

EL CONCEPTO DE VERDAD EN HISTORIA DE LA LOCURA.

Norma y exclusión en relación a la tesis antropológica de Michel Foucault

The concept of *truth* on *History of madness*. Norm and exclusion on Michel Foucault's anthropologic thesis

Matías Abeijón (Universidad de Buenos Aires)¹

matiasabeijon@gmail.com

Recibido: 01/2017.

Aprobado: 04/2017.

RESUMEN:

El presente trabajo tiene como objetivo investigar el concepto de *verdad* presente en *Histoire de la folie à l'âge classique*. Sostenemos que Foucault elabora el concepto de *verdada* través de una grilla de lectura positiva de la historia. A partir de ella, se elaboran las diversas experiencias históricas de la locura. La experiencia epocal desarrollada apela a un esquema productivo en el cual diversos objetos (saberes en torno a la locura y prácticas en torno al loco) se engloban en determinadas *normas* de carácter histórico.

PALABRAS CLAVE: FOUCAULT – VERDAD – HISTORIA DE LA LOCURA – NORMA – EXPERIENCIA

ABSTRACT:

¹ Licenciado en Psicología. Becario doctoral. Docente e investigador en la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado artículos en revistas científicas y capítulos de libro sobre la obra temprana de Michel Foucault, y sobre temáticas de filosofía contemporánea. Su tesis de doctorado versa sobre las críticas de Foucault a la psicología y al psicoanálisis en la década del cincuenta y el sesenta, y sobre la relación de esas críticas con las tesis filosóficas e históricas de *Histoire de la folie à l'âge classique*.

The purpose of this article is to investigate the concept of *truth* in Foucault's *Histoire de la folie à l'age classique*. Foucault elaborates the concept of *truth* to realize of a positive scheme of the history. The diverse historical experiences of the madness appeal to a productive scheme in which diverse objects (speeches concerning the madness and practices concerning the insane) are included in certain *norm* of historical character.

KEYWORDS: FOUCAULT – TRUTH – HISTORY OF MADNESS – NORM - EXPERIENCE

I. Introducción

Por lo general, suele considerarse que la cuestión de la verdad se encuentra en el centro de las preocupaciones de los textos de Foucault posteriores a la década del setenta. El análisis de las relaciones entre el saber y el poder permitió a Foucault indagar genealógicamente cómo se constituyeron diversos regímenes de verdad, entendiendo esta indagación como una historia de la voluntad de verdad, o como una historia de las políticas de verdad. En la introducción a *L'Usage des plaisirs*, segundo volumen de *Histoire de la sexualité*, encontramos una de las formulaciones más célebres en relación a la temática de la verdad. Allí, Foucault explica las modificaciones y desplazamientos teóricos que afrontó para abordar la cuestión del sujeto. A partir de estos desplazamientos, da una visión de conjunto de todos sus trabajos, apareciendo la expresión “juegos de verdad”. Luego de haber estudiado los juegos de verdad en el orden del saber y en el orden del poder, Foucault se propone estudiarlos en la “relación de sí mismo consigo mismo”². Sin embargo, la temática de la *verdad* suele ser dejada de lado en los análisis de los escritos foucaulteanos de la década del sesenta. Por lo general, los comentaristas de la obra de Foucault suelen reducir la cuestión de la verdad en esos textos a la producción de una serie de discursos de las distintas *epistemes* situadas en *Les mots et les choses*. Representativo de ello resulta el

² FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 10.

postulado de Dreyfus y Rabinow respecto a la metodología arqueológica; en ella, según los autores, Foucault se propone tratar todo aquello que dicen las ciencias humanas como *objeto discursivo*:

“Foucault deja en claro que su método arqueológico, dado que debe permanecer neutral tanto de la verdad como del sistema discursivo que estudia, no es otra teoría más sobre la relación entre palabras y cosas. Sin embargo, sí sostiene que se trata de una teoría sobre el discurso (ortogonal a todas las disciplinas con sus conceptos aceptados, temas legitimados, objetos que se dan por sentados y estrategias preferidas) lo que da origen a declaraciones de verdad”³

Por lo general, este tipo de postulados se sostienen en la relectura que Foucault realiza de su propia obra en *L'archéologie du savoir*. En dicho libro, el autor sostiene que la tarea de la historia ya no consiste en interpretar el documento, determinar si dice la verdad o señalar su valor expresivo, sino en trabajarlo desde su interior aislando sus elementos, agrupándolos, estableciendo relaciones y reuniéndolos según sus niveles de pertenencia. Esto implica, a su vez, definir el discurso como un conjunto de enunciados que provienen de un mismo sistema de formación. Como puede observarse, la cuestión de la verdad queda supeditada al análisis de su condición de objeto discursivo. Posteriormente, al articularse con el nivel de lo no-discursivo, la temática de la verdad pasaría a ser relevante en los análisis de Foucault.

