

EL RETORNO FREUDIANO AL PENSAMIENTO CLÁSICO DE LA MODERNIDAD

FREUDIAN RETURN TO THE MODERNITY CLASSIC THOUGHT

Recibido: 29 de abril de 2010/Aceptado: 7 de mayo de 2010

MARCO ALEXIS SALCEDO SERNA*

Universidad del Valle - Colombia

Universidad San Buenaventura, Cali-Colombia

Key words:

Foucault, Freud, Classical world, Return, Psychiatry.

Palabras clave:

Foucault, Freud, Mundo clásico, Retorno, Psiquiatría.

Abstract

In the following paper are analyzed some of the references that Michel Foucault did in *History of the madness in the classic epoch* to the psychoanalytic model. In these ones, it is indicated that Sigmund Freud realized with his psychoanalytic doctrine a return operation to the classic thought of the modernity that transformed the way of thinking about the topic of the madness. Finally, it is indicated that this return operation got so much importance because it was a critical analysis of the limits of positive, critical review of the categories of contemporary thought that allowed the disturbing evocation of the Other.

Resumen

En el siguiente texto se analizan algunas referencias que Michel Foucault realizó al modelo psicoanalítico en su libro *Historia de la locura en la época clásica*. En estas se precisa que, a través de su doctrina psicoanalítica, Sigmund Freud realizó una operación de retorno al pensamiento clásico de la modernidad que transformó la manera de abordar la locura en la cultura occidental. Al final, se advierte que esta operación de retorno tuvo tanta importancia porque se constituyó en una revisión crítica de las categorías de pensamiento contemporáneo que permitió la evocación perturbadora de lo Otro.

*Profesor contratista del Instituto de Psicología de la Universidad del Valle y de la Facultad de Psicología de la Universidad San Buenaventura, Cali. Investigador en Ciencias Sociales. Email: marcoalexissal@hotmail.com, salcedo349@yahoo.es

INTRODUCCIÓN

Historia de la locura en la época clásica es el título de la disertación doctoral que Michel Foucault presentó en el año 1960. Este título podría hacernos creer que un autor como Sigmund Freud tuvo exigua relevancia en el desarrollo argumentativo del análisis historicista foucaultiano de la locura. Sin embargo, se va a sustentar a continuación que, aun cuando fueron relativamente escasas, las referencias a Freud en *Historia de la locura* no fueron marginales, primordialmente porque Foucault le adjudica a Freud una crucial contribución en el cambio de perspectiva del tema en la época contemporánea.

Es cierto que en la obra en cuestión el nombre de Freud aparece directamente asociado con los patronímicos de algunas figuras de la medicina: suman siete las francas referencias de Freud que indican continuidad con nombres como Pinel, Esquirol, Tuke, Janet, Charcot, Reil. No obstante, también hay otro importante número de referencias a Freud, cuando menos unas 10, en el que su nombre representa un *hasta Freud* y un *desde Freud* en relación con el pensamiento médico, lo que implica una ruptura con la medicina.

Freud y el tema de la locura

En principio, resulta difícil 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 entender sus planteamientos sobre este punto debe tenerse a la vista que Foucault está separado de los derroteros conceptuales de la clínica, pues

concebe 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, al mantener un sólido vínculo con la sinrazón. De este modo, Foucault (1998a) identifica a la locura como paradigma de conceptualización de todo 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 (p. 391).

Las distintas categorías nosográficas que hoy día son conocidas en la psiquiatría serían, como lo aseveró el autor francés 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 ajena 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 nega-

tividad 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 muestra 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 esta 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 entonces las neurosis y las psicosis son indistinguibles, pues, ambas son originarias de un mismo *a priori* histórico que instituyó como criterio de verdad para la medicina mental una elección cultural de la modernidad. Por eso, aun 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, con respecto a las contribuciones que hizo Freud al pensamiento moderno, Foucault (1998b) señala específicamente que él restableció el diálogo roto de la locura con la sinrazón: “El psicoanálisis... ha tratado de reafrentar locura y sinrazón” (p. 377). Según Foucault, el acierto del padre del psicoanálisis consistió en develar la inaugural relación negada de la locura con la sinrazón. “Freud... restituía al pensamiento médico la posibilidad de un diálogo con la sinrazón” (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” (p. 243).

