará un individuo cualquiera.

## Freud y la restitución del diálogo roto con la sinrazón

Ciertamente, al inicio resulta difícil de comprender por qué Foucault le atribuyó a Freud una importante contribución en la conceptualización de la locura, si este no fue un tema que el padre del psicoanálisis haya abordado directamente. Para vislumbrar sus planteamientos sobre este punto debe tenerse a la vista que Foucault está separado de los derroteros conceptuales de la clínica, pues concibe la locura como una forma de experiencia límite que arqueológicamente representa para la cultura occidental, a partir de Descartes, lo exterior, lo otro, lo negativo, con un sólido vínculo con la sinrazón. De este modo, Foucault identifica a la locura como paradigma de conceptualización de todo tipo padecimiento humano.

En este capítulo no se tratará de escribir la historia de las diferentes nociones de la psiquiatría, poniéndolas en relación con el conjunto del saber, de las teorías, de las observaciones médicas que le son contemporáneas; no hablaremos de la psiquiatría en la medicina del espíritu o en la fisiología de los sólidos. Sino que, retomando una tras otra las grandes figuras de la locura que se han mantenido a lo largo de toda la época clásica, trataremos de mostrar cómo se han situado en el interior de la experiencia de la sinrazón (Foucault, 1998b, p. 391).

Las distintas categorías nosográficas que hoy día son conocidas en la psiquiatría serían, como lo aseveró en el capítulo 3 de la segunda parte de «Historia de la locura», rostros *de la locura*, finezas diagnósticas que la clínica moderna ha establecido desde un molde común y originario, en el que se aprehendió a la locura en una forma no inherente a ella: la de la enfermedad mental.

Adquirida, esta positividad no es ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza ni de la misma fuerza para las diferentes formas de la locura: positividad frágil, transparente, muy próxima aún de la negatividad de la sinrazón para el concepto de demencia; más

densa ya, la que se ha adquirido, a través de todo un sistema de imágenes, por la manía y la melancolía; la más consistente, también la más alejada de la sinrazón y la más peligrosa para ella es la que, por un reflejo en los confines de la moral y de la medicina, por la elaboración de una especie de espacio corpóreo, tanto ético como orgánico, da un contenido a las nociones de histeria, hipocondría, a todo lo que pronto se llamará enfermedades nerviosas; esta positividad es tan lejana de lo que constituye el centro de la sinrazón, y tan mal integrada a sus estructuras, que terminará por ponerla en cuestión y por derribarla por completo al final de la época clásica (Foucault, 1998a, p. 392).

Foucault va a mostrar que lo anterior es lo que explica la transcendencia de la operación freudiana, aplicada inicialmente al campo de la neurosis. Si clínicamente estas últimas son radicalmente diferenciables de las psicosis –estructura psíquica a la que muchos clínicos le atribuyen la exclusividad de la locura–, para Foucault no lo son en el nivel de análisis arqueológico, pues de haberlo sido en este segundo nivel de análisis, el decir freudiano habría carecido de implicaciones filosóficas; arqueológicamente son indistinguibles las neurosis y las psicosis, pues ambas son originarias de un mismo a priori histórico que instituyó como criterio de verdad para la medicina mental una elección cultural que hizo la modernidad. Por eso, aún desde el hipotético extremo del campo de estudio de la psicopatología en el que se analizaba la estructura psíquica menos comprometida con lo que a los ojos actuales es locura, la histeria, Freud pudo generar virajes significativos que conmocionaron la conceptualización de la locura y de toda la psicopatología, pues desde ese extremo, por pequeño e insignificante que se pudiera ver, fueron cuestionados los a priori históricos del pensamiento moderno.

Ahora bien, respecto a lo que Foucault específicamente afirma de las contribuciones que hizo Freud al pensamiento moderno, señala que él restableció el diálogo roto de la locura con la sinrazón. “El psicoanálisis... ha tratado de reafrentar locura y sinrazón” (Foucault, 1998b, p. 377). Según Foucault, el acierto del padre del



psicoanálisis fue total al dejar ver la inaugural relación negada de la locura con la sinrazón. “Freud... restituía al pensamiento médico la posibilidad de un diálogo con la sinrazón” (Foucault, 1998a, p. 529). Toda la gloria y transcendencia que Foucault le concede a Freud en «Historia de la locura» se concentra en ese aspecto. “Freud [con] el psicoanálisis remueve prudentemente el intercambio, o más bien, se pone de nuevo a escuchar ese lenguaje” (Foucault, 1998b, p. 243).

Foucault aclara que la acción freudiana con la sinrazón no se puede discernir en los términos de un descubrimiento. “Por eso es preciso hacer justicia a Freud. Entre los 5 psicoanálisis y la cuidadosa investigación de los Medicamentos psicológicos, hay algo más que un descubrimiento” (Foucault, 1998a, p. 529). Y lo repite en los anexos posteriores de 1972. “Hay que tomar la obra de Freud por lo que es; Freud no descubre...” (Foucault, 1998b, p. 335). Abiertamente expone su hostilidad con la palabra «descubrimiento», y en cambio sugiere la de «retorno» como el vocablo apropiado para captar con precisión la operación realizada por Freud. “Hay allí la violencia soberana de un retorno” (Foucault, 1998a, p. 529). El vocablo «retorno» lo acompaña de expresiones que utilizan el prefijo “re” (reanudar; reafrentar; reconstruir), que implica el sentido de “repetición”. ¿Qué es, entonces, lo que Freud hace que se repita en la relación del hombre occidental con la sinrazón?

La respuesta obviamente depende de lo que Foucault entendió como sinrazón. A lo largo de “*Historia de la locura*» se advierte que existen distintas vertientes de expresión de lo que esta significa, aunque vendrían las distintas versiones de la misma fuente semántica. Según Didier Eribon, el concepto está inspirado en la noción dumeziliana de estructura como forma de experiencia.

Mediante su idea de estructura [un historiador de las religiones inspiró un trabajo sobre la historia de la locura]. Así como Dumézil procedió con los mitos, yo traté de descubrir formas estructuradas de experiencia cuyo esquema pudiera volver a

encontrarse, con modificaciones, en niveles diversos (Foucault, citado por Eribon, 1995, p. 181).

Foucault indica que en cualquier caso esta no es simplemente la nefasta noche que sigue al glorioso día de la razón. Es decir, no se reduce a la carencia de razón, a la no-razón o a la simple irracionalidad. “La sinrazón es más que ese vacío en el cual se la empieza a ver esbozarse” (Foucault, 1998a, p. 322). En la Introducción de la segunda parte señala que la sinrazón es una experiencia que “no es ni teórica ni práctica. Se remite a esas experiencias fundamentales en las que una cultura arriesga los valores que le son propios; es decir, los compromete en la contradicción. Pero, al mismo tiempo, los previene contra ella” (Foucault, 1998a, p. 274). Por ejemplo:

Una cultura como la de la época clásica, tantos de cuyos valores estaban investidos en la razón, ha arriesgado en la locura al mismo tiempo el más y el menos. El más, puesto que la locura formaba la contradicción más inmediata de todo lo que la justificaba; el menos, puesto que la desarmaba enteramente, dejándola en la impotencia. Ese máximo y ese mínimo de riesgo aceptados por la cultura clásica, en la locura, es lo que expresa bien la palabra sinrazón: el anverso, sencillo, inmediato, encontrado inmediatamente en la razón; y esta forma vacía sin contenido ni valor, puramente negativa, donde no figura más que la huella de una razón que acaba de huir, pero que queda para siempre para la sinrazón como razón de ser lo que es (Foucault, 1998a, p. 275).

De los varios sentidos que le confiere a «*la déraison*» hay uno que parece ser el preferente. Estipula que primordialmente esta es “escisión profunda, que se remonta a una época de entendimiento y que enajena al uno por relación al otro, haciéndoles ajeno uno al otro, el loco y su locura” (Foucault, 1998a, p. 275). En otros términos, es el lindero en el saber que fija un “Otro” y “lo mismo”, un componente “positivo” y otro “negativo”, mutuamente vinculados en una suerte de lógica trágica que hace de cada uno de ellos una fuente de las glorias colectivas e individuales, como de

sus desgracias. Los libros que publicará después, en la década de los años 70 confirmarán que este lindero no solo se hace carne -experiencia subjetiva cotidiana de sufrimiento y realización de los individuos; o también, experiencia crítica de la racionalidad de algunos-, sino que es también, y por, sobre todo, piedra -experiencia social que decide y confiere sentido a todo un conjunto de instituciones: el manicomio, la cárcel, los hospitales, etc.-.

De este modo, Foucault afirma que Freud había retornado a la sinrazón al haber creído, posiblemente, que su doctrina psicoanalítica había reactualizado una serie de temáticas, concepciones y mitos de la época clásica, las cuales controvertían la visión dominante de la locura en la modernidad como una experiencia de lo humano carente de sentido y verdad propia, un fallo estructural en su ontología que aleja invariablemente a los sujetos atrapados en este estado de cualquier posibilidad de realización humana. Con la ascensión de la medicina positivista hegeliana, la locura fue considerada por la ciencia como enfermedad mental, instalándose así un modo de pensamiento que negaba la existencia de un componente ontológico de la condición humano que no fuera reducible a la razón. Ahora Freud, trascendiendo la comprensión hegeliana de la locura como enfermedad mental, lograba una retirada absoluta del tiempo en la experiencia de la locura, a la que infructuosamente aspiró el evolucionismo en la medicina. “En el evolucionismo del siglo XIX, la locura es un retorno, pero a lo largo de un camino cronológico; no es una retirada absoluta del tiempo. Se trata de un término recobrado, no de una repetición en el sentido riguroso” (Foucault, 1998b, p. 377). El filósofo asevera, en ciernes, que Freud reencontró el lazo negado por la psiquiatría entre la locura y la sinrazón, reviviendo, de esa manera, una forma de experimentar la locura que se tuvo en la época clásica.

De acuerdo con Foucault, Freud, en su análisis de la ontología humana, mostró que el no ser de la razón cogitativa era una condición fundante de lo humano. Apelando a tesis que Foucault

no dudó en calificar en «Enfermedad mental y personalidad» como temas explicativos que se sitúan en las fronteras del mito, él volvió a hacer posible la experiencia del hombre occidental con lo Otro, común en el clasicismo, absolutamente negada en la modernidad. En la doctrina freudiana esta representación binaria de la época clásica se encuentra especialmente con una noción que le resulta esencial, la de inconsciente. Este término conllevaba a hacer de los seres humanos entidades con un espacio interior de sombras que los torna potencialmente habitantes de un mundo subterráneo, oscuro, en el que se ocultaría la verdad de la sinrazón. En este punto la coincidencia con las estructuras isomórficas de la época clásica es evidente.

Pero no es la única coincidencia con el clasicismo. Específicamente, gracias a la faceta evolucionista de su teoría, Freud revivió el mito del clasicismo de la animalidad en el hombre, a través del concepto de pulsión, el cual se constituyó en un término antagónico de la razón que se agregaba a la larga lista de oposiciones binarias constituidas en la cultura occidental, recordadas por Foucault en «Historia de la sexualidad»: Cuerpo-alma, carne-espíritu, instinto- razón, pulsión-conciencia.

Otra similitud que observa es entre el sentido general que tiene el concepto freudiano de la represión y el proceso del internamiento, una forma de intervención del clasicismo implementada para complacer «una forma de conciencia para la cual lo inhumano no puede provocar sino vergüenza»; ambos casos, represión e internamiento, coinciden en el mismo propósito: sepultar en el olvido toda forma de *“mal que produce la sinrazón”*. Hasta en la estrategia de cura promovida por Freud hay retorno a figuras ya vividas por el hombre europeo: sacar a la luz de la consciencia la verdad de la sinrazón.

Hasta el siglo XVII, el mal, con todo lo que puede tener de más violento e inhumano, no puede compensarse ni castigarse si no es expuesto a la luz del día. La confesión y el castigo del crimen deben hacerse a plena luz, pues es la única forma de

compensar la noche de la cual el crimen surgió. Existe un ciclo de consumación del mal que debe pasar necesariamente por la confesión pública, para hacerse manifiesto, antes de llegar a la conclusión que lo suprime (Foucault, 1998a, p. 226).

Y aún hay más. La crucial importancia que le concede Freud a diversos temas de la condición humana, por encontrarlos inextricablemente asociados a la sinrazón, lejos de haber sido relaciones causales solo descubiertas con el psicoanálisis, fueron materias de discusión que inquietaron ampliamente al occidental de la época clásica. Así lo dice Foucault con prístina claridad de la historia:

Fácilmente tenemos la impresión de que la concepción positivista de la locura es fisiológica, naturalista y anti-histórica y que han sido necesarios el psicoanálisis, la sociología y ni más ni menos que la “psicología de las culturas” para sacar a luz el nexo que secretamente podía tener la patología de la historia con la historia. De hecho, era cosa claramente establecida a fines del siglo XVIII: desde esta época, la locura estaba inscrita en el destino temporal del hombre; era la consecuencia y el rescate del hecho de que el hombre, por oposición al animal, tuviera una historia. El que ha escrito, con una extraordinaria ambigüedad de sentido, que “la historia de la locura es la contrapartida de la historia de la razón” no había leído ni a Janet, ni a Freud, ni a Brunschvicg; era un contemporáneo de Claude Bernard, y presentaba como ecuación evidente: “Tal tiempo, tal género de insania de espíritu.” Sin duda, ninguna época tendrá una conciencia más aguda de esta relatividad histórica de la locura que los primeros años del siglo XIX (Foucault, 1998b, p. 62).

La misma opinión expresa Foucault en lo relativo a la sexualidad.

Al fin del siglo XVIII, será ya evidente —con una de esas evidencias no formuladas— que ciertas formas de pensamiento “libertino”, como el de Sade, tienen algo que ver con el delirio y la locura; con la misma facilidad se admitirá que magia, alquimia, prácticas de profanación y aun ciertas formas de sexualidad están

directamente emparentadas con la sinrazón y la enfermedad mental. Todo ello contará entre el número de los grandes signos de la locura, y ocupará un lugar entre sus manifestaciones más esenciales (Foucault, 1998a, p. 133).

El reglamento del Hôpital Général no deja lugar a ningún equívoco: las medidas prescritas no valen “desde luego” más que para “aquellos o aquellas que habrán sufrido ese mal por su desorden o desenfreno, y no para aquellos que lo habrán contraído mediante el matrimonio o de otro modo, como una mujer por el marido, o la nodriza por el niño (Foucault, 1998a, p. 136).

De igual manera, lo comenta en relación con la familia, con la diferencia de que en el mundo clásico la familia era garantía de la razón, no medio de constitución y de transmisión de la sinrazón.

El internamiento y todo el régimen policíaco que lo rodea sirven para controlar cierto orden de la estructura familiar, que vale a la vez de regla social y de norma de la razón. La familia, con sus exigencias, se convierte en uno de los criterios esenciales de la razón; y es ella, antes que nada, la que exige y obtiene el internamiento. Asistimos en esta época a la gran confiscación de la ética sexual por la moral de la familia... La institución familiar traza el círculo 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, 1998a, p. 144).

Múltiples eran, entonces, las coincidencias entre el pensamiento freudiano y el pensamiento del periodo clásico de la modernidad, coincidencias que Foucault conceptuó como un tipo de retorno que vino a cuestionar duramente la historiografía que enaltecía a la psiquiatría como un saber que triunfalmente había librado al conocimiento de la locura del pesado lastre de ignorancia y misticismo a la que parecía condenada desde siempre.

## La genealogía del dispositivo psicoanalítico en las estructuras psiquiátricas del siglo XIX

En varios capítulos de «Historia de la locura», cuando asocia el nombre de Freud con el de Nietzsche, Foucault presenta elogiosamente a la obra de Freud como una reflexión que cuestiona el modo médico tradicional de abordar la sinrazón. Sin embargo, a pesar de la postura enaltecedora que Foucault hace en «Historia de la locura» a Freud, es innegable que su tesis doctoral también esgrime una incisiva crítica a su pensamiento, efecto de la afiliación que identifica en el psicoanálisis con «la consciencia medica de la locura». En el capítulo llamado “*Nacimiento del asilo*” Foucault establece una relación directa entre el psicoanálisis y el mundo asilar del siglo XIX; ahí no duda en colocar a Freud como el último de la larga lista de próceres de la medicina que consolidaron un modo particular de intervenir y concebir la locura. «Ese diálogo del loco con el médico que, de Pinel a Leuret, a Charcot y a Freud, tomará vocabularios tan extraños» (Foucault, 1998a, p. 154). Foucault afirma en “*Nacimiento del asilo*” continuidad, no ruptura, del psicoanálisis con la psiquiatría del siglo XIX, lo que le permitirá decir que “Freud... no agregaba a la lista de los tratamientos psicológicos sobre la locura nada importante” (Foucault, 1998a, p. 529).

Mucho antes de “*Nacimiento del asilo*”, en referencias más bien de pasada a Freud y al psicoanálisis, Foucault empieza a anticipar lo que con insistencia va a señalar en ese cuarto capítulo de la tercera parte de «*Historia de la locura*». Por ejemplo, en el cierre del último capítulo de la segunda parte, en “*Médicos y enfermos*”, Foucault hace una alusión a Freud, ligándolo al pensamiento médico.

Freud ... restituía al pensamiento médico la posibilidad de un diálogo con la sinrazón. No nos asombremos de que el más “psicológico” de los medicamentos haya encontrado tan pronto su camino, y haya sido confirmado orgánicamente (Foucault, 1998a, p. 529).

Las palabras de Foucault no son ambiguas; para él, Freud restituye directamente al pensamiento médico el diálogo perdido con la sinrazón, de la que posteriormente la medicina obtendrá confirmaciones orgánicas. Entonces, no resulta ninguna novedad que a la altura de los capítulos finales de «*Historia de la locura*» Foucault afirme que “*toda la psiquiatría del siglo XIX converge realmente en Freud*” (Foucault, 1998a, p. 261).

Estas afirmaciones, que relacionan el psicoanálisis con el mundo asilar del siglo XIX, conllevan a que se le impute una complicidad no reconocida por el freudismo con la visión naturalizante de la locura como enfermedad mental, complicidad que destina al psicoanálisis a no ser el verdugo real y definitivo de la medicina de la locura.

...trataremos de volver a captar el movimiento por el cual finalmente llegó a ser posible un conocimiento de la locura: este conocimiento que es el nuestro y del que no pudo separarnos por completo el freudismo, porque no estaba destinado a ello. En este conocimiento, la enfermedad mental se encuentra al fin presente, la sinrazón ha desaparecido de sí misma, salvo a los ojos de quienes se preguntan lo que puede significar en el mundo moderno esta presencia tozuda y repetida de una locura necesariamente acompañada de su ciencia, de su medicina, de sus médicos (Foucault, 1998a, p. 324).

Según Foucault, Freud desmontó muchos de los componentes del dispositivo psiquiátrico del siglo XIX, básicamente la vida del loco en el mundo asilar, pero conservó y potenció estratégicamente el principal de sus componentes, el de la relación médico-paciente, resguardando así la clave primordial que ordenaba las curas de ese siglo para las «*figures de la folie*».

Freud hace que se deslicen hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían dispuesto en el confinamiento. Ha liberado al enfermo de existir dentro del asilo, en el cual lo habían alienado sus “libertadores”; pero no lo ha liberado de lo que tenía de esencial esa existencia: él ha reagrupado los valores, los ha



tendido al máximo y los ha dejado en las manos del médico; ha creado la situación psicoanalítica, donde, por un corto circuito genial, la alienación llega a ser desalienación, porque, dentro del médico, ella llega a ser sujeto (Foucault, 1998a, p. 262).

A partir de este privilegio concedido al médico, toda forma de terapéutica psiquiátrica del siglo XIX, incluyendo la formulada por Freud, encontró su razón de ser.

El médico, en tanto que figura alienante, sigue siendo la clave del psicoanálisis. Posiblemente porque no ha suprimido esta última estructura, y en cambio le ha agregado las otras, es por lo que no puede ni podrá oír las voces de la sinrazón, y descifrar por sí mismas las señales de la insensatez (Foucault, 1998a, p. 263).

El dispositivo que envuelve y decide el rol del psicoanalista se ha basado entonces en una prerrogativa médica.

Sólo el médico es competente para juzgar si un individuo está loco y qué grado de capacidad le deja su enfermedad... Al médico corresponde descubrir las marcas indudables de la verdad... Los poderes de decisión se remiten al juicio médico; él y sólo él puede introducir a alguien en el mundo de la locura; él y sólo él permite distinguir al hombre normal del insensato, al criminal del alienado irresponsable (Foucault, 1998b, p. 198).

Basándose en la regla fundamental de la intervención de la psiquiatría asilar del siglo XIX de que es en la pareja médico-paciente que “se anudan y se desanudan todas las alienaciones” (Foucault, 1998a, p. 261), Freud creó la situación psicoanalítica.

Freud [fue acaso] el primero que haya aceptado en serio la realidad de la pareja médico-enfermo, y que haya consentido en no apartar de allí ni sus miradas ni sus investigaciones, que no haya intentado ocultarla en una teoría psiquiátrica que tanto bien o mal armonizaba con el resto de la ciencia médica; el primero en haber sacado rigurosamente las consecuencias de esa realidad (Foucault, 1998a, p. 261).

Entonces, no hay, según lo da a entender Foucault, anti-institucionalidad psiquiátrica con el dispositivo psicoanalítico, pues este preserva los valores institucionales de los asilos psiquiátricos a través del vínculo de autoridad que establece el médico con su paciente.

Aún sería más justo decir que el psicoanálisis ha agregado a la consideración absoluta del vigilante la palabra del vigilado, que es un monólogo indefinido, y que ha conservado así la estructura de la consideración no recíproca propia del asilo, pero equilibrándola, en una reciprocidad asimétrica, por la nueva estructura del lenguaje sin respuesta (Foucault, 1998a, p. 228).

En la cura psicoanalítica, Freud sigue fielmente las enseñanzas de la experiencia médica del siglo XIX con la locura al apelar a “las figuras tradicionales que, durante toda la época clásica, han articulado y elaborado el dominio de la locura; en fin, la confrontación del médico y del enfermo en el mundo imaginario de la terapéutica (Foucault, 1998a, p. 324). En este orden de ideas, con Freud no se funda una nueva figura antagónica a la del médico, la del psicoanalista. Por el contrario, según Foucault, con el psicoanalista, el semblante médico adquiere su mayor esplendor. Aunque es evidente que el dispositivo psicoanalítico subvierte las dinámicas de una estructura organizacional burocratizada y grande como lo es la institución psiquiátrica, para Foucault Freud sería el padre de un neoinstitucionalismo psiquiátrico mediante el cual logra crear una versión simplificada de las reglas, normas y costumbres de operación que han estado moviendo el sistema asilar, para atender, por lo demás, una de las formas de locura más escurridizas para la institucionalidad psiquiátrica: la histeria. Freud fundó, en cierto modo, lo que en teoría organizacional moderna ha sido llamado como una neo-organización; la cura freudiana hace uso de la misma estructura asilar del siglo XIX, con algunas variaciones.