Sin embargo, sostenemos que ya en su tesis doctoral de 1961, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique (Historia de la locura en la época clásica)*, se encuentra una articulación entre el plano de lo discursivo y lo no discursivo, que deriva en un tratamiento de la verdad en el marco de las normas sociales. Hacia el final de dicho texto, Foucault recurre al concepto de verdad, y sostiene que entre las experiencias renacentista, clásica y moderna de la locura,

³ DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 22.

se produce un pasaje en el cual la relación de la locura con el hombre pasa de develar/la verdad, a constituirse en *su* verdad como hombre (o bien, a ser la *verdad del hombre*). Análogo a este movimiento, la locura también pasa de hablar sobre el no-ser del hombre a hablar de su ser, del contenido de este ser-del-hombre y de su olvido. Nos proponemos, entonces, dilucidar este pasaje a través de la siguiente hipótesis: si bien Foucault menciona que la conciencia de la locura se divide en cuatro grandes grupos (conciencia crítica, conciencia práctica, conciencia enunciativa y conciencia analítica) que se articulan en torno a una serie de instituciones, prácticas y saberes situados históricamente, la experiencia de la locura en los tres grandes periodos que Foucault desarrolla, y especialmente la experiencia clásica (a la que dedica la mayor parte de su libro), oscila entre lo que el autor denomina una *experiencia ética* de la locura y una *moral burguesa*, que finalmente derivan en la formación de una *verdad antropológica* del hombre en la experiencia moderna. Si bien a cada experiencia de la locura siempre subyace un contenido trágico (condición de posibilidad de la separación original entre razón y locura) destacaremos cómo en su relato Foucault pone el acento en una *norma social* a partir del gesto de separación y la exclusión que se instaura entre la locura y sus contenidos positivos y negativos. En estos términos, la locura será entendida como una experiencia que refiere al desorden social y a la experiencia social del loco, es decir, la relación del loco y sus formas de *sujeción* a través de una serie de *tipos sociales*.

II. La verdad del hombre y la psicología

En *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault periodiza tres tipos de experiencias de la locura (renacentista, clásica y moderna), a las cuales les corresponden diferentes modos de concebir la locura (locura, razón y sinrazón), y diferentes prácticas en torno a la figura del loco. En términos sintéticos, en la época renacentista encontramos una experiencia trágica de la locura que refiere a las potencias trágicas de la existencia del hombre, en la cual la locura es concebida al interior de un paradigma sagrado ligado a las figuras del otro mundo.

Foucault también denomina a esta experiencia trágica como una figura cósmica, en tanto la gran razón del mundo (el orden y la naturaleza de las cosas) se ve amenazada por las fuerzas destructivas del más allá y de la locura. Si bien la relación entre razón y sinrazón es dialéctica (una remite a la otra), y no de rechazo, hacia el final del siglo XVI se constituye una conciencia crítica de la locura, que entiende a la locura ya no en términos de fuerzas trágicas, sino como un elemento subsumido a la razón. Respecto a las prácticas en torno al loco, este es puesto en circulación en la conocida *Stultifera Navis* (nave de los locos), ubicándose en un espacio que no es ni el del mundo terrenal ni el del más allá, sino el de la navegación sin destino. A la época clásica, ubicada en los siglos XVII y XVIII, Foucault dedica la mayor parte del libro. En ella, la locura es concebida como puro *no ser*, como una *negatividad pura* sin contenido y ligada a la animalidad y al delirio. Respecto a las prácticas, se lleva a cabo el encierro de los locos a través de una indistinción generalizada de figuras ligadas al desorden civil: el loco es encerrado junto al criminal, el mendigo, el libertino, etc. Todos ellos son concebidos bajo una conciencia ética que, según Foucault, sostiene los valores de la moral burguesa a través de la separación, exclusión y encierro de estas figuras disidentes en los Hospitales Generales. Finalmente, la época moderna, en el siglo XIX, objetiva la locura, produciéndose un entendimiento analítico de ella como objeto médico. Nuevamente, el loco es encerrado, pero esta vez en el asilo psiquiátrico, donde obtiene el mencionado estatuto de objeto de conocimiento, y donde a través de un proceso análogo de patologización, la locura deviene un objeto psicológico.

En la experiencia moderna, la locura se caracteriza por ser una locura objetivada por el tratamiento psiquiátrico. A partir de esta objetivación, las potencias trágicas de la sinrazón encuentran su máximo silenciamiento (silenciamiento que nunca es total), y el hombre mismo puede tomarse como objeto de una verdad objetivada en esa misma locura:

“En el movimiento mismo que la objetiva, [la locura] se convierte en la primera de las formas objetivantes: aquello por lo cual el hombre puede tener un dominio objetivo sobre sí mismo. Antaño designaba en el hombre el vértigo del deslumbramiento. Convertida ahora en cosa para el conocimiento, juega como una estructura de transparencia: a partir de ella, y del estatuto de objeto que toma de ella, el hombre puede volverse transparente al conocimiento objetivo”⁴.

Es decir, se cierra lo que Foucault denomina el círculo antropológico. En el siglo XIX, el loco, a partir de la libertad impuesta por Pinel y Tuke, se encuentra al nivel de sí mismo y de su propia verdad: “la locura no hablará ya del no-ser, sino del ser del hombre, en el contenido de lo que es, y en el olvido de ese contenido”⁵. En relación a esta tesis, el autor afirma: “No es por azar, ni el efecto de un simple desplazamiento histórico, por lo que el siglo XIX ha pedido primero a la patología de la memoria, de la voluntad y de la persona, lo que era la verdad del recuerdo, de la voluntad y del individuo”⁶. El hombre puede tomarse como objeto de conocimiento en la locura, en tanto la locura deviene un conocimiento objetivo de una serie de verdades que subyacen al propio hombre. En este contexto, la tríada moderna “el hombre-su locura-su verdad”, reemplaza a la estructura binaria de la sinrazón clásica: verdad y error, ser y no ser, razón y sinrazón, etc. Foucault denomina a este movimiento de la psicología como una *negatividad*:

“La paradoja de la psicología positiva de siglo XIX es que no fuera posible más que a partir del movimiento de la negatividad: psicología de la personalidad por un análisis del desdoblamiento; psicología de la memoria por las amnesias, del lenguaje por las afasias, de la inteligencia por la debilidad mental. La verdad del hombre solo se dice en el momento

⁴ FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*. Vol. II, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 285.

