

**FOUCAULT ANTES DE FOUCAULT:
DE LA CONCIENCIA FENOMENOLÓGICA AL DESCUBRIMIENTO DE LO
ARQUEOLÓGICO EN MICHEL FOUCAULT**

CARLOS EDUARDO PACHECO VILLEGAS

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
DIVISIÓN DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ, COLOMBIA**

2022

**FOUCAULT ANTES DE FOUCAULT:
DE LA CONCIENCIA FENOMENOLÓGICA AL DESCUBRIMIENTO DE LO
ARQUEOLÓGICO EN MICHEL FOUCAULT**

CARLOS EDUARDO PACHECO VILLEGAS

Tesis Doctoral presentada como requisito para optar al título de:

Doctor en Filosofía

Director:

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ Ph. D.

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
DIVISIÓN DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ, COLOMBIA**

2022

Tabla de contenido

1	INTRODUCCIÓN	1
2	HIPÓTESIS	6
3	PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	7
4	PREGUNTA	9
5	OBJETIVOS	9
5.1	OBJETIVO GENERAL.....	9
5.2	OBJETIVOS ESPECÍFICOS	9
6	CAPÍTULO PRIMERO	11
6.1	LA COMPRENSIÓN DE LA ENFERMEDAD MENTAL COMO EXPERIENCIA.....	11
6.2	PSICOLOGÍA, MEDICINA Y ENFERMEDAD MENTAL	22
6.3	CONSIDERACIONES A PROPOSITO DE LA MEDICINA MENTAL Y LA MEDICINA ORGÁNICA	27
6.4	ENFERMEDAD Y EXISTENCIA.....	34
6.5	ENFERMEDAD MENTAL Y PSICOLOGÍA (EMPSY)	46
6.6	LA CARACTERIZACIÓN DE LA CRISIS DE LAS CIENCIAS Y LA CRÍTICA A LA PSICOLOGÍA 50	
6.7	LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y LA PSICOLOGÍA	56
6.8	LA PSICOLOGÍA DE 1850 A 1950	67
7	CAPÍTULO SEGUNDO	74
7.1	2. LA EXPERIENCIA ONÍRICA.....	74
	<i>Fundamentos de la estructura ontológica del Dasein: analítica existencial heideggeriana</i>	74
	<i>La analítica del Dasein en Ludwig Binswanger</i>	78
	<i>Estructura analítica del Dasein heideggeriano: § 7 el método fenomenológico de la investigación y § 9 tema de la analítica del ser ahí.....</i>	83
	<i>§ 10 Delimitación de la analítica del Dasein frente a la Antropología, la Psicología y la Biología</i>	90
	<i>§ 11. La analítica existencial y la interpretación del Dasein primitivo. Dificultades para lograr un “concepto natural del mundo”</i>	94
7.2	DE LA PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL A LA PSICOLOGÍA EXISTENCIAL.....	96
7.3	FOUCAULT Y LA RECEPCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EXISTENCIAL: INTRODUCCIÓN SUEÑO Y EXISTENCIA	99
	<i>La imagen onírica y la imaginación.....</i>	109
8	CAPÍTULO TERCERO	113
8.1	EL DESCUBRIMIENTO DE LA ARQUEOLOGÍA.....	113
	<i>Condiciones de posibilidad del lenguaje como experiencia</i>	115
	<i>La palabra y el sujeto que habla.....</i>	119
	<i>El desciframiento de la elaboración arqueológica.....</i>	123
	<i>¿Por dónde empezar?.....</i>	124
	<i>Desciframientos de la posibilidad arqueológica</i>	127
	<i>¿Cómo reconocer lo que para Foucault se va dando como arqueología?</i>	127
	<i>Narrativa foucaultiana</i>	131
	<i>Momento de unión y separación.....</i>	133
	<i>La condición de loco:.....</i>	133
	<i>El emergente silencio de la locura</i>	136
	<i>El lenguaje fracturado entre razón y locura</i>	140

	<i>Momento de intercambio, raíz común y enfrentamiento</i>	143
	<i>Sobre la experiencia de la locura:</i>	143
	<i>Sobre la experiencia de la sinrazón</i>	146
	<i>Sobre la miseria y el encierro</i>	150
	<i>Sobre la experiencia de la mirada médica</i>	154
	<i>Momento de aparición o emergencia</i>	159
	<i>Sobre la antropología</i>	163
8.2	LA “DESNATURALIZACIÓN” DE LA SEXUALIDAD MODERNA	166
8.3	LENGUAJE Y LITERATURA.....	169
	<i>Sobre la experiencia del lenguaje</i>	170
	<i>Sobre la literatura</i>	173
8.4	EL LENGUAJE COMO POSIBILIDAD PARA VER Y ORDENAR	174
8.5	HISTORIA DE LA SEMEJANZA	177
8.6	LA MATHESIS COMO ORGANIZACIÓN DEL SABER	183
8.7	LA HISTORIA NATURAL: LA ORGANIZACIÓN A TRAVÉS DEL CUADRO	189
8.8	LAS RIQUEZAS COMO ANÁLISIS.....	191
8.9	LA ANTROPOLOGÍA COMO GOZNE DE LA ECONOMÍA.....	198
8.10	NATURALEZA Y NATURALEZA HUMANA: EL SURGIMIENTO DEL HOMBRE.....	201
8.11	LAS CIENCIAS HUMANAS.....	206
9	CONCLUSIONES A PROPÓSITO DE LO INVESTIGADO	211
10	REFERENCIAS	215
10.1	REFERENCIAS PRIMARIAS	215
10.2	REFERENCIAS SECUNDARIAS.....	216

1 INTRODUCCIÓN

“Foucault antes de Foucault” y “El joven Foucault”, como se le denomina en esta investigación, es la manera de caracterizar e identificar los primeros retos epistemológicos e intereses investigativos del joven francés enmarcados en su pensamiento pre-arqueológico. Si bien es cierto que Foucault se mueve entre la psicología y la filosofía en sus inicios, esta última tiene presencia permanente en su pensamiento desde la fenomenología hasta el proyecto arqueológico.

Partiendo de ese contexto, se desea identificar las problemáticas que inquietaron a Michel Foucault en lo concerniente a las estructuras de la anormalidad en el período comprendido entre 1954 y 1966, donde hay un aparente abandono de la filosofía fenomenológica para instalarse en el análisis arqueológico. En busca de tal intención, se ha escogido una categoría que sirve de bucle o, si se prefiere, como gozne dentro de la apuesta metodológica de la investigación: *la experiencia*.

La experiencia, en la tesis, es aquella por la cual se suceden formas de lo acontecido en el individuo, pero relacionadas con la interpretación de su tiempo, su personalidad y la racionalidad de la psicología. El sentido que se le debe atribuir a la experiencia determina lo ontológico como un modo de ser del hombre y es en sí una experiencia humana. Al mismo tiempo, se posa por las prácticas de una racionalidad científica potenciadas en la modernidad. La experiencia se desliza en un devenir entre la

trascendentalidad del sujeto y los saberes de la ciencia moderna; una vez le compete al sujeto y otra es determinado por las disciplinas.

La experiencia es una categoría que se enmarca en el interés que Foucault empieza a desarrollar sobre el estatuto de la anormalidad, conduciéndole poco a poco a la redacción de su tesis doctoral sobre la locura. Esta categoría es central y se toma como eje dinámico porque posibilita la correlación entre los aspectos fenomenológicos, las características de la anormalidad y la construcción arqueológica.

Las primeras características de la experiencia en clave metodológica atañen a las posibilidades del límite, del silencio, del simulacro, la transgresión, el significado y el sentido, entendidos como elementos de la interpretación existencial. Por otro lado, las segundas características se refieren tanto al problema de la enfermedad mental que “representaba la *alienación* para el pensamiento psiquiátrico” (Eribon, 1992, p.122), como a la reflexión derivada del sueño y a su sentido auténtico desde el movimiento originario de la libertad, la ética y la conciencia de la locura.

Esa apuesta metodológica se realiza desde el acopio y análisis documental reflejado en las intenciones de cada capítulo, relacionados estructuralmente con los objetivos inmediatos de la investigación.

Foucault, a caballo todavía entre la fenomenología, la psicología y la literatura, se inspira en las obras de Nietzsche, Klossowski, Blanchot, Sade, Canguilhem y Bataille, dejando plasmado en sus escritos una cierta fascinación por el poder transgresor del lenguaje, escogiendo elementos que incomodan, en cierto modo, a las sociedades moralistas.

Además, hace uso de la psicología en la década de 1950 para estudiar experiencias relacionadas con los sueños, lo onírico, el límite, la imagen, la transgresión, la significación y, por supuesto, la locura desde una perspectiva materialista con la intención de hacerle contrapeso al psicoanálisis. La perspectiva materialista se reconoce en documentos como *Enfermedad mental y personalidad* (1954), donde el francés pone el acento en la psicología conductista de Pavlov. No se puede dejar de nombrar a los mentores que hicieron mella en su forma de hablar, escribir y estructurar su pensamiento: Dumézil, Hyppolite y Althusser.

El trabajo de Foucault muestra una relación dialéctica entre las formas modernas de la razón y las maneras o comportamientos que no se encuentran alineados con éstas, la sinrazón (*deraison*); que de una u otra manera devienen en lo que en la tesis se muestra como experiencia.

Los compromisos teóricos¹ que plantea Foucault se conservan desde el interés por la psiquiatría y el psicoanálisis (interés derivado, al parecer, de sus problemas psicológicos), consolidándose finalmente en lo que Castro (1995) llama “la unidad del discurso en las condiciones trascendentales e históricas de aparición de los objetos” (p.200). La riqueza que se encuentra desde esta investigación en el joven Foucault, se contrasta con la falta de análisis en la literatura secundaria frente a los primeros trabajos realizados por el filósofo²; las posturas que redundaron en su éxito partieron de un estudio riguroso de la lingüística pasando por una analítica de las formas del poder,

¹ Por compromisos teóricos se desea dar a entender cierta fidelidad con los lugares de enunciación que plantea Foucault a lo largo de su obra temprana: enfermedad, alienación, dimensión originaria (Revel, 2014), locura, lenguaje, imagen onírica, etc.

² Los trabajos del joven Foucault casi siempre se nombran, pero no se profundizan en análisis filosóficos; quienes lo alcanzan a hacer son Gutting(1989), Edgardo Castro (2014), Moreno, (2006), Micieli (2003), Elden (2021).

llegando a lo que se denominó la ética o, mejor, los procesos de subjetivación. Ha habido intentos de reseñar el pensamiento de Foucault en este período llamándolo “pre-foucaultiano”³ (Revel, 2014, p.28); obedeciendo así a una categorización de orden que se ha venido estructurando para comprender la transformación del pensamiento del francés. Las posturas filosóficas en el joven Foucault parten de su propia búsqueda de lo que significa la experiencia humana, y la fascinación que se encuentra en su temprano pensamiento ofrece una dialéctica que pone en apuros la racionalidad derivada de la científicidad moderna.

Por tanto, lo novedoso de la investigación es analizar el pensamiento pre-arqueológico de Michel Foucault en el tiempo donde él aún no era conocido, abordando la normalización del “anormal entre la fenomenología y la arqueología”⁴. Así, el esfuerzo fundamental del primer capítulo es ofrecer elementos de análisis que posibiliten comprender lo que para Foucault fue la enfermedad mental frente a una enfermedad corporal u orgánica, en su libro “Enfermedad mental y personalidad” (EMP) de 1954, y de la cual se deriva la “conciencia enferma” junto a la reconstitución de su universo patológico. Al mismo tiempo, visibilizar los distanciamientos teóricos que lo llevaron a reescribir su segunda versión “Enfermedad mental y psicología” (EMPsy) de 1962, al parecer “de carácter eminentemente histórico” (Morey, 2014, p.133). Subrepticamente, hay un acercamiento al Husserl de la crisis de las ciencias europeas, que lleva

³ Foucault señala lo siguiente refiriéndose a Heidegger: “Certainment, Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel. J’ai commencé par lire Hegel, puis Marx, et je me suis mis à lire Heidegger en 1951 ou 1952”. Traducción propia: “siempre ha sido para mí el filósofo esencial. Yo comencé leyendo a Hegel, después a Marx y empecé a leer a Heidegger en 1951 o 1952” (Dits et écrits IV, 1984, p 703)

⁴ Las comillas son nuestras. Desde la fenomenología lo anormal obedece a desórdenes de la personalidad meramente negativos producidos por alteraciones de los fluidos o ausencia de ellos. Lo anormal desde la arqueología, posiciona la racionalidad de la ciencia como autoridad para filtrar de una u otra manera aspectos relacionados con los moralismos y las buenas conductas, encarcelando o separando de la sociedad aberraciones relacionadas con los excesos: sexualidad, alcoholismo, locura, libertinaje, etc. (Revel, 2014, p. 28).

posteriormente a Foucault a cuestionar el estatuto de la psicología experimental. El énfasis se hace desde la acusación que hace Husserl sobre el abandono de una ciencia que posibilite la comprensión del hombre, a propósito de una ciencia de hechos marcadamente positivista. La psicología experimental, por lo tanto, olvida su tarea de reivindicar al hombre por seguir los postulados de unas ciencias exactas en donde predomina únicamente la razón. En adelante, son varios los esfuerzos por incentivar una filosofía de corte existencial que se desmarque de la lógica y la exactitud de las ciencias; en ese camino Foucault se encuentra gustosamente con Heidegger, llevándolo a transitar por el análisis del *Dasein*⁵.

Aquí se puede identificar la primera correlación de la experiencia con la fenomenología. Para tal discusión, se integran y relacionan tres aspectos fundamentales: primero, el análisis de la crisis de las ciencias europeas desde Husserl; segundo, la crítica de Heidegger a la psicología en *Ser y Tiempo* desde los párrafos 7, 9, 10 y 11; finalmente, los documentos: “La investigación científica y la psicología” y “La psicología de 1850 a 1950” ambos correspondientes al año 1957.

En el segundo capítulo, todo el andamiaje teórico se dispone a ofrecer elementos de análisis que posibilitan comprender el asidero epistemológico existencialista en la larga introducción que hace Foucault del libro *Traum und Existenz* de Ludwig Binswanger. También, “Carta sobre el humanismo” de Martín Heidegger es una ruta de análisis que ayudará a comprender posturas del francés. Allí, por supuesto, hay una

⁵ Dasein: casi siempre se ha traducido como “ser-ahí” o “estar-ahí” en donde debe “comprenderse siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo y no él mismo.” (Heidegger, 1986, p.22).

carga existencialista en la categoría de experiencia dando debate frente al psicoanálisis freudiano y lacaniano de su tiempo.

La intención del tercer capítulo es proporcionar una ruta descriptiva que ayude a develar rasgos con los cuales Foucault va dando forma a la “arqueología” como método, ya que comienza a apartarse de autores como Husserl, Hegel, Heidegger y Pavlov para adentrarse al mundo de los signos, los “archivos”, los límites, lo otro, la sinrazón y, sobre todo, al mundo de la experiencia de la finitud. Asimismo, muestra cómo se consolida el paso que aleja a Foucault de la trascendentalidad (alimentada por la fenomenología mezclada con una conciencia existencial), al estudio que se encarga de despejar, en el fundamento de los saberes, los elementos que los hacen posibles, es decir, aquellos que permiten su construcción. Para emprender esta ruta se estudian los libros: “*La historia de la locura*” (1961), “*El nacimiento de la clínica*” (1963) y el libro que llevó a Foucault a la fama mundial “*Las palabras y las cosas*” de 1966.

2 HIPÓTESIS

En esta fase de su pensamiento (1954-1966) Foucault aborda el problema de la anormalidad y la enfermedad mental recurriendo a un concepto “humanista” de experiencia, muy influenciado por la fenomenología. La tesis mostrará de qué modo este concepto fenomenológico de experiencia va desapareciendo hasta llegar a un análisis de la anormalidad centrado en la arqueología de los saberes psicológicos, pero sin recurrir al problema de la conciencia.

3 PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

El pensamiento de Foucault ha sido objeto de análisis por parte de filósofos, intelectuales, académicos, poetas y maestros⁶ que ven en su pluma una interpretación de las variadas relaciones que emergen en la sociedad y que, en ocasiones, no son tan perceptibles para la mayoría de los sujetos. La verdad, el saber, la prisión, el sujeto, el gobierno, el poder y la historia han sido los pilares dentro de la estructura de análisis foucaultiana y sostienen el andamiaje epistemológico de semejante empresa.

Sin embargo, los referentes epistemológicos de la caja de herramientas de Foucault han venido siendo tomados del Foucault genealógico, uno más maduro que habla de las relaciones del saber, del poder, del sujeto y la gubernamentalidad. Los trabajos y escritos que desarrolló estando joven no han tomado la dimensión que tuvieron sus posteriores obras, como si antes de “Las palabras y las cosas” o “La Historia de la Locura” no hubiese fecundidad epistemológica en su pensamiento.

Pero, es con Moreno Pestaña (2006) que la inquietud y el interés de la investigación toma su rumbo. Moreno hace una sociogénesis del joven filósofo desde cuando se conocen sus habilidades como psicólogo, es decir, de cómo Paul-Michel se convierte en Michel Foucault narrando sus formas de pensar y construcciones teóricas,

⁶ Se quiere hacer referencia a diferentes personas interesadas en la obra de Foucault que posibilitaron la comprensión del francés desde variadas perspectivas epistemológicas como Miguel Morey, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Castro, Judith Butler, Julia Varela, Fernando Álvarez-Uría, Maurice Blanchot, Paul Veyne, Ramón Grosfoguel, David Macey, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, Gilles Deleuze, Mauro Basaure, Alfredo Veiga-Neto, Grupo de Investigación Historia de las Prácticas Pedagógicas en Colombia, entre muchos otros.

hasta que se da a conocer como el filósofo historiador de la locura. El libro de Moreno Pestaña “Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo” (2006) es una forma de encontrarse con el joven Foucault desde la perspectiva sociológica que describe la vida en sociedad, la formación y la estructura que acompaña la madurez del autor de Poitiers.

Por lo tanto, es deber en la investigación mostrar cómo se aborda el pensamiento de Foucault desde las condiciones de posibilidad encontradas en su etapa de juventud, guardando distancia con lo ya conocido: su etapa madura.

Siendo así, el pensamiento del joven Foucault necesita ser estudiado, debatido, aprehendido, criticado y trabajado, porque durante mucho tiempo ha pasado desapercibido, casi sin importancia y sin relevancia. Hasta el mismo Michel Foucault se negó a regresar a sus primeros referentes psicológicos, psiquiátricos y fenomenológicos. Por lo anterior, es prudente hacer la pregunta que orienta los criterios de la investigación:

¿Por qué y bajo qué condiciones⁷ Michel Foucault abandona los postulados de la filosofía fenomenológica para inscribirse posteriormente en el proyecto arqueológico que le permite abordar y comprender el problema de la experiencia de la anormalidad y sus estructuras?

⁷ Son las condiciones de posibilidad o las condiciones que posibilitaron desplazarse de un análisis fenomenológico de la experiencia de la anormalidad al análisis arqueológico de los saberes.

4 PREGUNTA

¿Por qué y bajo qué condiciones Michel Foucault abandona los postulados de la filosofía fenomenológica para inscribirse posteriormente en el proyecto arqueológico que le permite abordar y comprender el problema de la experiencia de la anormalidad y sus estructuras?

5 OBJETIVOS

5.1 Objetivo General

Identificar las trayectorias metodológicas que le permitieron al joven Paul Michel Foucault pasar del discurso fenomenológico al análisis arqueológico, para comprender las estructuras de la experiencia de la anormalidad situada en la relación razón-sinrazón en el período comprendido entre 1954 y 1966.

5.2 Objetivos específicos

- Ofrecer elementos de análisis que posibiliten comprender lo que para Foucault fue la enfermedad mental frente a la enfermedad corporal u orgánica en su libro “Enfermedad mental y personalidad” (EMP) de 1954, y de la cual se deriva la “conciencia enferma” junto a la reconstitución de su universo patológico.

- Visibilizar los distanciamientos teóricos que lo llevaron a reescribir su segunda versión “Enfermedad mental y psicología” (EMPsy) de 1962, al parecer “de carácter eminentemente histórico.” (Morey, 2014, p.133).
- Identificar el modo como se cuestiona el estatuto de cientificidad de las ciencias y de la cientificidad de la psicología que, posteriormente, posibilitó la puesta en marcha de un pensamiento existencialista finalizando el siglo XIX y comenzando el XX.
- Proporcionar una ruta descriptiva que ayude a develar rasgos con los cuales Foucault va dando forma a la “arqueología” como método, para adentrarse al mundo de los signos, los “archivos”, los límites, lo otro, la sinrazón y, sobre todo, al mundo de la experiencia de la finitud.
- Mostrar cómo se consolida el paso que aleja a Foucault de la trascendentalidad (alimentada por la fenomenología junto a una conciencia existencial), al estudio que se encarga de despejar, en el fundamento de los saberes, los elementos que los hacen posibles, es decir, aquellos que permiten su construcción.

6 CAPÍTULO PRIMERO

6.1 LA COMPRENSIÓN DE LA ENFERMEDAD MENTAL COMO EXPERIENCIA

Este primer capítulo ofrece elementos de análisis que posibilitan comprender lo que para Foucault fue la enfermedad mental frente a una enfermedad corporal u orgánica en su libro “Enfermedad mental y personalidad” (en adelante EMP) de 1954, y de la cual se deriva la “conciencia enferma” junto a la reconstitución de su universo patológico; pero, al mismo tiempo, desea visibilizar los distanciamientos teóricos que lo llevaron a reescribir su segunda versión “Enfermedad mental y psicología” (en adelante EMPsy) de 1962, al parecer “de carácter eminentemente histórico.”⁸ (Morey, 2014, p.133). Subrepticamente, allí se muestra la crítica que hace Foucault a la Psicología de su tiempo, asociada a un pensamiento delineado por la positividad de las ciencias naturales que determinaron las estructuras de lo anormal y lo normal, y que tienen como base a la psicopatología.

El nacido en Poitiers, hábilmente se mueve entre postulados filosóficos heredados de Husserl, Merleau-Ponty, Althusser y Heidegger manteniendo una acentuada relación con el existencialismo de su tiempo -sobre todo con Binswanger-; pero, además, su afinidad con el pensamiento de Nietzsche, Klossowski, Blanchot, Sade, Canguilhem, Dumezil y Bataille le nutrieron de una riqueza lingüística y literaria indispensable para su trabajo filosófico. El nombrar esta herencia ayuda a comprender, para nuestros intereses, una trayectoria metodológica de las formas de experiencias⁹ que intentó visibilizar Foucault

⁸ Entre las dos versiones está la publicación de “Historia de la locura” de 1961.

⁹ Foucault se planteó la posibilidad de considerar la historicidad misma de las formas de experiencia cuando decidió darle un giro a su trabajo, puesto que desde el existencialismo no se sació. (Eribón, 1992, p.78)

a lo largo de su carrera y que hizo público años más tarde en el prólogo de la “Historia de la sexualidad II, el uso de los placeres” (2011).

El francés comienza su texto de 1954 (EMP) haciendo dos cuestionamientos relacionados con la patología mental: el primero, ¿en qué condiciones podemos hablar de enfermedad en el campo psicológico?; y el segundo, ¿qué relaciones podemos establecer entre los hechos de la patología mental y los de la patología orgánica? Es de suma importancia decir que este tipo de cuestionamientos ya han venido siendo en Foucault el lugar desde donde ahonda en la crítica a todos los procesos prácticos de la psicología y de la psiquiatría. Digamos, por ahora, que al plantear estos cuestionamientos lo que pretende es reafirmar que los procedimientos que se llevan a cabo en la medicina orgánica, no deben ser los mismos que se utilicen en los procedimientos de la patología mental. Ese, a nuestra conveniencia, es el postulado que le permite a Foucault (1999) estructurar un “pensamiento cuya posibilidad todavía incierta ha sido esbozada en sus márgenes por la cultura occidental.” (p.300); es decir, que de acuerdo con las determinaciones que se fueron estructurando en occidente¹⁰, las formas de experiencia pasan de lo abstracto al sujeto y luego del sujeto a la cultura. Entonces, para comenzar el tipo de análisis propuesto conviene ubicar dos preguntas de lo que merece ser pensado en este apartado: ¿qué elementos constitutivos de la enfermedad mental le sirven a Foucault para cuestionar el advenimiento de una “metapatología” totalizante y totalizadora? y ¿desde cuáles postulados se puede situar una experiencia mediada por la enfermedad?

¹⁰ Ver a la psicología como posibilidad desalienadora y que posteriormente pasa a ser un acontecimiento histórico.

Comencemos diciendo que, en su discusión inicial, referida al conflicto terminológico¹¹ de la enfermedad, Foucault (1984) la conceptualiza en estos términos: “La enfermedad es una esencia, una entidad específica señalable por los síntomas que la evidencian, pero anterior a ellos e independiente de ellos...” (p.15). Si el análisis parte de que la enfermedad es una esencia, entonces su vinculación y familiarización con postulados de la percepción intuitiva de corte fenomenológico inmediatamente emergen¹², mostrando así que la enfermedad puede aparecer de diferentes lados o diferentes formas,¹³ y sólo llega a ser anterior en la medida que merece verse como una experiencia originaria no dependiente de los síntomas propios de la intuición. Kant (2007), al respecto, hace una distinción entre la intuición y los conceptos, pero nunca los separa, ya que son “los elementos de todo nuestro conocimiento” (p.122). La primera es la intuición, una fuente fundamental de la mente que recibe representaciones; y la segunda, es la facultad de conocer un objeto a través de esas representaciones. Dice Kant (2007) que

“es propio de nuestra naturaleza el que la intuición nunca puede ser sino sensible, es decir, sólo contiene la manera como somos afectados por los objetos. Por el contrario, la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible es el entendimiento.” (p.123).

En primera instancia, la abstracción del fenómeno mórbido ubicado en lo que se denomina en el texto como “mental” concilia aproximaciones de corte fenomenológico en tanto que esencia originaria susceptible de entendimiento; y por originaria, la sucesión

¹¹ Habría conflicto terminológico al **no** diferenciar la enfermedad mental de la orgánica, cosa que para Foucault es primordial.

¹² En donde el *eidōs* se debe aprehender en su pureza.

¹³ Husserl (1949) al respecto menciona: “Es inherente a la peculiar índole de ciertas categorías esenciales el que las esencias correspondientes sólo puedan darse por un lado”, o por varios lados sucesivamente, pero nunca “por todos lados.”

de sus modos de evidencia no son exactos, repetibles, ni mucho menos totalizantes para que pueda ser acaparada en una patología general. Foucault haciendo uso de sus dos cuestionamientos muestra un conflicto terminológico al momento de atribuirle el mismo sentido a las nociones de enfermedad, síntoma y etiología dadas tanto en la patología mental como en la patología orgánica. Insiste en que definir enfermedad y salud en el sentido psicológico resulta algo complejo, ya que estos mismos conceptos le son asignados a la medicina somática. (Foucault, 1984, p.10).

Según Foucault, la enfermedad en este primer acercamiento es una entidad particular y específica; el deslizamiento hacia lo originario de la experiencia es más que conveniente porque el fenómeno mórbido, desde sus estructuras patológicas, no debe comprenderse como un retorno a sus orígenes, sino que es estrictamente original (*-entiéndase intuitivo o perceptivo-*, aquí original y originario tendrían el mismo sentido) (Gutting, 1989). En esta perspectiva, el fenómeno mórbido constituye el estatuto de la enfermedad como una experiencia humana en tanto originaria, en donde su condición de portadora de conocimiento no posibilita fundamento al no entrar en relación con el concepto; ese fundamento podría ubicarse, como lo mostraré más adelante, en el modo de ser del hombre mismo.