Freud ha puesto en claro todas las otras estructuras del asilo: ha hecho desaparecer el silencio y la consideración, ha acabado

con el reconocimiento de la locura por ella misma en el espejo de su propio espectáculo y ha hecho que se callen las instancias de condenación. Pero ha explotado, en cambio, la estructura que envuelve al personaje del médico; ... él ha hecho del médico el espejo en el cual la locura, con un movimiento casi inmóvil, se prende y se desprende de sí misma (Foucault, 1998a, p. 261).

La pretensión de objetividad de la medicina transformó al médico en un taumaturgo, una figura mágica capaz de hacer retroceder a la locura con su mera presencia. De este modo, en el siglo XIX “el médico, por uno de esos bruscos atajos que dejan a un lado su competencia científica, se [convirtió] en el operador casi mágico de la enfermedad y [tomó] la figura del taumaturgo” (Foucault, 1998a, p. 256). Tanto en el mundo asilar del siglo XIX como en el psicoanálisis “*el enfermo mental está enteramente alienado en la persona real de su médico*” (Foucault, 1998a, p. 261). Sin embargo, en la doctrina de Freud, como en las teorizaciones de sus mentores psiquiatras más inmediatos, el médico era más que Padre, Juez y Ley; era ante todo un ser mágico y divino.

[Freud] ha amplificado sus virtudes de taumaturgo, preparando a sus poderes totales un estatuto casi divino. Ha conseguido para sí mismo, sobre esta presencia, que se esconde detrás del enfermo y por encima de él, en una ausencia que es también presencia total, todos los poderes que se encontraban repartidos en la existencia colectiva del asilo; él se ha convertido en la consideración absoluta, en el silencio puro y siempre retenido, en el juez que castiga y recompensa, por medio de un juicio que no condesciende siquiera a manifestarse por el lenguaje (Foucault, 1998a, p. 262).

El psicoanálisis nació, pues, de las posibilidades que brindaba una figura médica creada por los psiquiatras de finales del siglo XIX, un ser rodeado de un aura religiosa de misticismo que cumplía un papel profesional de desmitificador del «conjunto de persuasión y de engaño» que representaba la locura. En los asilos del siglo XIX, el médico fue ese agente, el representante

de una ciencia con un poder divino, “cuasi divino”, poseedor de una omnipotencia tal que con su mera presencia podía liberar a los infortunados de la locura que los agobiaba. De acuerdo con lo que señala Foucault, la concepción médica de la locura, en todas sus posibles versiones, afirma esta condición de lo verdadero, encerrando al loco en una verdad “de la que sólo puede escapar pasivamente, si se le libera de su locura” (Foucault, 1998a, p. 269). Desde la época de Pinel, el pensamiento médico ha afirmado la condición de verdad de su discurso a partir de mostrar su capacidad de liberar al loco al nivel de los hechos y de las observaciones. “En este fin del siglo XVIII no se trata de una liberación de los locos sino de una objetivación del concepto de su libertad” (Foucault, 1998b, p. 268).

Ahora bien, con la atribución que hace de una línea de continuidad entre el dispositivo psicoanalítico y el encuadre psiquiátrico del siglo XIX, Foucault no está recusando los efectos provocados en los pacientes a través de la cura. En ninguna parte de su texto siembra la duda al respecto. Por el contrario, el recorrido que hace Foucault, a través de los documentos que registran las intervenciones efectuadas por los psiquiatras del siglo XIX con los locos, avala los resultados conseguidos por ellos en la relación médico- paciente, aval que lícitamente se podría transmitir a los éxitos descritos por Freud en sus textos, en el siglo XX. Y es que el punto es precisamente ese: el médico dispuesto en el dispositivo asilar obtiene sonoros resultados con su técnica que trata la locura. ¿Por qué? “..debe tener un estatuto... ese poder oscuro, del cual ya desconoce el origen, por medio del cual no puede ya descifrar la complicidad del enfermo, y en el que no consentiría a reconocer los antiguos poderes de que está hecho,” (Foucault, 1998a, p. 260).

Foucault señala que este poder que se le atribuye al médico psiquiatra, y por extensión al psicoanalista, no tiene su origen en los poderes inherentes que tendría el lenguaje o en las habilidades clínicas que demuestra el psicoanalista ante su

paciente, o en general, en el posicionamiento clínico que tiene este con el sufrimiento moral que agobia al enfermo mental.

La intervención del médico no se realiza en virtud de un saber o de un poder medicinal, que él tuviera como algo propio, y que estaría justificado por un conjunto de conocimientos objetivos. No es en su calidad de *sabio* como el *homo medicus* posee autoridad dentro del asilo (Foucault, 1998a, p. 253).

Foucault hace notar que la palabra en sí misma no produce los resultados señalados.

En toda sociedad hay siempre un sistema...que hace que la palabra de determinados individuos no sea recibida de la misma manera que la palabra de cualquier otro. Se trata de individuos cuya palabra es más sagrada que la de los demás o cuya palabra, por el contrario, es más vana y vacía que la de otros...<sup>176CLVII</sup> (Foucault, 1994l, p. 483).

En cambio, su jerarquización social, en relación con quién la emite, determina que se presente o no el efecto reconocido.

Lo que dice un profeta en las sociedades de tipo judaico o lo que dice un poeta en la mayor parte de las sociedades no tiene la misma condición que lo que dice una persona cualquiera<sup>177CLVIII</sup> (Foucault, 1994l, p. 483).

Así, pues, va a mencionar, que es fundamentalmente por el rol que ocupa el médico en el sistema social que su palabra tiene en el asilo efectos sugestivos en los pacientes, hasta el grado del encantamiento, un poder mágico que la sociedad validó no por su ciencia, sino por su moral.

Ser tratado como los otros insensatos: ello no significa ser sometido a un tratamiento médico, sino seguir el régimen

<sup>176</sup> Traducción libre del autor

<sup>177</sup> Traducción libre del autor

de la corrección, practicar sus ejercicios y obedecer a las leyes de su pedagogía. Unos padres que habían metido a su hijo en la Caridad de Senlis a causa de sus “furores” y de los “desórdenes de su espíritu” piden su transferencia a Saint-Lazare, “no teniendo intención de hacer morir a su hijo, cuando han solicitado una orden para hacerle encerrar, sino tan sólo pensando en corregirlo y en recobrar su espíritu casi perdido. El internamiento está destinado a corregir, y si se le fija un término, no es el de la curación sino, antes bien, el de un sabio arrepentimiento (Foucault, 1998a, p. 181).

Vale decir, que es en tanto agentes de los valores y elecciones de la moral burguesa de la sociedad contemporánea, que los psiquiatras del siglo XIX obtuvieron su aura religiosa de misticismo.

La terapéutica de la locura es el arte de subyugar y domesticar, por así decirlo, al alienado, poniéndolo bajo la estricta dependencia de un hombre que, por sus cualidades físicas y morales, tenga la capacidad de ejercer sobre él un influjo irresistible y modificar el encadenamiento vicioso de sus ideas (Philippe Pinel, citado por Foucault, 2005a).

En los términos de «*Historie de la folie*»:

Te dije antes que la gran señal que se reconoció, en sociedades industriales como la nuestra, las primeras señales de enfermedad mental fue la falta de adaptación a las reglas del trabajo. También hay una segunda gran señal, al menos tan importante como esta, si no más, es la desregulación de la conducta sexual ... Es simplemente del siglo XIX que, curiosamente, esta distancia con respecto a la moral, la familia ha tomado forma y finalmente el estado de la enfermedad mental. Los enfermos mentales no solo no pueden trabajar, sino que no pueden adaptarse a las reglas de la moral familiar, no pueden integrarse en el sistema ético y legal de la familia europea. burgués<sup>178CLIX</sup> (Foucault, 1994l, p. 488).

---

<sup>178</sup> Traducción libre del autor

Asegura Foucault que es esa moral la que permitirá potenciar los efectos que comporta la palabra del psicoanalista y la que, a su vez, Freud pondrá en descubierto con el psicoanálisis, no como lo que era, la moral burguesa, sino como propiedad inherente de la locura.

Freud, que conocía un rayo sobre este problema de enfermedad mental, un día respondió a alguien que le preguntó: “¿Qué reconoce un neurótico?” “Ser neurótico es muy simple: no lo es no poder trabajar y no poder hacer el amor “. Estos dos criterios principales de enfermedad mental, la incapacidad para trabajar y la incapacidad para tener un comportamiento sexual normalmente reconocido por la sociedad europea, son creo, la muestra de que en nuestras sociedades el loco es experimentado, reconocido por el doble sistema de exclusión implicado por las reglas del trabajo y las reglas de la familia, las reglas de la producción económica y las reglas de reproducción social<sup>179CLX</sup> (Foucault, 1994, p. 488).

De este modo, Foucault ubica la genealogía de la transferencia psicoanalítica no en un hecho técnico revolucionario, el privativo posicionamiento clínico que articula el psicoanalista ante el sufrimiento moral del enfermo mental, sino en un hecho institucional heredado, la autoridad que se le confirió al psiquiatra para fijar las normativas que habrían de regular la vida asilar de los locos en el París del siglo XIX. Desde esa época la sinrazón ha quedado anclada a los vaivenes que impone la figura del médico, por lo que todo el potencial liberador y creador de la sinrazón muere en el cortapisas jurídico político que se requiere para mantener viva la autoridad del psicoanalista. Este opera gracias a que el paciente freudiano se encuentra alienado desde el siglo XIX al médico del *Retiro* y *Bicetre*, desde antes que se descubra a sí mismo como posible analizante.

Los poderes míticos del *Retiro*: poderes que dominan el tiempo, rechazan la historia, devuelven el hombre a sus verdades

<sup>179</sup> Traducción libre del autor

esenciales y lo identifican en lo inmemorial con el Primer Hombre Natural y con el Primer Hombre Social...el Retiro remite la locura a una verdad que es al mismo tiempo verdad de la locura y verdad del hombre, a una naturaleza que es naturaleza de la enfermedad y naturaleza serena del mundo, el Retiro recibe de allí su poder de curar (Foucault, 1998a, p. 207).

Y esta operación, que desde el siglo XIX ha realizado este agente desmitificador cartesiano que es el médico del Retiro, ha tenido fundamentalmente algo muy problemático: la libertad que ofrece tal médico sería contradictoria e irónica en todas sus expresiones:

...se deja jugar a la libertad del loco, pero en un espacio más cerrado, más rígido, menos libre que aquél, siempre un poco indeciso, del internamiento; se le libera de su parentesco con el crimen y el mal, pero para encerrarle en los mecanismos rigurosos de un determinismo. Sólo es completamente inocente en lo absoluto de una no-libertad.... El loco está a la vez completamente libre y completamente excluido de la libertad. Antaño era libre durante el momento en que empezaba a perder su libertad; ahora es libre en el amplio espacio en que ya la ha perdido (Foucault, 1998a, p. 267).

Su máxima ironía, en la que estaría envuelto el psicoanálisis, se encuentra en que libera al paciente a precio de encadenarlo a la voluntad de su libertador. “Se quitan las cadenas que impedían el uso de su libre voluntad, más para despojarlo de esta voluntad misma, transferida y alienada en la voluntad del médico” (Foucault, 1998a, p. 268). ¿Qué libertad sería entonces esa?

Según lo que denuncia Foucault, la liberación de la sinrazón en el loco se topa con un límite impuesto artificialmente por quien se presenta como su gran liberador, la autoridad del médico, un límite potenciado y cuidadosamente preservado en el dispositivo psicoanalítico. Es decir, el psicoanalista no concibe la sinrazón más allá de los linderos que rigen su práctica profesional y se



asegura que quede ahí recluida. El psicoanalista solo subsiste manteniendo su potestad sobre la sinrazón, básicamente bajo el ropaje de la sexualidad, ropaje que le sigue dando sentido a la existencia de esta figura, más allá del caso a caso con que lidia en su práctica clínica cotidiana.

### **La operación freudiana: un retorno insuficiente al diálogo con la sinrazón**

Para Foucault, con la recuperación de una oposición constitutiva del hombre, a través de revalidación de los mitos del clasicismo, Freud promovió una actitud reflexiva con la que se cuestionó la verdad y la razón que se les atribuían a las estructuras de pensamiento médico dominantes de esta época. Si esta sinrazón es, en última instancia, análisis crítico de los límites de lo positivo, revisión crítica de las categorías de pensamiento con las que se juzga y percibe la realidad cotidiana, evocación perturbadora de lo Otro que ha sido borrado con lo Mismo, según Foucault esa fue, precisamente, la forma de retorno que Freud realizó, con todas las implicaciones positivas y negativas que se desprenden de haber retomado las categorías isomórficas del mundo clásico.

Sin embargo, Foucault consideró que dicha operación de retorno no permitía recuperar la experiencia trágica que era accesible para el hombre occidental en el renacimiento. Según lo indicado por el filósofo, esta experiencia, tajantemente excluida con la conciencia médica del psiquiatra, fue meramente presentida por Freud, y plenamente captada por Nietzsche y Van Gogh, instantes antes de caer para siempre en la locura:

Es esto lo que han revelado las últimas palabras de Nietzsche, las últimas visiones de Van Gogh. Es ella, sin duda, la que, en el punto más extremo de su camino, ha empezado a presentir Freud... el enfrentamiento de la conciencia crítica y de la experiencia trágica anima todo lo que ha podido ser conocido de la locura y formulado sobre ella a principios del Renacimiento (Foucault, 1998a, p. 26).

La conciencia trágica es diálogo de lo Otro con lo Mismo, convivencia ineludible de la negatividad con la positividad, conciencia epistémica de la unidad en la partición. “El hombre trágico, más que ningún otro...arroja al rostro del sol implacable todos los secretos de la noche” (Foucault, 1998b, p. 64). En historia de la locura Foucault sostuvo que la cultura occidental necesita una forma de aprehensión distinta para sus “experiencias límite”, siendo para él la principal de ellas la experiencia de lo trágico, en tanto “es sobre la base del ‘olvido, el rechazo, la recaída silenciosa de la tragedia’ como se ha desarrollado la historia del mundo occidental” (Eribon, 1995, p. 195). El desafío que enfrenta el hombre contemporáneo es la recuperación de esta experiencia de lo trágico, experiencia negada en nuestra cultura moderna, haciendo de ese modo al hombre de tragedia y al hombre de la locura seres antagónicos.

Se enfrentan el hombre de tragedia y el hombre de locura, sin diálogo posible, sin lenguaje común, pues uno sólo sabe pronunciar las palabras decisivas del ser, en que se juntan, durante el tiempo de un relámpago, la verdad de la luz y la profundidad de la noche; el otro repite el murmullo indiferente en que acaban de anularse los chismorreos del día y la sombra mentirosa (Foucault, 1998b, p. 64).

De este modo, si el análisis que desarrolla Foucault en historia de la locura fue una protesta contra la confiscación que hizo el discurso médico “de la palabra trágica y de la experiencia fundamental de la sinrazón (Eribon, 1995, p. 195), la crítica contra Freud se centra en indicar que el psicoanálisis, como quiera que sea, es deudora de la conciencia médica, por lo que inevitablemente le será imposible indicar el camino mediante el cual se puede volver hacer cercana la experiencia de lo trágico para la cultura occidental moderna.

Foucault creyó que era factible la recuperación de la experiencia cosmico-trágica de la locura, registrada plenamente por Nietzsche y Van Gogh, por lo que se debía trascender el psicoanálisis para poder acceder a ella. Según lo deja entrever, esa experiencia

originaria de los límites de lo humano en la modernidad, la sinrazón, tendría un potencial liberador y creador de nuevas estructuras sociales, de nuevas figuras, que podría eclipsar la que actualmente implica el médico. En el renacimiento, la sinrazón tuvo el camino expedito para producir obra, para estructurar lo que le resultaba posible; en el clasicismo sus posibilidades fueron restringidas a las que imponía la figura del alienista, un proto-psiquiatra domador de lo salvaje que concibió la sinrazón como animalidad. Y con la llegada de Philippe Pinel, la sinrazón pasó a ser locura, conciencia debilitada de lo racional a causa de lo pasional. Freud le dará el formato de sexualidad a esta. Lo que resulta extraño para Foucault es que este formato psicoanalítico de la sinrazón todavía se preserva, lo que puede estar indicando que hay algo del orden jurídico institucional que imposibilita su poder liberador y creador.

Esta expectativa que se le reconoce a Foucault permite organizar las más de 600 páginas de «*Historie de la folie*» en cinco actos que corresponden a cuatro maneras distintas en que el hombre contemporáneo ha vivido la experiencia límite de lo trágico: **primer acto**, el hombre del renacimiento, reconoce a lo Otro de la experiencia cósmica -trágica de la locura en su unidad con lo Mismo; **segundo acto**, el hombre de la época clásica, reconoce lo Otro como límite de lo Mismo, pero la experiencia de lo cósmico -trágico de la locura se haya velada; **tercer acto**, el hombre de la modernidad positiva, la época que dio origen a la psiquiatría y a la psicología; vive como un imposible la experiencia de lo trágico ya que desconoce lo Otro; **cuarto acto**, el hombre de esta época, la del psicoanálisis, hace un sabio y violento retorno a la época clásica que le permitirá volver a reconocer lo Otro de la experiencia cósmico -trágica de la locura, pero no en su unidad con lo Mismo; **quinto acto**, se formula la pregunta por la posibilidad de volver a reconocer lo Otro de la experiencia cósmico-trágica de la locura en su unidad con lo Mismo.



# CAPÍTULO 4

---

## LA CRÍTICA HISTORICISTA DE MICHEL FOUCAULT AL MODELO DE TEORIZACIÓN PSICOANALÍTICO: KANT CONTRA FREUD

---

MICHEL FOUCAULT'S HISTORICIST CRITIQUE  
OF THE PSYCHOANALYTIC MODEL OF  
THEORIZATION: KANT VERSUS FREUD



## CAPÍTULO 4

# LA CRÍTICA HISTORICISTA DE MICHEL FOUCAULT AL MODELO DE TEORIZACIÓN PSICOANALÍTICO: KANT CONTRA FREUD

---

*...cette sédimentation historique que la psychanalyse, plus tard, remettra à jour, lui prêtant par un nouveau mythe le sens d'un destin qui sillonnerait toute la culture occidentale et peut-être toute civilisation, ... et qu'elle ne s'est solidifiée que tout récemment...*<sup>180</sup>

**Foucault, 1961.**



---

<sup>180</sup> Esa sedimentación histórica, que más tarde el psicoanálisis pondrá en claro otorgándole por medio de un nuevo mito el sentido de un destino que caracterizaría toda la civilización occidental, y posiblemente toda civilización... y que no se ha solidificado sino recientemente.

## «*Historie de la folie*» y Freud

Si se revisan los cuatro textos anteriores a «*Historie de la folie*» se encontrará que Freud es la única figura intelectual que Foucault continuamente referencia. En forma muy visible, Freud es el eje de los textos «*l'introduction à Rêve et Existence de Binswanger*», «*Maladie mentale et personnalité*», «*La psychologie de 1850 à 1950*» y «*La recherche scientifique et la psychologie*». Sin embargo, en «*Historie de la folie*» Freud ya no parece ser el autor eje. Siendo esta, en su versión francesa, un tratado de más de 600 páginas, si se incluyen los anexos de 1972 -*La folie, l'absence d'œuvre*” y “*Mon corps, ce papier, ce feu*”-, en toda la obra el nombre de Freud aparece 26 veces, y sus derivados dos veces<sup>181</sup>, la palabra psicoanálisis aparece 17 veces y sus derivados una vez (psicoanalistas). En total, las referencias al modelo freudiano suman 46 entradas<sup>182</sup>, 36 sin los anexos de 1972. Este número es inferior en contraste y en proporción con los textos anteriores, cuestión, en cierto modo, inevitable por cuanto la época que es objeto de su análisis, *l'âge classique* de la modernidad, no vio nacer al psicoanálisis. Es verdad que el título de su disertación doctoral haría creer que el padre del psicoanálisis tendría exigua relevancia en el desarrollo argumentativo de la discusión. Sin embargo, a pesar de lo que señalan las circunstancias argumentativas que rodean la obra de «*Historie de la folie*», en relación con el padre el psicoanálisis, se sostiene que Freud es central en la reflexión de Foucault en el tema de la locura. Aunque las referencias a Freud son relativamente escasas, se pudo observar en el anterior capítulo que estas no fueron marginales, primordialmente porque en el extremo del periodo analizado, más allá del periodo clásico de la modernidad, Foucault colocó al psicoanálisis, más que a la psiquiatría, como penúltimo punto

<sup>181</sup> Una vez freudismo, y otra, freudiano.

<sup>182</sup> La mayoría de las 46 referencias se encuentra en la parte tercera de la obra en mención con 35 entradas, ante todo concentrada en los últimos capítulos (Chapitre IV, *Naissance de l'asile* y Chapitre V, *Le cercle anthropologique* y el primer anexo), en especial en el capítulo 4 y en el anexo de *La folie, l'absence d'œuvre*



de llegada de la discusión sobre la locura<sup>183</sup>. Foucault retoma a Freud, adjudicándole una crucial contribución en el cambio de perspectiva que la época contemporánea ha tenido con la locura, contribución aparentemente extraña puesto que él trató el tema de la locura de manera muy tangencial. Esa es la tesis de Foucault, sustentada por el filósofo con una incomprensible parquedad en sus argumentos, a diferencia de otros aspectos relacionados con Freud en el que se extendió mucho más. Según Foucault, « *Historie de la folie* » es una “gran línea discontinua que va desde la Nave de los locos hasta las últimas palabras de Nietzsche y quizás hasta las vociferaciones de Artaud”<sup>184CLXI</sup> (Foucault, 1961, p. 416). En esa gran línea, Freud tiene un lugar preeminente, especialmente por la cercanía de su discurso con las «*paroles de Nietzsche*»<sup>185</sup>, que Foucault lo refleja asociando, en ciertas ocasiones, el nombre de Freud con el de Nietzsche.

Lo que Foucault específicamente afirma es que Freud, con Nietzsche, pretendió restablecer en la época moderna el diálogo roto de la locura con la sinrazón. “Psicoanálisis ... trató de enfrentar la locura y la sinrazón”<sup>186CLXII</sup> (Foucault, 1961). Según Foucault, el acierto del padre del psicoanálisis fue total al dejar ver la inaugural relación negada de la locura con la sinrazón.

Freud ... restableció, en el pensamiento médico, la posibilidad de un diálogo sin razón. No se sorprenda de que la mayoría de los medicamentos “psicológicos” se hayan encontrado tan rápidamente en su pendiente y sus confirmaciones orgánicas<sup>187CLXIII</sup> (Foucault, 1961, p. 199).

<sup>183</sup> El punto final es Nietzsche y las “*vociférations d’Artaud*”. Sin embargo, es de destacar que en la síntesis que hizo en 1965 la casa editorial norteamericana Random House de la obra doctoral de Foucault y que se tituló *Madness and civilization*, el capítulo número 9, el último previo a la conclusión, Freud y el psicoanálisis es el último tema tratado.