Foucault aclara que la acción freudiana con la sinrazón no se puede limitar a los términos de un descubrimiento. “Por eso es preciso hacer justicia a Freud. Entre los cinco psicoanálisis y la cuidadosa investigación de los medicamentos psicológicos, hay algo más que un descubrimiento” (Foucault, 1998a, p. 529). Y lo vuelve a repetir 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 el 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). Por demás, el vocablo *retorno* es acompañado de otras 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. En este sentido, a lo largo de *Historia de la locura* se advierte que existen distintas vertientes de expresión sobre lo que esta significa, aunque todas estas versiones vendrían 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). En cualquier caso, Foucault (1998a) indica que la locura 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” (p. 322). En la introducción a la segunda parte de su obra en cuestión, 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 riesgos 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 Foucault (1998a) 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” (p. 275). En otros términos, es el lindero que hace posible distinguir al loco y su locura del cuerdo y su cordura. A lo anterior, Foucault agrega un interrogante que connota afirmación: “... el internamiento, ¿no era su versión institucional? El internamiento, como espacio indiferenciado de

exclusión, ¿no reinaba entre el loco y su locura, entre el reconocimiento inmediato y una verdad siempre diferida, cubriendo así en las estructuras sociales el mismo campo que la sinrazón en las estructuras del saber?” (1998a, p. 275). 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 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 creer que su doctrina psicoanalítica había reactualizado una serie de temáticas, concepciones y mitos de la época clásica, los cuales controvertían la visión dominante de la locura en la modernidad. Con la ascensión de la medicina positivista, la locura fue “considerada por nuestra ciencia como enfermedad mental” (Foucault, 1998b, p. 85), instalándose como “objeto de percepción” (p. 76), absolutamente alejada del molde originario que la ligaba con la sinrazón. Los valores que habían decidido el modo de pensamiento actual negaban la existencia de un componente ontológico de la condición humana que no fuera reductible a la razón. Ahora Freud, trascendiendo la comprensión positivista 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, así, que Freud reencontró el lazo entre la locura y la sinrazón negado por la psiquiatría, reviviendo de esa manera una forma de entender la locura propia de otra época.

El contraste entre la concepción clásica y la concepción moderna de la locura

Lo primero que hay que considerar es que *Historia de la locura* 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 (siglos XV y XVI), y la época posterior, la modernidad propiamente dicha (siglos 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 del cosmos en el que vivían todos los humanos, 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 de 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. Estas 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. Solo 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” (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 solo 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 con-

vicción 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 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 la cultura 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 a la 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).

La tesis de Foucault 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, solo 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”. Estas 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 (1998a), 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 (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 solo 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, dice Foucault, el peligro de la locura ha desaparecido del ejercicio mismo de la Razón. Esta 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” (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” (p. 78), pues ella conforma 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” (p. 284). El loco totaliza el dominio ominoso de lo Otro, “representa la diferencia del Otro en la exterioridad de los otros” (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 humani-

dad. “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 solo 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 describía ontológicamente 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 los excluía del mundo diurno, de 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. Solo el olvido puede suprimirlos” (Foucault, 1998a, p. 227). Internar a los locos era ocultarlos, garantizar que el mal quedará en secreto, y con el tiempo, en el olvido. Ahora bien, según recuerda Foucault (1998a), hubo una notable excepción 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 (p. 228).

Extraña contradicción en la que cae el clasicismo con esta excepción a los insensatos, pues “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” (p. 230). Esta conducta colectiva que tornaba la locura un espectáculo, una *chose à regarder*, un *scandale exalté*, 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 la podía observar como una curiosidad.