⁵ FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, p. 269.

⁶ FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, p.188

de su desaparición; sólo se manifiesta devenida otra que no es ella misma”⁷

Entonces, respecto al postulado de la verdad del hombre en el siglo XIX, Foucault concluye: “*el ser humano no se caracteriza por cierta relación con la verdad; sino que guarda, como si le perteneciera por derecho propio, a la vez manifiesta y oculta, una verdad*”⁸. El libro finaliza recuperando los temas de la dialéctica constitutiva de esta verdad del hombre, y del olvido de la sinrazón trágica:

“[la psicología] inexorablemente forma parte de la dialéctica del hombre moderno en lucha con su verdad, es decir, no agotará nunca lo que es a nivel de sus conocimientos verdaderos. En esos compromisos locuaces de la dialéctica, la sinrazón permanece muda, y el olvido viene de los grandes desgarramientos silenciosos del hombre”⁹

Ahora bien, esta relación de la *negatividad* del hombre en general, y de la psicología en particular, con su propia *verdad*, se encuentra en el prefacio original de *Historia de la locura en la época clásica* que Foucault elimina de las posteriores reediciones.

El prefacio original de 1961 comienza del siguiente modo:

“Hay que hacer la historia de este otro modo de locura (de este otro modo por medio del cual los hombres, en el gesto de razón soberana encierran a su vecino, comunican y se reconocen a través del lenguaje sin piedad de la no-locura); reencontrar el momento de esta conjura, antes de que se haya establecido definitivamente en el reino de la verdad, antes de que haya sido reavivada por el lenguaje de la protesta. Tratar de alcanzar, en la historia, este grado cero de la historia de la locura, en el que es experiencia indiferenciada, experiencia aún no compartida de la

⁷ FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, p. 285.

⁸ FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, p. 290. Énfasis en el original.

⁹ FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, p.291.

partición misma. Describir, desde el origen de su curva, ese *otro modo* que, desde una y otra parte de su gesto, deja caer, como cosas en adelante exteriores, sordas a cualquier intercambio, y como muertas la una para la otra, la Razón y la Locura”¹⁰

Foucault hace referencia a una experiencia *anterior* a la partición misma entre Razón y Locura, y a un *grado cero* de su historia. La referencia al *grado cero* proviene del libro de Roland Barthes *El grado cero de la escritura*, publicado en 1953. Con ella, Foucault intenta dar cuenta de una experiencia anterior a cualquier división. A partir de esta primera experiencia, se establecen relaciones con lo que posteriormente se denominará Razón y sinrazón. Este espacio también se define como *originario*, en tanto “[...] establece la distancia entre razón y no-razón; la captura que la razón ejerce sobre la no-razón para arrancarle su verdad de locura, de falta o de enfermedad”¹¹. En este contexto, hacia el final del prefacio Foucault define a la historia que pretende llevar a cabo como la historia de las condiciones de posibilidad de la psicología misma:

“Esta gran partición iba a aprender a dominarla, a reducirla a su nivel propio; a que el día y la noche se hicieran *en ella*; a ordenar el sol de *la verdad* con la débil luz de *su* verdad. Haber domesticado su locura, haberla captado, liberándola, en las cárceles de su mirada y su moral, haberla desarmado empujándola a un rincón de sí mismo, autorizaba finalmente al hombre a establecer consigo mismo esta especie de relación que se llama *psicología*. Fue preciso que la Locura dejara de ser la Noche, y se convirtiera en sombra fugitiva en la conciencia, para que el hombre pudiera pretender detentar *su* verdad y solventarla en el conocimiento. En la reconstrucción de esta experiencia de la locura, una historia de las condiciones de posibilidad de la psicología está escrita como por sí misma”¹²

¹⁰ FOUCAULT, Michel, “Prefacio”, en *Entre filosofía y literatura*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 121.

¹¹ FOUCAULT, Michel, “Prefacio”, p. 122.

¹² FOUCAULT, Michel, “Prefacio”, p. 128.

Esta experiencia originaria, condición de posibilidad de la historia y en perpetuo enfrentamiento con la dialéctica de la historia, lleva a Foucault a elaborar una historia de las condiciones de posibilidad de la psicología. Entonces, sería posible leer la tesis de la *verdad del hombre* en relación a la temprana filiación nietzscheana de *Historia de la locura en la época clásica* (particularmente con el libro de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*) y a la tesis según la cual esta *verdad* remite al fondo trágico inmóvil y permanente que subyace a las diferentes experiencias de la locura occidentales, y que encontraría su expresión privilegiada en el campo de la literatura y el arte¹³.

Sin embargo, tomando como eje el desarrollo de las tres experiencias históricas de la locura, a nuestro juicio es posible realizar otra lectura del estatuto de la *verdad*. Al contrario de los comentaristas de la obra que suelen considerar que en este texto prima un acento en las vetas restrictivas de las prácticas sociales¹⁴, consideramos que al interior de cada experiencia, y especialmente de

¹³ Si bien no lo desarrollaremos en este artículo, vale aclarar que a lo largo de *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault explica cómo a través de las obras de diferentes figuras artísticas y literarias (provenientes sobre todo del siglo XX) la experiencia de la sinrazón trágica encuentra una forma de expresión *paralela* a su silenciamiento clásico y moderno.