<sup>184</sup> Traducción libre del autor

<sup>185</sup> Palabras de Nietzsche

<sup>186</sup> Traducción libre del autor

<sup>187</sup> Traducción libre del autor

Toda la gloria y transcendencia que Foucault le concede a Freud en «*Historie de la folie*» se concentra en ese aspecto. “Freud con el psicoanálisis renovará con cautela el intercambio, o más bien escuchará nuevamente este lenguaje”<sup>188CLXIV</sup> (Foucault, 1961, p. 272).

Ahora bien, debe indicarse que, además del cuestionamiento que Foucault hace al dispositivo clínico psicoanalítico, la doctrina freudiana es también objeto de crítica en *Histoire de la folie*. Para sustentar su postura crítica contra el Freud de la teoría psicoanalítica, Foucault presenta un argumento que se relaciona con un tema que los marxistas popularizaron, y que según Foucault describe la intencionalidad general de su texto. “La historia de la locura se hace cargo de un problema que era el de los marxistas, la formación de una ciencia dentro de una sociedad determinada”<sup>189CLXV</sup> (Foucault, 1975). En el contexto de esa intencionalidad, Foucault hará los comentarios críticos al psicoanálisis en «*Historie de la folie*», interrogando, así, la fuente que vendría a validar sus afirmaciones, sus prácticas, sus denuncias y sus descubrimientos.

## La crítica historicista a la doctrina Freudiana

El cuestionamiento historicista a las disciplinas Psy no es una inquietud que solo viene a surgir en «*Historie de la folie*». Cuatro años antes, en «*La recherche scientifique et la psychologie*», Foucault había formulado esta pregunta: “¿El desarrollo de todas las investigaciones y todas las ciencias no está relacionado con las condiciones de la vida económica y social?”<sup>190CLXVI</sup> (Foucault, 1994o, p. 151). En ese orden de ideas, analizando el caso de la psicología, no del psicoanálisis, Foucault pretende, allí, discernir el estatuto desde el que esta sancionaba su conocimiento y orientaba su investigación. No era la ciencia, dijo, puesto que

---

<sup>188</sup> Traducción libre del autor

<sup>189</sup> Traducción libre del autor

<sup>190</sup> Traducción libre del autor

el saber psicológico no se establecía como “una búsqueda en el espacio de una ciencia, sino como el movimiento de una ciencia que se está buscando”<sup>191CLXVII</sup> (Foucault, 1994o, p. 139). Complementó lo anterior afirmando que tampoco era la Historia del estatuto que legitimaba el saber de la psicología, ya que la investigación histórica no intenta salir de la historia, mientras que la investigación psicológica debe estar necesariamente dirigida por el mito de la externalidad, la mirada indiferente, el espectador que no participa. El estatuto de la psicología era el de la desmitificación, el revés nocturno de una ciencia, por su vocación y origen, es crítico, negativo y desmitificador; forma el reverso de una ciencia psicológica cuya vocación es comprometerse; las preguntas que plantea no están inscritas en una problemática del conocimiento ni en una dialéctica del conocimiento y su objeto, sino en un cuestionamiento y en la reducción del conocimiento a su objeto.

De este modo, los psicólogos constituyen su saber, sus enseñanzas y sus prácticas fungiendo el rol de desmitificadores. Y la validez de sus denuncias, como la seguridad que le confieren a sus juicios, la brinda el mito de la objetividad de la ciencia positiva, el mito de la exterioridad, de la mirada indiferente, del espectador que no participa, lo que le permite al psicólogo desmitificador enunciar esta proposición: *Nosotros, que revelamos las ilusiones que obnubilan las conciencias de los otros psicólogos, no somos víctima de ninguna ilusión, por poder ver las ilusiones de los otros desde la ventana de Dios; en otras palabras, quienes se dejan engañar por la astucia del genio maligno son los otros, no nosotros, que bien la conocemos. Así, logran hacer creer que portan verdades inmemorables que dominan el tiempo, desafían la historia y devuelven al hombre a sus verdades originales*<sup>CLXVIII</sup> (Foucault, 1961).

Pero la materia objeto de análisis en «*La recherche scientifique et la psychologie*» es la psicología no el psicoanálisis. Sin embargo,

---

<sup>191</sup> Traducción libre del autor

de pasada, hace una referencia a las situaciones «*plaisantes*»<sup>192</sup> de «*guerres picrocholines*»<sup>193</sup> que se presentan entre los psicoanalistas, la cual deja entrever desde que estatuto ellos operan.

Las imputaciones de apego edípico o fijación narcisista que los psicoanalistas lanzan entre sí son poco más que variaciones placenteras y guerras picrocolinas sobre este tema fundamental: El progreso de la investigación en psicología no es un momento en el desarrollo de la ciencia, es un alejamiento perpetuo de las formas constituidas por el conocimiento, bajo el ... aspecto de una desmitificación<sup>194CLXIX</sup> (Foucault, 1994o, p. 145).

De este modo, los comentarios que Foucault hace en «*Historie de la folie*» sobre el psicoanálisis tienen de base los mismos presupuestos de las observaciones que realizó en «*La recherche scientifique et la psychologie*» sobre la psicología. Exceptuando la cuestión de «*le mythe de l'extériorité, du regard indifférent*»<sup>195</sup>, que imputará exclusivamente a la psicología y a la psiquiatría del siglo XX, no a la psiquiatría del siglo XIX ni al psicoanálisis, Foucault declarará en «*Historie de la folie*» que el Freud de la cura psicoanalítica -del mismo modo que el psicólogo- maniobró con su disciplina como un desmitificador, no como un historiador ni propiamente como un científico. O mejor, Freud no asignó “sus métodos, sus conceptos, su conocimiento de estructuras y eventos, las formas culturales de su tiempo”<sup>196CLXX</sup> (Foucault, 1994o, p. 145) por lo que no logra restituir “la historia de su propia verdad”<sup>197CLXXI</sup> (Foucault, 1994o, p. 145). La crítica de Foucault al psicoanálisis se reduce entonces a este aspecto: en el psicoanálisis de Freud no hubo una toma “de

<sup>192</sup> Amables, placenteras.

<sup>193</sup> *Guerres picrocholines* es una expresión popular francesa para mencionar conflictos entre personas o instituciones que se han originado por razones desconocidas, absurdas o triviales.

<sup>194</sup> Traducción libre del autor

<sup>195</sup> El mito de exterioridad, de mirada indiferente.

<sup>196</sup> Traducción libre del autor.

<sup>197</sup> Traducción libre del autor.

conciencia progresiva de su situación histórica como cultura, de su valor como técnica, de sus posibilidades de transformación real y de acción concreta sobre la historia”<sup>198CLXXII</sup>(Foucault, 1994o, p. 145). A la sazón, las palabras de Foucault no desmienten que hubo, en el sentido pleno de la expresión, una postura historicista en Freud. Lo que indican es que Freud no logró avanzar demasiado en la senda historicista. Lo retuvieron los compromisos explícitos e implícitos con la causa médica del siglo XIX.

Dos casos son los que Foucault discute, que comprometen críticamente al psicoanálisis, en el sentido de que ilustran la historicidad negada por Freud. Estos son la sexualidad y la locura.

El primero de ellos, la sexualidad, tendría para Foucault una relación tal con la doctrina freudiana que, años después, cuando escribe «*Historie de la sexualité*» declarará que dicha historia es una arqueología del psicoanálisis. En cierto modo, en «*Historie de la folie*» Foucault anticipa lo que va a ser su futuro trabajo de «*Historie de la sexualité*» al indicar que no hay en la sexualidad ninguna verdad inmemorial del ser humano; el lazo que une la sexualidad con la sinrazón no está hecho de los hilos que configuran la condición humana, cualquiera sean estos, sino de la malla que origina la disposición arqueológica de una época específica de la cultura occidental. La verdad de la sexualidad es histórica no ontológica. Tal consideración se encuentra en «*Le monde correctionnaire*», el capítulo III de la primera parte de «*Historie de la folie*». Esta observación Foucault la desarrolla ahí haciendo notar al lector las divergencias que existirían entre el movimiento de la cultura platónica y la época del clasicismo moderno, en las formas de articulación del tema del amor con el tema de la locura. Foucault advierte que, la relación entre la locura y el amor se organizó en la cultura platónica de acuerdo con las distintas formas de conocimiento que Platón estableció, graduadas por el nivel de verdad y luz que contenían.

<sup>198</sup> Traducción libre del autor.

De ahora en adelante, se establecen nuevas relaciones entre el amor y la sinrazón. A lo largo de todo el movimiento de la cultura platónica, el amor se había distribuido de acuerdo con una jerarquía de lo sublime que lo relacionaba, según su nivel, con una locura ciega del cuerpo o con la gran intoxicación del alma en la que la sinrazón está en el poder de saber. En sus diferentes formas, el amor y la locura se distribuyeron en varias regiones de la gnosis<sup>199CLXXIII</sup> (Foucault, 1961, p. 123).

En cambio, en la época moderna la relación quedó restringida a un esquema de dos vías: la razón y la sinrazón.

La era moderna, a partir del clasicismo, establece una opción diferente: el amor a la razón y el de la sinrazón. La homosexualidad pertenece al segundo. Y así, poco a poco, tiene lugar entre las estratificaciones de la locura. [La sexualidad] se instala en la sinrazón de la era moderna, colocando en el centro de toda sexualidad la demanda de una elección donde nuestro tiempo repite constantemente su decisión<sup>200CLXXIV</sup> (Foucault, 1961, p. 123).

Foucault aquí no desconoce a la sexualidad como un ámbito clave para asir la sinrazón. Su reflexión asiente la importancia concedida a la sexualidad por el psicoanálisis.

A la luz de su ingenio, el psicoanálisis ha visto que toda locura está enraizada en una sexualidad problemática; pero esto tiene sentido solo en la medida en que nuestra cultura, por una elección que caracteriza su clasicismo, ha colocado la sexualidad en la línea divisoria de la sinrazón<sup>201CLXXV</sup> (Foucault, 1961, p. 123).

Pero como lo dice desde el inicio de la anterior cita, esta importancia es coyuntural, un accidente histórico, resultado de una selección inédita que hizo nuestra época y nuestra cultura, no una verdad de la ontología que define al hombre.

---

<sup>199</sup> Traducción libre del autor

<sup>200</sup> Traducción libre del autor

<sup>201</sup> Traducción libre del autor

En todo momento, y probablemente en todas las culturas, la sexualidad se ha integrado en un sistema de restricción; pero es solo en el nuestro, y en una fecha relativamente reciente, que se ha repartido tan rigurosamente entre Razón y sinrazón, y a modo de consecuencia y degradación, entre salud y enfermedad, lo normal y lo anormal<sup>202CLXXVI</sup> (Foucault, 1961, p. 123).

Esta observación sobre la condición histórica de la sexualidad, Foucault la reitera, sin cambio alguno, en *La Faculté Des Arts Libéraux De L'université de Tokyo*, en octubre de 1970.

... hay un fenómeno muy curioso aquí. Hasta el primer tercio del siglo XIX, en Europa nunca había existido la idea de que pudiera existir un vínculo o relación entre la enfermedad mental y la mala conducta sexual. La idea de que un homosexual podría ser de alguna manera alguien que se parezca cercana o remotamente a una persona con enfermedad mental era una idea que no había llegado a pensar un europeo. La idea de que una mujer ninfómana podría tener una enfermedad mental, eso tampoco había sido formulada en Occidente, ni por abogados, ni por médicos ni por nadie <sup>203CLXXVII</sup> (Foucault, 1994l, p. 487).

Su convicción en esta tesis que afirma el carácter histórico de la sexualidad fue tal que Foucault nunca renunció a ella. En «*Historie de la sexualité*» él volverá a retomarla, por lo que este se convertirá en uno de los textos más críticos escritos por Foucault contra el psicoanálisis, según lo indica Jacques Alain Miller:

En *La Voluntad De Saber*, el psicoanálisis ocupa un lugar simétrico e inverso del lugar que ocupaba en *Las palabras y las cosas*. El psicoanálisis ya no está en el principio de la indagación, sino que es objeto de ésta. No guía al arqueólogo, sino que sufre su contraataque; no se lo ensalza; por el contrario, se le cubre de sarcasmos. El psicoanálisis ya no hace presentir la próxima ruptura en las disposiciones fundamentales del saber,

<sup>202</sup> Traducción libre del autor

<sup>203</sup> Traducción libre del autor

circunstancia en la que muy bien pudiera ocurrir que el hombre se borrara “como en el límite del mar un rostro de arena”. El psicoanálisis pertenece a un dispositivo cuyo surgimiento histórico es contemporáneo de las ciencias humanas; procede de una retroversión histórica cuya arqueología está por hacerse a fin de permitirnos liberarnos de él (Miller, 1990, p. 67).

El segundo caso es la locura. Jacques-Alain Miller enseña que las historiografías de Foucault tienen un implícito: anuncian la pronta desaparición, muerte o transmutación de la cuestión que es objeto de su discusión. Así, en «*Historie de la sexualité*» lo que se anticipa es el fin de la sexualidad. Y en «*Les mots et les choses*» lo que se describe es la agonía de las ciencias humanas. En este orden de ideas, «*Historie de la folie*» es, entonces, el primero de los textos de Foucault que proclama la caída próxima de un asunto que se tornó en algún momento de la cultura occidental en objeto fundamental de conocimiento, el de la locura. Esto es exactamente lo que se sugiere entre líneas en «*Historie de la folie*», y palmariamente transmitirá en «*La folie, l'absence d'œuvre*», en el que se pronostica que la muerte del «*homo dialecticus*» arrastrará a la locura a su desaparición, como objeto de saber médico y, quizá, como fuente de angustia para el hombre común.

Este movimiento único por el cual llegamos a encontrarnos con la locura de la que nos estamos alejando, este reconocimiento horrorizado, esta voluntad de fijar el límite y compensarlo de inmediato por la trama de un sentido unitario, todo esto se reducirá al silencio, como es silencioso para nosotros, hoy día, la trilogía griega manía, ubris, alogia, o es silencioso la postura de la desviación chamánica en una sociedad tan primitiva<sup>204CLXXVIII</sup> (Foucault, 1994, p. 415).

Puntualiza que su pronóstico no comporta el supuesto del surgimiento de una sociedad o de una nueva época en la cultura occidental en la que se desvanece la transgresión que la locura representa. Implica la simple creencia de que esta prontamente

<sup>204</sup> Traducción libre del autor.



adoptará un nuevo ropaje que no tramita culpa o angustia para el hombre occidental.

No hay una sola cultura en el mundo donde se permita hacer todo ... Decir que la locura de hoy desaparece significa que esta participación, que se tornó tanto conocimiento psiquiátrico como reflexión antropológica, se está deshaciendo. Pero esto no significa que desaparezca la forma general de transgresión, cuya locura durante siglos ha sido la cara visible. Ni que esta transgresión, en el momento en que nos preguntamos qué es la locura, no dé lugar a una nueva experiencia<sup>205CLXXIX</sup> (Foucault, 1994w, p. 415).

El cuestionamiento de Foucault al psicoanálisis radica entonces en atribuir a su teorización la pretensión de no historizar la locura, perennizándola, hacia el futuro como verdad siempre presente en el hombre, hacia el pasado, como verdad inmemorable de la condición humana. Específicamente, respecto a la forma de comprensión que la cultura occidental adoptó de la locura después de Kant y Hegel, si esta es ausencia de obra, ausencia de un acto transgresivo que subvierte con angustia el orden de verdad de una época, Foucault considera que Freud estableció una perfecta simetría entre el lenguaje de la obra y el lenguaje de la locura, de modo tal que la culpa asociada a la obra se tornó inherente a la locura. Es decir, el psicoanálisis vería en toda locura el lenguaje de la obra y del mundo moderno, como la psicología y la psiquiatría contemporánea verían en toda obra el lenguaje de la locura. Si en la psiquiatría contemporánea reinaría el peligro del patetismo de las maldiciones, en el psicoanálisis reinaría el peligro inverso, pero simétrico: la revelación de una maldición en todo patetismo. “La locura de Nietzsche ..., es lo que inaugura este pensamiento al mundo moderno ... Esto no significa que la locura sea el único lenguaje común a la obra y al mundo moderno (peligro de lo patético de las maldiciones, peligro inverso y simétrico del psicoanálisis)”<sup>206CLXXX</sup> (Foucault, 1961, p. 663).

<sup>205</sup> Traducción libre del autor.

<sup>206</sup> Traducción libre del autor.

## El cartesianismo de Freud, su fuente de equívocos

Según Jacques Derrida las anotaciones críticas que Foucault realiza en «*Historie de la folie*» contra Freud tienen de trasfondo la misma razón: el cartesianismo que Foucault identifica en su doctrina:

Foucault anulará de modo inapelable a ese genio malo del médico taumaturgico en la figura del psicoanalista; lo hará... contra Descartes, contra un cierto sujeto cartesiano aun representado en la filiación que va de Descartes a Pinel y a Freud... contra ese descendiente de Descartes que sigue siendo Freud... [Foucault] juzga implacablemente al psicoanálisis, en el pasado, en el presente, e incluso en el futuro. Pues el psicoanálisis está condenado de antemano. No le está prometido ningún futuro que le permita escapar a su destino, puesto que su suerte está echada (Derrida, 1995, p. 148).

¿Qué tiene de irrecusable cartesianismo la doctrina psicoanalítica? ¿Por qué le resultó inadmisibile el Freud psicoanalista, un representante de Descartes? Estas son inquietudes que indirectamente, y quizá de forma un poco oscura, Foucault responde en su obra doctoral, aunque será en posteriores publicaciones donde ofrece mayores claridades al respecto.

En tiempos tardíos de su pensamiento filosófico, en aquellos años de su vida en que abiertamente se declaraba kantiano, Foucault explicó las diferencias que habría entre el legado de Kant y el legado de Descartes del siguiente modo:

Hasta el siglo XVI, el ascetismo y el acceso a la verdad están siempre más o menos oscuramente relacionados en la cultura occidental. Creo que Descartes rompió con esto diciendo: "Para llegar a la verdad, basta con que yo sea no importa qué sujeto que pueda ver lo que es evidente", ... Por lo tanto, puedo ser inmoral y conocer la verdad. .... Antes de Descartes, no se podía ser impuro, inmoral, y conocer la verdad. Con Descartes, la evidencia directa es suficiente. Después de Descartes, se tiene

un sujeto del conocimiento que no requiere el ascetismo del que surgió<sup>207CLXXXI</sup> (Foucault, 1994a, p. 631).

Bernands Williams llamó al proyecto cartesiano “Proyecto de investigación pura”, por cuanto el único interés era el conocimiento, por fuera de cualquier consideración de tipo práctico, en el que la racionalidad solo apela a su lógica interna para orientar al sujeto en el camino a la verdad (Williams, 1995). En ese mismo sentido, Foucault se pronunció. El sujeto de los asuntos prácticos, el sujeto que actúa en el mundo institucional y público, «*le sujet moral*»<sup>208</sup>, eso es lo que según Foucault excluyó Descartes en su análisis de la verdad, y lo que vendría a traer de vuelta Kant.

Después de Descartes, se tiene un sujeto del conocimiento que posee para Kant el problema de saber cuál es la relación entre el sujeto moral y el sujeto del conocimiento.... La solución de Kant fue encontrar un sujeto universal que, en la medida en que es universal, podía ser el sujeto del conocimiento, pero que exige, sin embargo, una actitud ética. ... Descartes ha liberado la racionalidad científica de la moral ... Kant ha reintroducido la moral como forma aplicada de procedimientos de racionalidad<sup>CLXXXII209</sup> (Foucault, 1994a, p. 631).

De este modo, todo pensador moderno inscrito en el proyecto cartesiano descarta u obnubila la dimensión del mundo institucional presente en la verdad que afirma descubrir en su objeto de estudio. En este sentido, Foucault da a entender en «*Historie de la folie*» que Freud maniobró con su doctrina como un típico cartesiano, no asignando sus métodos, sus conceptos, sus conocimientos a las estructuras, a los eventos y a las formas culturales de su época, y desarrollando a cambio un conjunto de estrategias argumentativas que velaban su relación y dependencia con la moral de su época.

<sup>207</sup> Traducción libre del autor

<sup>208</sup> El sujeto moral

<sup>209</sup> Traducción libre del autor

Foucault en «*Historie de la folie*» realiza un esfuerzo intelectual enorme para mostrar que el loco, aunque su figura es transgresiva, no ha cargado desde siempre el lastre de las maldiciones, al hablar, con su locura, el lenguaje de la obra. Somos nosotros, dice literalmente Foucault en «*La folie, l'absence d'œuvre*», aquellos que más se han acercado a dos frases jamás pronunciadas realmente: “yo escribo” y “yo deliro”. Desde luego, un efecto de gran escala y misterioso en sus consecuencias generó la conjunción de esas dos frases. Pero esta transmutación, por grande que llegara a ser, no prueba que la locura haya contenido oculta, desde los tiempos inmemorables, la verdad de la obra. Por ejemplo, el loco anterior al clasicismo, y aún en el mismo clasicismo, no anuncia tal verdad.

En la era clásica de la literatura no hay locura: se reconoció el lenguaje secreto del delirio; hubo verdaderos discursos sobre ella. Pero no tenía el poder de operar por sí misma, por un derecho original y su propia virtud, la síntesis de su lenguaje y su verdad. Su verdad solo podía ser envuelta en un discurso que le era extraño. Al fin y al cabo, “están locos”... Descartes en el movimiento por el cual se dirige a la verdad hace imposible el lirismo de la sinrazón<sup>210CLXXXIII</sup> (Foucault, 1994a, p. 638).

Para Foucault la doctrina Freudiana se sostiene en el entramado arqueológico de la verdad que constituyó Descartes, por lo que inevitablemente Freud se verá obligado no solo a desconocer este basamento histórico de sus hallazgos, sino que, además, dispondrá de la verdad de la locura en el esoterismo del médico. El psiquiatra de fines del siglo XIX, dice Foucault, concluyó con su nueva ciencia que la locura no es sino el vacío de la astuta persuasión que hace creer que es real lo que no es más que ilusión y engaño.

Pero si el médico se convierte rápidamente en un taumaturgo para el enfermo, ante sus propios ojos de médico positivista, no puede serlo. Ese poder oscuro, del cual ya desconoce el origen, por medio del cual no puede ya descifrar la complicidad del enfermo,

---

<sup>210</sup> Traducción libre del autor

y en el que no consentiría a reconocer los antiguos poderes de que está hecho, debe tener un estatuto. Y puesto que no hay nada en el conocimiento positivo que pueda justificar semejante transferencia de voluntad, o parecidas operaciones a distancia, pronto llegará el momento en que la propia locura será tenida por responsable de esas anomalías. Las curaciones sin base, a las cuales hay que aceptar como verdaderas curaciones, llegarán a ser verdaderas curaciones de falsas enfermedades<sup>211CLXXXIV</sup> (Foucault, 1961, p. 629).

La presunción fundamental de esta psiquiatría del siglo XIX y que conoció directamente Freud es que la verdad de la locura era el vacío de la falsa imagen. La locura quedaba así definida ontológicamente por los efectos que producía la táctica moral que adoptaba el psiquiatra con el mal del paciente.