... 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 tornara 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”. A pesar de la trascendental importancia que le concede en este punto a la reflexión hegeliana, Foucault no explica en *Historia de la locura* de qué modo logró Hegel familiarizar nuevamente al hombre occidental con la locura, como sí lo hizo con Descartes al comentar la forma como este pensador contribuyó a volverla extraña. Sin embargo, en su obra hay variadas pistas que permiten reconstruir la argumentación de base que sostiene la anterior afirmación y que, a su vez, ofrece los primeros pormenores del modelo de comprensión que la época moderna elabora en torno a la locura.

Foucault solo menciona en seis ocasiones a Hegel, 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 hegeliano¹. 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 esta. 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 justamente el supuesto de que existe en la locura vida racional, reducida sin duda, pero presente. Reitera Hegel, en otro fragmento de *Fenomenología del espíritu*, que la locura no implica la eliminación de la conciencia, y que Pinel es el genio que demostró la verdad de esta afirmación.

En la locura propiamente dicha y la manía..., la vida de la conciencia no está extinguida por comple-

1. 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, la *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 Foucault cita directamente; el párrafo citado por Foucault en ambas versiones es exactamente igual.

to, 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 solo a Pinel, cuyos escritos sobre esta materia deben ser considerados como los mejores (Hegel, 1969, p. 278).

Por supuesto, esto no era lo que se había creído en su época, 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 Bicêtre», descubría en el cuarto oscuro de la insensatez la luz de lo Mismo, la razón, que nunca se apagaba y que iluminaba tenuemente 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 el 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 (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, 1998a, p. 372).

Así, 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 el problema. “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 obligaba a verlo bajo el 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 en forma tal que se pensó que su ontología cogitativa era inquebrantable, sin importar el estado en que se encontrara un individuo cualquiera.

Las coincidencias del pensamiento freudiano con el pensamiento clásico

De acuerdo con Foucault, en su análisis de la ontología humana, Freud mostró que el no ser de la razón cogitativa era una condición inherente de lo humano. Apelando a tesis que Foucault no dudó en calificar en su obra, *Enfermedad mental y personalidad*, como “temas explicativos que se sitúan en las fronteras del mito”, él volvió a hacer posible la experiencia, común en el clasicismo, del hombre occidental con lo Otro, que fuera 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 la conceptualización freudiana, el inconsciente no era, como Pinel o Hegel lo habían figurado para la locura, un mundo tenue de lo Mismo; era una dimensión de lo Otro irreducible a lo Mismo, con sus propias reglas y dinámicas, del que con curiosidad y temor accedían los sujetos instalados en el dispositivo psicoanalítico. 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*.

Se observa, además, otra similitud entre el sentido general del concepto freudiano de la represión y el proceso del internamiento descrito por Foucault, se trata de 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 un retorno a figuras ya vividas por el hombre europeo: sacar a la luz de la conciencia 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 ser 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 la 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 Brunshwicg; 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 (1998a) 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 (p. 133).

Y también:

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 (p. 136).

Algo similar 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 policiaco 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 furros (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 conceptualizó como un tipo de retorno que vino a cuestionar duramente la historiografía, ciencia esta que enaltecía a la psiquiatría como un saber que había librado al conocimiento sobre la locura del pesado lastre de ignorancia y misticismo al cual parecía condenado desde siempre.

En conclusión, con la recuperación de una oposición constitutiva del hombre, a través de revalidación de los mitos del clasicismo, Freud promovió una actitud reflexiva en la que se sacrificaba o abolía la sabiduría, la verdad y la razón que se le atribuían a las estructuras de pensamiento dominantes de una 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 del hecho de haber retomado las categorías isomórficas del mundo clásico.

REFERENCIAS

- Eribon, D. (1995). *Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Foucault, M. (1998a). Tomo 1. *Historia de la locura en la época clásica*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1998b). Tomo 2. *Historia de la locura en la época clásica*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. F. (1969). *Filosofía del espíritu*. Buenos aires: Editorial Claridad.