La relación de la enfermedad con la experiencia, por ahora, se ofrece en este Foucault en los modos de asumirse enfermo y de ver al enfermo como condición de posibilidad frente a lo determinadamente sano, y no desde los rasgos oníricos como suele encontrarse en Joaquín Fortanet¹⁴. Al respecto diría Nietzsche (1995): “¿qué sucederá

¹⁴ Dice Fortanet (2008): “De este modo, Foucault nos presenta un primer uso de la noción de experiencia ligada a lo onírico. Tal uso es deudor de las máximas fenomenológicas en tanto dicha experiencia es concebida como experiencia vivida por un sujeto.” (p. 3)

propriadamente con aquel pensamiento producido bajo la presión de la enfermedad?” (p.2). Además, la locura ha sido la puerta para irrumpir en la tranquilidad y las costumbres, como dice Nietzsche (1994) “casi siempre ha sido la locura la que ha abierto el camino a las nuevas ideas, la que ha roto la barrera de una costumbre o de una superstición venerada.” (p.41). Y es precisamente lo que procura mostrar Foucault cuando hace saber que la psicología se da y se desarrolla gracias a la locura, en otras palabras, que la psicología debe su aparición e intención al silencio permanente de la locura.

¿Cómo caracterizar ese estatuto de la enfermedad en tanto experiencia humana al interior de esta tesis? Husserl ubica la experiencia en las postrimerías de una conciencia intencionada, donde su ocasionalidad merece tenerse en cuenta como evidencia de un suceso particular. Según Husserl (1949), “La experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o autopercepción...” (p.18), es decir, la experiencia originaria propia permite distinguir el cuerpo del otro porque se presenta así en el mundo, en términos kantianos intuitivos, más no puede tener una conciencia de cómo el otro percibe su propio cuerpo; por lo tanto, la experiencia junto a su intuición empírica es conciencia de un objeto individual y desde la percepción apresa el objeto personalmente. Esto permite que se pueda hablar de ciencia de esencias, eidética y ciencias de hechos. Según Micieli (2003) “el principio de todos los principios, para Husserl, es que toda intuición dadora originaria es fundamento de derecho del conocimiento” (p.58), a saber, que la experiencia se constituye, para su universo perceptivo, en fundamento y posibilidad de conocimiento que, en Kant, sólo es posible si entra el objeto que permita conceptualizar y de allí comprender. El estatuto de la enfermedad, entonces, se visibiliza en tanto experiencia

originaria que fundamenta su posibilidad en el acceso al conocimiento, conocimiento que empieza a delinarse y determinarse por la ciencia de corte experimental.

Bajo esta interpretación de la enfermedad es que Michel Foucault inclina su perspectiva hacia lo originario, siendo desde la enfermedad mental que se va teniendo en cuenta la evolución del hombre mismo involucrando sus alteraciones en la personalidad y, hasta cierto punto, las perturbaciones orgánicas; y no desde la abstracción como fenómeno externo. El entramado conceptual se enriquece en el momento en que se pretende encontrar la unidad de las perturbaciones orgánicas y las alteraciones de la personalidad, ya que se tiende a manejar una patología general tanto para la mental como para la orgánica imponiendo los mismos elementos, métodos y postulados en una especie de “metapatología”. Sobre esto, Foucault quiere demostrar que la raíz de dicha patología mental no se encuentra allí, sino, como se ha dicho, en una reflexión sobre el hombre mismo; es decir, que lo originario de la enfermedad mental puede darse como evidencia sólo desde las circunstancias del hombre mismo basadas en la regresión y progreso de la evolución humana, posibilitadas en el *eidos* como fantasía, recuerdo e imaginación. Lo que para una sociedad es una enfermedad, posiblemente para otra no lo sea. Dice Foucault (1984): “Entonces, cada cultura se hace una imagen de la enfermedad cuyo perfil se dibuja gracias al conjunto de las virtualidades antropológicas que ella desprecia o reprime” (p.85). Esta sería la manera de analizar la enfermedad mental desde sus propios designios y criterios basados en su origen¹⁵. Pero, ¿cómo da Foucault ese desplazamiento o desprendimiento de un concepto de enfermedad basado en la

¹⁵ Gutting (1989) lo muestra de la siguiente manera: “Consequently, he proposes to analyze the phenomenon of mental illness in its own terms, with no reliance on organic analogies, and determine its specific character and origin.” (p. 56)

abstracción al servicio de la medicina orgánica y mental, a uno particular que fuera consecuente y constituyente con el hombre mismo teniendo en cuenta su patología mental y su evolución humana?

En EMP, Foucault asigna a la enfermedad mental un doble estatus: el primero como proceso a través del cual se deshace la trama de la evolución; y el segundo como esencia, haciendo ver que ella no es un déficit ni mucho menos una esencia contra natura, sino la naturaleza misma que obedece a una lógica propia de la entidad nosográfica. Entonces, cada enfermedad desde su lógica particular debe tener en cuenta su

“entidad nosográfica, su contenido será definido por el punto en que se detiene el trabajo de la disociación, a las diferencias de esencia entre las enfermedades...y el sentido de una enfermedad podrá ser definido por el estadio en que estabiliza el proceso de regresión.” (Foucault, 1984, p.33)¹⁶

Esto tiene una estrecha relación con posturas psicoanalíticas freudianas¹⁷ al momento de analizar el origen de los sueños o la proveniencia de los temores que se ubican en el hombre mismo, ya que como lo anuncia el mismo Foucault en la introducción a Binswanger *Le Reve et l'existence* (1954) “siguiendo la inflexión de la fenomenología a la antropología” (p.66) hay un aparente desprendimiento de los fenómenos abstractos para ser analizados y aterrizados en los modos de ser del hombre, incluyendo su evolución. Sin embargo, “Foucault considera que, de esta forma Freud permanece en la

¹⁶ Esto hace referencia a dos cosas: la primera, volver a los estados y funciones primitivas que puede causar la patología mental; y la segunda, una regresión en el sentido psicoanalítico en donde ciertas neurosis se justifican desde la libido, la represión sexual o los temores de infancia.

¹⁷ Gutting (1989) muestra que ese relato freudiano describe que las fijaciones están envueltas en diferentes etapas o estaciones de la sexualidad infantil como la oral, la anal, etc.

dimensión semántica del sueño sin ser capaz de analizar sus dimensiones morfológicas y sintácticas.” (Moreno, 2006, p.112), (Gutting, 1989, p.59)

Según Gutting (1989), Foucault en EMPsy quiere “mostrar esa fenomenología en términos de la división estandar del análisis noético, teniendo como referencia la conciencia enferma, junto al análisis noemático constituido en el mundo patológico”¹⁸. (p.58), es decir, la relación de lo particular del individuo y lo meramente objetivo.

Para Husserl (1949), habría que “distinguir las partes y elementos que encontramos mediante un análisis de los ingredientes de la vivencia (...) más por otro lado, es la vivencia intencional, conciencia de algo” (p.213). La vivencia intencional se da gracias a sus elementos noéticos y Husserl (1949) ofrece ejemplos de estos elementos: “dirigir la mirada el yo puro al objeto “mentado” por él en virtud del dar sentido, al objeto que “tiene en la mente”; aprehender este objeto y fijarlo mientras que la mirada se vuelve a otros objetos que se han hecho presentes al “mentar.” (p.213). Para Micieli (2003), la noesis sería “la vivencia configuradora que lleva este carácter de intencionalidad (...) la aprehensión que da un sentido a las sensaciones, imponiéndoles una referencia a los objetos.” (p.61).

Como correlato intencional de la aprehensión noética está el *nóema* que se presenta como el “campo de unidades”, siendo “algo unitario que escapa al transcurso natural de la conciencia” (Micieli, 2003).

Ese doble estatus de la enfermedad mental, entre el proceso y la esencia, le permite a Foucault ubicarla en el devenir del hombre mismo, ya que es la puerta de acceso al

¹⁸ Traducción propia.

hecho patológico estrechamente relacionado con la libido y la neurosis¹⁹ trabajado fuertemente por el psicoanálisis freudiano; sin embargo, al joven Foucault no le atrae demasiado la idea de “instaurar una entidad entre la personalidad mórbida del enfermo y la personalidad normal del niño o el primitivo.” (p.40), debido a que la “regresión patológica”, según el francés, “no es entonces más que una operación sustractiva.”²⁰ (p.41), solamente sería ir hacia atrás de la vida personal y social del individuo para observar su lenguaje y comportamiento social. Puede decirse que esa es una de las críticas del planteamiento freudiano que promulga su regresión patológica.

Foucault no pretende reducir la patología mental únicamente como pérdida de la conciencia o de funciones abolidas, porque eso hace parte de la herencia de la psicología del siglo XIX que asignó un valor negativo al hecho patológico a través de la descripción; lo que resalta el francés es que, si hay algún tipo de pérdida, ese vacío lo reemplaza otra cosa desde la plenitud positiva refiriéndose a ello como funciones desaparecidas y funciones exaltadas (Foucault, 1984, p.30).

Aquí se encuentra entonces, que el francés hace rápidamente la transición del concepto de enfermedad en sentido global, a uno acorde para la enfermedad mental basado en los trabajos de Hans Selye, científico húngaro-canadiense que trabajó en los años 50's sobre la teoría del estrés en la salud y la enfermedad, y quien demostró que “la esencia del fenómeno patológico debía ser buscada en el conjunto de las reacciones nerviosas y vegetativas que son como la respuesta global del organismo al ataque, al stress

¹⁹ Dice Foucault (1984): “Todo estado libidinal es una virtual estructura patológica. La neurosis es una arqueología espontánea de la libido.” (p, 36).

²⁰ Eso es explicable si se entiende la personalidad como capas A+B+C+D, en donde habría proceso mórbido dentro de la personalidad con las capas mostradas de la siguiente manera: -A+B+C+D, en donde -A es una capa mórbida de su historia personal.

provocado por el mundo exterior.” (Foucault, 1984, p.16). Esa postura también define el fenómeno patológico como esencia y, además, posibilita la connivencia de la “totalidad psicológica” en tanto “la enfermedad atañe a la situación global del individuo en el mundo.” (Foucault, 1984, p.19).

El particular modo por el cual llega Foucault a Selye, seguramente, es con Georges Canguilhem, ya que en su obra “Le Normal et le pathologique” (1971), el historiador de las ciencias, como se le conoce a Canguilhem, hace referencia a los trabajos de este científico dando mayor importancia a su teoría del estado de alarma orgánica; pues “Todo estado orgánico de tensión desordenada, todo comportamiento de alarma y de estrés, provoca la reacción suprarrenal.” (Canguilhem, 1971, p.8). Con seguridad eso inspira a Foucault para situar cierta forma de aplicabilidad en la patología mental desde el punto de vista de la totalidad psicológica, haciendo ver que la enfermedad “mental”²¹ sería la “alteración intrínseca de la personalidad (...) teniendo sentido y realidad en el interior de una personalidad mórbida.” (Foucault, 1984, p.17). De allí, que Foucault se incline a definir las enfermedades mentales según la amplitud de las perturbaciones psíquicas de la personalidad, dividiéndolas en dos categorías: las psicosis y las neurosis.²²

Aquí aparece otra categoría importante en el libro, a saber, la “personalidad”, pero ¿Cómo caracterizarla y qué entender por ella? ¿Cómo situarla en el desciframiento epistemológico antecedido por el conflicto etimológico? Esta categoría que sustenta el título del libro se justifica en tanto elemento dentro del cual se desarrolla la enfermedad a manera de alteraciones o perturbaciones, pero también como criterio que posibilita

²¹ Las comillas son muestras.

²² “Las psicosis: las perturbaciones de la personalidad global” (...) “las neurosis, por el contrario, es sólo un sector de la personalidad el que está enfermo” (Foucault, 1984, p.18)

juzgarla según el comportamiento y la reacción general del individuo²³; esa particularidad que identifica la manera de ser de las personas es lo que puede catalogarse como personalidad y es el centro, a la vez, de las evoluciones mórbidas. Sin embargo, no todas las evoluciones o desarrollos mórbidos se caracterizan como enfermedad.

Con esa caracterización de la enfermedad mental se puede situar su valor intrínseco dentro de un análisis dialéctico en donde lo negativo y positivo, en tanto pérdida y reemplazo, se enmarañan en un proceso evolutivo donde aquellas cosas que se fueron adquiriendo recientemente son las que van desapareciendo en primera instancia, quedando sólo con las más primitivas.

La personalidad parece ser la puerta de entrada para sustentar los rasgos propios de la enfermedad mental, en la medida que ubica cierta injerencia del hombre mismo -la personalidad en sí- como algo real, minimizando o desapareciendo para sí las abstracciones no reales que se puedan dar de la enfermedad. Al ubicar la enfermedad mental en un rasgo o elemento propio del hombre²⁴, la experiencia se convierte en condición de posibilidad para encontrar las formas concretas de la primera. Al final de la primera parte del libro, Foucault (1984) dice que:

“es necesario dar crédito al hombre mismo y no a las abstracciones sobre la enfermedad; analizar la especificidad de la enfermedad mental, encontrar las formas concretas que puede tomar en la vida psicológica de un individuo y luego determinar las condiciones que han hecho posibles estos diversos aspectos y restituir el conjunto del sistema causal que los ha fundamentado.” (p.25)

²³ Ibid, p.18

²⁴ En este sentido, se sigue una de las máximas de la tradición filosófica: “el hombre es la medida de todas las cosas”.

El giro que hace Foucault al situar la enfermedad mental dentro de los rasgos del hombre posibilita una antropologización del fenómeno mórbido, donde antes se encontraba en la intuición natural ofrecido como mera abstracción del mundo exterior, y la unidad que asegura al hacerlo parte del hombre, lo hace aprehensible y visible desde los comportamientos del individuo. Por lo tanto, la intención de Foucault es situar, de cierta manera, la experiencia en una conciencia intencionada, esto quiere decir, en una conciencia trascendental.

En la demencia ya no hay una personalidad sino un ser vivo, el mundo fragmentario que describe corresponde a su conciencia dispersa, ya que no se proyecta en el futuro y no se reconoce en un pasado. La ciencia de la patología mental solo puede ser la ciencia de la personalidad enferma y aquí es donde se describen las condiciones que subyugaron la enfermedad mental a la ciencia experimental.

6.2 PSICOLOGÍA, MEDICINA Y ENFERMEDAD MENTAL

Las dos disciplinas, la psicología y la medicina, recurren frecuentemente a discursos fisiológicos para poder explicar y comprender diversos hechos de carácter funcional tomando prestado descripciones de la física y de la química. Sin embargo, la fisiología venía ofreciendo elementos a la medicina orgánica para su desempeño y comprensión, mientras que la psicología no fue el soporte que la psiquiatría necesitaba; es decir, la psicología no le brindaba a la psiquiatría “un instrumento de análisis que al delimitar la perturbación permitiera encarar la relación funcional entre la enfermedad y el conjunto de la personalidad.” (Foucault, 1984, p.21).

Desde aquí, se pueden describir aspectos relacionados con la diferenciación entre la estructura fuerte orgánica y la cohesión fundante de la psicología. Por un lado, la estructura fuerte orgánica posee cualidades virtuales frente a la enfermedad referida a la normalidad fisiológica, es decir, que existe una posibilidad de curación, ya que el mismo cuerpo cura y tiene las herramientas necesarias para hacerlo. Por otro lado, cohesión fundante de la psicología forma una unidad llamada “unidad significativa de las conductas” en donde convergen lo onírico, los actos fallidos, el eventual pasado, las relevancias generales, la vida como historia que a la vez asegura una existencia. Esa existencia psicológica deriva, por lo tanto, en una experiencia fenomenológica de la cual la medicina orgánica-somática no tuvo “comprensión” alguna, apartándose de cualquier forma de pensar u obrar desde este locus de enunciación, posibilitando una psicología fenomenológica.

Siendo así, la racionalidad moderna determinó bajo el método experimental, y a la vez mostrándose como cultura, que la locura merecía ser vista como aspecto mórbido de la personalidad; así, que la condición²⁵ de “loco” es transformada por enfermo mental cuya conciencia es confusa, oscurecida, empequeñecida y fragmentada. El ser loco o estar loco es una condición generada desde las perturbaciones y cada perturbación implica una alteración del tiempo vivido. Entonces, la locura pasa a ser enfermedad mental respaldada por las aplicaciones particulares de sus prácticas con independencia de la enfermedad orgánica.

El enfermo mental sometido a un ejercicio nosológico²⁶ queda determinado en un “no es normal”, frente a una “normalidad” establecida a juicios deterministas y procedimientos

²⁵ Esta condición de loco se complementa en el tercer capítulo denominado “el descubrimiento de la arqueología”.

²⁶ La nosología es el estudio de las maneras como se identifica, clasifica y ordena las enfermedades.

científicos. “Se rechaza lo indeterminado” (Canguilhem, 1971, p.107). En parte, esto coincide con el estatuto de la enfermedad que se va configurando en el ejercicio clasificatorio y determinista de la medicina y psicología experimental. En sí, la determinación no es una exigencia de método; una postura normativa investigativa queda siempre abierta para hacer correcciones permanentes a sus leyes o cerrada sobre su contenido definitivo. El umbral entre lo “sano” como “normal” y lo “enfermo” como “anormal”, lo establece el cuidadoso manejo de las leyes físicas pasando de la “cualidad” a la “cantidad” y dependiendo de la saturación o no saturación de elementos fisiológicos, la ciencia asume soberanía objetiva. Así, “...el espíritu humano se convirtió en conocimiento cuando identificó realidad con cantidad.” (Canguilhem, 1971, p.108).

La “cantidad” se convirtió en patrón, estandarización y objetivación por parte de la ciencia, subsumiendo la funcionalidad de carácter cualitativo y dejando en un sólo movimiento la “identidad”, en este caso dada por la personalidad, por la “diferenciación”²⁷.

La experiencia que tiene la persona que se encuentra enferma de su estado con dolores, características, modos y demás, no las padece el médico tratante; él lo que hace es interpretar eso que le dice el paciente con sus propios conceptos, llevándolo a la observación, a los análisis homeostáticos, a la cantidad o a la comparación de lo que se ha conocido como estado normal. Lo que parece una experiencia en la narración del sujeto en enfermedad no es de forma directa una experiencia, sino una interpretación de una experiencia de la cual está ausente de terminología pertinente y científicamente aceptada.

²⁷ Las comillas son nuestras

Entonces, parte del estatuto de la enfermedad mental se caracteriza también porque contiene una dimensión evolutiva, virtual y estructural en donde el sujeto puede negar el presente porque necesita refugiarse de éste. Es evolutiva porque tiene un devenir; es virtual porque dentro de su misma realidad tiene aspectos diferenciales que se actualizan (Deleuze. 2002, p.314); y es estructural porque contiene elementos que la determinan. La enfermedad es huida y defensa a la vez, protección contra un conflicto, “Es la consecuencia de las contradicciones sociales en las que el hombre se ha alineado históricamente... uno no está alienado porque está enfermo, sino que está enfermo porque está alienado.” (Eribon, 1992, p.105).

El tema, sin temor a decirlo, es cultural, puesto que nuestra sociedad no se quiere ver reflejada en la enfermedad, ella misma la encierra. En un mismo instante en donde se identifica la enfermedad o, si se prefiere, se diagnostica, se excluye al enfermo como Foucault también lo hace ver en la *Historia de la locura* y en las narraciones de la *Historia de la clínica*.

En esta azarosa descripción ¿Dónde encuentra su posible convergencia la medicina, la psicología y la locura como enfermedad mental? Podría decirse que su punto convergente es el hecho patológico, y ese hecho patológico con relación a la personalidad encuentra un rasgo distintivo: la experiencia de existir. Hay un modo de existir del hombre basado en su negatividad, esto quiere decir, que a los rasgos sociales y humanos que se le asignan un valor trágico o de infortunio, merecen pensarse como una manera de existir también. Aquí Foucault reivindica, en parte, a Nietzsche, porque esos infortunios posibilitan la voluntad de poder y contraponen a los comportamientos apolíneos las conductas dionisíacas. Es precisamente allí donde hace su presentación

la patología mental. Para Foucault –como se ha dicho antes- es importante que la patología mental tenga sus propios métodos, sus propias miradas diferentes a la patología orgánica²⁸. La patología mental o psicopatología se separa de los métodos tradicionales utilizados en la patología orgánica y se faculta para describir fenómenos de la conciencia, es decir, se faculta para analizar el sentido existencial de lo que significa Ser - hombre. “La ciencia de la patología mental sólo puede ser la ciencia de la personalidad enferma.” (Foucault, 1984, p.44). En este sentido, se puede comprender la “enfermedad” como un proceso mórbido que afecta el desarrollo de la personalidad en términos no sólo de “funciones abolidas”, como lo hacía la psicología del siglo XIX, sino en preceptos positivos, puesto que en la ausencia de funciones sobrevienen otras de carácter pleno que vienen a llenarlas; es así como “La enfermedad es la verdad psicológica de la salud, en la misma medida en que es su contradicción humana.” (Eribon, 1992, p.108).

Pero, de forma cuidadosa se puede identificar otro punto convergente: la exclusión. Para la ciencia positiva, en donde han estado inscritas la medicina y la psicología, no interesa sino la observación, la demostración, la comprobación y la experimentación de los hechos, alejándose de fenómenos relacionados con la conciencia, la significación y la subjetividad. Ahora, la patología mental mantiene una relación directa con la exclusión, pero no sólo una exclusión de corte social y moralista, sino una exclusión de forma negativa desde la objetividad de la ciencia.

Los puntos convergentes, tanto el hecho patológico mediante una experiencia de existir como la exclusión, complementan su forma de aparición: la primera, como presencia en

²⁸ Véase Enfermedad mental y personalidad, página 10.

el mundo; y la segunda, como practicidad objetiva. En otras palabras, la enfermedad al ser una virtualidad del hombre, es un modo del existir cuya determinación desde la objetividad se clasifica como aberración del cuerpo.

Sin embargo, las psicologías se niegan a entender las estructuras de la conciencia mórbida y, en contraposición, las psicologías de corte analítico y fenomenológico procuran comprender la inteligibilidad de toda conducta, hasta las más enfermas, teniendo en cuenta las significaciones que se puedan tejer en la diferenciación de lo normal y lo patológico.

6.3 CONSIDERACIONES A PROPÓSITO DE LA MEDICINA MENTAL Y LA MEDICINA ORGÁNICA

Esa gran patología o, como Foucault la llama, “metapatología” tiene ciertas características desde las cuales se puede rastrear. Tanto la medicina mental como la orgánica han tratado de agrupar los signos de las enfermedades creando sintomatologías correlacionales y orientando nosografías para identificar las fases de la evolución de la enfermedad.

Foucault, por su parte, hace un recorrido por algunas definiciones que trabajan los psicólogos como histeria, psicastenia, obsesiones, fobia, neurosis obsesiva, manía y depresión, paranoia, psicosis alucinatoria crónica, hebefrenia, catatonia y esquizofrenia y dice que los análisis de esos conceptos tienen la misma estructura conceptual que los de la patología orgánica; aquí se puede encontrar otra forma de experiencia de la enfermedad en tanto clasificación de sus manifestaciones.

Existe también una postura naturalista que enmarca su unidad diversificada en subgrupos, caracterizada por una evolución natural. Dicho en palabras de Foucault (1984) “La naturaleza de la enfermedad caracteriza ese paralelismo entre la patología mental y la patología orgánica.” (p.15). Si se llega a confundir la enfermedad mental con los métodos de la enfermedad orgánica es porque los dos se consideran una esencia natural manifestada en síntomas específicos. Pero, en realidad, no hay cierta unidad real y lo que hay es un paralelismo abstracto, por lo que el problema de la unidad humana y de la totalidad psicosomática permanece totalmente abierto. Esa forma de mostrar el problema hizo que la patología optara por nuevos métodos y conceptos. En lo concerniente con la patología mental se hicieron esfuerzos por conceptualizar, definir y darle argumentación a las enfermedades mentales según la amplitud de las perturbaciones de la personalidad, llegando a clasificar las perturbaciones psíquicas en dos grandes categorías: neurosis y psicosis. En cuanto a la neurosis Foucault plantea que es sólo un sector de la personalidad el que está enfermo; las psicosis son en sí perturbaciones de la personalidad global e implican alteración del pensamiento.

Se puede observar que Foucault permanentemente hace uso de la noción personalidad, pero difícilmente se sabe qué es; sin embargo, ofrece algunas pautas a lo largo del documento que podrían caracterizar esta noción, por ejemplo, él menciona que la personalidad se convierte así en el elemento en el cual se desarrolla la enfermedad y el criterio que permite juzgarla, siendo la realidad y la medida de la enfermedad a la vez.

Foucault quiere seguir demostrando que la patología mental exige métodos de análisis diferentes de los de la patología orgánica y que mediante el lenguaje se le puede asignar una significación particular a las enfermedades del cuerpo y las enfermedades del

espíritu (Foucault, 1984, p.20). Esa apuesta por el lenguaje es la que va perfilando otro tipo de experiencia que se relacionará con el significado de los sueños, pero que con la enfermedad mental asume un solo monólogo el discurso y el lenguaje del psicólogo o el médico psiquiatra.

Otra especie de denuncia que hace Foucault, haciendo parte de su arquitectura argumentativa sobre lo poco conveniente de ver la medicina orgánica y la medicina mental, es que los psicólogos toman de la fenomenología el concepto de unidad significativa de las conductas que incluye en cada elemento sueños, actos fallidos, gestos y asociación libre; por lo que la abstracción no puede hacerse del mismo modo en psicología que en fisiología y la delimitación de una perturbación patológica exige, en patología mental, métodos distintos que en patología orgánica.

Si bien en Foucault la abstracción en el estudio y análisis de las enfermedades orgánicas y mentales deben hacerse de diferente manera, se plantea la diferencia para tratar la totalidad orgánica y la personalidad psicológica teniendo como punto de partida que la medicina logró comprender que los cuadros clínicos no eran una colección de hechos anormales de “monstruos” fisiológicos”, sino que funcionan alrededor de su propia norma (Foucault, 1984, p.21). La enfermedad es tomada, entonces, como una virtualidad normal del organismo como posibilidad de la fisiología, es decir, que la enfermedad hace parte de un proceso normal fisiológico. Sin embargo, en la práctica psiquiátrica el concepto de personalidad dificulta encontrar esos límites entre lo que es normal y lo que es patológico, porque se tienden a confundir reacciones aparentemente normales con procesos realmente mórbidos, si se quiere ofrecer una respuesta de tipo cualitativo²⁹.

²⁹ Esa era una de las problemáticas de los años 50's derivada de “la problemática de las Ciencias humanas y sus relaciones con la filosofía.” (Castro, 2014, p.17).

En esa abstracción se debe tener en cuenta la dialéctica de las relaciones del individuo con su medio, que nunca llega a ser similar para la enfermedad y proceso mórbido fisiológico que para la patología psicológica. En esta última, sería necesario liberar al hombre mismo de persuasiones abstractas que lo enmarquen en una especie de “metapatología” que describa las mismas situaciones de una enfermedad relacionada con lo orgánico. Esta circunstancia es en la que Foucault tiende a ocuparse en su libro de las dimensiones psicológicas de la enfermedad y de las condiciones reales de la enfermedad. En la primera ocupación, el filósofo plantea que la conciencia del individuo enfermo está oscurecida, confusa, empequeñecida y fragmentada (Foucault, 1984, p.29), y no es prudente tratar de comprender la patología mental en el significado simple de las funciones abolidas, ya que si se logra comprender que la enfermedad no es simplemente pérdida de la conciencia o adormecimiento de esta, se podrían superar ciertos esquemas encerrados y postulados cientificistas que limitan la significación de las negatividades del hombre. Esa visión limitada era la que proponía la psicología del siglo XIX al describir negativamente la enfermedad y, por el contrario, Foucault exhorta que la esencia de la enfermedad “no reside sólo en el vacío que provoca, sino también, en la plenitud positiva de las actividades de reemplazo que viene a llenarlo.” (Foucault, 1984, p.30).