¹⁴ Por ejemplo, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow destacan las debilidades del análisis causal respecto a los procesos del cambio histórico, que según ellos es atribuido, en una grilla sociológica relativamente simplista, a procesos macro-sociales de índole económica y política: "Su análisis de las formas toma en particular un idioma cultural que se desarrolla de modo altamente original, pero la dimensión causal del análisis de Foucault no lo es. Dice: "La internación tiene en toda Europa el mismo significado, por lo menos al principio. Es una de las respuestas dadas por el siglo XVII a una crisis económica que afecta al mundo occidental en su conjunto: descenso de salarios, desempleo, escasez de la moneda...". En las obras posteriores de Foucault la periodización, la relativa importancia de estos imperativos socioeconómicos, las complejas relaciones entre la sensibilidad de la época con el discurso científico, y los mecanismos específicos de sus operaciones serán problematizados y raramente incorporados en términos tan directamente causales" (DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p. 6). Más adelante, al referir al cambio epocal de la experiencia clásica a la moderna, los autores afirman que al interior del cambio en la sensibilidad epocal subyace una *causa eficiente*, y por otro lado una *causa profunda*; como en la época clásica, ambas remiten a un plano macro-social poco específico: "En primer término había, de alguna manera, una causa eficiente. Eran la nobleza y la *intelligentsia* de las protestas de los prisioneros criminales lo que llamaba la atención hacia la mezcla entre los criminales y los insanos. Eran ellos mismos los que exigían, de su propia parte, una separación de lo que consideraban una incompatible y repentinamente incongruente promiscuidad de diferentes categorías de personas. No pedían una liberación de los insanos y menos aún un mejor tratamiento para ellos. Solicitaban solamente que los criminales ordinarios no se mezclaran con los insanos, a menos que se pretendiera que ellos también perdiesen la razón antes de dejar las casas

las experiencias clásica y moderna, se constituyen determinadas *normas históricas* que producen un efecto de *verdad* que posteriormente derivará en el postulado antropológico. Como sostiene Mathieu Potte-Bonneville en su libro *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, ambas grillas de lectura resultan válidas:

“¿Construye Foucault la historia de un olvido de la sinrazón, *arché* perdida detrás de las figuras contingentes y diversas de la locura, como en Heidegger la historia del ser coincide con la de su olvido solamente en una interrogación óptica? O bien, por el contrario, ¿la experiencia es en su discurso un producto puro de la historia, sin basamentos ocultos, y Foucault solo toma prestado el concepto de *experiencia estructurada* de Dumézil?¹⁵ Todas esas preguntas son legítimas, y todas esas hipótesis son sostenibles”¹⁶

III. Verdad, conciencia ética y antropología

A diferencia de la experiencia clásica, cuya característica principal es el encierro del loco junto a diversas figuras que exceden el campo de la normalidad social de la época, en la experiencia renacentista el loco no es simplemente expulsado o encerrado, sino que es puesto en circulación a través de la *Stultifera Navis*. Esta navegación de los locos tendrá una eficacia práctica y simbólica.

de confinamiento. [...] En segundo lugar, tuvo lugar una profunda reestructuración tanto de la sensibilidad social como de las relaciones económicas. La pobreza, que había sido considerada como un vicio y un peligro para el cuerpo social, se ve ahora como una secreta pero esencial ventaja para la nación. Aquellos pobres que estaban dispuestos a trabajar por bajos salarios ya consumir poco, constituían uno de los ingredientes esenciales de la riqueza de la nación. La noción de población como un recurso crucial desde el punto de vista económico y social comenzó a tomarse en cuenta para organizarla, para hacerla productiva” (DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, p. 7).

¹⁵ Efectivamente, el concepto de estructura que Foucault utiliza en *Historia de la locura en la época clásica* proviene de Georges Dumézil. Al día de hoy, la relación entre ambos autores ha sido poco estudiada. Entre las pocas excepciones, destacamos el libro de Eribon, que dedica cuatro capítulos a la relación entre Foucault y Dumézil, y un capítulo del libro de Castro, dedicado a la relación entre la obra de ambos autores respecto al campo de la biopolítica: ERIBON, Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, pp.101-177; CASTRO, Edgardo, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Buenos Aires, UNICEP: Editorial Universitaria, 2011, pp. 101-131.

¹⁶ POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 96.

Práctica, en tanto aleja al loco del territorio de la ciudad; simbólica, en tanto la navegación implica todo un conjunto de representaciones simbólicas en torno al elemento del agua y al destino del loco: arribar a su origen mítico, el otro mundo. Entonces, la locura, ligada a las potencias trágicas del otro mundo, será portadora de un saber que le es ajeno a la razón:

“En el polo opuesto a esta naturaleza de tinieblas, la locura fascina porque es saber. Es saber, ante todo, porque todas esas figuras absurdas son en realidad los elementos de un conocimiento difícil, cerrado y esotérico. [...] Este saber, tan temible e inaccesible, lo posee el Loco en su inocente bobería. En tanto que el hombre razonable y prudente no percibe sino figuras fragmentarias, el Loco abarca todo en una esfera intacta: esta bola de cristal, que para todos nosotros está vacía, a sus ojos está llena de un espeso e invisible saber”¹⁷

Si bien hacia el final del renacimiento Foucault señala que la conciencia crítica comienza a subsumir esta experiencia trágica, será durante el desarrollo de la época clásica donde comenzará el silenciamiento de la sinrazón, condición de posibilidad para la futura constitución de un saber psiquiátrico del hombre y de una *verdad* entendida en términos antropológicos.

Tomando la exclusión cartesiana de la locura como modelo, Foucault caracteriza la experiencia clásica de la locura como la experiencia de una práctica de encierro del loco, en la cual el acceso a la verdad pasa necesariamente por una exclusión de la locura; naturalmente esto implica que ya no se le reconoce un saber a la locura, sino que a la locura es puro *no ser*, lo otro de la razón. Respecto al loco, este es encerrado junto a otras figuras (libertinos, vagabundos, delincuentes, etc.), en los diferentes Hospitales Generales que se fundan en el territorio europeo. Ante el interrogante de por qué se encierra al loco junto a esta serie de figuras,

¹⁷FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*. Vol. I, p.39.