La locura no era lo que se creía, ni lo que ella pretendía ser; era infinitamente menos que ella misma: un conjunto de persuasión y de engaño.... Y por un extraño retorno, el pensamiento retrocede dos siglos, hasta la época en que, entre la locura, la falsa locura, y la simulación de la locura, los límites estaban mal trazados, ... A fines del siglo XIX, y en el pensamiento de los contemporáneos de Babinski, encontramos este prodigioso postulado, que ningún médico se había atrevido aún a formular: que la locura, después de todo, no es más que locura<sup>212CLXXXV</sup> (Foucault, 1961, p. 629).

Como se deja entrever, este papel de desmitificador que impulsó las labores realizadas por el médico en los asilos del siglo XIX y que continuó el psicoanalista en el siglo XX proviene de una estructura de pensamiento enteramente consecuente con un “cierto teatro de la verdad y de lo falso” (Foucault, 1999, p. 150). Esta estructura de pensamiento es cartesiano en sus prerrogativas e instaló una cierta forma de percepción de la verdad y del error, un modo positivo organización del conocimiento y de sus prácticas

<sup>211</sup> Traducción libre del autor

<sup>212</sup> Traducción libre del autor

concomitantes en el mundo contemporáneo. En él la verdad la promulga no un sabio iluminado, sino un agente desmitificador que denuncia al mundo el engaño y persuasión del que es capaz un genio maligno.

Explicuemos lo anterior de esta otra forma. Foucault no historiza la locura como lo hizo Hegel.

Sobre la cuestión de si la historia tiene una causa y un efecto y si la voluntad humana es alcanzable, [Hegel] explica que la noción de que una causa produce un efecto solo es posible a nivel semiológico, que la historia en sí no tiene causa ni efecto y no hay un vínculo causal<sup>213CLXXXVI</sup> (Foucault, 1994s, p. 598).

Foucault historiza la locura al modo nietzscheano. “Creo que Nietzsche propone la idea de que la historia se debe solo al azar, que es una cadena de eventos que ocurren por casualidad y que no hay un concepto de progreso aquí, ni regularidad”<sup>214CLXXXVII</sup> (Foucault, 1994s, p. 598). Por tanto, «*Historie de la folie*» no es una historia de la locura pensada «à un niveau sémiologique»<sup>215</sup>; no es la historia del decantamiento de la verdad de la locura, de cómo ella se fue purificando hasta el grado de refinamiento que hoy día le conocemos. Es una historia pensada como una “secuencia de eventos que ocurren por casualidad y en los que no hay concepto de progreso ni regularidad”<sup>216CLXXXVIII</sup> (Foucault, 1994s, p. 598) y como bien lo indicaba Octave Mannoni, instala un «“momento de vacilación” donde “la historia habría podido ser otra” (Eribon, 1995, p. 213). El azar en «*Historie de la folie*» Foucault lo conceptuó como elección de una época, “en la que nuestro tiempo repite constantemente su decisión», «elisión de los eventos que ocurren allí», «invención de voz detrás de los textos», «asignación del

<sup>213</sup> Traducción libre del autor

<sup>214</sup> Traducción libre del autor

<sup>215</sup> A un nivel semiológico

<sup>216</sup> Traducción libre del autor

original tal como se dice y no se dice en el texto<sup>217CLXXXIX</sup> (Foucault, 1961, p. 123). Y si la elección hubiera sido otra, otra habría sido la verdad de la locura.

Con esta lectura Nietzscheana del teatro de la verdad que sustenta al psicoanálisis, Foucault va nuevamente a reprochar a Freud su intento por negar la historicidad que tienen sus descubrimientos, encubriéndolos con mitos. De modo que allí donde Freud fundó un mito, Foucault ve las grandes estructuras y valores de la moral burguesa de la sociedad europea del siglo XVIII y XIX.

El prestigio del patriarcado revive todo alrededor de la familia burguesa. Es esta sedimentación histórica que el psicoanálisis más tarde sacará a la luz, dándole a un nuevo mito el significado de un destino que surcaría toda la cultura occidental y puede ser toda la civilización, mientras se ha ido depositando lentamente, y sólo recientemente solidificado, en este final de siglo cuando la locura fue enajenada dos veces en la familia, por el mito de una desalienación en la pureza patriarcal, y por un situación realmente alienante en un asilo constituido en el modo familiar<sup>218CXC</sup> (Foucault, 1961, p. 608).

Las anotaciones de Foucault no problematizan en sí misma la relación que tendría el psicoanálisis con la moral del tiempo en que surgió, pues los planteamientos del filósofo son contrarios al supuesto de que pueda haber alguna clase de técnica, saber o dispositivo humano libre de las determinaciones morales de su época, de lo que, además, cabría inferir que si el psicoanálisis lograra de algún modo desconocido eximirse por completo de los designios de la moral que rige en la sociedad, con ese mismo acto estaría perdiendo el poder taumaturgo que se le ha conferido. La crítica de Foucault se encuentra en que considera que con la mitología Freud impugna la historicidad y relatividad cultural que tienen los descubrimientos de la clínica. El recurso a

<sup>217</sup> Traducción libre del autor

<sup>218</sup> Traducción libre del autor

los mitos no fue en Freud una vía de conocimiento de lo humano; fue, según explícitamente lo indica Foucault, una estrategia de encubrimiento de la estructura jurídico-política que envuelve la palabra del psicoanalista y sus revelaciones, asegurando de ese modo el carácter de verdad de sus enunciados. Al obscurecer la historicidad que comportan sus descubrimientos, Freud le confirió a estos un alcance universal que Foucault creyó en «*Historie de la folie*» se podían ceñir a los límites temporales que caracterizaban a la época moderna en la cultura occidental. Por ejemplo, en el mito del patriarca, que augura el destino de «*toute la culture occidentale et peut-être toute civilisation*»<sup>219</sup>, hay una historicidad negada. Esta historia es la de un acontecimiento circunscripto a la modernidad que relativiza la fórmula psicoanalítica de los complejos familiares, solo certeza indiscutible a partir de la imposición y extensión de un precepto jurídico que constituyó la práctica psiquiátrica: la menoría bajo tutela de la familia.

En la gran reorganización de las relaciones entre la locura y la razón, la familia juega un papel decisivo, a fines del siglo XVIII, tanto en el paisaje imaginario como en la estructura social real; es de ella esa parte, es hacia ella que se mueve el trabajo de Tuke. ... Del mismo modo, la minoría bajo la tutela familiar, estado legal en el que se enajenan los derechos civiles del insensato, se convierte en una situación psicológica en la que se aliena su libertad concreta. Toda la existencia de la locura, en el mundo que ahora se está preparando para ello, está envuelta en lo que podría llamarse, anticipadamente, un “complejo parental” ... De ahora en adelante, y por un tiempo del que no es aún posible arreglar el término, el discurso de la sinrazón estará inextricablemente vinculado a la dialéctica semi-real, semi-imaginaria de la familia <sup>220</sup>CXCI (Foucault, 1961, p. 608).

<sup>219</sup> “Todo la cultura occidental y puede ser toda la civilización”

<sup>220</sup> Traducción libre del autor



De este modo, Freud, al no situar sus descubrimientos en un contexto de análisis histórico, a través de su mitología elevó al rango de verdad arcaica de la condición humana las convicciones y las elecciones de una época. Y esto porque compartió con los psiquiatras el imperativo de objetivizar la locura, tornarla objeto positivo de conocimiento, imperativo que Foucault interpreta como el fervor sin límite de toda una cultura, la del clasicismo en adelante, por constituir una garantía de la no-locura.

La objetividad que reconocemos en las formas de enfermedad mental, creemos fácilmente que se ofrece libremente a nuestro conocimiento como la verdad finalmente liberada. De hecho, solo se le da al que está protegido. El conocimiento de la locura supone, en su posesión, una cierta forma de deshacerse de ella, de haberse liberado de antemano de sus peligros y su prestigio, un cierto modo de no estar loco. Y el advenimiento histórico del positivismo psiquiátrico está vinculado a la promoción del conocimiento solo de una segunda manera; originalmente, es la fijación de un modo particular de estar fuera de la locura: una cierta conciencia de no locura, que se convierte, para el sujeto del conocimiento, en una situación concreta, en una base sólida desde la cual es posible conocer la locura<sup>221CXCI</sup> (Foucault, 1961, p. 572).

En efecto, el interés intelectual por la locura, por aprehenderla en su naturaleza, en sus causas, en sus vericuetos, es consecuencia de la angustia que ocasiona la locura al hombre moderno. Según Foucault, por esa angustia, se erigieron las estructuras del asilo en el siglo XIX; por esa angustia, la psiquiatría pervive en nuestros días; por esa angustia, el psicoanálisis tiene sentido, fracasando convenientemente en desmontar por completo la vieja armazón asilar.

Si queremos saber qué sucedió durante esta mutación repentina que, en pocos años, ha instalado en la superficie del mundo europeo un nuevo conocimiento y tratamiento de la locura, es

---

<sup>221</sup> Traducción libre del autor.

inútil preguntar qué se ha agregado al conocimiento ya adquirido. ... Lo que ha cambiado, y cambió de repente, es la conciencia de no estar loco ... De hecho, este lanzamiento solo fue posible mediante una arquitectura de protección completa, diseñada y construida sucesivamente por Colombier, Tenon, Cabanis, Bellart. Y la fuerza de estas estructuras les ha permitido sobrevivir casi intactas hasta nuestros días, a pesar de los esfuerzos de la investigación freudiana<sup>222CXCIII</sup> (Foucault, 1961, p. 573).

La naturaleza escandalosa de la locura radica en que esta posee para el hombre contemporáneo...

... todo un contenido de culpa, de sanción moral, de castigo justo que no era peculiar de la experiencia clásica ... En resumen, toda esta jerarquía vertical, que constituía la estructura de la locura clásica desde el ciclo de causas materiales hasta la trascendencia del delirio, ahora cambiará y se extenderá en la superficie de un área en que estarán juntos y que pronto será desafiada por la psicología y la moral<sup>223CXCIV</sup> (Foucault, 1961, p. 573).

La empresa de objetivización de la locura oculta, entonces una valoración moral de la razón, que sale a la luz cuando se analiza “locura en los cambios que no puede dejar de aportar al sistema de obligaciones”<sup>224CXCV</sup> (Foucault, 1961, p. 172), como también cuando se le toma “con todas las relaciones morales que justifican la exclusión”<sup>225CXCVI</sup> (Foucault, 1961, p. 172), por lo que el destino de la locura es desaparecer del horizonte de reflexión en las ciencias, no cuando se hayan revelado sus secretos, sino cuando la sinrazón ya no cause culpabilidad. “Pues me parece que hasta el siglo XIX, por no decir hasta la actualidad, no ha habido un saber objetivo sobre la locura, sino solamente la formulación, en términos de analogía científica, de

---

<sup>222</sup> Traducción libre del autor.

<sup>223</sup> Traducción libre del autor.

<sup>224</sup> Traducción libre del autor.

<sup>225</sup> Traducción libre del autor.

cierta experiencia (moral, social, etc.) de la Sinrazón...” (Michel Foucault. Carta a Stirn Lindroth, del 10 de agosto de 1957, citado por Eribon, 1995, p. 155). La historia que narra Foucault sobre la locura señala que esta se mantiene viva en las redes de un conjunto histórico que evita el escándalo moral de la sinrazón. “Es cierto que nuestro conocimiento científico y médico de la locura está implícitamente basado en la constitución previa de un experimento ético de sinrazón”<sup>226CXCVII</sup> (Foucault, 1961, p. 127). Esta ética es “elección contra la sinrazón; es sin duda lo que da al reconocimiento de la locura en ese momento, o, como a uno le gusta decir, su no reconocimiento, su estilo particular”<sup>227CXCVIII</sup> (Foucault, 1961, p. 128). Y a pesar de todas las contribuciones que realizó Freud, en ese aspecto específico, el psicoanálisis no fue la notable excepción.

La ambigüedad del pensamiento clásico sobre las relaciones de culpa y locura ahora se disociará; y el pensamiento psiquiátrico del siglo XIX busca simultáneamente la totalidad del determinismo e intenta definir el punto de inserción de la culpa; las discusiones sobre la locura criminal, el prestigio de la parálisis general, el gran tema de la degeneración, la crítica de los fenómenos histéricos, todo lo cual anima la investigación médica de Esquirol a Freud, es el resultado de este doble esfuerzo. El loco del siglo XIX será señalado y será culpable<sup>228CXCIX</sup> (Foucault, 1961, p. 637).

Quizá por eso es la afirmación de Foucault de que el psicoanálisis, e indistintamente toda psicología de la locura, es extraño al trabajo soberano de la sinrazón, no liberando, y menos aún explicando lo esencial en esa labor. En definitiva, para Foucault la verdad de la sinrazón no es ontológica a la condición humana, es histórica, de suerte que la resolución por aprehenderla

<sup>226</sup> Traducción libre del autor

<sup>227</sup> Traducción libre del autor

<sup>228</sup> Traducción libre del autor

doctamente es necesariamente una operación de retorno que nos reenvía de vuelta al instante y a la circunstancia en que esta adquirió la forma en que nos resulta familiar. Esa es la experiencia originaria que Foucault procuró reconstruir en «*Historie de la folie*»; no el de un acto mítico que fundó lo humano, sino el de un accidente en la política de la verdad en que una estructura de pensamiento, un acto de división se convirtió en opción para toda una cultura.

Hay que decir finalmente que Foucault no historizó la locura desde la escalera que conduce a la ventana de dios; procuró adoptar como punto de reflexión epistémica a la muerte, a la finitud. El filósofo intentó adquirir la mirada que tendría un hombre corriente del futuro, que retrospectivamente y con total extrañeza observa su pasado cultural, el presente de nosotros, al cual califica como absurdo en sus valores, en sus prácticas y en sus principios. La «*Historie*» mortaliza y trivializa lo más sagrado para el hombre del presente. El reclamo a Freud es que posicionó al saber psicoanalítico en un lugar desde el que no se registra la historia de las decisiones coyunturales, de las experiencias, de los actos institucionales que originaron el conjunto de reglas en la lógica de conocimiento que ha subjetivado de un modo particular al hombre actual. Según esto, Freud se imaginó a un hombre del futuro compartiendo con él la misma positividad de la verdad, cuya conciencia reproduce el acto que ha instaurado una división, razón-sinrazón, como si esa experiencia originaria del clasicismo tuviera el destino de la eternidad, de la infinitud. Y para Foucault ese supuesto estaba lejos de ser kantiano. “Es desde Kant que se hace la inversión, es decir que no es desde el infinito o la verdad que plantearemos el problema del hombre como una especie de asunto oculto; desde Kant, el infinito ya no se da, solo hay finitud”<sup>229CC</sup> (Foucault, 1994t, p. 446).

Para Foucault es entonces posible una «*Historie de la psychanalyse*», con las consabidas implicaciones que tienen las

<sup>229</sup> Traducción libre del autor

«*Histoires*» en Foucault. Posiblemente, el filósofo creyó escribir en «*Historie de la folie*» algunas de sus páginas iniciales, con las que empezaba a advertir que, en el entramado temporal de la cultura occidental, el psicoanálisis no sobrevivirá a su propio acto.



## A MODO DE CONCLUSIÓN

---

### IN CONCLUSION

El periodo que comprenden los años 1954-1960 es sin lugar a dudas una época central de la producción intelectual de Michel Foucault. De los cinco textos que cubren dicha época, el más conocido desde luego es «*Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*». Comúnmente se señala que con este estudio sobre la locura se inicia el periodo arqueológico en el pensamiento de Foucault, pero la labor hermenéutica de su obra permite concluir que el punto de gozne es «*La recherche scientifique et la psychologie*». En este ensayo, Paul-Michel Foucault muestra por primera vez su vocación nietzscheana, que lo alejará por completo de las discusiones de su época que se centraban en determinar el grado de veracidad o falsedad que a criterio del evaluador poseían las teorías explicativas o comprensivas de la condición humana. Los tres ensayos anteriores a «*La recherche scientifique et la psychologie*» son consecuentes con la típica labor de un intelectual comprometido con una causa, decidido a corregir las posibles equivocaciones que se han formulado sobre un tema específico relacionado con su campo de especialidad. Tal característica de los textos «*l'introduction à Rêve et Existence de Binswanger*», «*Maladie mentale et personnalité*» y «*La psychologie de 1850 à 1950*» hace comprensible el empeño que realizó el filósofo de Poitiers, una vez convertido en el célebre Michel Foucault, para evitar que se siguieran divulgando

fundamentalmente los dos primeros, empeño que produjo como resultado que, en general, su producción intelectual anterior a «*Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*» sea realmente poco conocida.

Como se señaló desde el inicio, la descripción de los aportes que, según Foucault, hizo Freud al pensamiento contemporáneo se encuentran plasmados en otras publicaciones que el lector interesado podrá encontrar en bases de datos bibliográficos. Han sido los cuestionamientos al psicoanálisis los que han interesado en esta publicación. Y en cuanto a ese aspecto hay que señalar que, desde el texto inaugural de su obra filosófica, Foucault problematizó al psicoanálisis por su tendencia doctrinaria a privilegiar al lenguaje como la estructura fundamental para analizar la condición humana. Formado en una época en que el bergsonismo sobresalía en la escena intelectual francesa, representando al lenguaje como mero conceptualismo o espacialismo, Foucault en cada uno de los textos del periodo psicológico pretendió analizar aquella dimensión que era tan fundamental como el lenguaje, pero que era irreductible a él, trascendiéndolo: el mundo. Según la apreciación foucaultiana, el psicoanálisis descuidó su referencia a la facticidad del mundo por conceder mayor importancia a la dimensión abstracta del lenguaje.

Como se indicó en diversas partes, esta valoración muy probablemente tiene de transfondo un cuestionamiento a los principios filosóficos de Rene Descartes. Es decir, la filosofía que Foucault radicalmente controvierte es la cartesiana y los principios filosóficos que Foucault adopta son los kantianos en la que se da una apertura, una exterioridad, una brecha gigante en la cuestión de la verdad en el conocimiento. De este modo, Foucault cuestiona toda actualización del cartesianismo que no incluye ninguna referencia al mundo del espacio público o institucional, para analizar la realidad humana.

Digamos esto con otras palabras: desde el lente kantiano de Foucault, Freud era también un kantiano; de suyo, no por su



modelo de mente o por su metapsicología, sino por la empresa crítica que organizó hacia la modernidad.

Freud no era filósofo y no tenía intención de serlo. Pero el hecho de que haya descrito la sexualidad como lo hizo, y que haya sacado a la luz las características de la neurosis y la locura, muestra que esta es realmente una elección original. Reflexionando, tal elección hecha por Freud es mucho más importante para nuestra cultura que las elecciones filosóficas de sus contemporáneos, como Bergson o Husserl<sup>230CCI</sup> (Foucault, 1994g, p. 106).

El valor que Foucault le concede a Freud estaba, menos en la elaboración conceptual que construyó, más en la labor filosófica que deconstruyó. En el texto se pudo observar que fue norma en la reflexión de Foucault exaltar a Freud, postulándolo como guía, cada vez que se hacía evidente la dimensión negativa de su propuesta, su empresa filosófica de desmonte de la psicología trascendental. En cambio, con la dimensión positiva de la teoría freudiana, tuvo ante todo una postura profundamente crítica, inicialmente presentada de desarrollo insuficiente, y luego, como aferrada a las formas constituidas y ortodoxas del saber, ambas condiciones para él imposible de superar sin el auxilio de otras perspectivas teóricas y filosóficas. En síntesis, la obra de Freud fue para Foucault un proyecto kantiano inconcluso y quizá, la primera empresa filosófica exitosa, después de Kant, y de la mano con Nietzsche y Marx, de des-objetivización de una disciplina científica, de “desmonte de la ciencia como “un criterio general de racionalidad de todas las formas de conocimiento<sup>231CCII</sup> (Foucault, 1994e, p. 53). El análisis Foucaultiano de Freud es una evaluación de la dimensión negativa del psicoanálisis, en el marco de una tradición filosófica francesa establecida alrededor de la interrogación de las ciencias.

Por último, cabe resaltar un aspecto insistente en la reflexión filosófica de Michel Foucault y es el tema de una conjunción, de una

<sup>230</sup> Traducción libre del autor

<sup>231</sup> Traducción libre del autor

«et», de un «*entrecroisement fatal*»<sup>232</sup> que Foucault sostiene para el pensamiento moderno. Sorprende lo repetitivo que es Foucault con esto. La antropología existencial de Binswanger tuvo precisamente tanto valor para Foucault porque en su reflexión se articulaba una “Y”: la conjunción entre el análisis psicoanalítico y la descripción fenomenológica que establecía un balance entre una psicología del lenguaje y una psicología de la imagen. En «*La psychologie de 1850 à 1950*» aseverara que el porvenir de la psicología se encuentra en un análisis de las condiciones de la existencia del hombre “Y” en un examen de la historia. En otra parte, Foucault señala que para analizar al lenguaje prefiere la filosofía analítica del lenguaje de los anglosajones, porque en ella encuentra un sendero que le permitiera moverse entre Humboldt y Bergson.

Entonces debe recordarse que la filosofía analítica anglosajona del lenguaje no se preocupa por estas especies de descalificaciones masivas de lenguaje que se encuentran en Humboldt o Bergson-Humboldt para quienes el lenguaje fue el creador de cualquier posible relación entre el hombre y el mundo, el mismo creador del mundo como del ser humano, o la devaluación bergsoniana que nunca deja de repetir que el lenguaje es impotente, que el lenguaje es fijo, que el lenguaje está muerto, que el lenguaje es espacial, que solo puede traicionar la experiencia de la conciencia y de la duración. En lugar de estas descalificaciones o calificaciones masivas, la filosofía anglosajona trata de decir que el lenguaje nunca engaña ni revela. El lenguaje se juega. Importancia, por lo tanto, del concepto de juego<sup>233CCIII</sup> (Foucault, 1994m, p. 541).

Y cuando discute lo relacionado con el problema filosófico del espacio y el tiempo, señala que hay en esas dos dimensiones un entrecruzamiento fatal.

La gran obsesión que obsesionó el siglo XIX fue, como sabemos, la historia: temas de desarrollo y detención, temas de la crisis y el

<sup>232</sup> Entrecruzamiento fatal

<sup>233</sup> Traducción libre del autor

ciclo, temas de la acumulación del pasado, gran sobrecarga de los muertos, amenazante enfriamiento del mundo. Es en el segundo principio termodinámico que el siglo XIX encontró la mayoría de sus recursos mitológicos. La era actual puede ser más bien la época del espacio. Estamos en el momento de lo simultaneo, estamos en el momento de la yuxtaposición, en el momento de lo cerca y lo lejos, de lo lado a lado, de lo disperso. Estamos en un momento en que, creo, el mundo se siente menos como una gran vida que se desarrolla a través del tiempo que como una red que conecta puntos e intersecta su madeja. Quizás podría decirse que algunos de los conflictos ideológicos que animan las controversias actuales tienen lugar entre los piadosos descendientes del tiempo y los implacables habitantes del espacio ... Sin embargo, debe tenerse en cuenta que el espacio que aparece hoy en día en el horizonte de nuestras preocupaciones, de nuestra teoría, de nuestros sistemas no es una innovación; El espacio en sí, en la experiencia occidental, tiene una historia, y no es posible ignorar este entrelazamiento fatal del tiempo con el espacio<sup>234CCIV</sup> (Foucault, 1994c, p. 753).