¿Qué es lo que desaparece de la conciencia? las funciones relacionadas con las coordinaciones complejas, la conciencia con sus comunicaciones intencionales, el sentido de la orientación (tiempo-espacio), la tensión voluntaria que controla y ordena los automatismos. ¿Qué se conserva en la conciencia? todo lo que está inverso, segmentado y simple, es decir, los elementos disociados que se liberan sin ningún

control, desordenados e incoherentes. El hecho patológico tiende a incrementar las situaciones que se conservan y sólo reprime y ataca los más débiles. (Foucault, 1984, p.31). Una de las manifestaciones que plantea Foucault, es que aparecen reacciones de tipo infantil como ausencia de diálogo, monólogos sin interlocutores, repeticiones, espacios fragmentados y totalmente independientes de relación alguna.

Siguiendo con la enfermedad, ésta la describe Foucault como un proceso donde se deshace la trama de la evolución, y en donde los tejidos y estructuras más recientes son borradas o eliminadas y las más primitivas van siendo afectadas posteriormente; es por esta razón, que la enfermedad es la lógica misma de la evolución y no es contranatura, sino que es la misma naturaleza, pero en sentido y proceso inverso (Foucault, 1984, p.32).

Todo estado libidinal es una virtual estructura patológica. “La neurosis es una arqueología espontánea de la libido.” (Foucault, 1984, p.33). El poder relatar y describir algo, en este caso, un orden de sucesos, es referirse a un acontecimiento o a un mundo al cual yo mismo no tengo acceso, pero al cual los otros sí tienen acceso, por tanto, debo reconocer el punto de vista de los otros e integrarlo al mío. En el momento de ordenar está implícita la virtualidad de ser obedecido, y esto quiere decir que está presente en todas las conductas sociales una dualidad.

La enfermedad afecta el diálogo en la medida que éste se da como evolución del lenguaje, cediendo su lugar dual al monólogo; al ceder su lugar dual se pierde la virtualidad del diálogo y la persona enferma pierde el dominio de su universo simbólico, y todo lo que pertenece al mundo humano deja de integrarse y percibirse en su red y tejido de equilibrios significativos. No se trata de personalidades arcaicas -dice Foucault-

hay que admitir las particularidades derivadas de la personalidad que está enferma y, en consecuencia, la estructura patológica del psiquismo no es originaria, sino que tiene una equivalencia estrictamente original (Foucault, 1984, p.41); por lo que la personalidad nunca puede desaparecer por completo, y es allí en donde la ciencia de la patología mental sólo puede ser la ciencia de la personalidad enferma.

Foucault denuncia que el psicoanálisis y algunas de las psicologías genéticas cometieron un error al no haber comprendido dos dimensiones irreducibles del individuo en la unidad del devenir psicológico: una hace alusión a la evolución y la otra a la historia; sin embargo, el psicólogo de Poitiers recurre permanentemente al psicoanálisis³⁰ para ofrecer algunas orientaciones fenomenológicas relacionadas con la libido y ciertas patologías en el adulto. Hay cosas que Foucault rescata de la aplicabilidad del psicoanálisis en las perturbaciones del individuo como la superación que realizó Freud del horizonte evolucionista a través de la noción de libido, para llegar a la dimensión histórica del psiquismo humano. Al parecer Freud fue influenciado por el pensamiento Darwiniano en su temprana etapa de pensamiento (Foucault, 1984, p.47). Cuando Foucault recurre positivamente al psicoanálisis, lo hace con la intención de hablar de estructuras afectivas a la manera de la tradición psicoanalítica. Unas corresponden a las estructuras de conducta y otras a las estructuras de la defensa psicológica; los mecanismos de defensa los resume Ana Freud en represión, regresión, formación reactiva, proyección, aislamiento, anulación reactiva, introyección, vuelta contra sí mismo y la conversión en lo contrario (Foucault, 1984, p 54).

³⁰ Castro (2014) se refiere a lo siguiente: “Foucault sostiene, en efecto que el psicoanálisis psicologiza lo real pues “obliga al sujeto a reconocer en sus conflictos la ley sin regla de su corazón, para evitar leer en ellos las contradicciones en el orden del mundo.” (p.23)

En toda esta relación entre la enfermedad y la historia individual, el individuo que se caracterizaba como “normal” hace la experiencia de la contradicción, de la contraparte, mientras que el enfermo hace una experiencia contradictoria y la enfermedad se manifiesta a manera de un círculo vicioso, ya que el enfermo usa mecanismos de defensa contra su propio pasado. En un principio se hacía ver que la conducta patológica mantenía una característica insipiente a la vez que un involucramiento significativo en el presente. Pero, al mismo tiempo, el sujeto se protege contra la eventualidad de una angustia recurriendo a los sistemas de protección que utilizó en situaciones parecidas anteriormente. Esa monotonía viciosa y circular es por oposición a la historia del individuo normal una señal particular que identifica la historia patológica.

Habría varias consideraciones, desde el punto de vista foucaultiano, que se deben tomar para no llegar siempre a un tipo de análisis biológico que proporcione una especie de ciclo o fase de la enfermedad y cuya apuesta se base en poder comprender los diferentes estadios del fenómeno morboso desde el centro de las significaciones psicológicas, a partir del cual se ordenan históricamente las conductas patológicas (Foucault, 1984, p.61).

Ese centro en donde convergen las significaciones se puede denominar angustia y es como un a priori de la existencia; en ese análisis que desea escapar a todo régimen biológico, se reivindica la historia psicológica del enfermo ofreciéndose como un conjunto de conductas significativas que crean mecanismos de defensa contra la ambivalencia de las contradicciones afectivas (Foucault, 1984, p.61).

En el análisis evolucionista la enfermedad se situaba como una virtualidad, mientras que en la historia de tipo individual permitía encararla como un hecho del devenir psicológico; ahora la invitación es que debe ser comprendida en su necesidad existencial.

6.4 ENFERMEDAD Y EXISTENCIA

De aquí en adelante Foucault procura establecer relaciones entre la enfermedad y la existencia dejando permear la noción de experiencia, pero sigue haciendo énfasis en la importancia del alejamiento de los procesos naturalistas en el trato con la enfermedad mental. La angustia sigue siendo el centro de las significaciones, en donde se estructura un cierto tipo de análisis que no se reduce a la comprensión evolucionista ni a la comprensión histórica, sino que hay en él una forma de experiencia que desborda sus propias manifestaciones. La angustia toma el papel de la experiencia y la hace centro para que, comprendiéndola desde adentro, se pueda ordenar el universo mórbido, las estructuras naturales determinadas por la evolución y los mecanismos individuales cristalizadas por la historia psicológica. Esto sería meramente una forma que no tomaría absolutamente nada de las “naturwissenschaften”, tampoco de lo discursivo de los análisis ni de su causalidad mecanicista y mucho menos de su historia biográfica (Foucault, 1984, p.63). Más bien, en esa forma se afianzaría un método que capte los conjuntos como totalidades, cuyos elementos no pueden estar dissociados por más dispersos que estén en su historia.

Foucault critica que el análisis que se deriva del pensamiento y tradicionalismo naturalista pone de relieve al enfermo con el alejamiento propio de un objeto natural, la reflexión histórica de lo que se muestra lo posiciona bajo la lupa de la exterioridad que

posibilita explicarlo, pero, no muy fácil comprenderlo, porque comprender significa reunir, captar y penetrar al mismo tiempo. En el comprender se ha venido “ejercitando la psicología fenomenológica” (Foucault, 1984, p.64), pero la comprensión, según Jaspers (citado por Foucault, 1984), puede extenderse más allá de las fronteras de lo normal y la comprensión intersubjetiva puede alcanzar al mundo patológico en su esencia.

La crítica que hace Foucault al análisis de la enfermedad relacionada con la comprensión, brota de un objetivo que pretende restituir mediante esa comprensión la experiencia que el enfermo tiene de su enfermedad y el universo patológico sobre el cual se abre esta conciencia de la enfermedad.

Quedan como tareas a desarrollar -dice Foucault- en una fenomenología de la enfermedad mental, dos cosas:

- a) la comprensión de la conciencia enferma.
- b) la reconstrucción de su universo patológico.

La conciencia que tiene el enfermo de su enfermedad es totalmente original; entonces, es una experiencia originaria del enfermo que evidencia que no es verdad que la locura como enfermedad es ignorada por quien la padece, ni tampoco es verdad del todo que el médico esté del lado de la salud que conoce como teoría y saber; pero tampoco el enfermo está del lado de la enfermedad que supuestamente ignora o hasta de su propia existencia. Aquí se plantean también unas ambivalencias a las que Foucault no puede dar respuesta y a lo largo de los textos no responde a lo que él en sí está denunciando y mostrando. Lo que sí se va demostrando, es que la experiencia como categoría posee en sí un mimetismo que la proyecta y embarca hacia donde Foucault la necesita, con

esto se quiere decir, que la experiencia es cómplice de los deslizamientos teóricos que hace Foucault en el análisis de la enfermedad mental y lo corrobora en el análisis que hace más adelante en la experiencia onírica.

El que está enfermo tiende a reconocer su anomalía y le otorga un sentido irreductible de diferencia que lo separa de la conciencia y del universo de los otros, pero en sí mismo no posee la percepción y el conocimiento que tiene el médico que le puede brindar referentes sólidos a propósito de su mal y que puede determinar o, en este caso, comprender lo que sucede en él, pero sin él. Es en esta circunstancia que Foucault plantea que la conciencia de la enfermedad está prisionera en el interior de la enfermedad; está anclada en ella y en el momento en que la percibe, la expresa (Foucault, 1984, p.66). Fijemos la mirada en esto último, por un lado, la experiencia de la conciencia enferma se sujeta a la enfermedad misma, la mutación de la experiencia la ubica Foucault, hábilmente, en funcionalismos propios de la negatividad de la personalidad del hombre, haciendo ver que la experiencia nunca es estática, sino que obedece a una estructura que frecuentemente va cambiando sus particularidades y unidades discursivas que con el lenguaje del experto de la medicina o la psicología se hace más riguroso. Por otro lado, la enfermedad objetivamente puede alejarse de la conciencia que está enferma. El individuo enfermo por contenerla y no reconocerse en ella le cede un sentido accidental y orgánico; y, además, el individuo enfermo es capaz de reconocer que esa inmersión patológica choca con su personalidad, es decir, que ve en el comienzo de su enfermedad la posibilidad de una existencia otra que altera su vida y en consecuencia la amenaza.

Ese universo en el cual se mueve el enfermo es frecuentemente fracturado y tensionado por fuerzas externas a él, cuya incertidumbre referida al fenómeno hace que todo estudio o fuente investigadora no pueda aprehenderlo ni encerrarlo. Ese universo nuevo para el enfermo que amenaza su existencia, es un universo lleno de alucinaciones, delirios, contradicciones y realidades, teniéndose que enfrentar a dos formas de vivir su existencia, está capturado, por así decirlo, en dos formas de juego en donde la ambigüedad le ofrece un escenario como conciencia de otra realidad, pero hay un punto que llama la atención: el enfermo se adapta a estas dos realidades. Para Foucault, en la conciencia del sujeto la realidad es disfrazada, caricaturizada y metamorfoseada en el estilo del sueño (Foucault, 1984, p.70), esto quiere decir, que lo que se experimenta durante los momentos oníricos concerniente a imágenes superpuestas, espacios múltiples y alterados, caídas, elevadas y demás, los enfrenta la conciencia enferma.

La enfermedad mental no anula todo el mundo de lo normal, sino que la conciencia enferma se desarrolla con una doble referencia para sí misma, como si estuviera en universos paralelos en donde convergen lo patológico con lo supuestamente normal, la lejanía con la cercanía, lo que es conocido con lo no conocido, lo complejo con lo sencillo, lo real con la fantasía, el sueño y la vigilia.

Sin embargo, la conciencia enferma no se agota ni se reduce en la conciencia que tiene de su enfermedad, antes bien, se orienta a un universo patológico cuyas formas, estructuras y relaciones son necesario estudiar de manera noética, completándolo con un posible análisis noemático (Foucault, 1984, p.71).

Las perturbaciones de manera particular alteran el tiempo que vive el enfermo, porque cada perturbación en específico tiende a movilizar la percepción y organización que se

tiene de los momentos vividos. Por su puesto, el tiempo y su manera de organizarlo es un aspecto que interesa en la investigación y estudio de la enfermedad; de la misma manera, el espacio se presta para análisis, porque las estructuras del mundo vivido contemplan fluidez y movilidad en los ejes de referencia, esto hace notar que las cosas dispuestas y puestas en un lugar se dispersan, se alejan o se contraen en la enfermedad perdiendo el sentido de unidad interna, de concreción y estabilidad, ya que al no conservarlo y dejar fugar la “utensilidad” de las cosas, éstas desaparecen del espacio. Foucault hace referencia a Heidegger al mencionar que el mundo de lo “*Zuhandenen*” es para el enfermo un mundo de los “*vorhandenen*”³¹, el mundo del enfermo se desarrolla en el universo de las cosas, de los entes, en donde se ve afectado no sólo el espacio-tiempo con las estructuras existenciales, sino también, el “*Mitwelt*”, el universo social y cultural de su contemporaneidad.

Si el tiempo y el espacio se perturban junto a las estructuras existenciales, sociales y culturales, la asimilación del otro no existe, desaparece, porque emerge la “anulación simbólica de los demás”, no hay una certeza de la existencia del otro (Foucault, 1984, p.74).

Cuando Foucault habla de la enfermedad lo hace teniendo en cuenta varios aspectos dentro de los cuales se enlazan la afectividad, la emoción, la perturbación, las sensaciones, la existencia, la experiencia y, por ende, el propio cuerpo del enfermo. Es por esto, que cuando él menciona la posible relación de la enfermedad con alguno de esos aspectos, procura aferrarlos con lo vivo, con lo viviente, con los otros modos de ser posibles en el universo patológico; y cuando la enfermedad ataca al hombre en la esfera

³¹ Según la misma traducción que presenta Foucault en *Enfermedad Mental y Personalidad* (1984), sería: “*Zuhandenen*: En alemán: “los entes al cuidado de”; *Vorhandenen*: “las cosas o entes”; *Mitwelt*: “ser-con”” (p. 74).

de lo individual, en la que se desarrolla la experiencia de su propio cuerpo, éste deja de ser el centro de referencia de donde se abren sus posibilidades, esto quiere decir, que de alguna manera se ve alterado el horizonte de la conciencia y el enfermo no se reconoce en esta instancia corporal. Si no se reconoce en ese cuerpo y en ese mundo de existencia, el enfermo entra en un estado de imaginación del cuerpo, pero lo asimila como algo fluido, ligero, que no pesa.

El universo patológico no tiene ninguna explicación alrededor de la causalidad histórica, es decir, por aquella historia de la psicología y la psiquiatría, ya que cualquier tipo de aproximación a la descripción explicativa del hecho patológico sólo es posible porque ese universo existe y en él se encuentran las relaciones entre afecto y causa, y lo anterior con lo ulterior.

En cuanto a la existencia patológica, ésta se reconoce por una forma particular de abandono del mundo y sus significaciones; al perder las significaciones del mundo, al perder sus temporalidades fundamentales, el sujeto aliena esta existencia en el universo que deja fluir su rara libertad porque no está en la capacidad de comprender el sentido del fenómeno y se deja llevar por acontecimientos (Foucault, 1984, p.79). La enfermedad fluye entre las contradicciones y el abandono de la autenticidad del mundo.

Foucault (1984) ofrece algunas coordenadas de análisis que ubican lo patológico en el interior de la personalidad y plantea la forma de pensar la situación en estos términos:

Si bien (estos análisis) no han mostrado las formas de aparición de la enfermedad, no han podido demostrar sus condiciones de aparición. Sería un error creer que la evolución orgánica, la historia psicológica o la situación del hombre en el mundo pueda revelar esas condiciones. (p.83)

Aquí Foucault da pautas, en este caso, no desde la perspectiva sólo de la enfermedad, sino de cómo entrar a estudiar e investigar fenómenos desde las condiciones de posibilidad o condiciones de aparición, que luego fueron su bandera en obras posteriores.

Cada sociedad y cada cultura se hace una imagen de la enfermedad y se imponen regulaciones o acciones llevaderas que configuran formas de pensar y actuar en común. En el caso de Durkheim y los psicólogos americanos, su forma de afrontar la enfermedad fue desde un aspecto negativo y virtual al mismo tiempo. Fue negativo porque la enfermedad es definida en relación a una media, a una norma, a un "pattern" que provoca un alejamiento en donde reposa la esencia de lo patológico; y es virtual porque el contenido de la enfermedad es definido por las posibilidades, en sí mismas no morbosas, que se manifiestan en ella (Foucault, 1984).

El fenómeno patológico deja de ser una ruta distinta de lo que se relaciona con el tipo cultural y, en cambio, hace parte de los elementos constitutivos de ese mismo aspecto cultural. La conciencia de la enfermedad ya no es exclusividad del rol social, sino que de una u otra forma la requiere. El grupo social que pueda reconocer la enfermedad, la denuncia, la cataloga y le asigna un status (Foucault, 1984, p.86).

En la clasificación y asignación de status, la sociedad no quiere reconocerse ni en la enfermedad ni mucho menos en el enfermo y, en consecuencia, aparta, aísla y hasta encierra al enfermo y a la enfermedad mientras se adentra en el proceso de anamnesis. Entonces la exclusión del enfermo se da al tiempo con el análisis que hacen los sociólogos y psicólogos haciendo de la enfermedad una desviación, ya que buscan el

origen de lo patológico en lo que llaman anormal, cuya contextualización es de tipo cultural (Foucault, 1984, p.87).

¿Cómo el hombre del común se convierte en el “otro” distinto? En un sentido histórico, Foucault muestra cómo la alienación mental se convierte en tema de controversia por parte del cristianismo, recordando que los griegos llamaban a los alienados “energúmenos” y los latinos los designaban como “mente captus” para reseñar a los individuos “en quien actúa una fuerza venida de no se sabe dónde”. Ese “energúmeno” lo toma la tradición cristiana para denunciar al demonio, por lo que lo demoníaco se transforma, en el pensamiento cristiano, en testigo del verbo y de la luz; tomando fuerza la relación intencional que se quería hacer ver entre la mente alienada y las fuerzas del mal. Ya no se trataba de destruir el cuerpo, sino de entrar en él para hacerlo instrumento sin ninguna potencia, controlado por un espíritu insano. Entonces el cristianismo le quita a la enfermedad mental su sentido humano y la ubica en el interior de su universo, con obvias razones de dominio y control de la población, haciendo que la posesión desprendiera al hombre de la humanidad para dejarlo en manos de lo demoníaco, pero atándolo al mundo cristiano, en el que cada hombre puede reconocer su destino. Las cosas, según Foucault, en los siglos XVIII y XIX son totalmente diferentes, ya que allí se le restituye a la enfermedad mental su sentido humano, pero desprende al enfermo mental del mundo de los hombres (Foucault, 1984, p.90).

Hay un hecho que Foucault describe por parte de Philippe Pinel y consiste en la liberación de los encadenados de la prisión de Bicetre, dejándolos vivir como a hombres; en Bicetre, recordemos, se inventó la camisa de fuerza y allí llegaban todos los individuos que iban en contra de los principios sociales y morales de la comunidad como los homosexuales,

las prostitutas, los ladrones, los vagabundos, los que tenían enfermedades venéreas y, por supuesto, nuestros amigos los enfermos mentales. En este lugar, donde también se practicó el desmembramiento con la guillotina, Cabanis exige el estudio de las enfermedades mentales al interior de la facultad de medicina, ligada ésta al Hospital universitario. En adelante se abandona la concepción demoníaca de la posesión, con sólo una intención: llegar a una práctica inhumana de la alienación ubicando al demente como un desposeído. Si el demente es un desposeído, se plantea la pregunta ¿cuál es la facultad que ha perdido? Se da entonces, que para el siglo XIX se ofrece una respuesta que se liga con los fines humanistas de la sociedad, redundando que la facultad que ha perdido el desposeído es la facultad que define la humanidad del hombre: la libertad.

Hasta 1838 se internaba de oficio a todos los infortunados que corrían el riesgo de perturbar la tranquilidad de la población y, por supuesto, el enfermo mental como desposeído ya no tiene las mismas condiciones que aseguran su estabilidad como ciudadano, esto es, como sujeto de derechos y aparece una sustitución de la voluntad del sujeto, por la voluntad considerada como su equivalente, el de su familia, transfiriendo a otros los estrictos derechos de la libertad individual.

El siglo XVIII le restituyó al enfermo mental su naturaleza humana, pero el siglo XIX lo privó de los derechos y del ejercicio de los derechos derivados de esta naturaleza, ubicándolo en una humanidad abstracta, despidiéndolo de la sociedad concreta, pero esa abstracción se da en la práctica de la internación (Foucault, 1984, p 93).

La enfermedad mental, dice Foucault, en medida mucho mayor que la enfermedad orgánica, involucra la totalidad del individuo, toda la personalidad; esta posición referida a la enfermedad mental, a diferencia de la enfermedad orgánica, le otorga una condición

existencial y multidimensional, y desde esta perspectiva histórica se llegó a dar al enfermo un status de exclusión. También en el contexto educativo, Rousseau y Pestalozzi en el siglo XVIII trabajaron en constituir para el niño un mundo a su altura, a su medida y a sus condiciones, regido por normas de carácter pedagógico que visibilizara su desarrollo, pero estas preocupaciones lo único que hicieron fue que a la par se formara en torno a los niños un medio adulto que le ahorraba conflictos al niño, sin exponerlo a conflictos mayores que se dieran entre su vida de niño y su vida real.

Finaliza Foucault diciendo que en la historia podemos descubrir las condiciones de posibilidad de las estructuras psicológicas (Foucault, 1984, p.102) y, de una u otra manera, concuerda con lo que decía Canguilhem concerniente a lo que se debe conocer del estado patológico: su devenir, su recorrido, su fluctuación, en sí, su normatividad.

Basado en una psicología del conflicto, Foucault describe que la enfermedad se sitúa entre la contradicción en las estructuras de la experiencia social y la conciencia lúcida de esta contradicción. La enfermedad exige dos tipos de condiciones: las condiciones sociales e históricas que fundamentan los conflictos psicológicos en las contradicciones reales del medio, y las condiciones psicológicas que transforman el contenido conflictual de la experiencia en forma de conflicto de la reacción, por esto es que la fisiología de Iván Petróvich Pavlov³² constituye un estudio experimental del conflicto.

El sistema nervioso se presenta como una unidad en la que se equilibran los procesos inversos de excitación y de inhibición, y es precisamente Pavlov quien describe que la inducción recíproca es rigurosamente dialéctica (Foucault, 1984, p.106).

³² Moreno Pestaña (2006) cita a Elisabeth Roudinesco cuando dice que Pavlov justificaba la presencia de la locura en la antigua URSS, cuyos desarreglos mentales eran causa del capitalismo y si persistían en territorio socialista eran por la presencia de un sustrato orgánico o fisiológico. (p.96)

El individuo está alienado, ya no en el sentido clásico (que es extracto a la naturaleza humana, como decían los médicos y juristas del siglo XIX) sino en el sentido de que el enfermo ya no puede reconocerse como hombre en las condiciones de existencia que el hombre mismo ha instituido (Foucault, 1984, p.114).

Según Foucault, la alienación es una situación originaria para descubrir luego la enfermedad y definir posteriormente al anormal; y es por esto, que en la medida que se está alienado se está enfermo. Miremos entre otras, unas características que ayudan a una mejor visión:

- La alienación histórica es la condición primera de la enfermedad y se ha hecho de la alienación psicológica y jurídica la sanción de la enfermedad.
- la revolución burguesa ha definido la enfermedad del hombre por una libertad teórica y una igualdad abstracta.
- Para los enfermos mentales la libertad es vana y la igualdad no tiene significado.
- La enfermedad está constituida por la misma trama funcional que la adaptación normal, por lo tanto, no es posible definirla a partir de lo anormal. Lo anormal es una consecuencia de lo patológico. Tratar de definir la enfermedad a partir de una distinción de lo normal y lo anormal es invertir los términos del problema.

El materialismo debe evitar dos errores en la psicopatología: el que consistiría en identificar el conflicto psicológico y morboso con las contradicciones históricas del medio y confundir así la alienación social y la alienación mental; y, por otra parte, el que consistiría en querer reducir toda enfermedad a una perturbación del funcionamiento nervioso.

Con el primer error, Foucault recuerda que la enfermedad no comienza con sus condiciones de posibilidad que sólo empieza con las perturbaciones funcionales y que, si la alienación social es la condición de la enfermedad y la alienación mental su consecuencia mítica, entre ambas, la enfermedad debe conservar su propia realidad y sus dimensiones específicas.

Contra el segundo error, se advierte que las perturbaciones funcionales no agotan el conjunto de los hechos patológicos y sus condiciones, en tanto todas las formas posibles del conflicto no hayan desaparecido de las condiciones de la existencia humana.

Si se admite que la personalidad del enfermo está alterada y que por la enfermedad se convierte en extraña a sí misma, la terapia debe instaurarse fuera de ella. Foucault propone admitir que se debe encontrar la condición primera de la enfermedad en un conflicto del medio humano y que lo propio de la enfermedad es ser una reacción de defensa generalizada ante ese conflicto, entonces la terapia debe tener otro carácter.

El psicoanálisis es una psicoterapia abstracta en la medida en que constituye entre el enfermo y el médico un medio artificial. El psicoanálisis psicologiza lo real para irrealizarlo. No hay curación posible cuando se irrealizan las relaciones del individuo y su medio. Sólo es curación la que produce nuevas relaciones con el medio. Implica la teoría psicológica y la práctica social de la internación en la misma complicidad, es querer mantener al enfermo en su existencia de alienado. La verdadera psicología debe desembarazarse de ese psicologismo, si es verdad que, como toda ciencia del hombre, debe tener por finalidad desalinearlo.

6.5 ENFERMEDAD MENTAL Y PSICOLOGÍA (EMPSY)

De aquí en la adelante, esa estructura sólida que había mostrado Foucault en su primer capítulo de EMP, referida a la relación de la enfermedad mental con la personalidad junto a la necesidad de encontrar dinámicas diferentes entre la patología mental y orgánica, da un vuelco epistemológico en la primera y segunda parte de la segunda edición nombrada por su mismo autor como Enfermedad Mental y Psicología³³. El cambio epistemológico se ofrece en el sentido de que la enfermedad mental ya no posee su mayor interrogante desde la personalidad, sino que el centro y foco de constitución analítica se ofrece desde la psicología³⁴.

Terminando este primer capítulo de la edición de 1954 EMP, Foucault menciona que las dos partes del libro tratan de responder a estas dos preguntas:

- 1) Las dimensiones psicológicas de la enfermedad.
- 2) Las condiciones reales de la enfermedad.

Pero, en la segunda edición de 1962, ese segundo punto desaparece y el francés lo reemplaza por:

- La psicopatología como un hecho de la civilización.

Entonces, ¿qué hace que Foucault cambie de rumbo en la perspectiva de la enfermedad mental? ¿qué supuestos epistemológicos movilizan el pensamiento foucaultiano hacia una historia del estatuto mórbido?

³³ Se debe indicar que ese primer capítulo denominado “Medicina mental y medicina orgánica” no cambió en esencia en la segunda edición de 1962 frente a lo que fue la primera de 1954.