Foucault afirma que ese encierro nada tiene de terapéutico o médico, sino que el Hospital General representa una instancia de orden:

“En su funcionamiento, o en su objeto, el Hospital General no tiene relación con ninguna idea médica. Es una instancia del orden, del orden monárquico y burgués que se organiza en Francia en esta misma época. Está directamente entroncado con el poder real, que lo ha colocado bajo la sola autoridad del gobierno civil”¹⁸

Podría pensarse que este encierro responde a una utilidad social en la cual los asociales serían eliminados. El internamiento sería, en ese caso, la eliminación espontánea de los *asociales*; la época clásica habría neutralizado, con una eficacia muy segura, a aquellos mismos que nosotros distribuimos entre las prisiones, las casas correccionales, los hospitales psiquiátricos o los gabinetes de psicoanalistas¹⁹. Sin embargo, Foucault atribuye el encierro no a una causalidad sociológica, sino a un cambio respecto a la *sensibilidad* o *percepción social* efectuado entre la época renacentista y la clásica:

“Ahora bien, en su origen [el encierro] debió poseer una unidad que justificara su urgencia; entre las formas diversas y la época clásica que las suscitó, debe haber un principio de coherencia [...]. Es preciso aceptar que debió formarse silenciosamente, en el transcurso de largos años, una sensibilidad social, común a la cultura europea, que se manifiesta bruscamente a mediados del siglo XVII. [...] Hay que averiguar cuál fue este modo de percepción para saber cuál fue la forma de sensibilidad ante la locura de una época que se acostumbra definir mediante los privilegios de la Razón”²⁰

¹⁸FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, p. 82.

¹⁹Cf. FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, p. 126.

²⁰FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, pp. 89-90.

Tomando los dominios de la familia burguesa, la profanación y lo sagrado, y el libertinaje, la experiencia clásica de la locura organiza diferentes figuras heterogéneas en una homogeneidad que denomina sinrazón, y que responde a una *experiencia ética* que las engloba en el marco del desorden moral, en tanto el desorden civil es significado moralmente y encerrado bajo los muros del Hospital General. A su vez, las prácticas al interior del encierro se definen en el marco de la coacción moral, en tanto la *verdad* de una moral burguesa deberá ser retomada a través de la represión y el castigo del encierro:

“En la represión del pensamiento y el control de la expresión, el internamiento no sólo es una variante cómoda de las condenaciones habituales. Tiene un sentido preciso y debe desempeñar un papel bien particular: el de hacer volver a la verdad por las vías de la coacción moral. Y por ello mismo, designa una experiencia del error que debe ser comprendida, antes que nada, como ética”²¹

Llegados a este punto, pareciera que el esquema foucaulteano se supedita a una concepción negativa del poder, donde habría una represión producto de una sensibilidad social: a través de una percepción que responde a un parámetro de la moralidad burguesa, el sujeto es percibido como loco, y por consecuencia es encerrado. Sin embargo, siguiendo la hipótesis planteada por Mathieu Potte-Bonneville, es posible sostener que esa percepción social, entendida como *experiencia de la locura*, en este caso clásica, no remite a un accionar represivo de supresión, sino a un esquema *positivo* productor de diversas figuras que se sostienen en determinadas *normas*, también producidas por dicha experiencia. En primer lugar, como afirma Potte-Bonneville: “Es necesario considerar la emergencia de una nueva forma de saber, y la de una nueva figura de la locura, como los efectos de una producción histórica regulada”²². Es decir, el encierro, entendido como producción histórica regulada, no responde a un esquema de

²¹ FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, p. 156.

²² POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, p. 40.

exclusión/encierro de figuras percibidas como asociales, sino que esas figuras asociales, englobadas luego en la sinrazón, son *producidas* por esa misma experiencia clásica de encierro:

“Ese gesto que proscribe es tan súbito como el que había aislado a los leprosos.; pero como en el caso de aquel, su sentido no puede obtenerse de su resultado. No se había expulsado a los leprosos para contener el contagio; hacia 1657, no se ha internado a la centésima parte de París para librarse de los *asociales*. El gesto, sin duda, tenía otra profundidad: no aislaba extraños desconocidos, y durante largo tiempo esquivados por el hábito: los creaba, alterando rostros familiares en el paisaje social, para hacer de ellos rostros extraños que nadie reconocía ya. Provocaba al extraño ahí mismo donde no lo había presentido; destrababa familiaridades; por él, hay algo del hombre que ha quedado fuera de su alcance, que se ha alejado indefinidamente en nuestro horizonte. En una palabra, puede decirse que ese gesto fue creador de alienación”²³

Es decir, a través de una *norma social* se *producen* diferentes figuras que luego serán alienadas en el campo del encierro y la sinrazón clásica: “Los hombres de sinrazón son tipos que la sociedad reconoce y aísla: el depravado, el disipador, el homosexual, el mago, el suicida, el libertino. La sinrazón empieza a medirse según cierto apartamiento de la norma social”²⁴. Entonces, la *verdad* clásica que se corresponde con una experiencia ética de los parámetros burgueses, no es un *a priori* del que se parte para llevar a cabo la práctica del encierro, sino una *producción* en relación al cambio en el esquema o estructura de percepción que finalmente produce las figuras alienadas. Como afirma Frédéric Gros:

“No se encierra a una población porque no pueda integrarse, sino que, en un primer momento, una percepción sitúa un grupo contra un fondo social, y aquél aparece entonces como no integrado. Esta posición de

²³ FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, pp.128-129.