¿Qué significa ese « *et* » para lo Uno y lo Otro en la obra de Foucault? La respuesta que solamente dejaré planteada en este texto es esta: Kant, como superación de Hegel.

Algunos comentaristas señalan que hay una enorme dificultad para alcanzar a percibir el sentido o la concatenación de los desplazamientos que se observan en su obra. Y, ciertamente, se andará a tientas con su reflexión si no se toma en seria consideración esta hipótesis: el interlocutor directo o por figura transpuesta en su obra filosófica es Hegel; "... toda nuestra época, ya sea por lógica o epistemología, ya sea por Marx o Nietzsche, trata de escapar de Hegel"<sup>235CCV</sup> (Foucault, 1970, p. 75).

Desde este punto de vista, si Foucault recurrió al psicoanálisis, a la fenomenología, después al neomarxismo y luego al historicismo

<sup>234</sup> Traducción libre del autor

<sup>235</sup> Traducción libre del autor.

nietzscheano fue para escapar de Hegel. Si Foucault declaró que su reflexión filosófica era kantiana, era porque en Kant estaba en el punto de inflexión del pensamiento moderno que hizo que Hegel se convirtiera en la opción filosófica por excelencia. En Freud, Marx, Nietzsche, Kant, Heidegger y Binswanger, Foucault encontraba herramientas conceptuales con las que podía sustraerse, en alguna medida, de la jaula hegeliana que ha encerrado la filosofía contemporánea. En el caso particular de Freud, si Foucault lo enaltecía hasta el punto de proponerlo como paradigma de análisis moderno fue por cuanto encontró en él la vía de fuga más eficaz al hegelismo. Pero, a su vez, toda crítica a Freud tiene la forma de un reproche de hegelismo. En esa exacta medida, si en «*l'introduction à Rêve et Existence de Binswanger*» cuestiona con la fenomenología a Freud por no haber hecho hablar a las imágenes con el psicoanálisis al no haber puesto al descubierto la síntesis imposible entre la palabra y la imagen, si en «*Maladie mentale et personnalité*» contraargumenta con Marx a Freud indicando que su terapéutica repudia el análisis de la alienación histórica en que se encuentra el hombre moderno, y si en su tesis doctoral «*Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*», basado en Nietzsche, declara que el destino del psicoanálisis es no comprender lo esencial de la labor de la sinrazón por perpetuar la estructura antropológica de la psiquiatría del siglo XIX, en todos esos casos, Foucault fustiga a Freud por haber sucumbido a Hegel. Y entre los varios cuestionamientos que realiza a Hegel, uno de los centrales corresponde al modo en que pensó la relación de lo Uno y lo Otro, en el que el primero termina absorbiendo al final de la historia al segundo. La afirmación del «et» fue entonces uno de los puntos de distanciamiento con Hegel.

# REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allouch, J. (1998). *El psicoanálisis, una erotología de pasaje* (1.a ed.) Córdoba, Argentina. Litoral.
- Birman, J. (2007). La biopolitique et la constitution du discours psychanalytique. *Figures de la psychanalyse*, 15(1), 139-150.
- Derrida, J. (1995). «Ser justo con Freud»: La historia de la locura en la época del psicoanálisis. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 15(53), 225-254.
- Defert, D. y Ewald, F. (1994). Chronologie. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits I* (1.a ed, pp. 13-90). Paris: Editions Gallimard.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico* (Segunda reimpresión; E. de Champourcin, trad.). México, D:F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Eribon, D. (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos* (1.a ed. Español; V. Ackerman, trad.). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Foucault, M. (1954). *Maladie mentale et personalite* (1.a ed.). Paris: Presses Universitaires de France.

- Foucault, M. (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique* (1.a ed.). Paris: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1970). *L'ordre du discours*. (1.a ed.). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Entretien avec Roger-Pol Droit*. Recuperado de: <http://libertaire.free.fr/Foucault70.html>
- Foucault, M. (1994a). À propos de la généalogie de l'éthique: Un aperçu du travail en cours. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits IV* (Premiere ed, pp. 609-631; De M. Foucault). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). Asiles. Sexualité. Prisons. En F. Ewald, D. Defert, & J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits II* (1.a ed, pp. 771-782). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). Des espaces autres. En F. Ewald, D. Defert, & J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits IV* (Premiere ed, pp. 752-762; De M. Foucault). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994d). Dialogue sur le pouvoir. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits III* (1.a ed, pp. 464-477). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994e). Entretien avec Michel Foucault. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits IV* (1.a ed, pp. 41-95). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994f). Entretien sur la prison: Le livre et sa méthode. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits II* (1.a ed, pp. 740-753). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994g). Folie, littérature, société. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits II* (1.a ed, pp. 104-128). Paris: Editions Gallimard.

- Foucault, M. (1994h). Foucault répond à Sartre. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits I* (1.a ed, pp. 662-668). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994i). Interview de Michel Foucault. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits IV* (1.a ed, pp. 656-667). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994j). Introduction. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits I* (1.a ed, pp. 65-119). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994k). Introduction par Michel Foucault. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits III* (1.a ed, pp. 429-442). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994l). La folie et la société. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits III* (1.a ed, pp. 477-499). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994m). La philosophie analytique de la politique. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits III* (1.a ed, pp. 534-551). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994n). La psychologie de 1850 à 1950. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits I* (1.a ed, pp. 120-137). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994o). La recherche scientifique. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits I* (1.a ed, pp. 137-158). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994p). La scène de la philosophie. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits III* (1.a ed, pp. 571-595). Paris: Editions Gallimard.

- Foucault, M. (1994q). La vérité et les formes juridiques. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits II* (1.a ed, pp. 538-646). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994r). Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits III* (1.a ed, pp. 228-256). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994s). Méthodologie pour la connaissance du monde: Comment se débarrasser du marxisme. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits III* (1.a ed, pp. 595-618). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994t). Philosophie et psychologie. En F. Ewald, D. Defert, & J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits I* (Premiere ed, pp. 438-448; De M. Foucault). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994u). Revenir à l'histoire. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits II* (1.a ed, pp. 268-281). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994v). Structuralisme et poststructuralisme. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits IV* (1.a ed, pp. 430-457). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1994w). La folie, l'absence d'œuvre. En F. Ewald, D. Defert, y J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits I* (1.a ed, pp. 413-418). Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1997). Verdad y Poder. En N. Smilg (Trad.), *Teorías de la verdad en el siglo XX* (pp. 445-460; De J. A. Nicolás & M. J. Frápolli). Barcelona, España: Tecnos.
- Foucault, M. (1998a). *Historia de la locura en la época clásica, I* (2.a ed. reimpr.). (J. J. Utrilla, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.



- Foucault, M. (1998b). *Historia de la locura en la época clásica, II* (2.a reimpr.). (J. J. Utrilla, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica: Obras esenciales, Volumen III* (1.a ed.). (Á. Gabilondo, trad.). Barcelona: Paidós,.
- Foucault, M. (2005a). *El poder psiquiátrico* (1.a ed.). (Vol. 245). (H. Pons, trad.). Madrid: Ediciones Akal.
- Foucault, M. (2005b). *Maladie mentale et psychologie*. Paris: Quadrige.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Fenomenología del espíritu* (2.a ed.). (R. G. Wenceslao Roces y G. Leyva, trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Labreure, D. (2004). *Michel Foucault, Psychiatrie et médecine*. [https://www.memoireonline.com/06/07/479/m\\_michel-foucault-psychiatrie-et-medecine0.html](https://www.memoireonline.com/06/07/479/m_michel-foucault-psychiatrie-et-medecine0.html)
- Pastor Martin, J. y Ovejero Bernal, A. (2005). Michel Foucault, pensador, intelectual específico y profesor universitario comprometido. *Aula abierta*, 86, 75-86.
- Pirella, A. (1999). Historia de la locura en Italia o la crítica de la psiquiatría. En E. Roudinesco, *Pensar la locura. Ensayos sobre Foucault*. (4.a ed.). (pp. 93-104). Argentina: Paidós Ibérica, Ediciones S. A.
- Politzer, G. (1964). *Crítica de los fundamentos de la psicología: el psicoanálisis*. Buenos Aires: Davalos-Hernandez, librerías editores.

- Roudinesco, E. (1999). Introducción. En E. Roudinesco, *Pensar la locura. Ensayos sobre Foucault*. (4.a ed.). (pp. 9-32). Argentina: Paidós Ibérica, Ediciones S. A.
- Salcedo Serna, M. A. (2009). El psicoanálisis freudiano: Un acontecimiento en la psicología. *Psicogente*, 12(21), 15.
- Salcedo Serna, M. A. (2010a). El retorno freudiano al pensamiento clásico de la modernidad. *Psicogente*, 13(23). pp. 131-143.
- Salcedo Serna, M. A. (2010b). La ausencia de obra en la locura. *Praxis Filosófica*, (31), 123-135.
- Salcedo Serna, M. A. (2015). Transcendencia y Propósitos de «*Historie de la folie*» de Michel Foucault. *Revista de Psicología GEPU*, 6(1), 173-187.
- Salcedo Serna, M. A. (2017). Freud y el pensamiento moderno. *Revista de Psicología GEPU*, 8(2), 9.
- Williams, B. (1995). *Descartes: El proyecto de la investigación pura* (L. Benitez, trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

# CITAS ORIGINALES EN FRANCÉS

---

## ORIGINAL QUOTATIONS IN FRENCH

- i. cette sorte d'impasse absolument inévitable et absolument fatale dans laquelle s'est trouvée engagée la pensée occidentale au XIXe siècle (Foucault, 1994t, p. 448).
- ii. Je n'ai jamais été freudien (Foucault, 1994v, p. 435).
- iii. Je crains simplement qu'à propos de la psychanalyse il se produise ce qui s'était produit à propos de la psychiatrie quand j'avais essayé de faire l'Histoire de la folie ; j'avais tenté de raconter ce qui s'était passé jusqu'au début du XIXe siècle ; or les psychiatres ont entendu mon analyse comme une attaque contre la psychiatrie. Je ne sais pas ce qui va se passer avec les psychanalystes, mais je crains bien qu'ils n'entendent comme antipsychanalyse quelque chose qui ne sera qu'une généalogie (Foucault, 1994r, p. 235).
- iv. J'appartiens à une génération de gens pour qui l'horizon de la réflexion était défini par Husserl d'une façon générale, plus précisément Sartre, plus précisément encore Merleau-Ponty (Foucault, 1994h, p. 667).
- v. Il ne faut pas oublier non plus que, pendant toute la période de 1945 à 1955, en France, toute l'Université française - je dirais la jeune Université française, pour la distinguer de ce qu'a été la tradition de l'Université - a été très préoccupée, très occupée même, à bâtir quelque chose qui était non pas Freud-Marx, mais Husserl-Marx, le rapport phénoménologie-marxisme. Ce fut l'enjeu de la discussion et des efforts de toute une série de gens; Merleau-Ponty, Sartre, allant de la phénoménologie au marxisme,... (Foucault, 1994v, p. 434).
- vi. l'introduction à Rêve et Existence de Binswanger va ainsi donner le coup d'envoi des relations tumultueuses de Foucault avec la psychanalyse et lui donner l'occasion d'en montrer les insuffisances (Labreure, 2004).

- vii. Il ne s'agit pas, dans ces pages d'introduction, de refaire, selon le paradoxe familier aux préfaces, le chemin qu'a tracé Binswanger lui-même, dans *Le Rêve et l'Existence...* ; Aujourd'hui, ces lignes d'introduction n'ont guère qu'un propos: présenter une forme d'analyse dont le projet n'est pas d'être une philosophie, et dont la fin est de ne pas être une psychologie. (Foucault, 1994j, p. 65).
- viii. Un ouvrage ultérieur s'efforcera de situer l'analyse existentielle dans le développement de la réflexion contemporaine sur l'homme (Foucault, 1994j, p. 65).
- ix. La lecture de ce que l'on a appelé «analyse existentielle» ou «psychiatrie phénoménologique» a été importante pour moi à l'époque où je travaillais dans les hôpitaux psychiatriques et où je cherchais quelque chose de différent des grilles traditionnelles du regard psychiatrique, un contrepoids. ...l'analyse existentielle nous a servi à délimiter et à mieux cerner ce qu'il pouvait y avoir de lourd et d'oppressant dans le regard et le savoir psychiatrique académique (Foucault, 1994e, p. 58).
- x. en poursuivant l'idéal de rigueur et d'exactitude des sciences de la nature, elle a été amenée à renoncer à ses postulats (Foucault, 1994n, p. 120).
- xi. un examen plus rigoureux de la réalité humaine, c'est-à-dire mieux fait à sa mesure, plus fidèle à ses caractères spécifiques, mieux approprié à tout ce qui, en l'homme, échappe aux déterminations de nature (Foucault, 1994n, p. 125).
- xii. En France, c'est l'histoire des sciences qui a surtout servi de support à la question philosophique de l'Aufklärung; après tout, le positivisme de Comte et de ses successeurs a bien été une manière de reprendre l'interrogation de Mendelssohn et de Kant à l'échelle d'une histoire générale des sociétés... Et si la phénoménologie, après une bien longue période où elle fut tenue en lisière, a fini par pénétrer à son tour, c'est sans doute du jour où Husserl, dans les Méditations cartésiennes et dans la *Krisis*, a posé la question des rapports entre le projet occidental d'un déploiement universel de la raison, la positivité des sciences et la radicalité de la philosophie (Foucault, 1994k, p. 429).
- xiii. une forme d'analyse qui se désigne comme fondamentale par rapport à toute connaissance concrète, objective et expérimentale; dont le principe enfin et la méthode ne sont déterminés d'entrée de jeu que par le privilège absolu de leur objet: l'homme ou plutôt, l'être-homme, le *Mensch-sein* (Foucault, 1994j, p. 65).
- xiv. sur l'élément de sa matérialité (Foucault, 1994j, p. 88).
- xv. l'inflexion de la phénoménologie vers l'anthropologie, quels fondements ont été proposés à la réflexion concrète sur l'homme (Foucault, 1994j, p. 88).
- xvi. La récuser de prime abord parce qu'elle n'est ni philosophie, ni psychologie, parce qu'on ne peut la définir comme science, ni comme spéculation qu'elle

n'a pas l'allure d'une connaissance positive, ni le contenu d'une connaissance a priori, c'est ignorer le sens originaire de son projet (Foucault, 1994j, p. 66).

xvii. toutes les formes de positivisme psychologique qui pense épuiser le contenu significatif de l'homme dans le concept réducteur d'homo natura et il la replace en même temps, dans le contexte d'une réflexion ontologique qui prend pour thème majeur la présence à l'être, l'existence, le Dasein (Foucault, 1994j, p. 65).

xviii. les formes originales de pensée...: leur histoire est la seule forme d'exégèse qu'elles supportent et leur destin, la seule forme de critique (Foucault, 1994j, p. 66).

xix. le contenu effectif et concret de ce que l'ontologie analyse comme la structure transcendante du Dasein, de la présence au monde (Foucault, 1994j, p. 66).

xx. comment peut s'articuler une analyse de l'être homme sur une analytique de l'existence (Foucault, 1994j, p. 66).

xxi. Le thème de sa recherche est celui du «fait» humain, si on entend par «fait» non pas tel secteur objectif d'un univers naturel, mais le contenu réel d'une existence qui se vit et s'éprouve, se reconnaît ou se perd dans un monde qui est à la fois la plénitude de son projet et l'élément de sa situation (Foucault, 1994j, p. 66).

xxii. Il s'agit, pour lui, en rejoignant l'individu concret de mettre à jour le point où viennent s'articuler formes et conditions de l'existence (Foucault, 1994j, p. 67)

xxiii. Tout comme l'anthropologie récuse toute tentative de répartition entre philosophie et psychologie, de même l'analyse existentielle de Binswanger évite une distinction a priori entre ontologie et anthropologie. Elle l'évite, mais sans la supprimer ou la rendre impossible ; elle la reporte au terme d'un examen dont le point de départ n'est pas marqué par cette ligne de partage, mais par la rencontre avec l'existence concrète (Foucault, 1994j, p. 67).

xxiv. Dans l'anthropologie contemporaine, la démarche de Binswanger nous a semblé suivre la voie royale. Il prend de biais le problème de l'ontologie et de l'anthropologie, en allant droit à l'existence concrète, à son développement et à ses contenus historiques. De là, et par une analyse des structures de l'existence – de cette existence-ci, qui porte tel nom et qui a traversé telle histoire – il accomplit sans cesse une démarche de va-et-vient, des formes anthropologiques aux conditions ontologiques de l'existence (Foucault, 1994j, p. 66).

xxv. toute une anthropologie de l'imagination; il exige une nouvelle définition des rapports du sens et du symbole, de l'image et de l'expression (Foucault, 1994j, p. 96).

xxvi. comme toute expérience imaginaire, est un indice anthropologique de transcendance; et, dans cette transcendance, il annonce l'homme le monde en se faisant lui-même monde, et prenant lui-même les espèces de la lumière et du feu, de l'eau et de l'obscurité. Ce que nous apprend l'histoire du rêve pour sa signification anthropologique, c'est qu'il est à la fois révélateur du monde

dans sa transcendance, et aussi modulation de ce monde dans sa substance, sur l'élément de sa matérialité (Foucault, 1994j, p. 88).

xxvii. il définit la démarche concrète de l'analyse vers les formes fondamentales de l'existence: l'analyse du rêve ne s'épuisera pas au niveau d'une herméneutique des symboles, mais, à partir d'une interprétation extérieure qui est encore de l'ordre du déchiffrement, elle pourra, sans avoir à s'esquiver dans une philosophie, parvenir à la compréhension des structures existentielles (Foucault, 1994j, p. 68).

xxviii. On pourrait dire que la psychanalyse n'a donné au rêve d'autre statut que celui de la parole (...) la méthode de l'interprétation onirique sera tout naturellement celle qu'on utilise pour retrouver le sens d'un mot dans une langue dont on ignore la grammaire : une méthode de recoupement, telle qu'en utilise l'archéologue pour les langues perdues, une méthode de confirmation pour la probabilité comme pour le décryptement des codes secrets, une méthode de coïncidence significative comme dans les maniques les plus traditionnelles (Foucault, 1994j, p. 71).

xxix. une insuffisance dans l'élaboration de la notion de symbole (Foucault, 1994j, p. 72).

xxx. Le symbole est pris par Freud seulement comme le point de tangence où viennent se rejoindre, un instant, la signification limpide et le matériau de l'image pris comme résidu transforme et transformable de la perception. Le symbole, c'est la mince surface de contact, cette pellicule, qui sépare tout en les joignant un monde intérieur et un monde extérieur, l'instance de pulsion inconsciente et celle de la conscience perceptive, le moment du langage implicite, et celui de l'image sensible (Foucault, 1994j, p. 72).

xxxi. La psychanalyse n'explore qu'une dimension de l'univers onirique, celle du vocabulaire symbolique, tout au long de laquelle se fait la transmutation d'un passé déterminant à un présent qui le symbolise (Foucault, 1994j, p. 96)

xxxii. L'audace de ces méthodes, et les risques qu'elles prennent, n'invalident pas leurs résultats (Foucault, 1994j, p. 71).

xxxiii. l'incertitude dont elles partent n'est jamais tout à fait conjurée par la probabilité sans cesse croissante qui se développe à l'intérieur de l'analyse elle-même (Foucault, 1994j, p. 71).

xxxiv. L'analyse freudienne ne ressaisit jamais que l'un des sens, possibles par les raccourcis de la divination ou les longs chemins de la probabilité: l'acte expressif lui-même n'est jamais reconstitué dans sa nécessité. La psychanalyse n'accède qu'à l'éventuel. C'est là, sans doute, que se noue un des paradoxes les plus fondamentaux de la conception freudienne de l'image. Au moment où l'analyse essaie d'épuiser tout le contenu d l'image au sens est toujours défini comme un lien possible, éventuel, contingent (Foucault, 1994j, p. 71).

xxxv. Le polysémantisme du symbole souvent défini par Freud comme «sur-détermination» complique sans doute ce schéma et lui donne une richesse qui en atténue l'arbitraire. (Foucault, 1994j, p. 96).

xxxvi. La distance entre la signification et l'image n'est jamais comblée dans l'interprétation analytique que par un excédent de sens; l'image dans sa plénitude est déterminée par surdétermination. La dimension proprement imaginaire de l'expression significative est entièrement omise. (Foucault, 1994j, p. 96)

xxxvii. Mais la pluralité des significations symboliques ne fait pas surgir un nouvel axe de significations indépendantes. Freud pourtant avait senti les limites de son analyse et aperçu la nécessité de les franchir; souvent il avait rencontré dans le rêve les signes d'une mise en situation du rêveur lui-même à l'intérieur du drame onirique, comme si le rêve ne se contentait pas de symboliser et de dire en images l'histoire d'expériences antérieures, comme s'il faisait le tour de l'existence tout entière du sujet, pour en restituer sous une forme théâtrale l'essence dramatique (Foucault, 1994j, p. 96).

xxxviii. Le rêve, chez Freud, est l'élément commun aux formes expressives de la motivation et aux méthodes du déchiffrement psychologique: il est à la fois la «Symbolique» et la grammaire de la psychologie. Freud lui a ainsi restitué une dimension psychologique; mais il n'a pas su le connaître comme forme spécifique d'expérience. Il l'a reconstitué dans son mode originaire, avec des fragments de pensées éveillées, des traductions symboliques et des verbalisations implicites; l'analyse logique de l'ensemble, c'est la logique du discours, les motivations et les structures qu'on y découvre sont tissées sur la même trame psychologique que les formes de la conscience vigile. Freud a psychologisé le rêve (Foucault, 1994j, p. 80).

xxxix. Le sens vient se cacher dans les formes expressives de l'image (Foucault, 1994j, p. 72).

xl. Rien de plus. L'image s'épuise dans la multiplicité du sens, et sa structure morphologique, l'espace dans lequel elle se déploie, son rythme de développement temporel, bref, le monde qu'elle emporte avec soi, ne compte pour rien quand ils ne sont pas une allusion aux sens (Foucault, 1994j, p. 70).

xli. le sens, par suite du refoulement, ne peut accéder à une formulation claire, et il trouve dans la densité de l'image de quoi s'exprimer de manière allusive. L'image est un langage qui exprime sans formuler, elle est une parole moins transparente au sens que le verbe lui-même (Foucault, 1994j, p. 71).

xlii. les formes imaginaires du rêve portent les significations implicites de l'inconscient; dans la pénombre de la vie onirique, elles leur donnent une quasi-présence (Foucault, 1994j, p. 69).

xliiii. Freud n'est pas arrivé à dépasser un postulat solidement établi par la psychologie du XIX siècle: que le rêve est une rhapsodie d'images. Si le rêve

n'était que cela, il serait épuisé par une analyse psychologique, que cette analyse se fasse dans le style mécanique d'une psychophysiologie, ou dans le style d'une recherche significative. (Foucault, 1994j, p. 81).