³⁴ Dice Morey (2014), “el cambio de título entre las dos versiones ya es suficientemente significativa, es evidente. En la segunda versión, lo que está en el foco de interrogación que abre la pregunta por la enfermedad mental ya no es la <<personalidad>>, ahora es la <<Psicología>>” (p.130).

La razón por la que Michel Foucault ofrece un rumbo distinto en esa segunda parte, aparentemente, es simple: se debe a que la segunda edición está asediada por la elaboración y presentación de la “Historia de la locura” de 1961, en donde el francés hace uso del marco histórico como posibilidad de comprensión del silencio arqueológico de la locura; en consecuencia, sus posturas analíticas enmarcadas en una descripción, aparentemente psicológicas, recurrían con frecuencia a explicaciones y demostraciones totalmente fisiológicas alejadas de la “verdadera psicología”. Esto último es verdad, dentro de las críticas que Foucault le hace a la psicología de su tiempo, establece que ella se ocupaba de elaborar sus evidencias médico-psiquiátricas desde referentes anatómico-fisiológicos, reduciendo su posibilidad de comprensión del hecho mórbido. Sin embargo, su deseo intrínseco catapultaba intenciones más profundas que desbordan una simple relación coherente entre EMPsy y la “Historia de la locura”. Veamos un poco más a fondo, en el cuadro que se presenta a continuación:

EMP 1954	EMPsy 1962
SEGUNDA PARTE: Las condiciones de la enfermedad	SEGUNDA PARTE: Locura y cultura
Introducción	Introducción
Capítulo V: El sentido histórico de la alienación mental	Capítulo V: La constitución histórica de la enfermedad mental

Capítulo VI: La psicología del conflicto	Capítulo VI: La locura, estructura global
Conclusión	Conclusión

Cuadro tomado de (Morey, 2014, p.134).

Si la enfermedad mental fue la evolución teórico-psicológica de la locura, esa evolución no pudo establecer las condiciones de aparición de la enfermedad, por ello, Foucault acude a un involucramiento cultural de los procesos mórbidos en donde se determinan las márgenes que visibilizan los orígenes del hecho patológico; esto quiere decir, que toda forma de clasificación de la enfermedad se da desde la comprensión nosológica de un pensamiento social que con la ayuda de pseudodisciplinas³⁵, establecen los marcos de referencia para ellas: positivas, negativas, peligrosas, excluyentes, incluyentes y de corta o larga aparición: eso se puede llamar historicidades³⁶.

Esa comprensión nosológica, social o cultural, atribuida a la enfermedad mental, le permite a Foucault relacionarla con temores a formas mórbidas con las cuales la sociedad no se quiere ver representada o simplemente “en las que se niega a reconocerse” (Foucault, 2016, p.89).

Esa psicología, criticada por Foucault, buscaba sus fundamentos en el conductismo heredado de los científicos rusos, estadounidenses e ingleses, dentro de ellos Pavlov, Watson y Locke quienes investigaban “las bases fisiológicas de los procesos

³⁵ Biología, sociología, antropología, historia...

³⁶ Más que un neologismo lo que se quiere es hacer ver que esos procesos son permeados por la historia y con ella una experiencia.

conductuales” (Brennan, 1999, p.248) y que en el siglo XX se reconocía como operacionismo, pero finalmente tildado como positivismo.

Lo que acompaña la inquietud por la enfermedad mental ya no es, como se mencionó, la “personalidad” sino la psicología, en donde ella dé cuenta de los procesos mórbidos que afectan la conciencia enferma, pasando de una psicología evolutiva a una psicología fenomenológica que involucre la existencia de quien la padece; aunque parezca paradójico, la discusión ya no se centra en el “drama del hombre atrapado entre lo divino y lo satánico”, ya que “la posesión no remite directamente a una historia de la locura, sino a una historia de las ideas religiosas.” (Morey, 2014, p.135), haciendo emerger una historia psicológica que ignora la acumulación del pasado en el presente de la evolución psicológica.

La categoría “alienación”, aplicable en lo psicológico desde la EMP, va perdiendo su fuerza de intervención en lo histórico (EMPsy) en la medida que las críticas a la psicología se van fortaleciendo, ya que lo que Foucault llama “a priori concreto”³⁷ se puede dar únicamente en la historia, mostrando que lo que era meta u objetivo principal en la “verdadera psicología”³⁸, ahora obedece a un “penoso olvido de los <<psicólogos>>” (Morey, 2014, p.137), porque “la Psicología jamás podrá dominar la locura, y hay una buena razón para ello: que la psicología no pudo existir en nuestro mundo hasta que la locura no estuvo dominada y excluida del drama.” (Foucault, 2016, p.121)

³⁷ Para Castro (2004) “Foucault utiliza también la expresión “a priori concreto” En L’Histoire de la folie à l’âge classique, por ejemplo, la identificación del socius con el sujeto de derecho constituye el “a priori concreto” de la psicopatología con pretensión científica (HF, 176).” (p.17)

³⁸ Desalienar al hombre.

6.6 LA CARACTERIZACIÓN DE LA CRISIS DE LAS CIENCIAS Y LA CRÍTICA A LA PSICOLOGÍA

Husserl hace uso de una categoría que caracteriza los desbordes racionales de la ciencia y que amenaza al escepticismo, al irracionalismo y al misticismo, denominada “crisis”. La caracterización de esos desbordes que se plantean en esta tesis tiene que ver con una teórica y metódica sistemática justificada en la matemática pura y en un principio de exactitud (Husserl, 2008, p.48). La “crisis” es, en primer lugar, un cuestionamiento de los métodos y las tareas que desarrolla y emplea la ciencia con la intención de universalizar las prácticas que ofrecen acceso al conocimiento; sobre todo, una ciencia que se deriva del positivismo, del carácter científico y, como se ha mencionado, de la exactitud.

En segundo lugar, la “crisis” redefine un nuevo modelo de valoración de la ciencia que no tenía en sus estimaciones a la existencia humana ni a los modos otros de ser del sujeto; es decir, esta nueva visión, en la segunda mitad del siglo XIX, deja de lado la subjetividad junto a todas aquellas preguntas “que son decisivas para una auténtica humanidad” (Husserl, 2008, p.50).

Con ello, se podría decir entonces, que “la crisis de las ciencias” es la denominación que Husserl da a una forma de legitimación que aleja la existencia de la humanidad (*su sentido y significado ubicado en la cultura*), de una lógica formal y racional, porque la ciencia con su lógica formal y racional técnica, reduce y descarta preguntas relacionadas con lo enigmático de la consciencia, la sinrazón o la misma existencia. Esta ciencia se enfoca en la caracterización y objetividad de cuerpos inertes, de la repetición de unas constantes, de la aparición de fenómenos medibles y cuantificables. Sin

embargo, no siempre las preguntas que se enfocaron en lo “humano”, o mejor, en la existencia humana, fueron desarraigadas de las ciencias en general.

Fue el escenario ideal para que surgieran también otras formas de pensar el conocimiento del hombre a través de categorías de análisis, a saber, ciencia, ciencia del hombre, ciencia natural, lógica, teórica, teoría de la ciencia, entre otras, como expresiones de una maraña lógica que sirvió de medio a las estructuras de pensamiento. Dentro de esa maraña, se planteó precisamente el cuestionamiento de las ciencias alrededor de una tensión que desembocó en una no-estabilidad³⁹ referida a los fundamentos de la razón.

A fines del siglo XIX y comienzos del XX, las ciencias en general, pero en especial las denominadas naturales, empezaron a ser cuestionadas por su carácter científicista y la manera institucionalizada de legitimar sus alcances. Durante varios años, su método validado y consolidado desde la institucionalidad científica hizo ver su proceder como única fuente de acceso al conocimiento, un conocimiento legitimado por la creciente forma de ver la ciencia y la lógica desde la formalidad sin precedentes.

Cuando aflora la modernidad en el continente europeo, allí se imprime, instala y obliga a ver el mundo desde la lupa de un “No Dios” y del “No misterio” que caracterizó la edad media, ofreciendo así una supuesta independencia arrogante al momento de dar una explicación a los problemas o fenómenos encontrados bajo el rótulo de “verdadero o auténtico”; es decir, eso “verdadero” o “auténtico” del carácter científico tuvo que ver con las nuevas apuestas relacionadas con los valores deterministas que orientaron su forma de ser y hacer legitimados en la modernidad. En otras palabras, lo “auténtico” se inscribió

³⁹ Las comillas son nuestras.

en una forma lógica y en una lógica interna que responde al espíritu propio de lo que la ciencia va construyendo y fortificando para ella misma. Los valores deterministas aquí son las imposiciones que se deben cumplir al pie de la letra como mecanismo procedimental en la emergente doctrina científica.

Esa doctrina científica exigió toda forma de abandono a preguntas que la filosofía había tomado como relevantes para la existencia humana; preguntas como, por ejemplo: ¿Quiénes somos? ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Qué es la libertad? y otras de esta índole que se enmarcan en un sentido metafísico, dejaron de ser atractivas para la ciencia, ya que no pudieron tener un dominio real y universal sobre ellas. Es decir, para el pensamiento científico de la época - comienzos de 1900 - las preguntas metafísicas sobrepasan el mundo como universo de las mismas cosas y no son factibles para la comprobación desde las disciplinas científicas. Como se ha mencionado, el carácter científico descarta esas preguntas que toman posiciones valorativas y relaciones derivadas de la cuestionabilidad de la razón y la sin-razón de la humanidad (Husserl, 2008, p.50).

Este es el análisis relacional que plantea Edmund Husserl, a la luz de un fracaso de la ciencia objetiva al no interesarse por cuestiones propias de la humanidad y de no vislumbrar un panorama que produjera un conocimiento propio del hombre desde todas sus dimensiones, conduciendo a una ciencia de hechos que estudiara meros hombres de hechos.

Entonces, la famosa frase “Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos” era para Husserl una denuncia a gritos por la manera en que se estaba desplazando a la totalidad humana, a propósito de los tecnicismos doctrinales de la razón

(Husserl, 2008, p.50). Efectivamente, Husserl plantea una crisis de las ciencias, como se mencionó anteriormente, cuando su método, la forma en que plantea su tarea y su carácter científico son cuestionables, y, por lo tanto, la Psicología, la Filosofía y en sí las ciencias humanas entraron a región peligrosa, a propósito de la expansión de la racionalidad revestida de la científicidad exacta, métrica y, por ende, positivista. Sin embargo, Husserl no debe comprenderse como un representante del iluminismo, porque “de hecho esa tradición ha contribuido a su propio deceso en la medida en que persiste bajo las formas modernas del positivismo”. Incluso la Filosofía ha caído en esas reducciones de tecnificación basadas en el positivismo, en donde el fundamento y el sentido se tildan de metafísicas.

Con todo lo anterior, se puede decir que la manera en que la ciencia planteó su tarea se dio cerradamente en los bordes teóricos y producciones investigativas de lo que está hecho el mundo, pero le costó, y no hizo manifestaciones científicas de corte subjetivo, de hecho, el método científico tiene su mayor fecundidad sólo en los albores de las disciplinas positivistas (Husserl, 2008, p.54). En consecuencia, la ciencia prefiere alejarse de discusiones basadas en la espiritualidad, la subjetividad y la ambigüedad que sugiere el descifrarse como humanidad de los hombres humanos con la mera biologización de su corporalidad. En esa ambigüedad suelen emerger enigmas que sólo pueden ser tratados y analizados desde la reflexión de las llamadas ciencias humanas y es precisamente allí, dentro de los estudios de las ciencias humanas, que la disciplina psicológica ocupa un lugar importante durante el siglo XIX. Esta dicotomía sobre las ciencias humanas se trabaja a profundidad en el capítulo cuarto, concerniente a “Las palabras y las cosas”.

En toda esta caracterización de la crisis de la ciencia en el siglo XIX, la psicología, pretendida como la “ciencia del hombre”, no supo alinear sus pretensiones en correspondencia a la comprensión general del ser humano, dejándose enredar por una supuesta “prosperidad” y racionalidad del conocimiento, haciendo uso de los modelos matemáticos y físicos de la ciencia positiva, convirtiéndose en una psicología experimental. La psicología experimental, que se familiariza inmediatamente con la ciencia positiva, se enfoca en los “métodos psicológicos y a la matematización que conlleva la existencia humana” (Husserl, 2008, p.49). La psicología científica, experimental, entra en crisis por cosificar la conciencia y aceptar la modelización de la ciencia exacta.

Según Husserl (2008), la crisis de las ciencias incorporó el jalonamiento de la crisis de la humanidad que, sin duda, fue la extensión universal de la racionalidad científica traducida en objetivismo contemplado y desarrollado en la psicología como ciencia. A esta altura, es conveniente decir que la crisis es en sí una crisis de la humanidad en tanto proyecto racional y, por lo tanto, el psicologismo no es más que un síntoma de la decadencia antropológica que se fraguó en la denominada época moderna que partió de una debilitada psicología y que, como a fichas de dominó, afectó a las demás ciencias de Europa. Se podrá decir, entonces, que la crisis tiene su basamento en una crisis de la auto-comprensión del hombre y para superarlo debió asumir el problema del hombre desde un nivel más riguroso y más profundo.

El renacimiento de los hombres europeos condujo a transformaciones en los ideales existenciales con relación al medioevo, sugiriendo un modelo de vida filosófico configurado en el mundo antiguo que proclamaba el uso de la libertad a partir del uso de

la pura razón y, en este sentido, se habla de un giro revolucionario que en esencia abrió la vía reguladora que configuró principalmente la puesta en marcha de la reflexión teológica, la reflexión del mundo y la reflexión del hombre (parafraseando a Husserl, p.51). Ese nuevo ideal que condujo el pensamiento renacentista amalgamó un criterio primordial de ser humano, que consistió en que el hombre “se formara a sí mismo intelectualmente en la razón libre” (Husserl, 2008, p.51). Al hacer uso de la pura razón desde el hombre que se forma a sí mismo, se abrió la puerta a un sistema ordenado, calculador y racional que de una única manera diera respuestas, según Husserl, a todos los problemas concebibles de hecho, racionalidad, temporalidad y de la eternidad, ya que estos contienen implícitos los problemas de la razón (Husserl, 2008, p.52).

El resultado mediato hizo que la razón se volviera centro de culto y verdades para sí misma, creando en la sociedad, sobre todo científica, nuevos valores y nuevos principios basados en esa “auténtica valoración” que relegaba a Dios y al mito, y exaltaba al hombre y su novedosa racionalidad.

La filosofía no se escapa de la mencionada crisis de las ciencias, puesto que pretendió ser una ciencia omniabarcadora en la modernidad, según Husserl, que junto a la científicidad y a la “auténtica valoración” presumió “haber descubierto el verdadero método Universal”. El resultado de la relación de la filosofía universal con la ciencia positivista originó que ese sistema súper organizado no unificara, sino que separara y, por consiguiente, la metafísica, la espiritualidad y en sí la subjetividad no pudiera acogerse como si se pudieron acoger las prácticas especializadas positivistas, por lo que el positivismo “decapitó”, como dice Husserl, a la filosofía (Husserl, 2008, p.54). En definitiva, claudicó la creencia en el ideal de la filosofía y del método que dirigía los

métodos, cuya consecuencia estructuró un giro peculiar de todo el pensamiento de la época. Agregando a lo anterior, lo mencionado por Husserl (2008):

La crisis de la Filosofía significó la crisis de todas las ciencias modernas como miembros de la universalidad filosófica, una crisis de la humanidad europea misma, primero latente pero después cada vez más manifiesta en el conjunto de la capacidad de su vida cultural de tener sentido en su existencia conjunta. (p.56)

Las ciencias modernas, que tuvieron su punto de partida en la filosofía universal con características omniabarcadoras y relacionadas o emparentadas con el valor auténtico de la razón, cayeron en crisis y cada una en una crisis particular. La crisis de la filosofía significó la crisis de todas ciencias modernas.

6.7 LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y LA PSICOLOGÍA⁴⁰

En este documento de 1957, Foucault se pregunta si hay en el desarrollo o en la práctica de la psicología una psicología verdadera y una psicología falsa o una con la cual el psicólogo puede hacer psicología y otra en la que el filósofo especula. En otras palabras, una psicología que cuenta, calcula y mide y otra que, a la luz de la filosofía, piensa y es reflexiva.

⁴⁰ Publicado originalmente en E.Morère, ed., *Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique que en France*, Toulouse, Privat, col. "Nouvelle Recherche", no 13, 1957, pp. 173-201. Re-editado en Michel Foucault, *Dits et écrits*, ed. Daniel Defert et François Ewald, París, Gallimard, 1994, pp.137-158. Traducido por Anthony Sampson, Grupo Cultura y Desarrollo Humano, Unversidad del Valle.

Foucault intenta establecer las relaciones entre la investigación, la psicología y la ciencia, manteniendo una crítica que desnuda la realidad de la práctica psicológica y que los pocos y escasos logros obtenidos se han derivado de una supuesta afiliación a los métodos de la ciencia natural, abandonando la esencia de lo que caracterizó a la psicología: el hombre y sus negatividades. En sí mismos los estudios que sobresalen desde una perspectiva científica no emergen como dominios de investigación, sino que se inscriben en la determinación, esto es, en la estructura de la objetividad científica. Sin embargo, esta posibilidad es uno de los modos de ser de la práctica Psicológica que puede o no ser excluyente; es excluyente en la medida que descarta otras posibilidades de comprender las negatividades del hombre por encaminarse a seguir el régimen objetivista. Hasta esa instancia, la psicología tiene la opción de ser especulativa o calculadora.

Para Foucault, la investigación en Psicología no es científica, ya que sus formas concretas no se articulan por sí mismas en una manera específica de hacer ciencia, sino que es la propia investigación la que decide, incorpora o rechaza en su concepción una apuesta científica desde la mirada reductora de la objetividad. De esto depende que se critique la formulación en el orden de que exista o no una “Psicología verdadera” y una “verdadera Psicología”, pero, eso no sería lo fundamental en términos positivos o negativos, sino que se entraría a estudiar el desorden y el escepticismo que ocasionaría tal formulación (Foucault, s. f., p.2).

En ese panorama, interrogar a la investigación psicológica como se interroga a cualquier otra investigación con exigencias científicas perdería de vista su particularidad de la práctica y, por el contrario, se le debería interrogar sobre el fundamento del que ya se

sabe que no es, es decir, por su elección e inmersión a esta o aquella racionalidad objetiva. Se le debe preguntar a la investigación, dice Foucault, por aquello que fundamenta su elección como estatuto científico, como estatuto de verdad y posibilita pasar de una verdadera psicología a una psicología verdadera. Habría que pedirle a la investigación cuentas a propósito de la ciencia; se trata de tomarla no como una investigación en el espacio de una ciencia, sino como el movimiento en el cual se busca una ciencia (Foucault, s.f., p.3). Al parecer para Foucault “ahí se anudan las paradojas de la investigación psicológica cuando se toma al ras de sus instituciones, de sus formas cotidianas y en la dispersión de sus trabajos” (Foucault, s.f., p.3). Aquí Foucault ofrece un primer acercamiento del cuestionamiento de un saber, cosa que en sus anteriores escritos no se veía con claridad o no lo había tenido en cuenta, al momento de pretender hacer un análisis desde las prácticas, desde las instituciones y la dispersión de lo que es la psicología.

Comenzando el siglo XX la psicología representaba la buena conciencia positivista y naturalista de los programas filosóficos, cuyos referentes se marcaban notablemente. Con Biran, Taine y Ribot se procuraba hacer de la psicología una filosofía y, al mismo tiempo, se incorporó el trabajo con blusa blanca para parecer aún más científicos, dando pauta al nacimiento de la llamada psicología experimental. Recordemos que la filosofía intentó acercarse a los regímenes de la racionalidad positivista y que Husserl como Heidegger posibilitaron otras formas de hacer filosofía, sacándola de un supuesto estancamiento en el que se encontraba.

Con el tiempo la psicología se fue extendiendo, a propósito de sus instituciones, ofreciendo otras miradas, otras perspectivas que produjeron un efecto en la sociedad y

en la economía, tanto así, que con Binet se desarrollaron laboratorios de psicología experimental y se reorientó la práctica hacia la psicología del niño, el desarrollo escolar y la pedagogía. Dichos estudios fueron retomados posteriormente, según Foucault, por Wallon y Pieron, quienes fundaron en 1927 el Instituto de estudios del trabajo y de orientación profesional, donde se abrió una consulta para niños, un centro de orientación, que posibilitó la creación de encuestas sobre escolaridad y, al tiempo, se formaron psicólogos y orientadores con perfil escolar (Foucault, s.f., p.4).

Binet, que había dado a la psicología clínica un perfil experimental y métrico, comenzó a establecer relaciones con la psicología de los llamados psiquiatras y con base en esos estudios con carácter experimental se organizaron y crearon centros de estudios psicopatológicos que abonaron terreno a la investigación psicológica; sin embargo, a esa integración de prácticas no se invitó a la sociedad francesa de psicoanálisis, ya que en Francia el psicoanálisis sólo podía ser ejercido por médicos, pero no existía ni una cátedra de psicoanálisis en la facultad de medicina (Foucault, s.f., p.4).

Quienes eran miembros de la sociedad de psicoanálisis enseñaban en la facultad de letras, lo que originó un aislamiento e independencia en todos los procedimientos de formación e investigación psicoanalítica.

La investigación en Francia se originó al margen de la psicología oficial y, en consecuencia, la investigación científica en psicología se presentó como una especie de protesta contra la ciencia oficial y contra la enseñanza oficial (Foucault, s.f., p.5). Foucault menciona otro rasgo o reseña, que aplicará posteriormente en sus trabajos concernientes al saber de una ciencia, y es característico a la pertinencia de toda

investigación con relación a la objetividad constituida. Ese rasgo se caracteriza por los cuestionamientos de las prácticas dedicadas a la enseñanza, porque solamente obedece a un aspecto de la racionalidad, limitando las formas de comprender y las diferentes formas de acceder al conocimiento.

Uno de esos cuestionamientos provocó la emergencia de lo que se conoció como psicoanálisis, en la medida que la investigación psicológica evidenció que había prácticas y estudios que la psicología de la conciencia no tenía muy claros o simplemente rechazaba, pero que de forma experimental posibilitaban acercarse a la oscuridad del inconsciente. Ese giro hacia la psicología del inconsciente lo aprovechó Freud, logrando extender lo que para ese tiempo era bajo, desecho o vertimiento de la psicología de la conciencia, sumergiéndose en la noche del inconsciente desde la imagen, la asociación y el placer. Diciéndolo, en otros términos, el psicoanálisis toma ese “rasgo” que cuestiona la no apetencia por el inconsciente en la psicología y lo hace suyo como objeto trabajable y estructurable, pero inmediatamente entra en conflicto con la racionalidad científica porque, al no ser aceptada y validada desde la reducción de la ciencia, deja de ser el horizonte problemático de la investigación para convertirse en el objeto polémico de su investigación (Foucault, s.f., p.6).

Esa investigación que descubre al inconsciente transforma el objeto de la psicología y tematiza como procesos psicológicos los métodos, los conceptos y todo el arsenal científico de la psicología de la conciencia. Allí mismo se muestra todo el rechazo y oposición a una postura que reconoce que toda la vida consciente es controlada y dominada por las oscuridades de la libido, los placeres, los sueños y lo censurado por la religión y la moral.

En este aspecto Foucault hace una fuerte denuncia con respecto a la investigación en psicología: “el proceso de la investigación en psicología no es un momento en el desarrollo de la ciencia, sino, un aferrarse perpetuamente a las formas constituidas del saber, bajo el doble aspecto de una desmitificación que denuncia en la ciencia un proceso psicológico y de una reducción del saber constituido al objeto que tematiza la investigación” (Foucault, s.f., p.6)

En esa denuncia que plantea Foucault se vislumbran dos cosas: la primera, que lo novedoso no se debe centrar en los contenidos, ni en las temáticas de su desarrollo, ni mucho menos en poder ofrecer una relación dialéctica respecto a la ciencia; la segunda, que la novedad debe verse y entenderse desde la polémica contra el saber aprehendido al nivel mismo de su origen que reduce la ciencia a su objeto. Aquí se aprecia otro “rasgo” que inquieta a Foucault el ir pensando de otro modo, de otras maneras, con la pretensión de soltarse o mejor, no dejarse atrapar por los tentáculos del reduccionismo racional positivista.

En ese sentido, las investigaciones de Freud no proceden como en las ciencias naturales, por el ensayo y el error y la práctica sucesiva de rectificaciones con la intención de superar ese error, sino que su forma incomprendida de hacerlo despliega una denuncia a la ilusión, a lo que no se puede atrapar fácilmente, a la mitología y su carga de significado, al sofisma del elemento, a la subjetividad, a los espejismos, a la esencia, al olvido del sentido y, sólo por eso, en la investigación psicológica no hay ensayo y error, no se procede a mirar el error, no hay error, sino únicamente ilusiones. Por lo tanto, todas las investigaciones en psicología deben descartar las funciones epistemológicas o históricas del error científico y centrarse en aclarar o disipar las ilusiones. La apología al

error debe desaparecer y, en cambio, se debe exaltar las cualidades del mito y de las reflexiones desmitificadas.

La psicología en tanto saber estructurado debe obviar todo psiquismo, con todo el conjunto de su aparato justificante del que posee, para tratar de inmiscuirse en los aspectos que se han venido mostrando como raros, oscuros y que, de una manera u otra, niegan manifestaciones de distintos modos de ser como en la enfermedad mental; es decir, la psicología como disciplina debería dirigir su atención a examinar las negatividades por las cuales la persona es objetivada.

Los cuestionamientos que pone en consideración la psicología no corresponden a la problemática del conocimiento, ni en su posibilidad dialéctica, sino en la oscuridad que se arroja sobre el conocimiento y la reducción que se da a su objeto.

Foucault sigue la denuncia y la crítica con respecto a la psicología y sus formas teóricas de enseñar, porque para él han caído en un rito y, además, un licenciado en psicología, que era el título que recibían los nuevos profesionales, realmente “no sabe nada” (Foucault, s.f., p.8).

Por otro lado, los psiquiatras no recibían ninguna formación psicológica y los empleos de los psicólogos escolares no eran los suficientes, mientras en los institutos de psicología se graduaban por montón. El instituto de psicología ofrecía 4 diplomas: psicología experimental, pedagogía, patología y aplicada.

Hay algo curioso que menciona Foucault, es que la investigación en psicología no nace de lo exigente de la profesión o de la práctica que configura su modo de hacer y ser ella

misma, sino de la imposibilidad que encuentran y que tienen los psicólogos de practicar la psicología (Foucault, s.f., p.10). De esta manera se posibilita que la investigación no sea abordada con el adjetivo de investigador, sino como un “practicante reprimido” haciendo ver que en psicología es posible realizar una práctica.

Esta discusión que trae a colación Foucault se da por una situación en particular: uno de sus maestros le preguntó si quería hacer psicología como la de Pradines o cómo la de Merleau-Ponty. Hacer verdadera psicología por oposición a la psicología filosófica hizo que naciera la psicología verdadera como investigación científica y, por lo tanto, la no existencia -dice Foucault- de una práctica autónoma y efectiva de la psicología paradójicamente se ha convertido en la condición de existencia de una investigación positiva, científica y eficaz en psicología, que configuró su práctica mediante la aplicación de pruebas psicométricas, técnicas de medición del coeficiente y test que son elaborados para aplicarlos eventualmente, pero que debían ser confrontados con la experiencia concreta y sus resultados. Por querer parecerse a la práctica médica, la psicología clínica hizo de su propia práctica procedimientos similares a la de los galenos, sin distinción real o particular que apoyara su razón de ser y, por el contrario, la empezaron a ver poco afianzada porque producía los mismos resultados de los procedimientos médicos (Foucault, s.f., p.11). Al irse sintiendo sola, la psicología sólo podía plegarse a la forma común que hacía de la medicina un estándar: la positividad.