²⁴ FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, p. 163.

una *percepción* (o *sensibilidad*, o *conciencia*) como fundamento de las prácticas sociales está alejada de cualquier materialismo histórico. Antes de que un campo objetivo incorpore elementos sociales y elementos asociales, existe ese gesto invisible que traza una línea de partición social (con lo cual crea la figura misma del asocial) y, sobre todo, existen las líneas de articulación de una nueva percepción que ve extranjeros en su propia patria”²⁵

En este marco, Gilles Deleuze, en su libro *Foucault* desarrolla la cuestión subyacente de la visibilidad, articulándola con la temática de los enunciados. Para Deleuze lo que define una época es tanto lo que ella puede *ver* como lo que puede *decir*.

“Una época no preexiste a los enunciados que la expresan, ni a las visibilidades que la ocupan. Esos son los dos aspectos esenciales: por un lado, cada estrato, cada formación histórica implica una distribución de lo visible y lo enunciable que se produce en ella; por otro, de un estrato a otro existe una variación de la distribución, puesto que la visibilidad cambia de modo y los enunciados cambian de régimen. Por ejemplo, en la época clásica el manicomio surge como una nueva manera de ver y de hacer ver a los locos, muy diferente de la que existía en la Edad Media, en el Renacimiento”²⁶

Deleuze denomina a esta articulación “Historia”, y afirma que en cada época, su Historia será determinada por lo visible y lo enunciable. A su vez, las relaciones entre lo que se ve y lo que se dice no son isomórficas, es decir, no se corresponden necesariamente. Como hemos señalado, en el análisis de la época clásica encontramos que el Hôpital Général, como lugar de visibilidad, no tiene su origen en la medicina, es decir, en un discurso médico, sino en la policía y en una estructura burocrática y monárquica que busca mantener el orden y esconder el escándalo del loco. Al mismo tiempo, la producción de un discurso médico, es

²⁵ GROS, Frédéric, *Foucault y la locura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p. 49.

²⁶ DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Buenos Aires, Buenos Aires, 2005, p. 76.

decir de enunciados sobre la locura, ocurre por fuera del Hôpital Général. Recién en el siglo XIX el discurso psiquiátrico y la práctica terapéutica coincidirán en el Asilo. Respecto a lo invisible, Deleuze afirma lo siguiente: “Cada época dice todo lo que puede decir en función de sus condiciones de enunciado. [...] Que en cada época se diga todo, ese es quizá el principio histórico más importante de Foucault”²⁷. Lo mismo vale para la visibilidad; así como no hay un sujeto que habla, tampoco hay un sujeto que ve, sino una visibilidad epocal: “Puede concluirse que cada formación histórica ve y hace ver todo lo que puede, en función de sus condiciones de visibilidad”²⁸. En un curso dictado en 1985, un año antes de la publicación del libro sobre Foucault, Deleuze define a las configuraciones históricas del siguiente modo:

“Ahora puedo decir que una formación histórica es un agenciamiento de lo visible y de lo enunciable. Es una combinación, una manera de combinar visibilidades y enunciados, una vez dicho que ambos son irreductibles. Pero no cualquier enunciado se combina con cualquier visibilidad. Hay combinaciones, capturas, que impiden que cualquiera vaya con cualquiera. La coherencia de una época está constituida por el hecho de que sus visibilidades, en virtud de sus formas propias, son combinadas con enunciados, en virtud de sus formas propias. Este entrelazamiento entre visibles y enunciables que varían según cada formación histórica es lo que definirá dicha coherencia. Ninguna formación histórica posee los enunciados y visibilidades de otra”²⁹

Si bien señalará algunas diferencias, Deleuze atribuye estas categorías del ver y del decir a un neokantismo foucaulteano: “Hablar y Ver, o más bien los enunciados y visibilidades son Elementos puros, condiciones *a priori* bajo las cuales todas las ideas se formulan y los comportamientos se manifiestan en un

²⁷ DELEUZE, Gilles, *Foucault*, p. 82.

²⁸ DELEUZE, Gilles, *Foucault*, p. 87.

²⁹ DELEUZE, Gilles, *El Saber. Curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 33.

momento determinado”³⁰. Sin embargo, no debe olvidarse que estos *a priori* se configuran históricamente. Retomando la terminología de Potte-Bonneville, puede afirmarse que cada configuración histórica, a través de una articulación particular de visibilidades y enunciados, produce aquello que se ve y aquello que se dice, y por consecuencia, lo que *no se ve* es aquello que corresponde a una configuración histórica diferente.

A través de esta grilla de lectura, a nuestro juicio, también es posible leer la experiencia moderna de la locura. En el siglo XIX, la objetivación de la locura parte del encierro de los locos en el asilo psiquiátrico, y de la instauración del tratamiento moral de Tuke y Pinel. A partir de este momento, será la justicia la encargada de decidir quiénes deben ser encerrados en los asilos. Al igual que en la época clásica, el fundamento que subyace a esta experiencia es el de una *normal social* que remite a valores burgueses, y que se expresa tanto en la práctica de encierro en el asilo como en la terapéutica médica.