XLIV. comme forme spécifique d'expérience (Foucault, 1994j, p. 80).

XLV. Jusqu'au XIX siècle, c'est bien en termes d'une théorie de la connaissance que s'est posé le problème du rêve. Le rêve est décrit comme une forme d'expérience absolument spécifique et s'il est possible de poser la psychologie c'est d'une manière seconde et dérivée, à partir de la théorie de la connaissance qui le situe comme type d'expérience. C'est avec cette tradition oubliée que renoue Binswanger ' dans *Traum und existenz*. Il retrouve l'idée que la valeur significative du rêve est plus à la mesure des analyses psychologiques qu'on peut en faire. L'expérience onirique, au contraire, détient un contenu d'autant plus riche qu'il se montre irréductible aux déterminations psychologiques dans lesquelles on tente de l'insérer. C'est la vieille idée, si constante dans la tradition littéraire et mystique, que seuls (les rêves du matin) ont un sens valable. Les rêves de l'homme bien portant sont des rêves du matin) disait Schelling (Foucault, 1994j, p. 81).

XLVI. façon de parler (Foucault, 1994j, p. 134).

XLVII. Classiquement, l'image se définit toujours par référence au réel; référence qui en marque l'origine et la vérité positive dans la conception traditionnelle de l'image résidu de perception, ou qui en définit négativement l'essence, comme dans la conception sartrienne d'une «conscience imageante» qui pose son objet comme irréel. Dans l'une et l'autre de ces analyses, l'image porte en elle, et par une nécessité de nature, une allusion à la réalité, ou du moins à l'éventualité d'un contenu perceptif. Sartre a fort bien montré, sans doute, que ce contenu «n'est pas là»; que, justement, je me dirige vers lui, en tant qu'il est absent; qu'il s'offre, d'emblée, comme irréel; qu'il est ouvert tout entier à mon regard, qu'il demeure poreux et docile à mes incantations magiques (Foucault, 1994j, p. 110).

XLVIII. Mais le rêve est sans doute bien autre chose qu'une rhapsodie d'images pour la simple raison qu'il est une expérience imaginaire ; et s'il ne se laisse pas épuiser, -nous l'avons vu tout à l'heure- par une analyse psychologique, c'est parce qu'il relève aussi de la théorie de la connaissance (Foucault, 1994j, p. 81).

XLIX. Le rêve ne comporte le sens de la répétition que dans la mesure où celle-ci est justement l'expérience d'une temporalité qui s'ouvre sur l'avenir et se constitue comme liberté. C'est en ce sens que la répétition peut être authentique et non en cet autre qu'elle serait exacte (Foucault, 1994j, p. 99).

L. ... le point essentiel du rêve n'est pas tellement dans ce qu'il ressuscite du passé, mais dans ce qu'il annonce de l'avenir. Il présage et annonce ce moment où la malade va enfin livrer à son analyste ce secret qu'elle ne connaît pas encore et qui est pourtant la charge la plus lourde de son présent; ce secret, le rêve le désigne déjà jusque dans son contenu par la précision d'une image de détail; le



rêve anticipe sur le moment de la libération. Il est présage de l'histoire, plus encore que répétition obligée du passé traumatique (Foucault, 1994j, p. 99).

LI. où jamais la distance n'a été plus réduite entre une psychologie du sens, transcrite en psychologie du langage, et une psychologie de l'image prolongée en une psychologie du fantasque (Foucault, 1994j, p. 73).

LII. jamais aussi ne s'assura de manière plus décisive dans la psychanalyse l'impossibilité de trouver le raccord entre ces deux ordres d'analyse ou, s'il l'on veut, de traiter avec sérieux, une psychologie de l'Imago, dans la mesure où on peut définir par Imago une structure imaginaire, prise avec l'ensemble de ses implications significatives (Foucault, 1994j, p. 73).

LIII. la psychanalyse avait pris le mot «symbole» dans une validité immédiate qu'elle n'avait tenté ni d'élaborer ni même de délimiter (Foucault, 1994j, p. 74).

LIV. dans le domaine d'exploration de la psychanalyse, l'unité n'a donc pas été trouvée entre une psychologie de l'image qui marque le champ de la présence et une psychologie du sens qui définit le champ des virtualités du langage (Foucault, 1994j, p. 73).

LV. L'histoire de la psychanalyse semble nous donner raison puisque actuellement encore la distance n'est pas réduite (Foucault, 1994j, p. 73).

LVI. On voit se dissocier toujours davantage ces deux tendances qui s'étaient pendant quelques temps cherchées (Foucault, 1994j, p. 73).

LVII. une analyse à la manière de Mélanie Klein, qui trouve son point d'application dans la genèse, le développement, la cristallisation des fantasmes, reconnus en quelque sorte comme la matière première de l'expérience psychologique (Foucault, 1994j, p. 73).

LVIII. Et une analyse à la manière du Dr Lacan, qui cherche dans le langage l'élément dialectique où se constitue l'ensemble des significations de l'existence, et où elles achèvent leur destin, à moins que le verbe, ne s'instaurant en dialogue, n'effectue dans leur Aufhebung, leur délivrance et leur transmutation (Foucault, 1994j, p. 73).

LIX. Mélanie Klein a fait sans doute le maximum pour retracer la genèse du sens par le seul mouvement du fantasme. Et Lacan de son côté a fait tout ce qu'il était possible pour montrer dans l'Imago le point où se fige la dialectique significative du langage et où elle se laisse fasciner par l'interlocuteur qu'elle s'est constitué. Mais pour la première, le sens n'est au fond que la mobilité de l'image et comme le sillage de sa trajectoire; pour le second, l'Imago n'est que parole enveloppée, un instant silencieux (Foucault, 1994j, p. 73).

LX. La psychanalyse n'est jamais parvenue à faire parler les images (Foucault, 1994j, p. 73).

LXI. Dans la rigueur des analyses menées tout au long de la première et de la sixième de ces recherches peut-on trouver une théorie du symbole et du signe qui restitue dans sa nécessité l'immanence de la signification à l'image? (Foucault, 1994j, p. 74).

LXII. Les Logische Untersuchungen sont curieusement contemporaines de l'Herméneutique de la Traumdeutung (Foucault, 1994j, p. 69).

LXIII. doublé effort de l'homme pour ressaisir ses significations et se ressaisir lui-même dans sa signification (Foucault, 1994j, p. 69).

LXIV. Dans la première des Logische Untersuchungen, Husserl a justement distingué l'indice et la signification (Foucault, 1994j, p. 74).

LXV. Sans doute dans les prénommes d'expression ils se trouvent intriqués au point qu'on incline à les confondre. Quand une personne parle, nous comprenons ce qu'elle dit non seulement par la saisie significative des mots qu'elle met en œuvre, mais nous nous laissons guider aussi par la mélodie de la voix, qui se trouve ici s'infléchir et trembler, là au contraire prendre cette fermeté et cet éclat ou nous reconnaissons la colère. Mais dans cette compréhension globale les deux attitudes, pour mêlées qu'elles soient, ne sont pas identiques ; elles sont inverses et complémentaires, puisque c'est au moment surtout où les mots commencent à m'échapper, brouillés par la distance, le bruit, ou l'éraïlement de la voix, que l'induction des indices prendra le relèvement de la compréhension du sens. Le ton de la voix, le débit des mots, les silences, les lapsus même me guideront pour me faire présumer que mon interlocuteur étouffe de colère (Foucault, 1994j, p. 75).

LXVI. La phénoménologie avait jeté assez de lumière sur le fondement expressif de toute signification; mais la nécessité de justifier une compréhension impliquait que l'on réintégrât le moment de l'indication objective auquel s'était attardée l'analyse freudienne (Foucault, 1994j, p. 79).

LXVII. Trouver le fondement commun aux structures objectives de l'indication, aux ensembles significatifs, et aux actes d'expression, tel était le problème que posait la double tradition de la phénoménologie et psychanalyse. De la confrontation entre Husserl et Freud naissait une double problématique; il fallait une méthode d'interprétation qui restituât dans leur plénitude les actes d'expression. Le chemin de l'herméneutique ne devait pas s'arrêter aux procédés d'écriture qui retiennent la psychanalyse; elle devait aller jusqu'au moment décisif où l'expression s'objective elle-même dans les structures essentielles de l'indication; il lui fallait bien autre chose qu'une vérification, il lui fallait un fondement. Ce moment fondamental où se nouent les significations, c'est lui que Binswanger a tenté de mettre à jour dans Rêve et existence (Foucault, 1994j, p. 79).

LXVIII. antithèse stratégique vis-à-vis du logocentrisme occidental (Foucault, 1994p, p. 585).

LXIX. Au moment où j'étais étudiant, une sorte de bergsonisme latent dominait la philosophie française... Il y avait un certain privilège accordé à toutes les analyses temporelles au dépens de l'espace, considéré comme quelque chose de mort et de figé. Plus tard, je me souviens -c'est une anecdote que je crois significative du bergsonisme renouvelé dans lequel on vivait encore -, je me souviens d'avoir fait une conférence dans une école d'architecture et d'avoir parlé des formes de différenciation des espaces dans une société comme la nôtre. À la fin, quelqu'un a pris la parole sur un ton très violent, qui disait que parler de l'espace, c'est être un agent du capitalisme, que tout le monde sait que l'espace, c'est le mort, c'est le figé, c'est l'immobilité que la société bourgeoise veut s'imposer à elle-même, que c'est méconnaître le grand mouvement de l'histoire, c'est méconnaître la dialectique et le dynamisme révolutionnaire... On voyait très bien comment, sous une sorte de valorisation bergsonienne du temps au dépens de l'espace, il investissait, il développait tout simplement une conception du marxisme très, très vulgaire. Peu importe l'anecdote, elle est significative de la manière dont une certaine conception hégélienne et marxiste de l'histoire relayait et redoublait une valorisation bergsonienne du temps (Foucault, 1994p, p. 576).

LXX. Le rêve, comme toute expérience imaginaire, est donc une forme spécifique d'expérience qui ne se laisse pas entièrement reconstituer par l'analyse psychologique et dont le contenu désigne l'homme comme être transcendé. L'imaginaire, signe de transcendance (Foucault, 1994j, p. 83).

LXXI. Depuis l'Antiquité, l'homme sait que dans le rêve il fait la rencontre de ce qu'il est et de ce qu'il sera; de ce qu'il a fait et de ce qu'il va faire; il y a découvert ce noeud qui lie sa liberté à la nécessité du monde (Foucault, 1994j, p. 85).

LXXII. Le monde devient rêve, le rêve devient monde, et l'événement auquel on croit, on peut le voir venir de loin (Foucault, 1994j, p. 85).

LXXIII. Les mythes complémentaires de l'eau et du feu supportent le thème philosophique d'unité substantielle de l'âme et du monde dans le moment du rêve (Foucault, 1994j, p. 86).

LXXIV. Le passage s'est fait de la phénoménologie au structuralisme, et essentiellement autour du problème du langage; il y aurait là, je pense, un moment assez important, le moment où Merleau-Ponty a rencontré le problème du langage. Et vous savez que les derniers efforts de Merleau-Ponty ont porté là-dessus; je me souviens très bien des cours où Merleau-Ponty a commencé à parler de Saussure, qui, bien que mort il y avait environ cinquante ans, était tout à fait ignoré, je ne dis pas des philologues et des linguistes français, mais du public cultivé. Alors, le problème du langage s'est fait jour, et il est apparu que la phénoménologie n'était pas capable de rendre compte, aussi bien qu'une analyse structurale, des effets de sens qui pouvaient être produits par une structure de type linguistique, structure où le sujet au sens de la phénoménologie n'intervenait pas comme donateur de

sens. Et, tout naturellement, la mariée phénoménologique s'étant trouvée disqualifiée par son incapacité à parler du langage, c'est le structuralisme qui est devenu la nouvelle mariée. Voilà comment je raconterais les choses (Foucault, 1994v, p. 435).

LXXV. “«C'est une belle partie de la médecine que l'histoire et le traitement de la folie; des faits bien choisis sur cette matière éclaireront singulièrement l'étude de l'homme» (Rapport sur les Écoles de Médecine, an VII)” (Georges Cabanis, citado por Foucault, 1954, p. 79).

LXXVI. Nous voudrions montrer que la racine de la pathologie mentale ne doit pas être dans une spéculation sur une quelconque «métapathologie», mais seulement dans une réflexion sur l'homme lui-même (Foucault, 1954, p. 2).

LXXVII. Deux questions se posent à toute pathologie mentale: sous quelles conditions peut-on parler de maladie dans le domaine psychologique? Quels rapports peut-on définir entre les faits de la pathologie mentale et ceux de la pathologie organique? Toutes les psychopathologies se sont ordonnées à ces deux problèmes (Foucault, 1954, p. 1).

LXXVIII. de quels postulats la médecine mentale doit se libérer pour devenir rigoureusement scientifique (Foucault, 1954, p. 1).

LXXIX. S'il apparaît tellement malaisé de définir la maladie et la santé psychologiques, n'est-ce pas parce qu'on s'efforce en vain de leur appliquer massivement des concepts destinés également à la médecine somatique? La difficulté à retrouver l'unité des perturbations organiques et des altérations de la personnalité, ne vient-elle pas de ce qu'on leur suppose une causalité de même type ?” (Foucault, 1954, p. 2).

LXXX. “Si donc il y a eu parallélisme entre la pathologie mentale et la pathologie organique, ce n'est pas seulement en fonction d'une certaine idée de l'unité humaine et du parallélisme psychophysiologique, mais c'est aussi par la présence, dans l'une comme dans l'autre, de deux postulats concernant la nature de la maladie...On postule, d'abord, que la maladie est une essence, une entité spécifique repérable par les symptômes qui la manifestent, mais antérieure à eux, et, dans une certaine mesure indépendante d'eux; ... A côté de ce préjugé d'essence, et comme pour compenser l'abstraction qu'il implique, il y a un postulat naturaliste, qui érige la maladie en espèce naturelle” (Foucault, 1954, p. 8).

LXXXI. que la pathologie mentale exige des méthodes d'analyse différentes de la pathologie organique, et que c'est seulement par un artifice de langage qu'on peut prêter le même sens aux «maladies du corps» et aux «maladies de l'esprit». Une pathologie unitaire qui utiliserait les mêmes méthodes et les mêmes concepts dans le domaine psychologique et dans le domaine physiologique est actuellement de l'ordre du mythe” (Foucault, 1954, p. 12).

LXXXII. L'importance donnée en pathologie organique à la notion de totalité n'exclut ni l'abstraction d'éléments isolés, ni l'analyse causale; elle permet au contraire une abstraction plus valable et la détermination d'une causalité plus réelle. [...] La cohérence d'une vie psychologique semble, en effet, assurée d'une autre manière que la cohésion d'un organisme; l'intégration des segments y tend vers une unité qui rend chacun d'eux possible, mais se résume et se recueille en chacun" (Foucault, 1954, p. 13).

LXXXIII. La médecine a vu progressivement s'estomper la ligne de séparation entre les faits pathologiques et les faits normaux; ou plutôt elle a saisi plus clairement que les tableaux cliniques n'étaient pas une collection des faits anormaux, de «monstres» physiologiques, mais qu'ils étaient en partie constitués par les mécanismes normaux et les réactions adaptatives d'un organisme fonctionnant selon sa norme [...]. En psychiatrie, au contraire, la notion de personnalité rend singulièrement difficile la distinction du normal et du pathologique... le passage des réactions normales aux formes morbides ne relève pas d'une analyse précise des processus; il permet seulement une appréciation qualitative qui autorise toutes les confusions" (Foucault, 1954, p. 15).

LXXXIV. Aucune maladie, sans doute, ne peut être séparée des méthodes de diagnostic, des procédés d'isolement, des instruments thérapeutiques dont l'entoure la pratique médicale. Mais la notion de totalité organique fait ressortir, indépendamment de ces pratiques, l'individualité du sujet malade; elle permet de l'isoler dans son originalité morbide, et de déterminer le caractère propre de ses réactions pathologiques. Du côté de la pathologie mentale, la réalité du malade ne permet pas une pareille abstraction et chaque individualité morbide doit être comprise à travers les pratiques du milieu à son égard. La situation de tutelle imposée à l'aliéné par la loi de 1838, sa dépendance totale à l'égard de la décision médicale ont sans doute contribué à fixer, à la fin du XIXe siècle, le personnage de l'hystérique" (Foucault, 1954, p. 16).

LXXXV. On ne peut donc admettre d'emblée ni un parallélisme abstrait, ni une unité massive entre les phénomènes de la pathologie mentale et ceux de la pathologie organique; il est impossible de transposer de l'une à l'autre les schémas d'abstractions, les critères de normalité, ou la définition de l'individu morbide" (Foucault, 1954, p. 17).

LXXXVI. La pathologie mentale doit s'affranchir de tous les postulats abstraits d'une «métopathologie»: l'unité assurée par celle-ci entre les diverses formes de maladie n'est jamais que factice; c'est l'homme réel qui porte leur unité de fait" (Foucault, 1954, p. 17).

LXXXVII. Il faut donc, en faisant crédit à l'homme lui-même, et non pas aux abstractions sur la maladie, analyser la spécificité de la maladie mentale, rechercher les formes concrètes qu'elle peut prendre dans la vie psychologique d'un indi-

vidu; puis déterminer les conditions qui ont rendu possibles ces divers aspects, et restituer l'ensemble du système causal qui les a fondés (Foucault, 1954, p. 17).

LXXXVIII. l'unité significative des conduites, qui enferme en chaque élément -rêve, crime, geste gratuit, association libre -l'allure générale, le style, toute l'antériorité historique et les implications éventuelles d'une existence (Foucault, 1954, p. 13).

LXXXIX. A l'horizon de toutes ces analyses, il y a, sans doute des thèmes explicatifs qui se situent d'eux-mêmes aux frontières du mythe (Foucault, 1954, p. 29).

XC. comment se sont constituées toutes les psycho-pathologies, traditionnelles ou récentes" (Foucault, 1954, p. 2).

XCI. L'erreur originaire de la psychanalyse, et après elle de la plupart de psychologies génétiques, est sans doute de n'avoir pas saisi ces deux dimensions irréductibles de l'évolution et de l'histoire dans l'unité du devenir psychologique" (Foucault, 1954, p. 37).

XCII. Toute l'oeuvre de Jackson avait tendu à donner droit de cité à l'évolutionnisme en neuro- et en psycho-pathologie. Depuis les Croonian Lectures (1874), il n'est plus possible d'omettre les aspects régressifs de la maladie; l'évolution est désormais une des dimensions par lesquelles on a accès au fait pathologique (Foucault, 1954, p. 23).

XCIII. Tout un côté de l'oeuvre de Freud est le commentaire des formes évolutives de la névrose. L'histoire de la libido, de son développement, de ses fixations successives est comme le recueil des virtualités pathologiques de l'individu: chaque type de névrose est retour à un stade d'évolution libidinale. Et la psychanalyse a cru pouvoir écrire une psychologie de l'enfant, en faisant une pathologie de l'adulte" (Foucault, 1954, p. 23).

XCIV. La maladie est le processus au long duquel se défait la trame de l'évolution, supprimant d'abord, et dans ses formes les plus bénignes, les structures les plus récentes, atteignant ensuite, à son achèvement et à son point suprême de gravité, les niveaux les plus archaïques. La maladie n'est donc pas un déficit qui frappe aveuglément telle faculté ou telle autre; il y a dans l'absurdité du morbide une logique qu'il faut savoir lire; c'est la logique même de l'évolution normale. La maladie n'est pas une essence contre nature, elle est la nature elle-même, mais dans un processus inversé (Foucault, 1954, p. 22).

XCV. dont Janet ni Freud n'ont su les décanter (Foucault, 1954, p. 31).

XCVI. le mythe, d'abord, d'une certaine substance psychologique («libido», chez Freud, «force psychique» chez Janet), qui serait comme le matériau brut de l'évolution, et qui, progressant au cours du développement individuel et social, subirait comme une rechute, et retomberait, par le fait de la maladie, à son état antérieur; le mythe aussi d'une identité entre le malade, le primitif et l'enfant, mythe par lequel se rassure la conscience scandalisée devant la mala-

die mentale, et s'affermir la conscience enfermée dans ses préjugés culturels (Foucault, 1954, p. 30).

xcvii. Il n'est pas question d'invalider les analyses de la régression pathologique, quand il faut seulement les affranchir des mythes (Foucault, 1954, p. 31).

xcviii. La régression ne se contente pas de supprimer et de libérer, elle ordonne et met en place; comme le disaient Monakow et Mourgue à propos de la dissolution neurologique: «La désintégration n'est pas l'inversion exacte de l'intégration... Il serait absurde de dire que l'hémiplégie est un retour au stade primitif de l'apprentissage de la locomotion... L'autorégulation joue ici, de sorte que la notion de désintégration pure n'existe pas». Il ne peut donc plus s'agir de personnalités archaïques; il faut admettre la spécificité de la personnalité morbide; la structure pathologique du psychisme n'est pas originaire; elle est rigoureusement originale (Foucault, 1954, p. 31).

xcix. L'analyse régressive décrit [...] l'orientation de la maladie, sans en expliciter l'origine. [...] que telle personne soit malade, et soit malade, à ce moment-ci, de cette maladie-ci, que ses obsessions aient tel thème, que son délire comporte telles revendications» ou que ses hallucinations s'extasient dans l'univers de telles formes visuelles, la notion abstraite de régression ne peut en rendre compte. Dans la perspective évolutionniste, la maladie n'a d'autre statut que celui de la virtualité générale. La causalité qui la rend nécessaire n'est pas encore dégagée, non plus que celle qui donne à chaque tableau clinique sa coloration singulière" (Foucault, 1954, p. 35).

c. Il faut donc pousser l'analyse plus loin; et compléter cette dimension évolutive, virtuelle et structurale de la maladie (Foucault, 1954, p. 35).

ci. qui la rend nécessaire, significative et historique (Foucault, 1954, p. 36).

cii. Cette nécessité, et ses formes individuelles, ce n'est pas à une évolution toujours spécifique qu'il faut la demander; c'est à l'histoire personnelle du malade. [...] le coup de génie de Freud est d'avoir pu, assez tôt, dépasser cet horizon évolutionniste, défini par la notion de libido, pour accéder à la dimension historique du psychisme humain (Foucault, 1954, p. 37).

ciiii. Dans l'évolution, c'est le passé qui promeut le présent et le rend possible; dans l'histoire, c'est le présent qui se détache du passé, lui confère un sens et le rend intelligible (Foucault, 1954, p. 36).

civ. En fait, dans la psychologie analytique, il est toujours possible de faire le partage de ce qui revient à une psychologie de l'évolution (comme les Trois essais sur la sexualité) et ce qui ressortit à une psychologie de l'histoire individuelle (comme les Cinq psychanalyses et les textes qui s'y rattachent)" (Foucault, 1954, p. 37).