Con las pruebas y los test psicométricos, Foucault plantea que existe un equívoco entre la técnica de la curación y la realidad del hecho patológico, y encuentra la idea de que lo patológico se despliega como la manifestación concreta, como el fenómeno de lo anormal siendo lo anormal la esencia de la enfermedad, cuya terapéutica es su supresión

efectiva; como reducción de la esencia de lo anormal al proceso normal, la técnica de curación constituye la medida indispensable de la existencia de la enfermedad. Además, los médicos protegen la enfermedad como conjunto de fenómenos patológicos, como una cosa que significativamente es su cosa y es desde allí que no les interesa lo que diga o haga la psicología. La psicología al esquivar el problema de lo anormal, al valorar como instrumentos terapéuticos conductas como el lenguaje o la realización simbólica, desrealiza lo llamado anormal y sustrae la condición de enfermedad; aquí y sólo aquí, se armoniza con la positividad de un hacer ajeno y a los ojos de la medicina no es más que una empresa fantástica, siendo el revés de lo que ha distinguido a la práctica de los médicos.

Cuando se dijo inicialmente que la psicología se aparentaba con la actividad económica, se hacía referencia a una de las orientaciones de la psicología y, exactamente, a la psicología del trabajo, cuya actividad centraba sus esfuerzos para aglutinar problemas de orientación y de selección individual al puesto de trabajo, y su posibilidad de existencia se debe a las condiciones económicas y discriminadoras. Lo pertinente a esta orientación psicológica, motivada por la investigación a la adaptación del individuo a los puestos de trabajo, es la relación de los problemas económicos de la producción, de la sobreproducción, del valor del tiempo del trabajo y de la generación de márgenes de utilidad. En los períodos de crisis económica las técnicas psicológicas del trabajo se convierten en técnicas económicas, es decir, en los períodos de crisis el concepto de aptitud, que es lo que persigue en los trabajadores la empresa, es transformado para favorecer un contenido y sentido del contexto económico. La psicología se vuelve un aparato más al servicio de la economía y, al mismo tiempo, es una mitología a escala

humana. Las aplicaciones de la psicología no llegan de las exigencias positivas, sino siempre de obstáculos en el devenir de lo humano.

Esa psicología de la adaptación del hombre al trabajo se originó en las formas de inadaptación que siguieron al Taylorismo en América y en Europa, dice Foucault. Se sabe que la métrica y la medida de la inteligencia llegaron por las consideraciones de Binet, a propósito del atraso escolar, la debilidad mental o los problemas de aprendizaje. El psicoanálisis llega por algo denominado “psicología de las profundidades” asociado a la inadaptación del individuo, que en sí tuvo su gran desarrollo en el espacio y contexto de los síntomas de la patología mental.

¿Cómo se hace posible una ciencia de la vida? Foucault plantea que se hace posible a partir de la muerte como una ciencia de la vida; se debe tener siempre presente el inconsciente para hacer posible una psicología de la conciencia que no sea reflexión trascendental desde el punto de vista de la perversión, como una psicología del amor es posible sin que sea una ética.

La psicología adquiere su positividad en las experiencias negativas que el hombre desarrolla a causa de él mismo, es decir, adquiere de sus cotidianidades contrarias su propia experiencia, de la tontería una prolongada teoría o posición sobre el saber y, de lo que él no intenciona, una psicología del hombre despierto sin la necesidad de encerrarse en la descripción fenomenológica (Foucault, s.f., p.14).

Es prudente poder reconocer y diferenciar entre la manera en que una investigación emerge a partir de una ciencia o de una práctica, y la manera en que investigación,

práctica y conocimiento se articulan a propósito de las condiciones efectivas y propias de la existencia humana.

La patología mental – dice Foucault (s.f.)–

sigue siendo una de las fuentes de la experiencia psicológica. Esto es porque encuentra con ella la oscuridad de la noche de esa verdad y el elemento absoluto de lo que parece ser su contradicción. Es así que la enfermedad es la verdad psicológica de la salud en la misma forma que es su contradicción humana. (p.15)

Foucault deja aflorar un léxico particular que describe la inmersión de aquello en lo que debe explorar la psicología; me refiero a las negatividades del hombre, la naturaleza positiva, la experiencia, la contradicción, la verdad, esencia, etc. Es con Freud que la psicología advierte estas necesidades de revelar la verdadera psicología confrontando las contradicciones del hombre, orientada a una investigación en psicología positiva, pero dentro o fuera de la fábrica. Entonces, es la investigación psicológica la esencia de toda psicología, con la intención de asumir y realizar todas sus pretensiones positivas. La investigación es para la psicología tanto su razón de ser como la posibilidad de no ser.

Foucault evidencia un movimiento relacionado con el conocimiento, y es que este ha cesado de desplegarse en el mero elemento del saber para volverse, por medio de la reducción y la objetividad, investigación. Es decir, no hay un deslizamiento del conocimiento que pueda abarcar una forma de saber, sino que se ha caído en las urdimbres de la focalización y el reduccionismo de la misma investigación, por ende, es un pedacito del pedazo que se separó de la totalidad del fenómeno. Ese pedacito que se separa de un mundo amplio y grande, entra a otro mundo muy diferente en donde debe

encajar con base en técnicas de investigación y, en esa medida, la ciencia deja de ser un acceso al conocimiento del mundo y se vuelve investigación, desaparece como memoria para reaparecer como historia; ya no es un pensamiento de algo, sino una práctica de algo, ya no es un ciclo cerrado de conocimientos, sino, para el conocimiento, un camino que se inaugura allí donde este se detiene (Foucault, s.f., p.17). Por pretender encajar en las delimitaciones de otro mundo, la investigación psicológica ha olvidado la negatividad del hombre, que es su condición de emergencia y su reivindicación del hombre despierto.

6.8 LA PSICOLOGÍA DE 1850 A 1950

En este documento Foucault precisa que la Psicología del siglo XIX heredó de la Aufklärung la preocupación por alinearse con los postulados y las banderas teóricas de las ciencias naturales. Esos postulados anunciaban que la verdad del hombre se agotaba en su ser natural y que el camino de todo conocimiento científico debía pasar por la determinación de lo cuantitativo, las hipótesis y la verificación experimental.

En sí lo histórico de la psicología del siglo XX pasó por las contradicciones y aventuras que permearon la empresa de seguir el ideal positivista, que se suscribía al rigor y a la exactitud, y que de alguna manera segaron la posibilidad de seguir los propios postulados que reivindicaban al hombre. Esa ceguera o, mejor aún, esa renuncia de la psicología por la realidad humana desdibujó los alcances de una psicología verdadera para unirse a un proyecto que le fue totalmente ajeno, con la intención de que la vieran como una verdadera psicología que ratificaba su fidelidad con la objetividad natural. Sin

embargo, esa precisión y exactitud que obliga al hombre y al análisis del hombre a doblegarse por la matematización objetiva no respondería a ninguna forma de cuadrículamiento, ya que, si se quiere hacer su respectivo estudio desde las ciencias humanas, ellas lo redimensionan y lo sacan del orden de lo natural.

En el transcurrir histórico la psicología se obligó a una renovación casi por completo y su visión sobre el hombre le provocó un nuevo status que le impuso diferentes principios y un camino por recorrer; pero con tristeza de que, al querer impulsar nuevas formas de hacer psicología, caían en las mismas técnicas y en los mismos viejos métodos de analizar la conducta desde la perspectiva de la ciencia natural. Al parecer, no se comprendió que la renovación de la psicología implicaba un análisis y una actualización de los temas que redundaban en lo descriptivo, anclados en conceptos del pasado, y que la pretensión de ser la ciencia del hombre que catapultara los estudios, análisis y comprensiones sobre él fue una tarea que no se pudo cumplir y que todavía es una deuda a saldar. En esos cien años la psicología fructificó en relaciones diferentes con la práctica: abrió el abanico de posibilidades desde la educación, la medicina mental y la organización de los grupos, validándose como fundamento científico racional de esas prácticas.

La psicología tendiente a la genética incorporó en su hacer el marco fundamental de toda pedagogía y, al mismo tiempo, la psicopatología se concibió como una reflexión sobre los procesos prácticos psiquiátricos. Como una forma de pensarse algo diferente, la psicología interrogó las problemáticas que se derivan de esas prácticas al preguntarse por los problemas que generan el no alcanzar el éxito, la probabilidad de fracasar en el ámbito escolar, la inserción del enfermo en la sociedad y los problemas ligados del

hombre con su situación laboral. Allí se originó un nacimiento: el de la psicología, por que encontró en el hombre su propia contradicción.

De allí varias maneras de hacer psicología salieron a relucir: la psicología del desarrollo planteó una reflexión sobre la detención del desarrollo; la psicología de la adaptación profundizó en fenómenos que se analizan desde la inadaptación; la psicología de la memoria incorporó las perturbaciones afectivas; y la psicología contemporánea (para Foucault) es en su dinámica un análisis de lo anormal, de lo patológico, de lo conflictivo, al mismo tiempo que es una reflexión sobre las contradicciones del hombre consigo mismo. En estas circunstancias fue que la psicología se convirtió en una psicología de lo normal, de lo adaptativo, de lo ordenado y quiso, en consecuencia, dominar y controlar todo tipo de contradicciones.

Foucault en este análisis de la Psicología, durante los cien años, advierte que le ha costado a la práctica psicológica abandonar ciertos postulados de donde bebía frecuentemente, es decir, de la objetividad naturalista; al mirar otras grutas de problematización, la psicología pretendió medirse contra las contradicciones que en sí misma la hicieron crecer y la hicieron diversificar, tanteando caminos diferentes que le posibilitarán caracterizar un esquema de análisis que se alejara de lo natural científico. En esa diversificación Foucault agrupa distintas prácticas que promovieron formas de pensar desde la física y la química, desde lo orgánico y desde una visión evolucionista; esas formas de pensar se desarrollaron en métodos, estilos y formas de investigar propios del hacer psicológico, los primeros, basados en los fenómenos del espíritu y otros en los fenómenos materiales. Unos intentaron, a partir de hechos, acceder a las leyes generales según el principio de la universalización newtoniana; otros, tratando de reducir

fenómenos compuestos a elementos simples. En consecuencia, la psicología tendría la ardua labor de encontrar en los fenómenos más complejos del pensamiento los segmentos elementales que los componen, en un principio la sensación, el sentimiento. Ese agrupamiento se da por la ley de asociación.

La psicología, con la intención de seguir otros caminos diferentes a las coordenadas de la física de Newton o de la química de Lavoisier, aunó esfuerzos para comprender más de cerca la realidad humana definida por su naturaleza orgánica tal como se conoce en Bichat, Magendie, Bernard. Allí se hace un paralelo del organismo con el psiquismo, en donde se les reconoce su espontaneidad, su capacidad de adaptación y sus procesos de regulación interna.

Desde los instintos con Bain, los estímulos y efecto sensorial con Fechner, y el problema de la actividad específica de los nervios con Wundt, todos coincidían en que el “aparato psíquico” no funciona como un mecanismo, sino como un conjunto orgánico en que las reacciones son originales y, por consecuencia, irreductibles a las acciones que las desencadenan. Wundt, en boca de Foucault, decía que era necesario sustituir el principio de la energía material por el principio del crecimiento de la energía espiritual. Aquí se observa como Foucault empieza a mostrar una ruptura de la neopsicología con sus basamentos pasados, pero direccionados con la investigación que no recurre ya al absolutismo ni a la experimentación como ideales científicos, sino por el contrario, exalta la sensibilidad. Pero ese salto a lo no experimental no se da por completo, ya que esos estudios que Foucault nombra como “psico-fisiológicos” buscaban la inserción orgánica del aparato psíquico.

Desde esa perspectiva orgánica, las investigaciones siguieron su rumbo con la finalidad de comprender las regulaciones internas del psiquismo emprendidas en el placer, el dolor, tendencias, sentimientos, emociones y voluntad.

En esas investigaciones, Foucault señala que para Bain el placer resulta de la armonía de las sensaciones, y el dolor, de sus contradicciones y conflictos. En Ribot las investigaciones buscaban un principio que caracterizara esas regulaciones de la vida activa y la vida afectiva, tratando de encontrar un lugar donde tanto placer como dolor no emergían. Allí todavía habría un “inconsciente dinámico” que gusta de trabajar en la oscuridad de combinaciones incoherentes o adaptadas.

Otro punto de vista de la práctica investigativa en psicología se ofreció teniendo como referente el origen de las especies hacia 1850, que exaltaba como principio la renovación dentro de las denominadas ciencias del hombre, cuyo intento metodológico giró en torno al paso del “mito newtoniano” al “mito darwiniano” a través de temas imaginarios que no han desaparecido del todo del universo práctico de los psicólogos. La evolución, como modelo y método de investigación, se fraguó para el individuo a manera de diferenciación que clasificaba ciertas acciones y fenómenos anclados a ciertos movimientos de organización jerárquica; este modelo de clasificación y diferenciación retomó temas spencerianos que, posteriormente, fueron aplicados en la neurología con Jackson y en la psicología patológica con Ribot. El primero, Jackson, definió la evolución de las estructuras nerviosas contemplado tres principios: el paso de estable a lo inestable, el paso de lo simple a lo complejo y el paso de lo más organizado a lo desorganizado.

Para la visión evolucionista la enfermedad sigue la ruta contraria a la evolución, atacando inicialmente las estructuras más inestables y más recientes, avanzando ferozmente hacia las estructuras más sólidas, fuertes y antiguas; una de las características latentes de la enfermedad radica en su capacidad para disociar, porque en el caso de la amnesia los recuerdos más antiguos son los que permanecen estables, mientras que los recuerdos más superficiales y recientes tienden a desaparecer, en estos últimos se instalan los automatismos y la voluntad.

El evolucionismo es de gran interés para la psicología, dice Foucault, en la medida que fue el primero en mostrar que el hecho psicológico no tiene sentido más que en relación a un porvenir y a un pasado, ya que lo que se denomina contenido actual reposa sobre una amalgama de silencio que se da con estructuras anteriores que poseen una carga histórica, implicando en sí misma un horizonte abierto hacia lo eventual.

Hacia finales del siglo XIX se da un descubrimiento muy importante para la psicología en la medida que significaría superar los modelos con hipótesis demasiado amplias, generales y abstractas, por las cuales se explicaba el hombre del mundo natural. Ese gran descubrimiento abrió las posibilidades para volver a la senda de la realidad humana, procurando ser más fiel a sus características específicas alejadas del determinismo natural: el descubrimiento del sentido. En esta instancia, la psicología encontró una manera de tomar al hombre no en la perspectiva de dueño del mundo, no en una perspectiva de dominador de todo lo que existe y vive, sino en la forma de reivindicar su condición de expresividad, en la manera consciente de asumir su mundo en donde se reconoce históricamente, se valora a nivel personal y todas esas características que lo proyectan y lo constituyen.

Como se expone, la psicología y los psicólogos procuraron alejarse de las estructuras naturalistas que impedían aflorar la realidad del hombre; uno de esos psicólogos fue Janet, que quiso reivindicar la conducta real del individuo humano, entonces,

Por conducta, Janet no entiende ese comportamiento exterior en el que el sentido y la realidad se agotan al confrontarla con la situación que la provocó, eso es el reflejo o la reacción. Hay conducta cuando se trata de una reacción sometida a una regulación, es decir que su desarrollo depende de forma constante del resultado que acaba de obtener. Esa regulación puede ser interna y presentarse bajo la forma del sentimiento o puede ser externa y tomar como punto de referencia la conducta del otro. Es entonces reacción a la reacción de otro y adaptación a su conducta. (Foucault, s, f., p.4)

7 CAPÍTULO SEGUNDO

7.1 2. LA EXPERIENCIA ONÍRICA

Fundamentos de la estructura ontológica del Dasein: analítica existencial heideggeriana

En el capítulo anterior, se presentó un recorrido a través de los planteamientos de Husserl para identificar una experiencia originaria de corte fenomenológico, con la cual Foucault se fue presentando como filósofo, y se comentó cómo la ciencia de hechos pretendió abarcar la vida misma desde la perspectiva del positivismo y la exactitud. De esa misma forma, se mostró que la psicología con moldeamiento “positivista” empezó a caracterizarse por el servicio a la medición, a los baremos y a la lógica normativa, olvidando al ser humano como su único propósito al ser una disciplina perteneciente a las ciencias del hombre. Esa psicología orientada a relacionarse con los dictámenes de la ciencia experimental, con los hechos, con los objetos de las ciencias, la medición, la cuantificación y la observación, fue a lo que se le denominó psicología experimental.

En este segundo capítulo, se pretende ubicar el fundamento del existencialismo que inspira en sus inicios a Foucault y que posibilita la comprensión de las estructuras ontológicas desde una experiencia onírica, que frecuentemente recurre a “las preocupaciones de la fenomenología y los avances de las ciencias del hombre.” (Moreno, 2006, p.111). Para ello, se mostrará la forma en que entendió y aplicó Ludwig Binswanger

el Daseinanalyse en su forma de pensar y en la forma de relacionar el sueño con la existencia. También, y de forma metódica, se acude al filósofo alemán Martín Heidegger y su obra más conocida “Ser y Tiempo”, para encontrar el sentido del Daseinanalyse estudiando los párrafos 7, 9, 10 y 11, ya que para Foucault el alemán fue “...el filósofo esencial”⁴¹. Sin embargo, aunque a Foucault le pareciera que Heidegger era esencial en sus planteamientos fenomenológicos existenciales, el francés declara que no lo leyó lo suficiente y que no estuvo al tanto de sus posteriores trabajos, incluyendo “Ser y tiempo”⁴².

Esta tarea se traza en esta tesis como una especie de puente conceptual, ya que Foucault hace una lectura rigurosa de “Traum und existenz” de Binswanger, para luego dedicarse a una larga introducción sobre la analítica onírica.

Aquí es necesario plantear las siguientes preguntas para contextualizar la dinámica del existencialismo europeo: ¿En qué consistió la novedosa psicología existencial para la década de los años 50’s? Para la década del 50 el existencialismo como corriente y, sobre todo, la filosofía existencialista, llegaba con mucha fuerza entre los intelectuales europeos por las vías de Husserl y de Heidegger. En Francia, Jean Paul Sartre era uno de los principales exponentes del pensamiento existencialista en época de la postguerra, pero fue Martín Heidegger quien consiguió moldear parte de esa crítica al objetivismo

⁴¹ Paul Veyne, en su libro sobre Foucault, insinúa que el francés “apenas leyó más allá de Vom Wesen der Wahrheit” página 19 (De la esencia de la verdad). Véase en: Veyne, Paul. (2009). Foucault. Pensamiento y vida. Paidós. Barcelona, España.

⁴² Para Heidegger, Platón y Aristóteles (p.26)

idealizado. El Dasein⁴³ heideggeriano rompe con las cadenas que la psicología tradicional, entiéndase “experimental”, mantenía.

La psicología científica experimental en este instante se encuentra frente a una situación caótica y en crisis: el tener que abandonar el proyecto decimonónico de constituirse como una ciencia objetiva y, en lugar de eso, orientarse hacia la filosofía de la existencia (heredera de Husserl y Heidegger), incorporando en su reflexión el problema del sentido y la significación. Foucault, basado en esa crisis de las disciplinas, echa mano del existencialismo como forma de comprensión de la finitud humana, planteando entonces que, si la psicología quiere ser un aporte a la comprensión de la conducta humana, ésta debía abandonar los modelos de explicación causal y orientarse hacia una psicología existencial. Sólo de este modo podría comprender las conductas diferenciadas, la existencia humana, las contradicciones y el problema de la enfermedad mental.

¿Qué comprender por existencialismo y cuál fue su estatuto?

El existencialismo se puede ubicar como un pensamiento o una corriente que versa sobre la existencia humana “preguntándose sobre las más esenciales significaciones para la existencia del sujeto concreto.” (Muriel, 2014, p.111). Las significaciones para la existencia del sujeto, en tanto humano, se componía de dos dimensiones; entre ellas, la dimensión heterogénea, que incluye todos los procesos inconscientes y, en general, todo lo inasimilable a la lógica: lo sagrado, lo improductivo y excluido, la locura y la violencia; a diferencia de lo homogéneo y organizado del mundo apolíneo de lo homogéneo

⁴³ El Dasein que generalmente traduce “estar-ahí” o “existencia” es lo que ocupa a Heidegger a propósito de la pregunta por el “Ser” ¿Qué es el Ser?, Ya que “no es un ente, sino la condición de posibilidad de todo ente” (Escudero, p.56), “Constitución ontológica de la vida humana” (P.61). En definitiva, es una expresión que invita a pensarse a sí mismo, a voltear los ojos a uno mismo-

(Moreno, 2006). Y, curiosamente, con esta dialéctica estructural de lo apolíneo y dionisiaco es que Foucault va dando forma a sus producciones teóricas posteriores.

Dentro de las posturas existencialistas que condujeron a un auge por el fortalecimiento de esta corriente, en la década de los 50's y los 60's se reconoce la de Bataille, porque en ella se concibe "La conciencia de la vida trágica" (Moreno, 2006, p.108); la de Sartre, porque "El existencialismo es un humanismo" (Sartre, 2009); en Heidegger, hay una "existencia inauténtica"; en Kierkegaard hay una "Angustia existencial"; en Jaspers (Jaspers, 1997) una trascendencia como autentica existencia; y en Binswanger se sitúa una "analítica del Dasein"; entre otros. Se puede situar un primer rasgo en *Dits et écrits* IV (1994), cuando Foucault menciona que:

se puede definir el existencialismo como un proyecto antifreudiano, no en el sentido de Sartre o Merleau-Ponty hayan ignorado, sino más bien lo contrario: en el sentido de que el problema esencial era mostrar cómo la conciencia humana, el sujeto o la libertad del hombre llegaban a penetrar en todo lo que el freudismo había descrito como mecanismos inconscientes. Este rechazo del inconsciente será el obstáculo del existencialismo (p. 654)

o más bien, es el fantasma que procura vencer. En un principio Foucault conciliaba con aspectos de Freud como de Marx, Husserl y Lacan, y con el tiempo "se transformó en un crítico acérrimo del Psicoanálisis" (Basaure, 2007, p.21). Por no ser del interés de la investigación, no se entrará a analizar el desprendimiento, si lo hubo, de Foucault con el freudismo, pero sí se estudiará la estructura de la analítica del Dasein en Binswanger y, posteriormente, en Heidegger.

La analítica del Dasein en Ludwig Binswanger

Dentro de ese enfoque sólido, la naturaleza de esta investigación muestra un obligado interés por la perspectiva fenomenológica de Ludwig Binswanger, en la medida que fue este psicoanalista quien permitió una publicación de Foucault, junto a la suya, dedicada a la experiencia onírica, en donde demostró todo su ímpetu filosófico, posibilitando así un primer reconocimiento existencialista.

Binswanger toma el problema de la antropología preguntando por los fundamentos que se han propuesto a la reflexión concreta sobre el Ser hombre (Menschsein), para aplicarlos a una analítica de la existencia en oposición al positivismo psicológico. Esa oposición se dirige a tres elementos: a una ciencia de los hechos, como se mostró en el capítulo anterior, en donde la ciencia era una práctica reducida al método científico geometrizado, matematizado y físico; al análisis experimental, en donde la psicología se preocupaba por parecer más científica, aproximando sus procedimientos a la ciencia experimental; y a la reflexión naturalista, cuyos fundamentos se reducían a la perspectiva darwinista de la evolución junto a la clasificación.

Binswanger en "Traum und Existenz" (1973) se pregunta "¿Quiénes somos nosotros?"⁴⁴, y describe que la respuesta, o mejor, la aproximación a esta respuesta, se ha dado desde lo antropológico, lo mítico, lo religioso, lo divino, el sueño y la filosofía y, entre ellas, media el lenguaje. No hay que mirar al hombre sólo desde una perspectiva porque:

⁴⁴ "pero si hemos de decir quién es exactamente ese nosotros, que, como bienaventurado se eleva y que como malaventurado cae, nos veremos muy perplejos." (p.69)

sólo aquel que no observa al hombre en su totalidad, sino en uno de sus aspectos, como lo hace el biólogo -porque ser hombre es más que vivir-, dirá que aquella dirección de arriba abajo, la caída, está puramente fundada en la estructura viviente del organismo, pues por un choque repentino se produce una pérdida de tensión o de tono en nuestra musculatura, estriada, por la cual perdemos a medias o del todo el sentido y caemos, y que de ese cuadro puramente corpóreo se nutre el lenguaje. (Biswanger, 1973, p.68)

Es por esto que, tratando el tema de la antropología, se despliega un sentido que deviene como contenido concreto y real de la existencia llamado “hecho” humano, es decir, el análisis del Ser-hombre deviene en un contenido efectivo y concreto de lo que la ontología analiza como estructura trascendental del Dasein y, a la vez, éste, cómo va haciendo presencia en el mundo. Por ello, Binswanger manifestaba su aprecio y adherencia a las teorías conceptuales de Husserl y Heidegger⁴⁵, porque a través del sentido y la existencia se pueden considerar “los problemas antropológicos...” (p.69) que lo ocupaban.

Binswanger sentía gran aprecio por su maestro Freud y por la teoría del psicoanálisis, pero encontraba en ella unos desfases que Freud no contempló y otros en los cuales no fue riguroso. Uno de ellos fue el aspecto fenomenológico, que concentra su atención en el contenido fenoménico de cada expresión verbal, de cada forma de acción, de cada

⁴⁵ Dice Binswanger (1973): Me adhiero a las teorías conceptuales de Husserl y Heidegger; el mérito de haber sido el primero en aplicarlas a nuestro problema especial del lenguaje corresponde a Löwith. Si hablamos del mismo modo de una torre alta y de una baja, de un sonido alto y de uno bajo, de una moral alta y de una baja, de un estado de ánimo alto y de uno bajo, no se trata de modo alguno de transferencias lingüísticas de alguna de esas esferas del ser a la otra, sino más bien de una dirección general de la significación que se divide en partes iguales en las diversas esferas regionales, es decir, se mantiene dentro de las mismas significaciones (de espacio, acústicas, espirituales, anímicas y otras). (p. 68)

actitud, e intenta comprender a la luz de las formas básicas de la existencia humana con anterioridad a cualquier disección del cuerpo y alma, mente, conciencia o inconsciente. El otro, fue una posición científico-natural, objetiva, subordinada, según el mismo Freud, donde los fenómenos a los impulsos establecidos como postulados hipotéticos investigan el contenido verbal, no en consonancia con el proyecto del mundo que de él se desprende, sino en atención de estos impulsos o instintos naturales, proyectando de esta manera el ser del hombre en los moldes conceptuales del ser natural⁴⁶.

La inteligencia de Binswanger, relacionada con la obra de Heidegger, surte grandes reconocimientos, porque era interesante como defendía las posturas de la fenomenología, acoplándolas y relacionándolas con las investigaciones sobre el hombre y todas las disciplinas que quisieron hablar de él. También, Binswanger se presenta como crítico del biologismo de Freud junto a lo que consideró su reduccionismo libidinal⁴⁷, al explicar desde esa única forma los deseos reprimidos, haciendo del lenguaje una vía arbitraria y sesgada.

Una de las grandes tareas de Binswanger es poder descifrar una significación antropológica del sueño para contribuir a una antropología de la imaginación, cosa que también intentó hacer Foucault⁴⁸. Su campo predilecto fue el sueño, y allí, centra todos sus esfuerzos con el propósito de alejarse de Freud, reiterando que en el dormir la conciencia se duerme y en el sueño la existencia se despierta encontrando la plenitud del Ser. De allí, que el sujeto del sueño es el fundamento de todas las significaciones

⁴⁶ Ibid, p 72

⁴⁷ Para Gutting (1989), Freud sólo utilizó los sueños como meros rasgos o indicadores y no como significaciones. (p.59).