La relación de la locura con la sinrazón, que definía la época clásica, es ahora reemplazada por la relación de la locura con la libertad. Los sujetos con las facultades mentales alteradas no pueden hacer un buen uso de su libertad, y por lo tanto su libertad es limitada por la justicia, alienando la voluntad del loco a la del médico. En este proceso, la moderna culpabilidad del loco de sus actos, si bien ya no se expresa en el encierro, responde a un proceso de interiorización en el cual comienza a delinearse la *verdad antropológica* del hombre en relación con su locura. Este proceso de interiorización continúa respondiendo a una norma social de moralidad burguesa, pues el loco, en tanto que ser dotado originariamente de razón, ya no es culpable de estar loco, pero desde el interior de su enfermedad sí debe sentirse responsable de todo lo que en ella puede perturbar a la moral y a la sociedad, recibiendo por ello el encierro terapéutico³¹. Por consecuencia, la formación del asilo responderá a la extensión de la moral social, y sus prácticas

³⁰ DELEUZE, Gilles, *Foucault*, p. 88.

³¹ Cf. FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*. Vol. II, pp. 222-223.

tendrán como fundamento subterráneo el retornar a las virtudes esenciales de la sociedad:

“El asilo debe formar parte ahora de la gran continuidad de la moral social. Los valores de la familia y el trabajo, así como todas las virtudes aceptadas, reinan en el asilo. [...] La virtud inalienable es a la vez verdad y solución de la locura. Por eso si reina, deberá reinar más aún. El asilo reducirá las diferencias, reprimirá los vicios, borrará las irregularidades. Denunciará todo aquello que se oponga a las virtudes esenciales de la sociedad”³²

Al igual que en la experiencia clásica, parecería que la descripción que hace Foucault del asilo psiquiátrico y de la experiencia moderna en general es la de una negatividad que aísla al loco y lo encierra para interiorizar su culpabilidad social. Sin embargo, esta experiencia debe leerse en el marco de la constitución de un cambio en el esquema perceptivo respecto a la época clásica, a partir del cual, si bien la normal social que subyace sigue respondiendo a una moral burguesa, también produce una serie de figuras diferentes y un estatuto de *verdad* distinto al clásico.

Lo que subyace al proceso de interiorización de la culpabilidad del loco respecto a su locura no es únicamente la posibilidad de su encierro separado de las otras figuras asociales, sino también la producción de la *objetivación* de su locura. La locura es ahora *enfermedad mental* que deviene objeto de conocimiento de la psiquiatría moderna. Además, el correlato de la aparición de la enfermedad mental es el de la producción de la figura del *médico*, que encarna un personaje que responde al tipo social de la norma: “Se cree que Tuke y Pinel han abierto el asilo al conocimiento médico. No introdujeron una ciencia, sino un personaje, cuyos poderes no tomaban del saber sino el disfraz, o más bien, la justificación”³³. Las instituciones de Samuel Tuke eran casas en la campaña, una especie de

³² FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, p. 237.

³³ FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, p. 254.

comunidad entre enfermos y custodios, donde regían los valores y contenidos de la religión, y donde la organización de los horarios y del espacio también se regían por un modelo religioso. Bajo la autoridad de un administrador, los internos eran sometidos a la rutina del trabajo y alentados a buscar la estima de los otros. Según Foucault, lo que se pretendía era generar en el enfermo, a través de su relación con los custodios de la comunidad, una angustia de la responsabilidad, que buscaba emular la relación entre padres e hijos. El Asilo de Philippe Pinel, por el contrario, no era de orden religioso. Pero en su interior también regía la moral del orden. A través de una serie de estrategias se buscaba la imposición del silencio, el reconocimiento de la propia enfermedad y el sometimiento al juicio moral y científico de la autoridad médica. De estos elementos dependía la curación, y a ellos refiere la terapéutica del asilo. Es decir, si bien el loco pasa a estar liberado de las cadenas del encierro clásico, ahora pasa a estar encerrado en el ámbito más restringido del Asilo moderno, y alienado en la figura del tipo social del médico.

Por otra parte, el estatuto de *verdad* que produce la experiencia moderna cambia respecto a la experiencia clásica; donde antes había un estatuto de verdad entendido en términos *éticos*, ahora la verdad será entendida en términos *antropológicos*:

“La experiencia clásica de la locura es ética de cabo a rabo: en ella el hombre no encuentra el rostro de su verdad, se juega más bien la relación de una voluntad libre con esta. La experiencia moderna será, al contrario, antropológica: en el sentido de que será prueba de la verdad positiva del hombre (y no de su posibilidad o no de tener acceso a su verdad)”³⁴

A diferencia de la verdad de la época clásica, que remitía al espacio de una experiencia ética y de una razón que silenciaba la sinrazón y se daba a ella misma como verdad, la verdad en el espacio moderno pasa a ser antropológica,

³⁴GROS, Frédéric, *Foucault y la locura*, p. 65.

pues pasa a ser la verdad del hombre que se objetiva y deviene objeto de conocimiento en su locura, y por lo tanto sólo aparece a través del estatuto de la enfermedad mental. La locura es liberada de su parentesco clásico con el mal y el crimen, pero pasa a estar alienada en los mecanismos deterministas del deseo y el instinto. La culpabilidad del loco se asienta en estos determinismos naturalistas, y pasa a inscribirse en la dimensión de la *interioridad* del loco. Los determinismos de la locura, en última instancia, serán la vía de acceso a la verdad del hombre, es decir, a su interioridad, y, según Foucault, por primera vez en la historia de occidente, la locura recibe un estatuto, una estructura y una significación psicológica.

IV. Conclusión. Gestos, estructuras y exclusión

Quisiéramos realizar una última reflexión respecto a uno de los elementos principales que hemos trabajado. Como pudo observarse, partimos de la hipótesis según la cual las diversas *experiencias* que Foucault desarrolla en *Historia de la locura en la época clásica* responden a un esquema positivo, en tanto dichas experiencias producen figuras y verdades. A su vez, esa producción se enmarca en una *norma social* situada históricamente. Ahora bien, el elemento teórico que permite sostener esa hipótesis es el de las diferentes *percepciones*, *sensibilidades* o *estructuras sociales* que el autor ubica en cada periodo epocal, y que son la condición de posibilidad para la producción de las distintas figuras que serán englobadas dentro del marco de la sinrazón, como así también del diferente estatuto de *verdad*, también epocal, correspondiente a la relación del hombre con la locura.