cv. il ne s'agit pas de confirmer une nouvelle fois l'aspect régressif de la maladie. L'important ici c'est que cette régression a [...] un sens bien précis: [...] La maladie a pour contenu l'ensemble des réactions de fuite et de défense par lesquelles le malade répond à la situation dans laquelle il se trouve; et c'est à partir de ce présent, de cette situation actuelle qu'il faut comprendre et donner sens aux régressions évolutives qui se font jour dans les conduites pathologiques; la régression n'est pas seulement une virtualité de l'évolution, elle est une conséquence de l'histoire. [...] Le mécanisme pathologique est donc protection contre un conflit, défense en face de la contradiction qu'il suscite" (Foucault, 1954, p. 47).

cvi. Métamorphoses, symbolismes, transformation des sentiments en leur contraire, travestissements des personnages, transfert de culpabilité, retournement d'un remords en accusation, c'est là tout un ensemble de processus qui se dénoncent comme des traits de la fabulation enfantine [...] Tout ce jeu de transformations et de répétitions manifeste, que chez les malades, le passé n'est invoqué que pour se substituer à la situation actuelle; et qu'il n'est réalisé que dans la mesure où il s'agit d'irréaliser le présent (Foucault, 1954, p. 40).

cvi. Avec l'angoisse nous sommes au cœur des significations pathologiques. Sous tous les mécanismes de protection qui singularisent la maladie, se révèle l'angoisse et chaque type de maladie définit une manière spécifique d'y réagir .... On peut donc dire, en un sens, que c'est par l'angoisse que l'évolution psychologique se transforme en histoire individuelle; c'est l'angoisse, en effet, qui en unissant le passé et le présent les situe l'un par rapport à l'autre et leur confère une communauté de sens (Foucault, 1954, p. 50).

cvi. La maladie se déroule alors dans le style d'un cercle vicieux: le malade se protège par ses actuels mécanismes de défense contre un passé dont la présence secrète fait sourdre l'angoisse; mais d'un autre côté, contre l'éventualité d'une angoisse actuelle, le sujet se protège en faisant appel à des protections jadis instaurées au cours de situations analogues (Foucault, 1954, p. 50).

cix. Certes, tout individu a éprouvé de l'angoisse et érigé des conduites de défense; mais le malade vit son angoisse et ses mécanismes de défense dans une circularité qui le fait se défendre contre l'angoisse par les mécanismes qui lui sont liés historiquement, qui, de ce fait l'exaltent le plus, et menacent sans cesse de la remettre à jour. Par opposition à l'histoire de l'individu normal, cette monotonie circulaire est le trait de l'histoire pathologique (Foucault, 1954, p. 50).

cx. Là où l'individu normal fait l'expérience de la contradiction, le malade fait une expérience contradictoire; l'expérience de l'un s'ouvre sur la contradiction, celle de l'autre se ferme sur elle. En d'autres termes: conflit normal, ou ambiguïté de la situation; conflit pathologique, ou ambivalence de l'expérience (Foucault, 1954, p. 48).

cx. L'histoire psychologique du malade se constitue comme un ensemble de conduites significatives, qui érigent des mécanismes de défense contre l'am-



bivalence des contradictions affectives. Mais, dans l'histoire psychologique, le statut de l'angoisse est ambigu: c'est elle que l'on retrouve sous la trame de tous les épisodes pathologiques d'un sujet; elle les hante sans cesse; mais c'est parce qu'elle était déjà là, que ces épisodes se sont succédé, comme autant de tentatives pour lui échapper; si elle les accompagne, c'est qu'elle les a précédés. Pourquoi tel individu ne rencontre, dans une situation, qu'un conflit surmontable, et tel autre une contradiction dans laquelle il s'enferme sur le mode pathologique... C'est là une forme de nécessité que l'histoire individuelle dévoile comme un problème, mais ne parvient pas à justifier (Foucault, 1954, p. 51).

cxii. L'analyse des mécanismes de la maladie laisse en présence d'une réalité qui les dépasse, et qui les constitue dans leur nature pathologique; aussi loin qu'elle est poussée, elle invite à voir dans l'angoisse l'élément morbide ultime, et comme le coeur de la maladie. Mais pour la comprendre un nouveau style d'analyse s'impose: forme d'expérience qui déborde ses propres manifestations, l'angoisse ne peut jamais se laisser réduire par une analyse de type naturaliste; ancrée au coeur de l'histoire individuelle, pour lui donner sous ses péripéties, une signification unique, elle ne peut non plus, être épuisée par une analyse de type historique; mais l'histoire et la nature de l'homme ne peuvent être comprises que par référence à elle" (Foucault, 1954, p. 53).

cxiii. L'intuition va plus vite et plus loin, quand elle parvient à restituer l'expérience fondamentale qui domine tous les processus pathologiques [...] L'intuition, bondissant à l'intérieur de la conscience morbide, cherche à voir le monde pathologique avec les yeux du malade lui-même: la vérité qu'elle cherche n'est pas de l'ordre de l'objectivité, mais de l'intersubjectivité (Foucault, 1954, p. 54).

cxiv. Compréhension de la conscience malade, et reconstitution de son univers pathologique, telles sont les deux tâches d'une phénoménologie de la maladie mentale (Foucault, 1954, p. 56).

cxv. la manière dont un sujet accepte ou refuse sa maladie, la manière dont il l'interprète et dont il donne signification à ses formes les plus absurdes (Foucault, 1954, p. 56).

cxvi. une des dimensions essentielles de la maladie (Foucault, 1954, p. 56).

cxvii. "Rien n'est plus faux sans doute que le mythe de la folie, maladie qui s'ignore (Foucault, 1954, p. 56).

cxviii. La maladie mentale, quelles que soient ses formes, et les degrés d'obnubilation qu'elle comporte, implique toujours une conscience de maladie; l'univers morbide n'est jamais un absolu où s'aboliraient toutes les références au normal; au contraire la conscience malade se déploie toujours avec, pour elle-même, une double référence, soit au normal et au pathologique, soit au familier et à l'étrange, soit encore au singulier et à l'universel, soit enfin à la veille et à l'onirisme (Foucault, 1954, p. 61).

CXIX. que le malade a de sa maladie est rigoureusement originale (Foucault, 1954, p. 56).

CXX. pour elle-même, une double référence, soit au normal et au pathologique, soit au familier et à l'étrange, soit encore au singulier et à l'universel, soit enfin à la veille et à l'onirisme (Foucault, 1954, p. 61).

CXXI. La conscience de maladie n'est plus alors qu'une immense souffrance morale devant un monde reconnu comme tel par référence implicite à une réalité devenue inaccessible [...]cette conscience malade ne se résume pas dans la conscience qu'elle prend de sa maladie; elle s'adresse aussi à un monde pathologique (Foucault, 1954, p. 61).

CXXII. On pourrait être tenté de réduire ces analyses à des analyses historiques [...]Le monde morbide n'est pas expliqué par la causalité historique (j'entends celle de l'histoire psychologique), mais celle-ci n'est possible que parce que ce monde existe: c'est lui qui promeut le lien de l'effet et de la cause, de l'antérieur et de l'ultérieur (Foucault, 1954, p. 68).

CXXIII. [...] cette existence morbide est marquée en même temps par un style très particulier d'abandon au monde: en perdant les significations de l'univers, en perdant la temporalité fondamentale, le sujet aliène cette existence dans le monde où éclate sa liberté; ne pouvant en détenir le sens, il s'abandonne aux événements; dans ce temps morcelé et sans avenir, dans cet espace sans cohérence, on voit la marque d'un effondrement qui livre le sujet au monde comme à un destin extérieur. Le processus pathologique est, comme dit Binswanger, une «Verweltlichung». Dans cette unité contradictoire d'un monde privé et d'un abandon à l'inauthenticité du monde, est le noeud de la maladie (Foucault, 1954, p. 69).

CXXIV. Si cette subjectivité de l'insensé est, en même temps, vocation et abandon au monde, n'est-ce pas au monde lui-même qu'il faut demander le secret de cette subjectivité énigmatique? (Foucault, 1954, p. 69).

CXXV. c'est peut-être toucher là un des paradoxes de la maladie mentale qui contraignent à de nouvelles formes d'analyses (Foucault, 1954, p. 69).

CXXVI. Les analyses précédentes ont déterminé les coordonnées par lesquelles on peut situer le pathologique à l'intérieur de la personnalité. Mais si elles ont montré les formes d'apparition de la maladie, elles n'ont pas pu en démontrer les conditions d'apparition. L'erreur serait de croire que l'évolution organique, l'histoire psychologique, ou la situation de l'homme dans le monde puisse révéler ces conditions. Sans doute, c'est en elles que la maladie se manifeste, c'est en elles que se dévoilent ses modalités, ses formes d'expression, son style. Mais c'est ailleurs que le fait pathologique a ses racines (Foucault, 1954, p. 71).

CXXVII. En réalité, une société s'exprime positivement dans les maladies mentales que manifestent ses membres; et ceci, quel que soit le statut

qu'elle donne à ces formes morbides: qu'elle les place au centre de sa vie religieuse comme c'est souvent le cas chez les primitifs, ou qu'elle cherche à les expatrier en les situant à l'extérieur de la vie sociale, comme le fait notre culture (Foucault, 1954, p. 76).

cxxviii. ont fait de la déviation et de l'écart la nature même de la maladie (Foucault, 1954, p. 75).

cxxix. Deux questions se posent alors: comment notre culture en est-elle venue à donner à la maladie le sens de la déviation, et au malade un statut qui l'exclut? Et comment, malgré cela, notre société s'exprime-t-elle dans ces formes morbides où elle refuse de se reconnaître? (Foucault, 1954, p. 75).

cxxx. le malade mental, au XIXe siècle, est celui qui a perdu l'usage des libertés que lui a conférées la révolution bourgeoise... [Le malade mental] est devenu incapable de gérer ses biens et d'élever ses enfants; «l'anéantissement de sa volonté» a laissé, en quelque sorte, sans titulaire effectif ces droits de tout citoyen, de tout père de famille qui sont garantis à l'homme. Bien plus, à la volonté défaillante du malade, s'est substituée la volonté abusive d'un tiers, qui use de ses droits en ses lieux et places (Foucault, 1954, p. 80).

cxxxi. [Le malade mental] est «aliéné» puisqu'un autre, à sa place, peut exercer ses droits, jouir de ses biens, user de ses privilèges, puisqu'en un mot, un autre s'est substitué à lui comme sujet de droit. C'est pour éviter cette aliénation de fait que le Code pénal a prévu l'Interdiction: le malade est alors soumis à la jurisprudence de protection des incapables; c'est-à-dire que «dans l'intérêt de sa personne, de sa fortune, de ses enfants », sa capacité juridique est transmise à d'autres, conseil de famille et curateur. Pour éviter une aliénation de fait, on lui substitue donc une aliénation de droit, qui transmet à un autre légalement désigné, les droits que le malade ne peut plus exercer et dont un autre pourrait abusivement s'emparer (Foucault, 1954, p. 80).

cxxxii. La forme primitive de l'aliénation est sans doute à trouver dans cette possession, où, depuis l'Antiquité, on a vu, avec le signe majeur de la folie, la transformation de l'homme en un «autre» que lui; [...] Pendant des siècles, le possédé fait partie de l'univers chrétien. [...] le démoniaque illustre un combat éternel, et la pensée chrétienne reconnaît en lui, le drame de l'homme pris entre le divin et le satanique [...] Le XVIIIe siècle a apporté sans doute l'idée capitale, que la folie n'est pas superposition d'un monde surnaturel à l'ordre de la nature, surcroît démoniaque à l'œuvre de Dieu, mais seulement disparition en l'homme de ses facultés les plus hautes. [...] L'aveuglement est devenu le trait distinctif de la folie; l'insensé n'est plus un possédé, il est tout au plus un dépossédé (Foucault, 1954, p. 79).

cxxxiii. En d'autres termes, si le XVIIIe siècle a restitué au malade mental la nature humaine, le XIXe siècle lui a contesté les droits et l'exercice des droits afférents à cette nature. Il en a fait un «aliéné », puisqu'il a transmis à d'autres

l'ensemble des capacités que la société reconnaît et confère à tout citoyen; il l'a retranché, en fait, de la communauté des hommes au moment même où il reconnaissait, en théorie, la plénitude de sa nature humaine. Il ne l'a replacé dans une humanité abstraite qu'en le chassant de la société concrète: c'est cette «abstraction» qui est réalisée dans l'internement. Le destin du malade est fixé dès lors pour plus d'un siècle: il est aliéné (Foucault, 1954, p. 82).

CXXXIV. la maladie relève donc de deux sortes de conditions: les conditions sociales et historiques, qui fondent les conflits psychologiques sur les contradictions réelles du milieu; et les conditions psychologiques qui transforment le contenu conflictuel de l'expérience en forme conflictuelle de la réaction que l'on peut découvrir les conditions de possibilité des structures psychologiques” (Foucault, 1954, p. 92).

CXXXV. Toute l'évolution de la pédagogie contemporaine, dans le but irréprochable de préserver l'enfant des conflits adultes accentue la distance qui sépare, pour un homme, sa vie d'enfant de sa vie d'homme fait [...] Si l'on ajoute que, dans ses institutions pédagogiques, une société ne projette pas directement sa réalité, avec ses conflits et ses contradictions, mais qu'elle la reflète indirectement à travers les mythes qui l'excusent, la justifient et l'idéalisent dans une cohérence chimérique; si l'on ajoute que dans une pédagogie une société rêve son âge d'or [...], on comprend que les fixations ou régressions pathologiques ne sont possibles que dans une certaine culture; qu'elles se multiplient dans la mesure où les formes sociales ne permettent pas de liquider le passé, et de l'assimiler au contenu actuel de l'expérience. Les névroses de régression ne manifestent pas la nature névrotique de l'enfance, mais elles dénoncent le caractère archaïque des institutions pédagogiques (Foucault, 1954, p. 85).

CXXXVI. Ce n'est pas que la religion soit par nature délirante, ni que l'individu rejoigne, par delà la religion actuelle, ses origines psychologiques les plus suspectes. Mais le délire religieux est fonction de la laïcisation de la culture: la religion peut être objet de croyance délirante dans la mesure où la culture d'un groupe ne permet plus d'assimiler les croyances religieuses, ou mystiques, au contenu actuel de l'expérience (Foucault, 1954, p. 86).

CXXXVII. On parle beaucoup de la schizophrénie contemporaine, liée à l'univers de la machine, et à l'effacement des relations affectives directes entre les hommes. Ce lien n'est pas faux, sans doute, et ce n'est pas un hasard si le monde morbide prend si souvent, de nos jours, l'allure d'un monde où la rationalité mécaniste exclut la spontanéité joyeuse et continue de la vie affective (Foucault, 1954, p. 89).

CXXXVIII. L'histoire individuelle, avec ses traumatismes, et ses mécanismes de défense, avec surtout l'angoisse qui la hante, nous avait paru former une autre des dimensions psychologiques de la maladie. La psychanalyse a placé à l'origine de ces conflits un débat «métapsychologique», aux frontières de la mythologie

gie, («les instincts sont nos mythes» disait Freud lui-même), entre l'instinct de vie et l'instinct de mort, entre le plaisir et la répétition, entre Eros et Thanatos. Mais c'est ériger en principe de solution les données mêmes du problème (Foucault, 1954, p. 86).

CXXXIX. Les rapports sociaux que détermine l'économie actuelle, sous les formes de la concurrence, de l'exploitation, des guerres impérialistes, et des luttes de classe, offrent à l'homme une expérience de son milieu humain que hante sans cesse la contradiction. [...]. Le complexe d'Oedipe, nœud des ambivalences familiales, est comme la version réduite de cette contradiction: cette haine amoureuse qui le lie à ses parents, l'enfant ne l'apporte pas, telle une équivoque de ses instincts; il la rencontre seulement dans l'univers adulte, spécifiée par l'attitude des parents qui découvrent implicitement dans leur propre conduite le thème hégélien que la vie des enfants est la mort des parents (Foucault, 1954, p. 87).

CXL. Bien plus: ce n'est pas un hasard si Freud, en réfléchissant sur les névroses de guerre, a découvert pour doubler l'instinct de vie, où s'exprimait le vieil optimisme bourgeois du XIXe siècle, un instinct de mort, qui introduisait pour la première fois dans la psychologie la puissance du négatif. Freud voulait expliquer la guerre; mais c'est la guerre qui explique ce tournant de la pensée freudienne (Foucault, 1954, p. 87).

CXLI. On peut dire que la psychanalyse est une psychothérapie abstraite dans la mesure où elle constitue, entre le malade et le médecin, un milieu artificiel, intentionnellement coupé des formes normales et socialement intégrées de rapports interhumains ; dans la mesure aussi où elle cherche à donner aux conflits réels du malade le sens de conflits psychologiques, aux formes actuelles de la maladie, la signification de traumatismes antérieurs; dans la mesure, enfin, où elle dispense des solutions réelles, en proposant, comme substituts, la libération d'instincts que sa mythologie imagine, ou la prise de conscience de pulsions où son idéalisme croit reconnaître l'origine des conflits objectifs" (Foucault, 1954, p. 109).

CXLII. épuiser l'essence de la maladie dans ses manifestations psychologiques et trouver dans l'explication psychologique le chemin de la guérison (Foucault, 1954, p. 110)

CXLIII. si on a fait de l'aliénation psychologique la conséquence ultime de la maladie, c'était pour ne pas voir dans la maladie ce qu'elle était réellement: la conséquence des contradictions sociales dans lesquelles l'homme s'est historiquement aliéné (Foucault, 1954, p. 104).

CXLIV. Vouloir détacher le malade de ses conditions d'existence, et vouloir séparer la maladie de ses conditions d'apparition, c'est s'enfermer dans la même abstraction; c'est impliquer la théorie psychologique et la pratique sociale de l'internement dans la même complicité: c'est vouloir maintenir le malade dans son existence d'aliéné (Foucault, 1954, p. 110).

CXLV. La psychanalyse psychologise le réel, pour l'irréaliser : elle contraint le sujet à reconnaître dans ses conflits la loi dérégulée de son cœur, pour lui éviter d'y lire les contradictions de l'ordre du monde (Foucault, 1954, p. 109).

CXLVI. La vraie psychologie doit se délivrer de ces abstractions qui obscurcissent la vérité de la maladie et aliènent la réalité du malade; car, quand il s'agit de l'homme, l'abstraction n'est pas simplement une erreur intellectuelle; la vraie psychologie doit se débarrasser de ce psychologisme, s'il est vrai que, comme toute science de l'homme, elle doit avoir pour but de le désaliéner (Foucault, 1954, p. 110).

CXLVII. silence de la folie" (Foucault, 2005b, p. 83).

CXLVIII. L'essentiel, c'est que l'asile fondé à l'époque de Pinel pour l'internement ne représente pas la «médicalisation» d'un espace social d'exclusion; mais la confusion à l'intérieur d'un régime moral unique de techniques dont les unes avaient un caractère de précaution sociale et les autres un caractère de stratégie médicale" (Foucault, 2005b, p. 86).

CXLIX. [La folie] est dépouillée de son langage; et si on a pu continuer à parler sur elle, il lui sera impossible de parler elle-même à propos d'elle-même. Impossible, du moins jusqu'à Freud qui, le premier, a rouvert la possibilité pour la raison et la déraison de communiquer dans le péril d'un langage commun, toujours prêt à se rompre et à se dénouer dans l'inaccessible (Foucault, 2005b, p. 80).

CL. Maladie mentale et Personnalité est un ouvrage totalement détaché de tout ce que j'ai écrit par la suite. Je l'ai écrit dans une période où les différentes significations du mot aliénation, son sens sociologique, historique et psychiatrique, se confondaient dans une perspective phénoménologique, marxiste et psychiatrique. [...]. J'ai abordé le problème différemment par la suite: plutôt que de faire de grands slaloms entre Hegel et la psychiatrie en passant par le néomarxisme, j'ai essayé de comprendre la question du point de vue historique, et d'examiner le traitement réel du fou. Bien que mon premier texte sur la maladie mentale soit cohérent en soi, il ne l'est pas par rapport aux autres textes..." (Foucault, 1994i, p. 666).

CLI. se libérer de Marx et de Freud comme des points de repère pour la résolution des problèmes tels qu'ils se présentent aujourd'hui. Or ni Marx ni Freud ne sont adéquats à la résolution de ces problèmes, du moins tels qu'ils se présentent en Europe (Foucault, 1994b, p. 780).

CLII. Je cite Marx sans le dire, sans mettre de guillemets [...] Il est impossible de faire de l'histoire actuellement sans utiliser une kyrielle de concepts liés directement ou indirectement à la pensée de Marx et sans se placer dans un horizon qui a été décrit et défini par Marx. À la limite, on pourrait se demander quelle différence il pourrait y avoir entre être historien et être marxiste (Foucault, 1994f, p. 752).

CLIII. une espèce d'humanisme marxiste, un accompagnement idéologique, une musique de fond philosophique" (Foucault, 1994e, p. 170).

CLIV. Althusser est un marxiste qui a appliqué à la lecture et à l'analyse des textes de Marx un certain nombre des méthodes que l'on peut considérer comme structuralistes, et l'analyse d'Althusser a été très importante dans l'histoire récente du marxisme européen \*. Cette importance est liée au fait qu'Althusser a libéré l'interprétation marxiste traditionnelle de tout l'humanisme, de tout le hégélianisme, de toute la phénoménologie aussi qui pesaient sur lui, et, dans cette mesure, Althusser a rendu possible à nouveau une lecture de Marx qui n'était plus une lecture universitaire, mais bel et bien politique (Foucault, 1994u, p. 272).

CLV. Je n'accepte pas ce mot de dialectique. Non et non! [...] Dès que l'on prononce le mot «dialectique», on commence à accepter, même si on ne le dit pas, le schéma hégélien de la thèse et de l'antithèse, et avec lui une forme de logique qui me paraît inadéquate, si l'on veut donner de ces problèmes une description vraiment concrète. [...] Pour moi, ce type de formulation hégélienne ne tient pas debout. Si je redis, en permanence, qu'il existe des processus comme la lutte, le combat, les mécanismes antagonistes, c'est parce qu'on retrouve ces processus dans la réalité. Et ce ne sont pas des processus dialectiques. Nietzsche a beaucoup parlé de ces problèmes; [...]. Mais Nietzsche a décrit ces antagonismes sans référence aucune à des rapports dialectiques [...] me semble que la logique dialectique est vraiment très pauvre -d'un usage facile, mais vraiment très pauvre -pour qui souhaite formuler, en termes précis, des significations, des descriptions et des analyses des processus de pouvoir (Foucault, 1994d, p. 472).

CLVI. Le logos platonicien tend à être de plus en plus immatériel, plus immatériel que la raison, la raison humaine. Alors la matérialité du discours, le caractère factuel du discours, le rapport entre discours et pouvoir, tout cela me paraît un noyau d'idées qui étaient profondément intéressantes, et que le platonisme et le socratisme ont totalement repoussées au profit d'une certaine conception du savoir (Foucault, 1994q, p. 633).

CLVII. Il y a toujours, dans toute société, un système ... qui fait que la parole de certains individus n'est pas reçue de la même façon que la parole de n'importe qui. Des individus dont la parole est plus sacrée que les autres, ou dont la parole au contraire est plus vaine et plus vide que les autres (Foucault, 1994l, p. 483).