⁴⁸ Para Moreno (2006), Foucault propone “completar la fenomenología con una teoría de la expresión.” (p.126).

eventuales de la existencia misma y estas significaciones agotan la realidad del mundo a través del cual ésta se anuncia. Entonces, se puede decir que Binswanger aporta al existencialismo en la medida que contempla una antropología de la imagen.

El lenguaje, dice Binswanger (1973), “es la forma con lo cual se expresa lo vital, lo anímico y por lo cual todos imaginamos y pensamos mucho antes que lo hayamos llevado a nuestra imaginación y pensamiento” (p 67). Para Binswanger la existencia gira en torno a un contenido vital anímico en donde el lenguaje se nutre de las posibilidades de lo corpóreo, es decir, transfiriendo de un estado de cosas que son de la esfera de lo corporal, al ámbito de lo anímico como cuando se siente o se sueña caer de lo alto o caer de los cielos; en consecuencia, la manifestación de lo anímico se hace conforme a nuestra psicofísica en una forma determinada y en el espacio (Binswanger, 1973, p.68).

El lenguaje hace uso de expresiones de la esfera corpórea, de la esfera sensorio-espacial, para responder a la esfera anímica echando mano de la estructura ontológica del Ser humano. Es por eso que la poesía, el mito y el sueño han permanecido muy cerca de las respuestas que se pueden ofrecer cuando preguntamos sobre ¿quiénes somos nosotros? El nosotros, que para Binswanger es el sujeto de la existencia, suele ocultarse bajo miles de formas y no debe identificarse con el cuerpo individual ni con su configuración exterior (Binswanger, 1973, p.70).

Binswanger se separa de Heidegger por su confianza en una psicología científica orientada al uso terapéutico de la filosofía existencial, por lo que intentó cuadrar ese pensamiento trágico de Heidegger en el interés terapéutico. Para Binswanger la ciencia

debe ser una ciencia existencial alejada de cientificismo, pero consciente de su posición ontológica. La ciencia existencial debe siempre preguntar al ente por el ser.

Al ser el sueño un aspecto determinado de la existencia humana, la persona vive en su propio mundo, con la cantidad de imágenes, sus múltiples sentimientos y sus diversos estados de ánimo, dejando de ser “él mismo” para convertirse en un “yo” o simplemente en “individuo”. Binswanger deja ver que el contenido de los sueños es la parte importante de toda experiencia onírica que pueda relacionarse con el lenguaje, como se hace con las sensaciones de volar y caer representadas en el fluir de la figura corpórea⁴⁹. Otro de los vínculos de Binswanger que hace al volar y caer es referente a la respiración, el erotismo y la sexualidad, como sentido de la vida y disolución del hombre en su subjetividad, pero que en el enfermo psicótico puede traducirse como querer salir de la vida sintiendo el contenido de la disposición anímica. Esos vínculos que nos muestra Binswanger están directamente relacionados con lo que posteriormente escribe Foucault en tanto sexualidad, erotismo, onirismo, interpretación de sueños y subjetividades, siendo evidente la influencia del existencialista en el francés.

El sueño tiene un vínculo con la muerte al relacionarse con los demonios oníricos y las almas de los muertos y, en este sentido, el soñar sería el no saber cómo a uno le pasan las cosas. En la vigilia el hombre hace biografía y su vida como función es distinta a la vida como historia, pero se basan en el mismo fundamento concerniente a la existencia y, precisamente, el propósito de Binswanger es mostrar la ubicación del sueño en ese fundamento indiscutible: la existencia. Y es aquí que Binswanger atrae teóricamente a

⁴⁹ Ibid, p.88

Foucault, porque a través del lenguaje el sueño adquiere su sentido antropológico y las imágenes manifiestan un significado existencial. Con relación al lenguaje, Heidegger manifiesta que, al momento de pensar, o en la acción de pensar, hay un estrecho vínculo también con el ser; lenguaje y ser se disponen en un mismo complemento que ponen en situación particular la esencia del hombre (Heidegger, 2006, p.11). Para Heidegger esta disposición del lenguaje con el ser estructura cierta manera de pensar la esencia del actuar, y el actuar es llevar a cabo, “por eso en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo <<es>> es el ser” (Heidegger, 2006, p.11).

La estructura que posibilita pensar la esencia del actuar tiene su posibilidad en la analítica del Dasein heideggeriano, porque en él se tienen “las significaciones fundamentales de la cultura” (Moreno, 2006, p.129), teniendo en cuenta que “la investigación de Heidegger se mueve en el ámbito de las condiciones ontológicas, a priori que hacen posible la comprensión del ente.” (Escudero, 2000, p.16).

Estructura analítica del Dasein heideggeriano: § 7 el método fenomenológico de la investigación y § 9 tema de la analítica del ser ahí

La fenomenología para Heidegger significa primeramente una concepción metodológica. Para él, ésta no caracteriza el qué de los objetos, de la investigación filosófica, sino más bien, el cómo. (Heidegger, 1986, p.38). Aunque el alemán hace referencia “a las cosas mismas” como Husserl, éste finalmente critica esta postura por ser obvia y expresar el principio de todo conocimiento científico. La fenomenología, entonces, es la ciencia de los fenómenos. Desde allí, el fenómeno es como manifestación de algo, no quiere decir mostrarse a sí mismo, sino el anunciarse de algo que no se muestra, por medio de algo que se muestra. Pero ese *no*, no es un *no* privativo que

determina la estructura de la apariencia. Manifestarse, es anunciarse por medio de algo que se anuncia (Heidegger, 1986, p.39). Recordemos que sólo se lleva a cabo algo que ya es.

Fenómeno en el sentido de lo que se muestra, fenómeno en el sentido parecer ser... (Heidegger, 1986, p.39). Entonces fenomenología es para Heidegger (1986) “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra a sí mismo, efectivamente por sí mismo” (p.45), y, además, “fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo” (Heidegger, 1986, p.46).

En Heidegger (1896) “El sentido metódico de la descripción fenomenológica es una interpretación” (p.48). En este autor encontramos las formas rigurosas de la filosofía del Dasein, concernientes a la estructura ontológica del ser, siendo una manera de abordar ese olvido del ser denunciado en posturas filosóficas como las de Husserl, Dilthey y el mismo Heidegger. Centramos, pues, el estudio en las estructuras del Dasein ofreciendo un acercamiento conceptual, a propósito de la existencia, el ser del ente, el antropologismo y el psicologismo.

En Heidegger, como en Husserl, el panorama para la filosofía no era lo suficientemente claro, pues el rigor aparente de la ciencia conducía a otras formas de asumir la vida y todos los aspectos de la vida eran objeto codiciado para ella, para la ciencia. Las formas diferentes de pensar, alejadas del positivismo, emergen entonces como la garantía de salir del atraso y repugnante devastación que causó la racionalidad del hombre mediante el uso del enfrentamiento bélico y las infames humillaciones a la dignidad humana. El pensar seguía siendo un arma poderosa para descifrar los aspectos más recónditos de

la existencia, de la vida, del mundo con algo de sentido y con algo que la guerra nunca ha valorado y que difícilmente valorará: la ética.

Para Heidegger hay un abandono del ser cuando se hace uso de la manera técnica de pensar. El rigor del pensar es diferente del rigor en las ciencias y no consiste sólo en la exactitud artificial. El pensar es el pensar del ser del hombre y, por lo tanto, al momento el pensar el ser del hombre se establece una relación con la humanidad del hombre. Para poder pensar el ser del hombre, es prudente reconocer que se entra en el campo de lo que se denomina “Daseinanalyse” y que, para la filosofía, describe una manera de análisis del ser del ente identificando el estatuto que lo fundamenta.

En Heidegger (1986) “La trascendencia del ser del “ser-ahí, es una señalada trascendencia, en cuanto que implica la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación” (p.48). Para poder entrar en lo que Heidegger denomina “analítica del Dasein”⁵⁰ es prudente abordar elementos que ayuden a la comprensión de la postura ontológica, que es propia de la filosofía desde la pregunta por el ser. Esa renovada pregunta por lo que significa ser, es radicalmente esencial en las posturas existenciales de Heidegger, sobre todo cuando se relaciona el ente con el ser, el ser del ente, la esencia, la existencia y lo existencial.

En primera instancia, se muestra el campo conceptual que la ontología prepara para situar la analítica existencial que ocupa el Dasein, partiendo de la pregunta olvidada por la racionalidad moderna a propósito de “qué es el ser”. El “olvido del ser”, es de forma

⁵⁰ Es una disciplina que permanece en el tema del Dasein con la intención de estudiar las estructuras ontológicas fundamentales o los modos de ser propios del Dasein. (Escudero, p.67).

rigurosa, el dejar de preguntar por aquello que se denomina “ser” y que fue parte esencial en las investigaciones de los antiguos griegos⁵¹. El olvido por la pregunta del ser posibilitó que la humanidad cayera en desgracia por no reconocer, o no querer reconocer, la existencia humana como parte de una ontología cargada de sentido. “El ser es el concepto más universal, pero al mismo tiempo es algo indefinible porque no se puede definir como ente, y a la vez es evidente por sí mismo” (parafraseando a Heidegger, 1986, p.13).

La esencia del ente del ser, dice Heidegger, “consiste en su tener-que-ser” (Zu-sein), el “Qué” (*essentia*) de este ente, en la medida en que se puede siquiera hablar así, debe concebirse desde su ser (*existentia*) (Heidegger, 1986, § 9 p.54). Dentro del análisis existencial se contempla la pregunta por el ser y, en consecuencia, es el Dasein la fundamentación que da apertura a la relación óntico-ontología. En otras palabras, el Dasein heideggeriano obliga a pensar y relacionar el análisis existencial del Dasein con el análisis de lo que significa ser-hombre. Dice Heidegger (1986) que: “el Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que, a este ente, le va en su ser, este mismo ser” (p.35). La constitución del ser del Dasein implica entonces, que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser (Heidegger, 1986, p 35). Esto señala que el Dasein posee un inmediato acceso al ser. Para Heidegger, el Dasein es el lugar del ser, la forma de manifestación accesible al ser.

⁵¹ “Inaugurada por Platón practicada por las diferentes escuelas helenísticas, luego olvidada por la filosofía de la época escolástica, recuperada otra vez por autores como Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche y que, finalmente, alcanza su máxima expresión contemporánea en la ética del cuidado de Michel Foucault.” (Escudero, 2016, p.9)

Esto sería realmente lo novedoso de la investigación que caracterizó a Heidegger, y consiste en identificar la caracterización de la “esencia” a diferencia de la caracterización de la “existencia”, haciendo ver que el ser del ente es mío. Esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud⁵². Es propio de este ente el que con y por su ser, éste se encuentre abierto y, sobre todo, dispuesto para él mismo. La comprensión del ser es ella misma una determinación de ser del Dasein. “La peculiaridad óptica del Dasein consiste, en que el Dasein es ontológico”.

Para el filósofo alemán el ser del ente es ante todo mío, dando una primera aproximación que sugiere un “apropiarse” de ese ser, aunque inicialmente no lo menciona. El ser del ente está entregado a su propio ser. Y existen dos caracteres en la esencia del Dasein: una, tiene que ver con que la “esencia” de este ente, consiste, en tener que ser existencia, y esto quiere decir según la tradición, estar-ahí, la esencia del Dasein consiste en su esencia y sus caracteres son maneras de ser posibles para él y sólo eso; y dos, el ser está en cuestión, para este ente en su ser es cada vez el mío. Al ente su ser le es “indiferente” y lo “indiferente” es llamado “medianidad”. Por lo tanto, dice Heidegger (1986), “la referencia al Dasein de este ente tiene que connotar siempre el pronombre personal “yo soy”, “tú eres” (p. 52).

En clave heideggeriana, el ser del Dasein es una especie de mirada a él mismo que supera toda delimitación óptica, y se instala en una estructura superior y más profunda que dejó de lado Descartes identificada como el sum del cogito. La analítica existencial

⁵² Según el R.A.E. es la cualidad de explícito, es decir, algo que expresa clara y determinadamente una cosa

se deriva de lo que Descartes dejó de lado entre el cogito y el sum, es decir, trabajó y desarrolló el cogito sin profundizar en el sum, a pesar de haberlo, dice Heidegger (1986), “sentado tan originalmente como el cogito.” (p.58).

El Dasein es su misma posibilidad que no se tiene como propiedad de ese estar-ahí, es decir, el Dasein tiene su posibilidad al intentar ganarse, esconderse, no mostrarse o mostrarse como parte de los modos de ser, y por esta circunstancia contempla condiciones de propiedad o impropiedad, ya que el Dasein en su determinación es mío⁵³. La impropiedad del Dasein determina lo más concreto de sus actividades, sus motivaciones, interese y goces. Aquí se puede referenciar, para una mayor comprensión, dos partes importantes de la estructura de la analítica de este ente y tienen que ver con la primacía de la “existencia” sobre la “essentia” y, por otro lado, el ser-cada-vez-mío, el ser mío (teniendo en cuenta la corrección de la traducción), las dos confrontadas en el mismo campo fenoménico (Heidegger, 1986, p.68). La existencia para Heidegger está por encima de toda forma contemplada como esencia, ya que la esencia del Dasein consiste en su existencia mediante modos de ser.

Para llegar a la comprensión de la constitución existencial del Dasein se debe, según Heidegger, desarrollar la problemática del ser del Dasein partiendo de la existencialidad de su existencia, esto es, de las condiciones que le permiten ser puesto el descubierto, en su indiferente inmediatez y regularidad sin determinarlo con un modo de ser. La indiferencia de la cotidianidad del Dasein no es una nada, sino un carácter fenoménico positivo de este ente, en otras palabras, es un modo de ser; sin embargo, a esta

⁵³ Es la corrección en la traducción que hace Jorge Eduardo Rivera que pasa de “cada vez mío” a “el mío”. Véase comentario a Ser y tiempo Vol II, P. 18.

indiferencia cotidiana Heidegger la denomina como “medianidad” constituida como inmediatez óptica de este ente.

La medianidad cotidiana del ente no debe entenderse como una forma, manera o aspecto, porque en ella aún se da *a priori* la estructura de la existencialidad. Sin embargo, su cotidianidad mediana no da estructuras medias, desde el punto de vista de una indeterminación, sino lo que ópticamente es, para la ontología pareciera enmarcarse en estructuras de un modo propio del ser del Dasein, y se tendría que mirar su estructura de existencia.

Dice también Heidegger (1986), que “todas las explicaciones que surgen de la analítica del Dasein se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia y como los caracteres de ser del Dasein se determinan desde la existencialidad, los llamamos existenciales” (p 56). Estos se distinguen de las determinaciones del ser del ente, que no serían las mismas determinaciones del ser del Dasein, denominadas categorías; y aquí Heidegger plantea que, con ellas, es necesario decirle algo al ente en su propia cara, lo que es, como una forma de tenerlo frente a frente y como si se pudiera visibilizar. Las categorías abarcan las determinaciones *a priori* del ente, por las cuales es posible referirse a él y decir algo de él en el logos. De acuerdo con esto, el ente debe ser interrogado y comprendido desde las maneras existenciales y las categorías, esto es como quién o como qué del estar-ahí.

Según Heidegger (1986), “para hacer claridad la analítica existencial del Dasein, está antes de toda Psicología, de toda Antropología y a fortiori de toda Biología.” (p.57) y aquí

es donde Foucault encuentra mayor interés⁵⁴, ya que se preguntó por la relación que pudiera existir “entre la cuestión del fundamento de la racionalidad y la preocupación por las condiciones actuales de la existencia” (Álvarez, 2015, p.29).

§ 10 Delimitación de la analítica del Dasein frente a la Antropología, la Psicología y la Biología

De entrada, se dice que, todo tipo de cuestionamiento que haga cualquier investigación acerca del Dasein comete un error desde el verdadero problema filosófico; para nuestro contexto, al no investigar desde un método ontológico que cuestione y profundice en las entrañas de la pregunta por el ser, se verá permanentemente en un campo de falsedades y errores por no determinar posibilidades existenciales del ser del Dasein como forma a priori. Esto es, que todo estudio acerca de la analítica del Dasein debe ofrecer límites y determinaciones que sean propias a la ontología, haciendo posibles estructuras que ayuden en la conceptualización y comprensión del estatuto epistemológico del sentido cuestionado. Heidegger designa con el término “analítica existencial” el programa que contiene rigurosamente y pertinente de la vida humana, acogiendo una estructura con varios pilares teóricos como “Ser-en-cada-caso-mío, tener que ser, Propiedad, impropiedad y cotidianidad.”⁵⁵ (Escudero, 2016 p.108).

⁵⁴ Dice Álvarez (2015): “La indagación sobre ese nexos es la que le lleva a Foucault a entroncar esta reflexión con la abierta con Kant en la pregunta por la Ilustración. Y compara al respecto, la tradición francesa con la alemana. En esta habría cobrado forma <<sobre todo en una reflexión histórica y política sobre la sociedad (con un problema central: la experiencia religiosa en su relación con la economía y el Estado); lo testimonian desde los posthegelianos hasta la escuela de Fráncfort y Lukács, pasando por Feuerbach, Marx, Nietzsche y Marx Weber>>”. (p.29).

⁵⁵ -Ser-en-cada-caso-mío: Este término expresa uno de los caracteres ontológicos fundamentales del Dasein: el

La antropología, al igual que la psicología y la Biología, se ven frecuentemente enfrentadas a los límites de la analítica existencial que sólo puede llegar a la pregunta ontológica fundamental, ya que los atributos y las determinaciones de estas disciplinas, se ofrecen desde la lógica de la teoría de las ciencias que ha venido siendo cuestionada por la razón instrumental que se mostró, con Husserl, en el apartado anterior y se enfatiza con Heidegger. Si se desea llegar a las estructuras de la analítica existencial del Dasein, se deben superar antiguos inconvenientes que no permiten evidenciar los caracteres del ente, como el preguntarse por la existencialidad de la existencia, y todos aquellos impulsos que quieran llegar a su verdadera comprensión deben llegar a la problemática ontológica.

Una de las argumentaciones con mayor arraigo del existencialismo se ubica en que Descartes descubre el cogito sum como punto de partida para el cuestionamiento filosófico moderno, investigando dentro ciertos parámetros, el cogitare del ego, pero al mismo tiempo, y a manera de inconveniente, dejó de lado y dejó en el olvido el “sum”, a pesar de haberlo mostrado cómo el cogito. Ese “sum” como existencia no fue relacionado por Descartes porque, al parecer, se escapaba a toda forma de determinación científica

hecho de que la existencia es en cada caso la mía (je meine), el hecho de que el Dasein se juega su propia existencia en cada acto de realización (Vollzugsakt), el hecho de que el Dasein tiene que ser (Zu-sein). (Escudero, 2016, p. 108).

-Tener-que-ser: La «esencia» del Dasein es «tener-que-ser». Ser una persona, existir como un ser humano significa «tener-que-ser». De la misma manera que el Dasein tiene que hacer cosas, también se ve impelido a ser. Dicho de un modo más coloquial, lo que Heidegger está diciendo es que yo soy una vida que tiene que ser vivida. Con ello nos invita a replantear qué significa ser una persona, nos obliga ir más allá de la reflexión y la autoconciencia como criterios que definen la mismidad (Selbstheit) del Dasein. (p.110).

-Propiedad e impropiedad: el problema es que tales términos cumplen una doble función: por una parte, describen estructuras ontológicas puramente formales y, por la otra, designan la manifestación negativa de esas mismas estructuras a nivel óntico. El propio lenguaje heideggeriano borra en ocasiones la diferencia entre condiciones ontológicas de posibilidad y concretizaciones ónticas que hay que evitar. El Dasein existe siempre en una de estas posibilidades (o en la indiferencia de ambas), es decir, vive constantemente en la tensión entre propiedad e impropiedad, entre la pérdida de sí y la reapropiación de sí. (p. 112)

-Cotidianidad y Medianía indican el modo impropio de relacionarse con el mundo a través del sometimiento a los códigos de conducta y criterios de interpretación dados por buenos. (p. 113)

objetiva, enfocando sus mayores esfuerzos hacia una razón contemplada desde las cogitaciones. Y es precisamente allí, donde la ontología se empodera de la pregunta por el ser del “sum”, caracterizando a la analítica existencial que se desmarca de toda disciplina con antecedentes científicistas y estructurales.

Por todas esas predeterminaciones a manera de juicio, la tarea que se planteó la analítica partió en hacer ver que, si se comienza de un sujeto o un yo inmediato dado, se falla de manera radical en contenido fenoménico del Dasein. Toda contemplación o idea de sujeto si no está depurada por una determinación ontológica fundamental, comporta ontológicamente la posición de “subjectum”, así haga uso de términos como “sustancialización del alma” o la “cosificación de la conciencia”. Cuando se habla de la “cosa” o “esa cosa” y de la coseidad misma, tiene que ser previamente aclarada en su origen ontológico para que se pueda preguntar qué es lo que debe entenderse positivamente por el ser no cosificado del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona (Heidegger, 1986).

Ofreciendo un hilo conductor con lo que se ha planteado, se podría decir que todos estos términos visibilizan, en el hecho de nombrarlos, dominios y estructuras fenoménicas que se pueden desarrollar y trabajar desde una analítica de la existencia. La vida misma o el hombre mismo no responden a sí mismos como comprensión del ser del Dasein, es decir, que ni desde la vida ni desde el concepto de hombre se llega, en cuanto modo de ser, al problema ontológico.

Heidegger (1986), menciona que los estudios e investigaciones de Dilthey están animadas por la constante pregunta por la vida. Dilthey intenta comprender las

“vivencias” de esta vida en su contexto estructural y evolutivo, partiendo del todo de esta misma vida, y su psicología como “ciencia del espíritu” apunta al todo de la vida y a sus “formas”, y se encontraba encaminado hacia la pregunta por la vida misma con todo el mecanismo conceptual que tuvo que formular. Toda caracterización orientada como antropología filosófica compartió elementos de las corrientes derivadas del personalismo, determinadas por Dilthey y Bergson. A la vez, denuncia que Husserl y Scheler concuerdan en aspectos negativos y no preguntan por lo que es “ser-persona” (p.58).

Detengámonos un instante para aclarar lo que dice Heidegger sobre los postulados de Scheler, a propósito de la delimitación del “ser-persona” desde el ser específico de los actos en oposición a todo lo “psíquico”. Según Scheler, la persona no debe ser pensada jamás como una cosa o como una sustancia, ya que “ella es más bien la unidad concomitante e inmediatamente vivida del vivir de las vivencias y no una cosa solamente pensada detrás y fuera de lo inmediatamente vivido” (Heidegger, 1986, p.59). La persona entonces no es ni cosa, ni sustancia, ni objeto, ya que los actos son algo no-psíquico y pertenecen a la esencia de la persona. Se existe solamente en la ejecución de los actos intencionados, por eso la persona no es un objeto. Jamás un acto es al mismo tiempo objeto. La unidad de la persona, al igual que lo planteó Husserl, debe ser diferenciada de las cosas o esencias naturales, el hombre es quien ejecuta y hace las cosas y, desde allí, es que se prevé una antropologización de los actos intencionados, en tanto que la antropología tradicional comporta lo siguiente:

- 1) Definición del hombre como animal racional.

2) La determinación del ser y de la esencia del hombre es teológico.

La idea de trascendencia, que el hombre sea algo que tiende más allá de sí mismo, tiene sus raíces en la dogmática cristiana. Además, la idea de que el hombre sea más que un ser inteligente, ha ejercido influencia en diversas formas. Heidegger critica esa visión de que el hombre sea un animal racional.

Lo griego y lo teológico indican que más allá de una determinación esencial del ente llamado hombre, la pregunta por su ser queda en el olvido y al ser se le comprende como algo obvio. Desde luego, la tradición griega y cristiana exigen partir desde la *res cogitans*, la conciencia, como una especie de trama de las vivencias. Pero, ontológicamente, están las cogitaciones indeterminadas, por lo tanto, la problemática antropológica queda indeterminada en sus fundamentos ontológicos decisivos.

La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa. Ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un “mero vivir”. La vida no es ni un puro estar-ahí, ni tampoco es un Dasein. El Dasein nunca puede ser ontológicamente determinado como vida.

§ 11. La analítica existencial y la interpretación del Dasein primitivo. Dificultades para lograr un “concepto natural del mundo”

La interpretación del Dasein en su cotidianidad no se identifica con la descripción de una fase primitiva del Dasein, cuyo conocimiento pueda ser proporcionado empíricamente por la antropología. Cotidianidad no coincide con primitividad. La cotidianidad es un modo

de ser del Dasein que este tiene, incluso y precisamente, cuando se mueve en una cultura altamente desarrollada y diferenciada. El Dasein primitivo tiene sus posibilidades no cotidianas de ser así, como tiene su cotidianidad específica. Según Heidegger (1986), “la orientación del análisis del Dasein por la vida de los pueblos primitivos puede tener significación metodológica positiva en la medida de los “fenómenos primitivos” son a menudo menos complejos.” (p.75). El Dasein primitivo habla frecuentemente desde una inmersión originaria en los “fenómenos”. Pero el conocimiento de los primitivos ha sido proporcionado por la etnología y ésta se mueve desde sus propios medios, conceptos, materiales e interpretaciones de la existencia humana en general (Heidegger, 1986).

Es cuestionable que la psicología y sociología científica que el etnólogo lleva consigo, ofrezcan garantías a una posibilidad de acceso, interpretación y comunicación de los fenómenos a investigar. La etnología misma presupone ya, como hilo conductor, una suficiente analítica del Dasein. Pero como las ciencias positivas no “pueden” ni deben esperar el trabajo ontológico de la filosofía, la investigación no tendrá el carácter de un “progreso”, sino de una repetición y purificación.

El planteamiento inicial de una analítica existencial del Dasein no es fácil, en la tarea está contenido un “desiderátum”⁵⁶ que inquieta hace tiempo a la filosofía, en cuyo cumplimiento ella fracasa: “la elaboración de la idea de un concepto natural de mundo”. Pareciera ser favorable la riqueza de conocimientos sobre las diversas culturas y formas del Dasein, pero toda esa sobreabundancia induce al desconocimiento del verdadero

⁵⁶ El término cientificista alude a la exaltación y a la exageración de los procedimientos científicos. No siempre es peyorativo.

problema (Heidegger, 1986), y parte del verdadero problema es que “no se piensa en lo que merece ser pensado”, como lo dice en uno de sus libros⁵⁷.

La comparación y tipificación sincrética de todo, no da de suyo un auténtico conocimiento esencial. El auténtico principio ordenador tiene su propio contenido material y este no se encuentra nunca por medio de la ordenación misma, sino que ya está puesto en ella (Heidegger, 1986). Para clasificar imágenes del mundo es necesaria la vida de mundo en general. Y si el mundo mismo es un constitutivo del Dasein, la elaboración conceptual del fenómeno del mundo exige una visión de las estructuras fundamentales del Dasein.

La ontología sólo puede contribuir indirectamente al desarrollo de las disciplinas positivas ya existentes, y la pregunta por el ser, es el aguijón de toda investigación científica.

Heidegger, como lo hace más adelante Foucault, piensa que la intención que tienen las ciencias de comprender todo mediante la tabla o los cuadros, representa una estructura ordenada que obedece a un principio universal de los entes, más no del ser del “ser-ahí.

7.2 DE LA PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL A LA PSICOLOGÍA EXISTENCIAL

La psicología proviene de la concepción científicista⁵⁸ de la modernidad que, como se ha dicho, supone características determinantes que se consolidan a través del objetivismo y el método científico; en ese determinismo, la psicología descarta la particularidad del

⁵⁷ ¿Qué significa pensar?