La pregunta que a puede plantearse, y que Foucault no responde en su libro, es qué se entiende por “estructura” o “sensibilidad social”. En primer lugar, puede afirmarse que Foucault, a lo largo del libro, realiza un uso indistinto de esos tres términos (a los cuales podría agregarse un cuarto, en tanto Foucault varias veces se refiere a una *conciencia* de la locura en términos genéricos, es decir, que

no responde a ninguno de los cuatro tipos de conciencia que define respecto a la locura).

En segundo lugar, si bien sabemos que Foucault toma el concepto de estructura de la obra de Georges Dumézil, eso no alcanza a responder la pregunta por su estatuto. Como planteamos al inicio, basándose en el prefacio original de 1961, puede afirmarse que Foucault se refiere a dos tipos de estructuras: una trágica e inmóvil, que responde a su filiación nietzscheana, y las experiencias epocales de la locura, en cuya sombra siempre se encuentra como fundamento la experiencia trágica rechazada. Naturalmente, ante estos dos tipos de estructuras surge la pregunta de cuál es la relación entre ellas. El problema de la relación entre una experiencia histórica y una experiencia trágica fue señalado por Jaques Derrida en una conferencia de 1963 titulada “Cogito e historia de la locura”(publicada posteriormente en *La escritura y la diferencia*). Derrida hacía una objeción minuciosa a la interpretación foucaultiana del cogito cartesiano como analogía general del encierro clásico. A través de esta objeción, buscaba señalar la imposibilidad de Foucault de narrar una *historia* de la separación entre la razón y la locura, a menos que el mismo autor se situara más allá de dicha división. Según Derrida, el recurso de Foucault a un *grado cero* de la locura, a una locura en estado salvaje y pura, presupone un *origen* anterior a la separación y escisión, susceptible de ser restaurado y así reconciliar la unidad perdida³⁵.

En tercer lugar, como señalamos al comienzo, podría afirmarse que el problema de la indefinición de este temprano concepto de estructura o sensibilidad social es análogo al problema del estatuto de la *episteme* que Foucault desarrollará años más tarde en *Les mots et les choses*, y que será replanteado en la década del setenta a partir del desarrollo de la noción de *dispositivo*.

Sin embargo, un concepto común tanto al desarrollo del libro como al del prefacio posteriormente eliminado, es el de *gesto*. En el desarrollo de *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault describe los diferentes movimientos de

³⁵Para un desarrollo de la polémica entre Foucault y Derrida en torno a *Historia de la locura en la época clásica*, véase: CAMPILLO, Antonio, “Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia”, en: *Dianoia*, N°11, 1995, pp. 59-82.

rechazo, exclusión y separación de la sinrazón y la locura respecto a la razón. En el prefacio también encontramos una importante mención a estos gestos de exclusión:

“Lo constitutivo es el gesto que efectúa la partición de la locura, y no la ciencia que se establece, una vez cumplida la partición en la calma recobrada. [...] Será preciso hablar de estos gestos repetidos en la historia, dejando en suspenso cualquier apariencia de acabamiento, de reposo en la verdad; hablar de este gesto de corte, de esta toma de distancia, de este vacío instaurado entre la razón y o que no es ella, sin apoyarse jamás en la plenitud de lo que pretender ser”³⁶

Como puede observarse, estos *gestos de exclusión* parecen ser el elemento común a ambas experiencias. Si bien podemos afirmar que lo constitutivo a cada tipo de experiencia epocal es *exclure* aquello que no se corresponde con sus parámetros normativos, y a su vez *inclure* esos mismos elementos englobándolos en distintas figuras *producidas* por dicha *norma*, cabría preguntarse, siguiendo la famosa objeción que Derrida plantea al postulado foucaulteano de esta estructura trágica *anterior* a la historia, si es posible pensar algún tipo de estructura o experiencia en la cual ese movimiento de exclusión no se haya efectuado, o si esa misma estructura trágica que Foucault define en su prefacio es ya una partición respecto a lo que ella no es.

V. Bibliografía

- BARTHES, Roland, *El grado cero de la escritura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- BOYNE, Roy, *Foucault and Derrida. The other side of reason*, London, Unwin Hyman, London, 1990.
- CAMPILLO, Antonio, “Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia”, en *Dianoia*, N°11, 1995, pp. 59-82.

³⁶FOUCAULT, Michel, “Prefacio”, pp.121-122.

- CASTRO, Edgardo, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Buenos Aires, UNIFE: Editorial Universitaria, 2011.
- DERRIDA, Jaques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- DESCOMBES, Vincent, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, París, Éditions de Minuit, 1979.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- DELEUZE, Gilles, *El Saber. Curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Cactus, 2013.
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- ERIBON, Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- FOUCAULT, Michel, "Prefacio", en *Entre filosofía y literatura*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica. 2 Volúmenes*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- FOUCAULT, Michel, "Cómo nace un libro-experiencia", en Trombadori, Duccio, *Conversaciones con Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010, pp. 41-55.
- FOUCAULT, Michel, "El lenguaje de la locura", en FOUCAULT, Michel, *La gran extranjera*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, pp. 31-70.
- GROS, Frédéric, *Foucault y la locura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, *Michel Foucault. La inquietude de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007.