CLVIII. Ce que dit un prophète dans les sociétés de type judaïque ou ce que dit un poète dans la plupart des sociétés n'a pas le même statut que ce que dit n'importe qui (Foucault, 1994l, p. 483).

CLIX. Je vous disais tout à l'heure que le grand signe auquel on reconnaissait, dans des sociétés industrielles comme les nôtres, les premières manifestations de la maladie mentale était l'inadaptation aux règles de travail. Il existe également un second grand signe, au moins aussi important que celui-là, sinon



plus, c'est le dérèglement du comportement sexuel... C'est simplement à partir du XIXe siècle que, très curieusement, cet éloignement par rapport à la morale familiale a pris l'allure et finalement le statut de la maladie mentale. Le malade mental est non seulement celui qui ne peut pas travailler, mais c'est celui qui ne peut pas s'adapter aux règles de la morale familiale, qui ne peut pas s'intégrer à ce système éthique et juridique que constitue la famille européenne bourgeoise (Foucault, 1994l, p. 488).

CLX. Freud, qui en connaissait un rayon sur ce problème de la maladie mentale, répondit un jour à quelqu'un qui lui demandait: «À quoi reconnaît-on un névrosé?» «Être névrosé, c'est très simple: c'est ne pas pouvoir travailler et c'est ne plus pouvoir faire l'amour.» Ces deux grands critères de la maladie mentale, l'incapacité à travailler et l'incapacité à avoir une conduite sexuelle normalement reconnue par la société européenne, c'est cela, je crois, qui montre combien encore dans nos sociétés le fou est celui qui est éprouvé, reconnu à partir de ce double système d'exclusion que supposent les règles du travail, les règles de la famille, les règles de la production économique et les règles de la reproduction sociale (Foucault, 1994l, p. 488).

CLXI. una “grande ligne brisée qui va de la Nef des fous aux dernières paroles de Nietzsche et peut-être jusqu'aux vociférations d'Artaud (Foucault, 1961)

CLXII. La psychanalyse... a essayé de ré affronter folie et déraison (Foucault, 1961)

CLXIII. Freud... restituait, dans la pensée médicale, la possibilité d'un dialogue avec la déraison. Ne nous étonnons pas que la plus “ psychologique» des médications ait rencontré si vite son versant et ses confirmations organiques” (Foucault, 1961).

CLXIV. “Freud dans la psychanalyse renouera prudemment l'échange, ou plutôt se mettra à nouveau à l'écoute de ce langage” (Foucault, 1961).

CLXV. Histoire de la folie reprendre un problème qui était celui des marxistes, la formation d'une science à l'intérieur d'une société donnée (Foucault, 1975)

CLXVI. Le développement de toutes les recherches et de toutes les sciences ne se trouve-t-il pas lié aux conditions de la vie économique et sociale?” (Foucault, 1994o, p. 151).

CLXVII. une recherche dans l'espace d'une science, mais comme le mouvement dans lequel se recherche une science (Foucault, 1994o, p. 139).

CLXVIII. qui maîtrisent le temps, contestent l'histoire, reconduisent l'homme à ses vérités essentielles, et l'identifient dans l'immémorial au Premier Homme naturel et au Premier Homme social (Foucault, 1961).

CLXIX. «Les imputations d'attachement œdipien ou de fixation narcissique que se lancent entre eux les psychanalystes ne sont guère que variations plaisantes et guerres microcholines sur ce thème fondamental: le progrès de la recherche



en psychologie n'est pas un moment dans le développement de la science, c'est un arrachement perpétuel aux formes constituées du savoir, sous le ... aspect d'une démystification» (Foucault, 1994o, p. 145).

CLXX. ses méthodes, ses concepts, ses connaissances aux structures et aux événements, aux formes culturelles de son époque (Foucault, 1994o, p. 145).

CLXXI. l'histoire à sa vérité propre (Foucault, 1994o, p. 145).

CLXXII. de conscience progressive de sa situation historique comme culture, de sa valeur comme technique, de ses possibilités de transformation réelle et d'action concrète sur l'Histoire. (Foucault, 1994o, p. 145).

CLXXIII. Désormais, de nouveaux rapports sont instaurés entre l'amour et la déraison. Dans tout le mouvement de la culture platonicienne, l'amour avait été réparti d'après une hiérarchie du sublime qui l'apparentait, selon son niveau, soit à une folie aveugle du corps, soit à la grande ivresse de l'âme dans laquelle la Dérison est en puissance de savoir. Sous leurs différentes formes, amour et folie se distribuaient dans les diverses régions des gnosés (Foucault, 1961, p. 123).

CLXXIV. L'âge moderne, à partir du classicisme, fixe un choix différent: l'amour de raison et celui de déraison. L'homosexualité appartient au second. Et ainsi, peu à peu, elle prend place parmi les stratifications de la folie. Elle s'installe dans la déraison de l'âge moderne, plaçant au cœur de toute sexualité l'exigence d'un choix où notre époque répète incessamment sa décision (Foucault, 1961, p. 123).

CLXXV. À la lumière de son ingénuité, la psychanalyse a bien vu que toute folie s'enracine dans quelque sexualité troublée; mais ceci n'a de sens que dans la mesure où notre culture, par un choix qui caractérise son classicisme, a placé la sexualité sur la ligne de partage de la déraison (Foucault, 1961, p. 123).

CLXXVI. De tout temps, et probablement dans toutes les cultures, la sexualité a été intégrée à un système de contrainte; mais c'est dans la nôtre seulement, et à une date relativement récente, qu'elle a été partagée d'une manière aussi rigoureuse entre la Raison et la Dérison, et bientôt, par voie de conséquence et de dégradation, entre la santé et la maladie, le normal et l'anormal (Foucault, 1961, p. 123).

CLXXVII. ...on a là un phénomène très curieux. Jusqu'au premier tiers du XIXe siècle, jamais en Europe on n'avait eu l'idée qu'il pouvait y avoir un lien ou une relation entre la maladie mentale et le dérèglement de la conduite sexuelle. L'idée qu'un homosexuel puisse être en quelque sorte quelqu'un qui s'apparente de près ou de loin à un malade mental était une idée qui n'avait jamais affleuré l'esprit d'un Européen. L'idée qu'une femme nymphomane pût être une malade mentale, ça aussi, jamais cela n'avait été formulé en Occident, ni par les juristes, ni par les médecins, ni par qui que ce soit (Foucault, 1994l, p. 487).

CLXXVIII. Ce mouvement unique par lequel nous venons à la rencontre de la folie dont nous nous éloignons, cette reconnaissance épouvantée, cette volonté de

fixer la limite et de la compenser aussitôt par la trame d'un sens unitaire, tout cela sera réduit au silence, comme est muette pour nous, aujourd'hui, la trilogie grecque mania, ubris, alogia, ou muette la posture de la déviation chamannique dans telle société primitive (Foucault, 1994w, p. 415).

CLXXIX. Il n'y a pas une seule culture au monde où il soit permis de tout faire.... Dire que la folie aujourd'hui disparaît, cela veut dire que se défait cette implication qui la prenait à la fois dans le savoir psychiatrique et dans une réflexion de type anthropologique. Mais ce n'est pas dire que disparaît pour autant la forme générale de transgression dont la folie a été pendant des siècles le visible visage. Ni que cette transgression n'est pas en train, au moment même où nous nous demandons ce qu'est la folie, de donner lieu à une expérience nouvelle (Foucault, 1994w, p. 415).

CLXXX. ...la folie de Nietzsche..., est ce par quoi cette pensée s'ouvre sur le monde moderne... Cela ne veut pas dire que la folie soit le seul langage commun à l'œuvre et au monde moderne (dangers du pathétique des malédictions, danger inverse et symétrique des psychanalyses) (Foucault, 1961, p. 663).

CLXXXI. Jusqu'au XVIe siècle, l'ascèse et l'accès à la vérité sont toujours liés de manière plus ou moins obscure dans la culture occidentale. Je pense que Descartes a rompu avec ceci en disant: «Pour arriver à la vérité, il suffit que je sois quel que soit le sujet, je peux voir ce qui est évident» ... Par conséquent, je peux être immoral et connaître la vérité. .... Avant Descartes, on ne pouvait être impur, immoral et connaître la vérité. Avec Descartes, la preuve directe est suffisante. Après Descartes, il y a un sujet de connaissance qui ne nécessite pas d'ascèse d'où il est né (Foucault, 1994a, p. 631).

CLXXXII. Après Descartes, on a un sujet de la connaissance qui pose à Kant le problème de savoir ce qu'est le rapport entre le sujet moral et le sujet de la connaissance. ....La solution de Kant a été de trouver un sujet universel qui, dans la mesure où il est universel, pouvait être le sujet de connaissance, mais qui exigeait néanmoins une attitude éthique ....Descartes a libéré la rationalité scientifique de la morale ...Kant a réintroduit la morale comme forme appliquée des procédures de rationalité (Foucault, 1994a, p. 631).

CLXXXIII. il n'y a pas dans l'âge classique de littérature de la folie... On reconnaissait le langage secret du délire; on tenait sur elle des discours vrais. Mais elle n'avait pas le pouvoir d'opérer d'elle-même, par un droit originaire et par sa vertu propre, la synthèse de son langage et de la vérité. Sa vérité ne pouvait qu'être enveloppée dans un discours qui lui demeurait extérieur. Mais quoi, «ce sont des fous»... Descartes dans le mouvement par lequel il va à la vérité rend impossible le lyrisme de la déraison (Foucault, 1994a, p. 638).

CLXXXIV. Mais si le médecin devient vite thaumaturge pour le malade, à ses propres yeux de médecin positiviste, il ne peut l'être... et puisque rien dans la connaissance positive ne peut justifier un pareil transfert de volonté, ou de semblables opérations à distance, le moment viendra vite où la folie sera tenue

elle-même pour responsable de ces anomalies. Ces guérisons sans support, et dont il faut bien reconnaître qu'elles ne sont pas de fausses guérisons, deviendront les vraies guérisons de fausses maladies (Foucault, 1961, p. 629).

CLXXXV. La folie n'était pas ce qu'on croyait ni ce qu'elle prétendait être; elle était infiniment moins qu'elle-même: un ensemble de persuasion et de mystification. ... Et par un étrange retour, la pensée remonte près de deux siècles en arrière à l'époque où entre folie, fausse folie, et simulation de folie la limite était mal établie ... À la fin du XIXe siècle, et dans la pensée des contemporains de Babinski, on trouve ce prodigieux postulat, qu'aucune médecine n'avait encore osé formuler: que la folie, après tout, n'est que folie(Foucault, 1961, p. 629).

CLXXXVI. Sur la question de savoir si l'histoire a une cause et un effet et si la volonté humaine est réalisable, [Hegel] explique que la notion selon laquelle une cause produit un effet n'est possible qu'à un niveau sémiologique, que l'histoire elle-même n'a ni cause ni effet et qu'il n'y a pas de lien de cause à effet (Foucault, 1994s, p. 598).

CLXXXVII. Je crois que Nietzsche propose par là l'idée que l'histoire n'est due qu'au hasard, que c'est un enchaînement d'événements qui se produisent par hasard et qu'il n'y a là ni concept de progrès ni régularité (Foucault, 1994s, p. 598).

CLXXXVIII. enchaînement d'événements qui se produisent par hasard et qu'il n'y a là ni concept de progrès ni régularité (Foucault, 1994s, p. 598).

CLXXXIX. où notre époque répète incessamment sa décision», «élision des événements qui s'y produisent», «inventions de voix derrière les textes», «assignation de l'originaire comme dit et non dit dans le texte (Foucault, 1961, 123).

CXC. Les prestiges du patriarcat revivent tout autour d'elle dans la famille bourgeoise. C'est cette sédimentation historique que la psychanalyse, plus tard, remettra à jour, lui prêtant par un nouveau mythe le sens d'un destin qui sillonnerait toute la culture occidentale et peut-être toute civilisation, alors qu'elle a été lentement déposée par elle, et qu'elle ne s'est solidifiée que tout récemment, dans cette fin de siècle où la folie s'est trouvée deux fois aliénée dans la famille -par le mythe d'une désaliénation dans la pureté patriarcale, et par une situation réellement aliénante dans un asile constitué sur le mode familial (Foucault, 1961, p. 608).

CXCI. Dans la grande réorganisation des rapports entre folie et raison, la famille, à la fin du XVIIIe siècle, joue un rôle décisif -à la fois paysage imaginaire et structure sociale réelle; c'est d'elle que part, c'est vers elle que s'achemine l'oeuvre de Tuke. ... Par le fait même la minorité sous tutelle de famille, statut juridique dans lequel s'aliénaient les droits civils de l'insensé, devient situation psychologique où s'aliène sa liberté concrète. Toute l'existence de la folie, dans le monde qu'on lui prépare maintenant, se trouve enveloppée dans ce qu'on pourrait appeler, par anticipation, un «complexe parental»... Désormais,

et pour un temps dont il n'est pas encore possible de fixer le terme, les discours de la déraison seront indissociablement liés à la dialectique mi-réelle, mi-imaginaire de la Famille (Foucault, 1961, p. 608).

cxciii. L'objectivité que nous reconnaissons aux formes de la maladie mentale, nous croyons aisément qu'elle est offerte librement à notre savoir comme vérité enfin libérée. En fait, elle ne se donne qu'à celui précisément qui en est protégé. La connaissance de la folie suppose chez qui la détient une certaine manière de se déprendre d'elle, de s'être par avance dégagé de ses périls et de ses prestiges, un certain mode de n'être pas fou. Et l'avènement historique du positivisme psychiatrique n'est lié à la promotion de la connaissance que d'une manière seconde; originairement, il est la fixation d'un mode particulier d'être hors folie: une certaine conscience de non-folie, qui devient, pour le sujet du savoir, situation concrète, base solide à partir de laquelle il est possible de connaître la folie. (Foucault, 1961, p. 572).

cxciiii. Si on veut savoir ce qui s'est passé au cours de cette mutation brusque qui, en quelques années, a installé à la surface du monde européen une nouvelle connaissance et un nouveau traitement de la folie, il est inutile de se demander ce qui a été ajouté au savoir déjà acquis. ... Ce qui a changé, et changé brusquement, c'est la conscience de n'être pas fou ... Ce dégagement n'a été possible en effet que par toute une architecture de protection, dessinée et bâtie successivement par Colombier, Tenon, Cabanis, Bellart. Et la solidité de ces structures leur a permis de subsister à peu près intactes jusqu'à nos jours, en dépit même des efforts de la recherche freudienne (Foucault, 1961, p. 573).

cxciv. ...tout un contenu de culpabilité, de sanction morale, de juste châtement qui n'était point propre à l'expérience classique.... Bref toute cette hiérarchie verticale, qui constituait la structure de la folie classique depuis le cycle des causes matérielles jusqu'à la transcendance du délire, va maintenant basculer et se répartir à la surface d'un domaine qu'occuperont ensemble et que se contesteront bientôt la psychologie et la morale. (Foucault, 1961, p. 573).

cxcv. a folie dans les modifications qu'elle ne peut manquer d'apporter au système des obligations. (Foucault, 1961, p. 172).

cxcvi. avec toutes les parentés morales qui en justifient l'exclusion (Foucault, 1961, p. 172).

cxcvii. Tant il est vrai que notre connaissance scientifique et médicale de la folie repose implicitement sur la constitution antérieure d'une expérience éthique de la déraison (Foucault, 1961, p. 127).

cxcviii. choix contre la déraison;... c'est sans doute ce qui donne à la reconnaissance de la folie à cette époque -ou, comme on voudra, à sa non-reconnaissance -son style particulier (Foucault, 1961, p. 128).

ccxcix. L'ambiguïté de la pensée classique sur les rapports de la faute et de la folie va maintenant se dissocier; et la pensée psychiatrique du XIXe siècle va tout à la fois chercher la totalité du déterminisme, et tenter de définir le point d'insertion d'une culpabilité; les discussions sur les folies criminelles, les prestiges de la paralysie générale, le grand thème des dégénérescences, la critique des phénomènes hystériques, tout cela qui anime la recherche médicale d'Esquirol à Freud, relève de ce double effort. Le fou du XIXe siècle sera déterminé et coupable (Foucault, 1961, p. 637).

cc. *À partir de Kant se fait le renversement, c'est-à-dire que ce n'est pas à partir de l'infini ou de la vérité que l'on va poser le problème de l'homme comme une sorte de problème d'ombre portée; depuis Kant, l'infini n'est plus donné, il n'y a plus que la finitude (Foucault, 1994t, p. 446).*

ccci. Freud n'était pas philosophe et n'avait aucune intention de l'être. Mais le fait qu'il ait décrit la sexualité comme il l'a fait, qu'il ait ainsi mis au jour les caractéristiques de la névrose et de la folie montre qu'il s'agit bien d'un choix originel. À bien y réfléchir, un tel choix opéré par Freud est bien plus important pour notre culture que les choix philosophiques de ses contemporains, comme Bergson ou Husserl (Foucault, 1994g, p. 106).

ccii. un critère général de rationalité de toute forme de savoir (Foucault, 1994e, p. 53).

cciii. Alors il faudrait se rappeler que la philosophie analytique du langage des Anglo-Saxons se garde bien de ces espèces de qualifications-disqualifications massives du langage comme on trouve chez Humboldt ou chez Bergson-Humboldt pour qui le langage était le créateur de tout rapport possible entre l'homme et le monde, le créateur même, donc, du monde en tant que de l'être humain, ou la dévalorisation bergsonienne qui ne cesse de répéter que le langage est impuissant, que le langage est figé, que le langage est mort, que le langage est spatial, qu'il ne peut donc que trahir l'expérience de la conscience et de la durée. Plutôt que ces disqualifications ou ces qualifications massives, la philosophie anglo-saxonne essaie de dire que le langage ne trompe jamais ni ne révèle jamais non plus. Le langage, cela se joue. Importance, par conséquent, de la notion de jeu (Foucault, 1994m, p. 541).

cciv. La grande hantise qui a obsédé le XIXe siècle a été, on le sait, l'histoire: thèmes du développement et de l'arrêt, thèmes de la crise et du cycle, thèmes de l'accumulation du passé, grande surcharge des morts, refroidissement menaçant du monde. C'est dans le second principe de thermo-dynamique que le XIXe siècle a trouvé l'essentiel de ses ressources mythologiques. L'époque actuelle serait peut-être plutôt l'époque de l'espace. Nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque de la juxtaposition, à l'époque du proche et du lointain, du côte à côte, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps que

comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheveau. Peut-être pourrait-on dire que certains des conflits idéologiques qui animent les polémiques d'aujourd'hui se déroulent entre les pieux descendants du temps et les habitants acharnés de l'espace... Il faut cependant remarquer que l'espace qui apparaît aujourd'hui à l'horizon de nos soucis, de notre théorie, de nos systèmes n'est pas une innovation; l'espace lui-même, dans l'expérience occidentale, a une histoire, et il n'est pas possible de méconnaître cet entrecroisement fatal du temps avec l'espace (Foucault, 1994c, p. 753).

ccv. ...toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel (Foucault, 1970, p. 75).

## SOBRE EL AUTOR

---

### ABOUT THE AUTHOR

Docente asociado de la Universidad Nacional de Colombia, sede Palmira. Psicólogo y licenciado en filosofía; magister en filosofía de la Universidad del Valle, Colombia. PH.D en psicología social de la Universidad Autónoma de Madrid. Integrante del Grupo de Estudios Neoinstitucionales (GEN) de la misma universidad. Ha sido director de proyectos de investigación sobre el tema de psicología y educación en el espacio público y sobre la formación profesional de administradores de empresas. Entre sus últimas publicaciones se encuentra “Vergüenza, territorio e identidad social: un marco de comprensión desde la psicología social para una propuesta de investigación empírica del fenómeno de la migración transnacional voluntaria” (Revista colombiana de sociología) “Experiencias de un modelo de atención psicosocial en salud con jóvenes partícipes en la dinámica de violencia urbana” (Capítulo del libro “Reflexiones y experiencias de la psicología en contextos de asistencia médica. Un análisis desde la psicología social de la salud”, Universidad Santiago de Cali) y Tres modelos de racionalidad científica y sus implicaciones en los objetivos de investigación (capítulo del libro “Conjeturas organizacionales. Fundamentos para el estudio de la organización”, Universidad Nacional de Colombia).

✉ [masalcedos@unal.edu.co](mailto:masalcedos@unal.edu.co)

© <https://orcid.org/0000-0003-0444-703X>





# PARES EVALUADORES

---

PEER EVALUATORS

**Jorge Eduardo Moncayo**

Universidad Antonio Nariño

<https://orcid.org/0000-0001-6458-4162>

**Julian Zapata**

Instituto de Química, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales,

Universidad de Antioquia

<https://orcid.org/0000-0002-8888-1521>

**William Palta**

Universidad de San Buenaventura, Cali

<https://orcid.org/0000-0003-1888-0416>

**Alexander López Orozco**

Universidad de San Buenaventura, Cali

<https://orcid.org/0000-0003-0068-6252>

**Marco Antonio Chaves Garcia**

Fundación Universitaria María Cano, Sede Medellín

<https://orcid.org/0000-0001-7226-4767>

**Carolina Sandoval-Cuellar**

Universidad De Boyacá

<https://orcid.org/0000-0003-1576-4380>

**Kevin Alexis García**

Universidad del Valle

<https://orcid.org/0000-0002-8412-9156>

**Lucely Obando Cabezas**

Universidad Libre Cali

<https://orcid.org/0000-0002-8770-2966>

**Ricardo Tapia Vega**

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

<https://orcid.org/0000-0003-2750-1828>

**Clara Mercedes Blanco Ospina**

Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium

<https://orcid.org/0000-0002-8640-8175>

**Jean Jader Orejarena Torres**

Universidad Autónoma de Puebla, México

<https://orcid.org/0000-0003-0401-3143>

**Jorge Ladino Gaitán Bayona**

Universidad del Tolima

<https://orcid.org/0000-0001-9539-4660>

**Alexander Luna Nieto**

Fundación Universitaria de Popayán

<https://orcid.org/0000-0002-9297-8043>

**Margareth Mejía Génez**

Instituto de Educación digital del estado de Puebla

<https://orcid.org/0000-0002-5142-5813>



### **Distribución y Comercialización**

Distribution and Marketing

Universidad Santiago de Cali  
Publicaciones / Editorial USC

Bloque 7 - Piso 5

Calle 5 No. 62 - 00

Tel: (57+) (2+) 518 3000

Ext. 323 - 324 - 414

✉ editor@usc.edu.co

✉ publica@usc.edu.co

Cali, Valle del Cauca

Colombia

### **Diseño y diagramación**

Design and layout by

Juan Diego Tovar Cardenas

Universidad Santiago de Cali

✉ librosusc@usc.edu.co

Tel. 5183000 - Ext. 322

Cel. 301 439 7925

Este libro fue diagramado utilizando  
fuentes tipográficas Lora en el contenido  
del texto y Aleo Light para los títulos.

Se Terminó de imprimir en abril, en los  
talleres de Artes Gráficas del Valle S.A.S.  
Cali - Colombia 2021.

Fue publicado por la Universidad  
Santiago de Cali.