⁵⁸ La época de la imagen del mundo. (1938) En: Anales de la Universidad de Chile.

individuo y lo cosifica, y ese hecho hace que se tome la psicología por psicologismo. De ahí, que esta práctica no se interesaba y no validaba descripciones que se pudieran hacer desde fenómenos psíquicos o experiencias fenomenológicas, ya que la teoría experimental, entiéndase determinista y positivista, ofrece una estructura cerrada que no da explicación sino de sí misma, sin permitir especulaciones a determinados fenómenos “trascendentales”⁵⁹. En consecuencia, ese psicologismo se fue permeando como psicología experimental, congraciándose con los órdenes y principios cerrados.

En “la época de la imagen del mundo”, Heidegger describe que la edad moderna tuvo sus propias manifestaciones que dieron apertura a la razón y, sobre todo, a una razón de la mano de la ciencia. Esas manifestaciones confluyen en la estética, el quehacer humano como cultura, el desdiosamiento al hacer ver la cristiandad como cosmovisión y la fundación de la metafísica. Cuando se emplea la palabra ciencia es una significación que difiere de la doctrina y de *scientia* del medioevo, pero también de la episteme griega (Heidegger, 2010, p.64).

Hay un momento importante para identificar a mediados de la década del siglo XX, y es en donde la cuestionabilidad de la ciencia se intensifica, a propósito del pensamiento existencialista, ya que la postura positivista marcaba, como se ha dicho, un método y estructura cerrada a diferencia del concepto de la ciencia griega que en su esencia nunca fue exacta y no tuvo necesidad de serlo. Por supuesto, uno de los que anima esa discusión es Heidegger, cuando plantea que las ciencias del espíritu deben cumplir con un requisito esencial referido a la inexactitud, porque de lo contrario, se basaría en el

⁵⁹ Las comillas son nuestras.

número, el cálculo, la exactitud y la medición usados racionalmente por procedimientos exactos. Por lo tanto, otra visión de la psicología de la mano de la filosofía existencialista, empieza a contemplar formas de investigación de esa ciencia inexacta que no atribuye para sí misma criterios de promedio y de métodos cerrados, sino que amplía el panorama del Ser, de la subjetividad y, por supuesto, de la conciencia.

Cada vez que se piensa hay una relación del ser con la esencia del hombre y cuando se está dando esta situación, emerge un ofrecimiento que hace llegar al ser al lenguaje como se ha dicho en líneas anteriores “El lenguaje es la casa del ser y en su morada habita el hombre” (Heidegger, 2006).

Siguiendo a Heidegger, él describe que “desde la teoría de las ciencias, esas demarcaciones son insuficientes por el hecho de que la estructura científica de dichas disciplinas – y no la científicidad- de los que trabajan en su desarrollo, es hoy enteramente cuestionable y necesita de nuevos impulsos que deben brotar de la problemática ontológica”. La analítica plantea la pregunta ontológica por el ser del Sum en Descartes, pero sólo cuando éste haya sido determinado podrá comprenderse el modo de ser de las cogitaciones. Desde Dilthey y Bergson se allanaba el camino hacia la pregunta por la vida y, sobre todo, “al todo de la vida” como correspondencia a una antropología filosófica, pero no llegaron, según Heidegger, a la dimensión de la pregunta por el Ser de Dasein.

En el apartado anterior se comentaba que la filosofía moderna “coqueteaba” con la universalización del conocimiento, como lo hizo el proyecto de la modernidad con la física o la geometría. Sin embargo, una de las tensiones que pudo y supo aislar esa

universalización científica que cobijaba a la filosofía, fue un pensamiento que superó la cosificación del hombre y la cosificación de su conciencia manifestado desde la trascendentalidad del ser. Desde esa trascendentalidad la filosofía inspiró a la psicología para que sus intereses se volcaran al estudio de los fenómenos de la conciencia a través de la fenomenología trascendental. Desde aquí, la psicología experimental con características descriptivas se inscribía en lo que se denominó psicología existencial, al contemplar eso que durante muchos años olvidó la ciencia de hechos: la pregunta por el Ser y la pregunta por la esencia del Ser.

7.3 FOUCAULT Y LA RECEPCIÓN DE LA PSICOLOGÍA EXISTENCIAL: INTRODUCCIÓN SUEÑO Y EXISTENCIA⁶⁰

Con la intención de llevar una articulación entre los apartados anteriores y éste, se sigue mostrando aquí la continuidad fenomenológica en la cual Foucault se inspiró para realizar sus primeros trabajos. Fue con una traducción que realizó Jacqueline Verdeaux⁶¹ de *Traum und Existenz*, Sueño y existencia, del suizo Ludwig Binswanger⁶², que Foucault

⁶⁰ Por esos años, el esposo de Jacqueline escribe su tesis con Jacques Lacan y después abre un laboratorio de electroencefalografía en Sainte-Anne. André Ombredane, traductor, le sugiere a Jacqueline, que es germanista, que traduzca el libro del suizo Ludwig Binswanger quien es director de la clínica Bellevue en Kreuzlingen, Suiza, un asilo muy organizado. Jacqueline decide visitar a Binswanger y éste la recibe gustoso, pero antes de acceder a entregar su texto, le hace muchas preguntas. Jacqueline trabaja con Foucault todos los días en la Ecole Normale para la traducción francesa. Estamos en el año 1952. Véase la biografía de Didier Eribon sobre Michel Foucault

⁶¹ Ludwig Binswanger fue un médico psiquiatra nacido el 13 de abril de 1881 en Kreuzlingen, Suiza. Fue un terapeuta existencialista discípulo de Jung y en sus inicios se inclinó por el psicoanálisis de Freud. Fue amigo de Freud hasta su muerte a pesar de que entre los dos había marcadas diferencias teóricas. En 1910 asume la dirección de la clínica de Bellevue luego de morir su padre Robert. Ludwig fallece en 1966 en su ciudad natal.

⁶² Véase página 91 para ampliar lo del mundo onírico relacionado con el modo originario que le pertenece al hombre.

enfoca su trabajo ofreciendo aportes desde interpretaciones filosóficas, a propósito de la teoría del Daseinanalyse trabajada por Binswanger.

Pero, para el interés de esta investigación ¿En qué consiste el Daseinanalyse? Pues bien, éste es un análisis existencial de lo que significa el Ser-hombre, es decir, plantea desde la antropología una existencia del Ser. El Dasein alemán, el Ser-ahí, se incorpora en la traducción al francés que hace Foucault como “presencia”, y esta “presencia” hace su visibilidad en el mundo siendo cuerpo vivo “Leib”. La experiencia del “siendo cuerpo vivo” se inscribe en los contenidos de la conciencia, y es allí donde adquiere sentido, a diferencia de “la experiencia onírica que hace del sueño el sentido del inconsciente” (Foucault, 1999, p.69), a la manera de Freud.

Como se ha tratado, el sueño es uno de los planteamientos que trabaja Binswanger en *Traum und Existenz* asociándolo a la existencia humana. Es una de las formas de experiencia más originarias y auténticas del ser humano, y que fueron tratadas por los griegos desde el oráculo de Delfos. Foucault no quiso rehacer los pasos del camino que trazó Binswanger en el “sueño y la existencia” (Foucault, 1999, p.63); el escrito que planteó Foucault en la introducción del “Sueño y Existencia” consiste en situar el análisis existencial en el desarrollo de la reflexión contemporánea sobre el hombre. Desde allí, el francés intentó mostrar, siguiendo la rigurosidad de la fenomenología hacia la antropología, los fundamentos que se han propuesto a la reflexión concreta sobre el hombre (Foucault, 1999).

El propósito de la introducción foucaultiana presenta una forma de análisis cuyo proyecto no es ser una filosofía, y cuyo fin es no ser una psicología; una forma de análisis que se

designa como fundamental en relación con todo conocimiento concreto, objetivo y experimental; cuyo principio y método no están determinados de entrada más que por el privilegio absoluto de su objetivo: el hombre, o mejor, el ser-hombre, el menschsein (Foucault, 1999, p. 66).

Foucault deja claro que no se quiere ubicar en la filosofía o en la psicología del concepto reductor “homo natura” y, más bien, la ubica en el contexto de la ontología todo, como tema primordial, la presencia del ser, la existencia, el Dasein. La crítica al concepto reductor de “homo natura” la hace con mayor rigurosidad en “Las palabras y las cosas”, en donde se puede observar una inclinación hacia “un ser otro, un cambio de ethos” (Álvarez, 2015, p.15) que posibilite a través de la escritura esa transición en búsqueda del cambio del propio ethos.

La antropología debe mostrar cómo puede articularse un análisis del ser-hombre, sobre una analítica de la existencia. El análisis problemático debe dilucidar en la segunda las condiciones de posibilidad de la primera. El ser-hombre “es el contenido efectivo y concreto de lo que la ontología analiza como la estructura trascendental del Dasein, de la presencia en el mundo” (Foucault, 1999, p.66).

Foucault establece que la antropología tiene un tema de interés ubicado como hecho humano, pero desmarcado de la concepción de las ciencias naturales, desde el contenido real de una existencia que se vive y se siente, se reconoce o se piensa en un mundo que es a la vez la plenitud de su proyecto. Se puede hablar de antropología como “ciencia” de los “hechos” al desarrollar el contenido existencial de la presencia en el mundo. A la mano de la antropología, Foucault pretende buscar con ella si la realidad del

hombre es accesible solamente fuera de una distinción entre lo filosófico y lo psicológico. Si el hombre en sus formas de existencia era el único modo de acceder al hombre. Binswanger toma el problema de la ontología y la antropología y se encamina a la existencia concreta, identificando sus contenidos históricos; el camino va de las formas antropológicas a las condiciones ontológicas de la existencia. (Foucault, 1999, p. 67).

Foucault quiere mostrar que se puede penetrar en los análisis de Binswanger, en sus significaciones bajo un procedimiento primitivo basado en lo onírico, ya que hay una existencia esencial en el sueño con una particularidad: “la espacialidad del mundo del sueño” (Gutting, 1989, p.60), en donde no habría la necesidad de hacer un resumen de “Ser y Tiempo” en párrafos, sino solamente escribir alrededor de “Traum und existenz” que pertenece a la Daseinanalyse.

¿Cómo aparece la existencia y cómo puede descifrarse en el sueño según Binswanger? La existencia se anuncia de forma significativa y Binswanger le concede un privilegio significativo a lo onírico desde dos focos:

- 1) Define la orientación concreta del análisis hacia las formas fundamentales de la existencia. El análisis del sueño no acaba en el nivel de una hermenéutica de los signos alcanzando la comprensión de las estructuras existenciales.
- 2) El sentido del sueño se despliega de la apariencia a las modalidades de la existencia. Es en realidad una antropología de la imaginación. Exige redefinir las relaciones del sentido y el símbolo, de la imagen y la expresión, en sí: cómo se manifiestan las significaciones.

Para Foucault analizar la experiencia onírica es trascendental porque el sentido de las conductas no es fácil de identificar y, por el contrario, el sueño aflora y desata el nudo de las significaciones en una perspectiva antropológica, en donde las categorías espaciales de ascenso y caída se relacionan con una experiencia de la imaginación. El sueño era...el sinsentido de la conciencia (Foucault, 1999). Freud hizo del sueño el sentido del inconsciente. De la insignificancia del sueño a la manifestación de su sentido oculto. Se ha dado mucha relevancia al inconsciente como instancia psíquica y contenido latente.

Otro aspecto del problema que se ha descuidado: el cuestionamiento de las relaciones entre la significación y la imagen. Las formas imaginarias del sueño llevan las significaciones implícitas del inconsciente, les dan una presencia. La presencia del sentido en el sueño, no es el sentido mismo efectuándose. El sueño es el cumplimiento del deseo, pero, si es precisamente sueño y no deseo cumplido, es porque también cumple con todos los contradeseos que se oponen al deseo mismo (Foucault, 1999, p.69).

La plástica imaginaria del sueño no es para el sentido que en ella aparece, sino la forma de su contradicción (Foucault, 1999, p.70), así pues, el lenguaje del sueño sólo es analizado en su función semántica. Freud deja en la sombra su estructura morfológica y sintáctica, la distancia entre la significación y la imagen jamás se colma en la interpretación psicoanalítica, sino es mediante un excedente de sentido. Debe importar que la imagen tenga sus poderes dinámicos propios (Foucault, 1999).

El mundo imaginario tiene sus leyes propias, sus estructuras específicas, es así como la imagen es algo más que el cumplimiento inmediato del sentido. Foucault dice que el psicoanálisis no dio al sueño otro estatuto sino el de la palabra, no supo reconocerlo en su realidad de lenguaje. El psicoanálisis freudiano del sueño nunca es una captación comprensiva del sentido (Foucault, 1999, p. 71), este nunca toma sino uno de los sentidos posibles mediante los atajos de la adivinación o los largos caminos de la probabilidad: el acto expresivo mismo no se reconstruye jamás en su necesidad, accede a lo eventual (Foucault, 1999, p.71). La imagen es un lenguaje que expresa sin formular.

Freud admite que la estructura de la imagen tiene una sintaxis y una morfología irreductibles al sentido, ya que el sentido viene a esconderse en las formas expresivas de la imagen. En la teoría de Freud se encuentran, según Foucault (1999), defectos y uno de ellos es una insuficiencia en la elaboración de la noción de símbolo, ya que en símbolo está por un instante, la significación nítida y el material de la imagen tomada como residuo transformado y transformable de la percepción. Por otro lado, el símbolo es la delgada superficie de contacto que separa el mundo interior y el mundo exterior, la instancia inconsciente y la de la conciencia perceptiva, el momento del lenguaje implícito y el de la imagen sensible.

Lacan busca en el lenguaje el elemento dialéctico donde se constituye el conjunto de las significaciones de la existencia. Una psicología de la imagen marca el campo de la presencia y una psicología del sentido define el campo de las virtualidades del lenguaje. El propósito de la experiencia onírica es una fenomenología del sueño; por un lado, no debería dejar de distinguir entre los elementos de indicación, y por otro, los contenidos significativos.

En el psicoanálisis no se relacionan el sentido con la imagen ni mucho menos con el símbolo, es por ello, que es necesario buscar el acto significativo más allá o antes de la expresión verbal o la estructura de imagen en las que se encarna (Foucault, 1999, p.76).

El sueño es una experiencia imaginaria que está vinculada con la idea y la construcción del alma. El primer momento de libertad de una existencia es el sueño (Foucault: 1999, p 100) y éste, es portador de las significaciones humanas, ya que el mundo onírico se constituye sobre el modo originario que me pertenece¹³, anunciando su propia soledad. Al ser una “(...) experiencia imaginaria es un indicio antropológico de trascendencia y en esta trascendencia, le anuncia al hombre el mundo haciéndose él mismo mundo (...)” (Foucault, 1999, p.88). Aquí tenemos dos cosas que es prudente desarrollar: si el sueño es portador de las significaciones humanas ¿qué entender por ellas?

Las significaciones humanas tienen que ver con los contenidos significativos, sobre todo fenomenológicos, del sueño; esos contenidos son contenidos ideales que se anuncian a través del símbolo en tanto unidad de significación (Foucault, 1999, p.77). Un mismo indicio o rasgo marca un símbolo, una palabra o una imagen. El indicio o rasgo permite la asociación y le hace “recordar contenidos a la conciencia dejándole la tarea de relacionarse con los contenidos dados...” (Foucault, 1999, p.75). Desde esta perspectiva, el análisis fenomenológico lo que encuentra en las significaciones es el acto expresivo mismo desde un tema, desde objetos de cultura o desde la imagen, permitiendo a la palabra o a la imagen declararse en primera persona: “yo hablo” o “yo imagino”.

Ahora, y si la experiencia imaginaria es un indicio antropológico de trascendencia ¿qué entender por ello? El contenido designa al hombre como ser trascendido, el contenido

es un mundo trascendente; lo imaginario es una marca, indicio o rasgo de trascendencia; el sueño es la experiencia de esta trascendencia bajo el signo de lo imaginario.

Foucault concede gran importancia a las apreciaciones de Binswanger sobre lo onírico, ya que con su análisis se llega a una comprensión de las estructuras existenciales que se pueden identificar, por una parte, como formas espaciales y, por otra, como formas temporales. Las formas espaciales se desvelan en el sueño como el sentido mismo de la existencia, presentado como un paisaje cerrado por el horizonte; allí suelen mezclarse coincidencias de itinerario. Hay una pérdida del espacio próximo desde su perspectiva con la perspectiva del espacio lejano, estos dos suelen mezclarse y mimetizarse. Las voces alucinatorias que en el sueño se pueden identificar, suelen percibirse cercanas y lejanas (Foucault, 1999, p.103). En la estructura espacial se identifican también los movimientos de las figuras y los sonidos.

En la estructura temporal del sueño, existen pulsiones temporales anudadas desde su ritmo propio, desde los contrasentidos y desde las paradojas de duración, una caída corta puede durar demasiado tiempo. Dentro de la estructura temporal se contempla una dimensión vertical de la existencia como “ascenso” y “caída”, en donde se capta la temporalidad en su sentido primitivo. Allí reside la trascendencia y en la trascendencia coexisten, por un lado, la exactitud, permitiendo anudar las significaciones horizontales del símbolo; y, por el otro, la autenticidad, esclareciendo las significaciones profundas de lo que puede repetirse. Esto sería lo constitutivo de la historia individual (Foucault, 1999, p.100). En la dimensión vertical la existencia llega haciéndose en esa forma de presencia originaria en la que se define el Dasein.

Una de las notas que podemos situar aquí tiene que ver con esa experiencia de lo onírico. Este tipo de experiencia desde una comprensión Freudiana desata la maraña de significaciones a través de las imágenes. Sin embargo, Freud descuidó la estructura del lenguaje convirtiendo su análisis en una adivinación o una probabilidad. Recordemos que lo onírico hace parte de la “unidad significativa de las conductas”, unidad en donde reside también la existencia. Entonces, oniricidad y existencialidad se posibilitan una a la otra desde un indicio trascendental de tipo antropológico, que pasa de la reflexión del hombre por el hombre a una reflexión que concierne al modo de ser de la existencia en tanto presencia en el mundo.

En contraposición a la psicología experimental, de carácter marcadamente conductista, la psicología existencial le da mayor significancia al sueño, porque el sueño es una dimensión fundamental para entender no sólo el problema de la enfermedad mental, sino también el de la experiencia existencial. Aquí entra la fenomenología como recurso potenciador, pues la fenomenología si hace hablar a las imágenes, a diferencia del psicoanálisis, pero nadie comprende su lenguaje. Entonces el problema del psicoanálisis y la fenomenología era encontrar un fundamento en común. Lo onírico no puede ser explicado desde lo biológico, pues el sueño “se instala”^[14] como el sinsentido de la conciencia y en él pareciera aflojar y desatarse el nudo de las significaciones (Foucault, 1999, p.69), así “el sueño está investido de poder”^[15]. Ese sinsentido se puede relacionar como lo dice Gros en: “...un vacío, una ausencia de la razón...” (Gros, 2007, p.36)^[16]. Es decir que, en ese vacío, en esa ausencia de la razón, las significaciones suelen manifestarse mediante imágenes debido a la multiplicación de sentidos que se superponen y se contradicen. En suma, la experiencia onírica existencial es el *topos* en

el que es prioritario encontrar las significaciones originarias, las experiencias originarias. En la experiencia onírica hay una conciencia de desinhibición liberando las estructuras del sueño; en este instante, las estructuras de la conciencia ya están disociadas porque desaparecen el control perceptivo y la coherencia del razonamiento.^[17]

Al estar disociadas las estructuras de la conciencia y al no poseer control sobre ella, aparecen formas imaginarias del sueño que ofrecen múltiples significaciones de lo que al parecer son deseos y contra deseos. Foucault, tanto en la introducción que le hace a Binswanger como en su libro *Enfermedad mental y personalidad*, menciona el principio heraclítico que resume la importancia de la experiencia onírica, a propósito de una trascendencia: “el hombre despierto vive en un modo de conocimiento; pero aquel que duerme está girado hacia el mundo que le es propio”.

Este es uno de los fundamentos del existencialismo visto desde lo onírico. El hombre al estar soñando, se vuelca hacia su propia vida, hacia su propio mundo, hacia el lugar de su historia y se encuentra, a partir de un movimiento originario, con la libertad que se hace mundo. El que sueña hace la experiencia de su mundo.

En la pregunta de Binswanger sobre ¿quiénes somos los humanos?, describe que el nosotros, que vendría a ser el sujeto de existencia, no está abierto, sino que está escondido en miles de formas y que ese sujeto no se puede identificar de ninguna manera con el cuerpo individual y forma exterior.

La psicología, según Jaspers, estudia la llamada vida psíquica normal⁶³, por el contrario, la psicopatología se centra en las enfermedades mentales, en sus perturbaciones y desórdenes. Para Foucault⁶⁴, la psicología encontró su madurez científica multiplicando sus tests y sus métodos de investigación, pero estaba alejándose a la vez de las negatividades del hombre, es decir, del análisis de las contradicciones como fue inicialmente su punto de partida.

Para Foucault no es posible abordar la enfermedad mental desde modelos “abstractos” que se desentienden de las *experiencias* concretas del enfermo, a saber, “La verdadera psicología debe cortar con el psicologismo si es verdad que, como toda ciencia, ha de tener la desalienación como finalidad” (Eribon, 1992, p.105).

La imagen onírica y la imaginación

Al visitar museos y galerías de arte, de una u otra manera, quedamos maravillados bajo los rasgos de alguna pintura, imagen u obra de arte que de *ipso facto* y casi de esencia mística, captura nuestra atención. Nos hace sujetos de sus múltiples significados, de sus colores, de sus líneas, de sus texturas. El quedar atrapado en las estructuras de una imagen pintoresca o apreciar un instante fotográfico, encierra un contexto difícil de describir, pero agradable al contemplar. Pues bien, algo ocurre, y en similares

⁶³ Véase Psicopatología general, página 17.

⁶⁴ Recordemos que Foucault no es sólo filósofo, sino psicólogo. En 1948 obtiene la licenciatura en filosofía de la Sorbona y en 1949 la licenciatura de psicología. Por este entonces, gusta de procedimientos y técnicas experimentales que utiliza la psicología teniendo filiación con el test de Rorschach, dejándose orientar inicialmente por Daniel Lagache.

circunstancias con la imagen onírica, la imagen se proclama como la garante de las significaciones en el sueño y esas significaciones superponen una multiplicidad de sentidos que se contradicen.

La multiplicidad de sentidos o el excedente de sentido es lo que llena la distancia entre la significación y la imagen, siendo la imagen realizada de forma sobre determinada. Entonces, la experiencia onírica mediante la funcionalidad de sus imágenes advierte una contradicción y un contra deseo, al suponer la armonización de un deseo querido y cumplido con lo que no puede ser o no debería ser. Foucault (1999) se ocupa de esta situación al advertir que parte de estos sentidos y significados los trabajó el Psicoanálisis de forma errada. El psicoanálisis no le dio al sueño el valor para reconocerlo y mirarlo como lenguaje, no le ofreció otro estatuto sino el de la palabra y no logró hacer hablar a las imágenes. El análisis de Freud deja de lado aspectos que son relevantes en la reflexión del sueño, porque no muestra una estructura morfológica y sintáctica del lenguaje que le pertenece al sueño, remitiéndose solamente a la función semántica.

Al catalogar el sueño como palabra el riesgo radica en que esa palabra nunca estaría sola, es decir, el sueño como palabra nunca estaría solo y al pretender decir algo, involucra un modo de expresión que le precede, la contiene y le da cuerpo a lo que se quiere enunciar. Freud al descuidar esa estructura del lenguaje “confundió el cumplimiento de las significaciones con la inducción de los indicios” (Foucault, 1999, p74). Los indicios son marcas o rasgos que caracterizan la experiencia onírica, por lo tanto, algo que hay que resaltar es que la imagen es cristalización, la imagen es quietud, es determinación de la conciencia y no conlleva a la imaginación.

La imagen remeda a la presencia, es decir, tener una imagen es renunciar a imaginar. Una cosa es imaginar y otra muy diferente tener imágenes. Pero en estas estructuras de la experiencia onírica, el mundo de la imaginación posee sus propias reglas, sus propias leyes, sus propias dinámicas que se pueden catalogar como sistemas, mundos, sistemas lingüísticos o de forma más prudente, lenguajes.

La imaginación va al encuentro de la presencia, al ser-ahí, dirigiéndose no al reposo, sino a la totalización del movimiento de la existencia, un movimiento de reflexión concreta. Es por ello, que “La plástica imaginaria del sueño no es, para el sentido que en ella aparece, sino la forma de su contradicción” (Foucault, 1999, p.70).

Es la existencia misma desde la dirección fundamental de la imaginación onírica que indica su propio fundamento ontológico. Dice Foucault: “todo acto de imaginación remite al sueño...el sueño no es modalidad de la imaginación; es su condición primera de posibilidad” (Foucault, 1999, p.111). Junto a la imaginación hay un sistema de actualidad entendido como un modo de entablar diálogo con la presencia, para hacer surgir sus dimensiones primitivas.

El valor significativo del sueño en otras instancias, se ha procurado relacionar con las narrativas míticas, la poesía, las profecías bíblicas, los cuentos, los prodigios y las imaginaciones, porque por medio de figuras e imágenes es que Dios se comunica con los hombres. Otra cosa es que los hombres no le hayan podido comprender a Dios. Spinoza le escribía a Pierre Balling refiriéndose a las imaginaciones, que hay dos clases: “Las que dependen directamente del cuerpo de su complexión y del movimiento de sus

humores; y la que da un cuerpo sensible a las ideas del entendimiento y en la que se puede encontrar, entre surco y signo, la huella de la verdad”.

.

.

8 CAPÍTULO TERCERO

8.1 EL DESCUBRIMIENTO DE LA ARQUEOLOGÍA

Hasta aquí, se ha mostrado un importante recorrido que provocó en Foucault un encuentro con la fenomenología, la ontología, el existencialismo, el psicoanálisis, la enfermedad y la psicología que posibilitaron unas formas particulares de experiencia, en tanto que “líneas de fuga⁶⁵” y bastiones que condujeron a respuestas distintas, y a la vez, posturas que el autor francés necesitaba hallar para poder conciliarse con su joven existencia⁶⁶.

La intención del presente capítulo es proporcionar una ruta descriptiva que ayude a develar rasgos con los cuales Foucault va dando forma a la “arqueología” como método, ya que comienza a apartarse de autores como Husserl, Hegel, Heidegger y Pavlov, para adentrarse al mundo de los signos, al mundo de los “archivos”, los límites, lo otro, la sinrazón y, sobre todo, al mundo de la experiencia de la finitud que, desde una perspectiva más amplia, hacen parte de los “vacíos”⁶⁷ enunciados aquí.

Para emprender esta ruta se estudian los libros: “*La historia de la locura*” (1961), “*El nacimiento de la clínica*” (1963) y “*Las palabras y las cosas*” (1966). También, algunos escritos que aparecen en “*Dits et Ecrits I*” o “*Entre filosofía y literatura, Volumen I*”, como

⁶⁵ Por lo menos en cuanto a las distancias que toma con Sartre y la discusión con Derrida.

