

# CAPÍTULO 3

---

## LA CRÍTICA GENEALÓGICA AL DISPOSITIVO PSICOANALÍTICO NIETZSCHE CONTRA FREUD

---

THE GENEALOGICAL CRITIQUE OF THE PSYCHOANALYTIC  
DEVICE. NIETZSCHE AGAINST FREUD



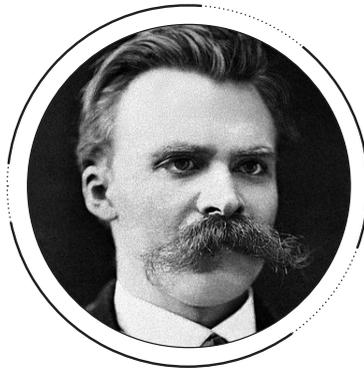
## CAPÍTULO 3

# 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.