⁶⁶ También Muriel (2014) dice al respecto: “Fue una búsqueda de conocimiento que constituye una etapa rica en matices y paradojas en la vida intelectual de Foucault, con frecuencia no resueltas.” (p.131)

⁶⁷ Es la forma como identifiqué los desintereses de las ciencias positivistas por los asuntos que no podían retener bajo la homogenización de su metodología. Me refiero a la metafísica, a los asuntos de la locura, a la conciencia...etc.

el prefacio de la primera edición de *“Historia de la locura”*, “Introducción a Rousseau” (1962), *“Prefacio a la transgresión”* (1963), *“La prosa de Acteón”* (1964), *“Distancia, aspecto, origen”* (1963), *“El lenguaje del espacio”* (1964), y *“La locura, ausencia de obra”* (1964). Estos documentos encontrados en “Dits et Ecrits I” se denominan en la tesis documentos “cortos”, por ser escritos que aparecieron en revistas o entrevistas de la época, pero que su complemento, con relación a sus grandes obras, es estrictamente fundamental en la medida que se levanta un método: el método arqueológico.

Hay que tener en cuenta, que en los documentos estudiados no se encuentra un texto explícito en donde Foucault advirtiera sobre el abandono de la descripción fenomenológica, el existencialismo o la antropología, para dedicarse al emprendimiento de un nuevo proyecto. Sin embargo, en esos documentos “cortos” realizados por Foucault, durante la elaboración de su tesis doctoral principal y su tesis doctoral secundaria, se alcanzan a percibir ciertos usos relacionados con una estructura ligada al proceso lingüístico y literario, por un lado; y de escritura, por el otro.

Por lo tanto, bajo el rótulo de “ruta descriptiva” se proponen dos formas de análisis que dan cuenta de la emergencia de una arqueología constituida en el saber y, posteriormente, al *a priori* histórico: por un lado, la primera forma de análisis corresponde con las “condiciones de posibilidad del lenguaje como experiencia”, ya que Foucault para hacerlo plantea un lenguaje para el pensamiento del límite, donde se pueda acorralar a la palabra, en donde la palabra se agote y se encuentre en el vacío, ad portas de un lenguaje no dialéctico: la transgresión. La transgresión desea romper con el charlatán y las formas de decir que se derivan de él, con el que se dice ser filósofo, sin entender lo que, supuestamente, filosofa; la transgresión fractura, saca, aparta al sujeto filosófico

para que el lenguaje filosófico avance. Por el otro, la segunda forma de análisis se posibilita con el desciframiento de la elaboración arqueológica al reconocer el desplazamiento de la conciencia por una constitución de los saberes. Adentrémonos en la primera forma de análisis:

Condiciones de posibilidad del lenguaje como experiencia

En la obra de Foucault la categoría experiencia (no sólo la onírica, sino también otras formas de experiencia) posee sus propios lenguajes, sus propias estructuras y maneras de hacer, por algo al francés se le relacionó bastante con el estructuralismo de su tiempo. Es así que en la conciencia enferma se reconoce una experiencia estructurada en el lenguaje psicológico que, mediante la fenomenología, hace que su condición de interpretación se de en la trascendentalidad del sujeto. En la experiencia onírica, la imagen del sueño recurre también a un lenguaje interpretativo basado en análisis ontológico, y Foucault toma la experiencia onírica como experiencia imaginaria no analizable y no reductible a lo psicológico, digamos que escapa a ello, cuyo contenido señala al hombre como ser trascendido. En consecuencia, lo onírico es imaginario y lo imaginario produce trascendencia. ¿Es entonces Foucault, un denominador o un insinuator de la experiencia trascendental? Pareciera que sí, porque al contemplar lo imaginario como trascendencia y al hombre como ser trascendido, se vuelca la mirada sobre él mismo, sobre su límite, sobre su naturaleza profana, sobre el lenguaje y sobre la sexualidad. Hay unas formas extremas del lenguaje que son pilares del pensamiento y que sirven para despertar del sueño de la dialéctica y la antropología como las figuras

de Nietzsche en Dionisos, en el martillo del filósofo, en la muerte de Dios, en el superhombre y demás, que sin duda son palabras límite para hacer liberar nuestro discurso⁶⁸. Nos encontramos entonces, con una posibilidad que condiciona el contacto del ser con el límite, ya que el límite acorrala la palabra y la transgresión aparta al sujeto que habla sugiriendo como única posibilidad un mirar hacia dentro. Y en ese mirar adentro aparece la forma de un lenguaje no dialéctico de la filosofía, es experiencia interior, extremo de lo posible o simplemente meditación.

La experiencia filosófica, que es otro tipo de experiencia, está hundida en el lenguaje, ya que allí es donde se encuentra el límite que le permite en un movimiento dado, en un momento soberano decir o no decir. La exposición a lo decible no reposa en un lugar de expresión del sujeto, sino que lo lleva a una experiencia de su propia finitud, a su propia muerte⁶⁹. Gracias al lenguaje no dialéctico, es decir, al movimiento de la transgresión como límite y como lenguaje, emerge la sexualidad como acontecimiento de variado valor a merced de la muerte de Dios, pero, esa sexualidad ha sido atrapada bajo el discurso y bajo el lenguaje de una manera similar a la que se quiso atrapar la locura.

El lenguaje, como lo muestra Foucault, es un lenguaje abstracto, literato y lleno de figuras que juegan con la muerte, con la muerte de Dios, con los espejos en donde él mismo se refleja y de allí se disponen sus acontecimientos ontológicos, de allí es que el ser del lenguaje emerge, como emerge lo interior, como emerge la imagen⁷⁰. Las figuras, las imágenes y la escritura alfabética obedecen a unos modos de representación del lenguaje, que cuando acude a la escritura encuentra una especie de espacio virtual

⁶⁸ Entre Filosofía y literatura: Prefacio a la transgresión, página 173

⁶⁹ Entre filosofía y literatura: Prefacio a la transgresión, página 180.

⁷⁰ Entre filosofía y literatura: El lenguaje al infinito, página 182.

duplicado, una presencia de la palabra repetida y designa la cosa misma. Ya lo dice él, que “...las figuras del saber y las del lenguaje obedecen a una misma ley profunda...” (Foucault, 2012, p.259). Esa duplicación, esa repetición del lenguaje es en esencia su ser, es decir, el espacio del doble, este hueco del simulacro en el que el cristianismo se encantó con su demonio y donde los griegos hicieron temible la presencia brillante de los dioses con sus flechas;⁷¹ y los signos que aparecen, se leen como indicaciones ontológicas.⁷²

En efecto, el lenguaje se puede consagrar en una obra con la intención de no morir, de quedarse por siempre independientemente del autor y Sade, según Foucault, es un ejemplo del objeto del lenguaje en una obra: todo lo que ha podido ser dicho. Todas las palabras que no se nombran, las que vienen de las penumbras, las que la sociedad no quisiera escuchar, son los límites que el lenguaje recorre al no dejarse morir. De forma similar, el terror es escenario virtual perfecto para que el lenguaje haga gala de su abrazo transgresor haciendo sublime su poder absoluto. La experiencia del lenguaje, por consiguiente, es una experiencia transgredida, una experiencia del límite, de lo prohibido y lo no prohibido. Se puede decir que la experiencia es palabrera que busca su infinito mediante lo sombrío, y su sentido reposa directamente en términos fenomenológicos, en la cosa y no en su reduplicación. El lenguaje, lo sabe Foucault, faculta la eternidad de lo dicho haciendo que haya la “primacía del sistema lingüístico o la desaparición del sujeto” (Castro, 2014, p.42)

El simulacro de lo bueno y de lo malo, de Dios y el mal mantienen también una relación permanente con el lenguaje como experiencia, a tal punto que las imágenes como

⁷¹ Entre filosofía y literatura: La prosa de Acteón, Pagina 213.

⁷² Entre filosofía y literatura: El lenguaje al infinito, página 184.

representación de alguna cosa, son una mentira que obliga a tomar un signo por otro. El simulacro entendiéndose como el venir juntos⁷³, toma el signo a manera de presencialidad de lo divino o en ocasiones de su contrario dejando ver que en la nominación de uno está inmersa la nominación del otro. La riqueza del simulacro en la experiencia del lenguaje y la experiencia en un sistema de creencias, radica en un “paralelismo”⁷⁴ que juega con la similitud, la simultaneidad, la simulación y el disimulo.⁷⁵ Los signos y los simulacros no remiten a la misma experiencia, aunque en ocasiones se superpongan. De este modo, dice Castro (2014), “la semiología (la identificación de los signos) y la exégesis (la determinación de su sentido) terminan en definitiva superponiéndose.” (p.43) Los simulacros se dejan ver en el tiempo porque no dicen nada, no tienen un sentido, no son cosas ni huellas, a saber, los simulacros son seres humanos.⁷⁶ La experiencia dentro de los simulacros actúa como indesciframiento de lo acontecido, ya que lo que se cree que es, no lo es; la experiencia juega al cambio repentino, un tanto a la desconfianza, a la sorpresa, a la alternancia, al no poder identificarse con un lugar, un topos, como la experiencia del pueblo cristiano buscando la tierra prometida, pero también del mito que saca de las sombras a la luz lo oculto y lo fascinante de los signos, de lo divino en los dioses griegos y lo estudiado para los teólogos.

Este Foucault, entre la fenomenología y la literatura, gusta mucho de las obras de Borges, Klossowski, Blanchot y Bataille, dejando plasmado en sus escritos la naturalidad y el poder de la transgresión del lenguaje escogiendo elementos (palabras, discursos)

⁷³ Entre filosofía y literatura: La prosa de Acteón, página 205.

⁷⁴ Las comillas son nuestras.

⁷⁵ Ibid, 205.

⁷⁶ Ibid, 206.

que incomodan a las sociedades moralistas. Esa palabra que cuestiona lo legitimado, lo puro y lo divino impuestos desde la apariencia y, en cierta medida, desde el silencio, es el recurso inmediato para combatir la muerte erigiendo su existencia. Esta palabra, este lenguaje en un sólo movimiento, es un *pneuma*, que sin duda lo caracteriza como simulacro.

La palabra y el sujeto que habla

Hemos mencionado que la palabra y el lenguaje en Foucault llegan a ser duplicados de algo que ya está. La literatura, ese grande mecanismo en donde la palabra y la ficción pueden hacer emerger sensaciones, emociones e interpretaciones de posibles mundos, posee el poder para mirarse hacia dentro, mirarse a sí misma como un retorno. Pero de forma admirable, Foucault hace uso de la literatura como gozne, no sólo para mirar hacia dentro, sino que pueda mirar hacia afuera; es decir, hace uso de la literatura para poder establecer un pensamiento del afuera desapareciendo al sujeto que habla.

Al instaurar un pensamiento del afuera, el sujeto queda excluido de cualquier compatibilidad, quedando expuesto a merced de la experiencia del afuera entre la aparición del lenguaje en su ser y la conciencia de sí en su identidad, basado en tres formas: 1) en el simple hecho de escribir como en las tentativas de formalizar el lenguaje; 2) en el estudio de los mitos y en el psicoanálisis; 3) y en la búsqueda de ese logos que forma algo como el lugar de nacimiento de toda la razón occidental.⁷⁷

⁷⁷ Entre filosofía y literatura: el pensamiento del afuera, página 299.

Entonces el lenguaje no hace su aparición si el sujeto no desaparece y, cuando el lenguaje hace su aparición, lo hace en el “fuera de sí” con la firme finalidad de reencontrarse en la interioridad de una manera de pensamiento, que es por pleno derecho Ser y Palabra⁷⁸ nacido en el siglo XIX.

Al pensamiento del afuera se le dificulta poseer un lenguaje fijo o, por lo menos, fiel a su argumentación, porque todos los discursos puramente reflexivos evidencian un riesgo: de reconducir la experiencia del afuera a la dimensión de la interioridad, ya que sería simple duplicación de la mirada interna orientada en la conciencia sobre todo de lo vivido, donde ese afuera quedaría como una experiencia del límite, del espacio, del querer, del cuerpo. Esto es importante mencionarlo, porque allí es donde Foucault posibilita su caballo de batalla al cuestionar la conciencia, ya que sería una duplicación de lo exterior o como un caso límite de la exterioridad.

Para Foucault, la palabra transgresora como la ficción y toda situación de límite son condiciones que, relacionadas con la atracción y la negligencia, fortalecen una experiencia del afuera, porque en el afuera gravitan la ausencia, la incertidumbre, la ley y el vacío, pero también posibilita que el discurso creado desde las disciplinas positivas pueda considerarse propietario de lo que estudia, caso de la psicología con la enfermedad mental o la medicina con la enfermedad corporal. Sin embargo, la experiencia del afuera guerrea un murmullo con tintes de lenguaje, un lenguaje que no es hablado por nadie porque, en cierta medida, se sabe que el ser del lenguaje es la desaparición visible de aquel que habla. El lenguaje es la forma siempre deshecha del afuera⁷⁹.

⁷⁸ Ibid: 300

⁷⁹ Ibid: 319.

Como el sujeto debe desaparecer para que el lenguaje emerja, Foucault en 1969⁸⁰ lo afirma como principio ético, pero va más allá del decir de la desaparición del sujeto, porque describe en donde se da la función a manera de emplazamientos: en los lugares vacíos, las ausencias. Ese mismo principio ético se ofrece para “el autor”, en donde Foucault se pregunta ¿cómo el autor se individualizó en nuestra cultura? se pregunta por la asignación y la autenticidad, por la obra y la vida del autor. Ese principio ético se debe entender como una regla que domina a la escritura como práctica que, aunque se mira a sí misma, no se aloja en una interioridad, sino que mantiene una fuerte relación con su exterior desplegado, así, el afuera coquetea y serpentina con sus límites. La escritura juega permanentemente con la figura de la muerte, se niega a desaparecer y su existencia se da por sacrificio de quien la escribe, puesto que deja de existir, es asesinado por su obra.⁸¹ Pero, ¿qué es una obra? se pregunta Foucault ¿Cuáles son sus estructuras? ¿Cuál es la función del nombre del autor? todo esto, dice Foucault, es necesario estudiarlo y darle un orden, a propósito de la desaparición del autor habría que mirar qué queda en el vacío que deja. El estudio de la estructura de la obra no debe caer en identificar los signos que le son propios en la escritura, sino más bien, mantener una estrecha relación con el nombre del autor para caracterizar un cierto modo de ser del discurso de forma singular. *“La función autor es pues característica del modo de existencia, de circulación y de funcionamiento de ciertos discursos en el interior de una sociedad.”*⁸²

⁸⁰ En el Bulletin de la Société française de philosophie, año 63, No.3, julio-septiembre de 1969.

⁸¹ Entre Filosofía y literatura: ¿Qué es un autor? Página: 333.

⁸² Ibid: 338.

Foucault plantea que la relación existencial y problemática de la escritura-autor es histórica, se sitúa a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX con la intención de culpabilizar al “propietario”⁸³ del discurso; si había alguna transgresión en lo que se dijera, el responsable tenía que afrontarse a las consecuencias. Entonces, se materializa lo que nuestro autor describe como función-autor, que serían los rasgos característicos de la vinculación a un sistema jurídico e institucional, no ejercido sobre todos los discursos, que no se puede definir por la atribución espontánea de un discurso a su productor, sino por una serie de operaciones específicas y complejas y no remite a un solo individuo, puede haber varios.

La escritura para ser originaria debe recurrir a una especie de cambio, de transformación, que Foucault llama discursividad y quienes la promueven se verán con la imposición de ser sus fundadores. Esa discursividad de la que Foucault habla, hace referencia a las actualizaciones que los fundadores hacen del discurso, siendo que la utilización de los conceptos no se limita al uso tradicional que históricamente se ha dado. Dentro de esas discursividades se contemplan las posibilidades de la ciencia que, basadas en unos signos, unas figuras, unas relaciones diferentes al uso racional-tradicional, plantean una interpretación y un significado diferente al interior de un sistema. Hay un retorno que designa un movimiento que tiene su especificidad propia, pero que también mantiene una reactualización al insertar un tipo de discurso en un dominio de generalización, de aplicación o de transformación que es nuevo para él⁸⁴. Junto a ese retorno y a esa actualización se manifiesta el olvido.

⁸³ Las comillas son nuestras.

⁸⁴ Ibid: 347.

Por lo tanto, lo que Foucault pretende decir alrededor de la desaparición del autor o del escritor, es que esa desaparición juega como regla que permite descubrir el juego de la función autor.

El desciframiento de la elaboración arqueológica

El poder adentrarse en los contenidos de la conciencia haciendo uso de la psicología existencial, le trazará a Foucault un eventual camino para comprender lo que es el hombre, procurando no comprometerse con los distintos humanismos de su época. Al tener contacto con el mundo onírico y la psicología, Foucault fue encontrando maneras de ocuparse de aspectos que se fueron reconociendo como “vacíos” que dejaban las ciencias tanto en su teoría como en su práctica. Sin embargo, esos “vacíos” en muchas ocasiones no se hacían de forma intencionada, sino que éstos respondían a una acumulación de circunstancias “sin interés” que fueron quedando rechazadas y enviadas al universo del olvido y que representaron un valor menor, de poca importancia, a la luz de una estructura sólida y positivista como la epistemología científica.

Autores como Judith Revel (2014), plantean que Foucault, aún en los sesenta, basa su pensamiento en lo discontinuo, ya que

esa extraña relación que en la década del sesenta se establece entre, por un lado, una descripción arqueológica de los discursos sobre la locura y sobre la clínica en la constitución de las ciencias del hombre y de la naturaleza, y que no admite ninguna exterioridad (ya que, a partir de la época clásica, la organización de los saberes se caracteriza, precisamente, por la inclusión de la alteridad: la razón como inclusión de la desrazón, la taxonomía como como previsión de la excepción. (p.83)

Foucault no buscaba una linealidad en su escritura y lo aprendió muy bien de Blanchot, con quien se identificó con el pensamiento del afuera y, por parte de Bataille, con la transgresión.

El francés se fue interesando y preguntando por esos “vacíos” que la ciencia y su lenguaje marcado dejaban de lado, queriendo encargarse de ellos, fijándose en la “historia de este otro giro” referida, precisamente, a esa nueva mirada que los posibilitaron como lo anunciaba en el prólogo de la primera edición de “Historia de la locura” en 1961 “(...) *Il faut faire l’histoire de cet autre tour de folie...*” (Foucault, 1999, p.159). La historia de ese otro giro sería entonces, para nuestro autor, la historia de la locura antes de que fuera establecida y determinada por la ciencia como un “accidente patológico” (...) “*la connaissance rationnelle qu’on prend de la folie la réduit, et la désarme en lui prêtant le frêle statut d’accident pathologique...*” (Foucault, 1999, p.163). Es decir, antes de que la locura fuera tratada desde su exterioridad como enfermedad mental y con ella toda la carga semántica del lenguaje de la razón.

¿Por dónde empezar?

Habría inicialmente que ubicar pautas de transformación en las formas de plasmar el estudio por parte de Foucault, -y aquí con relación a los capítulos anteriores- en donde el acento lo hace él no por el devenir de la epistemología científica, ni por las técnicas elaboradas de la psiquiatría; lo hace desde una especie de curvatura que anuncia esas descripciones históricas “sin importancia”, que se han venido caracterizando aquí, una vez más, como “vacíos”.

En el prefacio original de "Historia de la locura" se encuentra lo siguiente: "*Ninguno de los conceptos de la psicopatología debe ejercer ni siquiera y sobre todo en el juego implícito de las retrospectivas, un papel organizador.*" (Foucault, 1999, p.121). Quiere decir aquí, que no es prudente recurrir a los conceptos que se conocían de la locura de parte científica, y mucho menos desde un discurso ya determinado de ésta. Tampoco los conceptos derivados de la nosografía son los que den luz propia al francés, por el contrario, (se) debe encontrar algo "constitutivo" referido al "gesto" que divide la locura y no la ciencia establecida. Lo "constitutivo" referido al "gesto" es precisamente lo que está al interior de la división misma, es la propia distancia en la cual se está para aliarse con los límites y los vacíos que no se contemplan en las obras con carácter positivo. Con el término límite, Foucault quiere referirse a los gestos oscuros, necesariamente olvidados, por los cuales una cultura rechaza algo que para ella será exterior. Esos gestos, por supuesto, son las acciones que más adelante se reconocerán como prácticas; de la misma manera, desde el giro que alberga la historia que va organizando y tejiendo Foucault, a propósito de las instituciones, los decretos, las fichas de observación, las fuentes de clasificación de los desórdenes mentales y, sobre todo, las fuentes médicas y jurídicas que ponen a funcionar diversas estrategias en la población obedeciendo así a una dispersión, a un no-continuo, que reorganiza "en profundidad no sólo el discurso médico, sino, la posibilidad misma de un lenguaje sobre la enfermedad" (Foucault, 2012, p.21), ya lo mencionaba Revel.

Podríamos decir que hay un vacío dialéctico y complementario con relación al lenguaje, en la medida que se escribe y se habla sobre la locura, pero, al mismo tiempo, existe un lenguaje de la locura; es decir, la locura posee su propia forma de lenguaje y la psicología

científica procura sobre ella una determinación que suele escapársele permanentemente. Dice Castro (2014):

(...) el lenguaje es otro de los ejes narrativos de la Historia de la locura. Hay un lenguaje de la locura y sobre la locura, y también una falta de lenguaje, un silencio de la locura. Según Foucault, en el lenguaje de la locura y en el de la literatura encontramos una estructura simétrica: en lo que se dice hay que descubrir lo que se quiere decir. Tal como sucede con un síntoma histérico, el lenguaje de la locura y el de la literatura son un mensaje que contiene en sí mismo el código que permite descifrarlo. (p.43)

Esto de entrada nos ofrece una perspectiva que posibilita situar los intereses investigativos del joven Foucault, pero ¿Cómo llega él a esta otra forma de trabajo? ¿Cómo reconocer esa curvatura en esa otra mirada del denominado “giro histórico”? ¿Cómo se desmarca Foucault del existencialismo y del proceder de la fenomenología?

Ese emergente discurso en Foucault empieza a ser caracterizado entre 1955 y antes del lanzamiento de “Las palabras y las cosas” en 1966. Su “giro”, como se le denomina a la transformación que va teniendo su forma de pensar, se concentra también en esos años.

Con Nietzsche, Dumézil, Blanchot, Roussel, Klossowski, Bataille, Canguilhem, entre otros, la arqueología, por lo menos mientras se purificaba y se perfeccionaba como método, se impregnaba de tragedia, de transgresión, de lenguaje, de situaciones límite, de un pensamiento a propósito de la muerte y, sobre todo, de capas de significado que dejan las palabras al preguntar por los orígenes de una práctica o de un saber; todo, a propósito de la llamada *experiencia*.

Desciframientos de la posibilidad arqueológica

Hay unas maneras de discurso que se tejen en los estudios de Foucault y que alcanzan a inquietar a quienes leen los subtítulos de algunos de ellos. En el caso de “La Historia de la locura”, la apuesta filosófica-arqueológica de Foucault comienza a forjarse desde que él plantea en el prefacio de ésta, que no hará la historia del lenguaje psiquiátrico sino la arqueología del silencio; el subtítulo del “Nacimiento de la clínica” anuncia: “una arqueología de la mirada médica”, en donde sugiere unas apuestas desde la experiencia médica relacionada con la muerte, el espacio y el lenguaje; luego en “Las Palabras y las Cosas” se lee: “una arqueología de las ciencias humanas”, que posibilita comprender cómo se forman los saberes; y, posteriormente, “La arqueología del saber”, que vendría a ser la descripción del método. De estas miradas de la arqueología, aquí se contemplan las tres primeras: La arqueología del silencio de la locura, una arqueología de la mirada médica y una arqueología de las ciencias humanas. Su estudio mostrará la posibilidad del acontecer arqueológico.

¿Cómo reconocer lo que para Foucault se va dando como arqueología?

El reconocimiento de la estructura arqueológica va apareciendo a medida que el discurso de Foucault traza una narrativa histórica, que privilegia un detallado paso del individuo que sueña poseyendo una conciencia y experiencia onírica muy relacionada con la existencia, a un sujeto que al mismo tiempo es objeto, pero que, a la vez, posibilita la formación de la medicina psiquiátrica y la psicología. “...el hombre ha tomado un conocimiento positivo de sí mismo...” (Foucault, 2012, p.259). Por lo tanto, esa estructura

histórica le permite a Foucault enfocarse en lo que para el hombre es “trágico”, entendido como el rechazo que hace la sociedad desde los designios moralistas, cientificistas o económicos. Por esto, esa historia tendría que hacerse desde ese otro lado que no correspondiera a los preceptos de la razón, pero que (se) comprendiera como una escisión de la otra historia a manera de experiencia indiferenciada, esto es, “...el no-ser de lo real...” (Foucault, 1976 p.17). Esto hace que la historia tome el peculiar “giro”, desde el momento en que se pregunta por los orígenes propios de esa región incómoda de la sinrazón y con ella, la enfermedad mental y la locura, renunciando al confort de las verdades terminales realizadas desde el lenguaje de la ciencia o la razón.

Entonces, la estructura de esa narrativa histórica va sacando a la luz ciertos elementos opacos u ocultos, o de poco valor que la conforman: rechazo, tragedia, lenguaje no científico, silencio, oposición, discontinuidad; todo lo que no hace parte de la positividad de las ciencias. Dice Foucault: “El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón sobre la locura, no ha podido establecerse sino sobre ese silencio. No he querido hacer la historia de ese lenguaje, sino más bien la arqueología de ese silencio.” (Foucault, 1999, p.122). La arqueología de ese silencio es lo que nos interesa en la investigación, ya que de aquí se cree que Foucault sella su apuesta filosófica. Sin embargo, también se encuentra parte de ese análisis foucaultiano referido al “silencio” en la “Introducción a Rousseau” de 1962, en donde

(...) en un solo movimiento, se funda la inexistencia y se justifica la existencia (...) la inexistencia a medida que se funda, encuentra sus apoyos, la ley de su organización, y hasta la necesidad interior de su ser. La existencia nunca es nada más que una inocencia que no alcanza a ser virtuosa (...) (Foucault, 1999, p.139)

El silencio es para Foucault (1999), “la experiencia primera de los Diálogos, a la vez los que los ha vuelto necesarios con su escritura, su organización singular, y la que, del interior, sirve de hilo a la dialéctica, a la prueba y a la afirmación” (p.139).

El “giro” peculiar que da Foucault, en parte, lo hace escribiendo la “Historia de la locura”, pero tratando de iluminar, a manera de advertencia, un posible camino por donde desarrollar su narrativa histórica. He aquí su modo de proceder que, para nuestra investigación, traza la estructura, por lo menos en su origen, del enfoque arqueológico: (es necesario)

remontar hasta la decisión que une y separa a la vez razón y locura, (y que) deberá tratar de descubrir el intercambio perpetuo, la oscura raíz común, el enfrentamiento originario que da sentido tanto a la unidad como a la oposición del sentido y del sin sentido. Así podrá reaparecer la decisión fulgurante heterogénea al tiempo de la historia, pero incapturable fuera de él, que separa del lenguaje de la razón y de las promesas del tiempo, ese murmullo de insectos taciturnos. (Foucault, 1999, p.126)

Si se lee con atención, allí se encuentra una descripción muy interesante que propone el francés para el desenvolvimiento de su trabajo, y que nos sirve como punto de partida en el desciframiento del estudio. Hay, por lo menos en esta descripción, tres grandes momentos que se deben contemplar en el trabajo que propone Foucault (1999):

1- *“Hay que remontar la decisión que une y separa a la vez razón y locura...”*

2- *“...deberá tratar de descubrir el intercambio perpetuo, la oscura raíz común, el enfrentamiento originario que da sentido tanto a la unidad como a la oposición del sentido y del sin sentido...”*

3- *“Así podrá reaparecer la decisión fulgurante heterogénea al tiempo de la historia que separa del lenguaje de la razón y de las promesas del tiempo, ese murmullo de insectos taciturnos”*. (p.126)

Este planteamiento muestra que Foucault intenta organizar sus accesos a la historia, pero no siempre de forma cronológica, sino que, a través del tiempo discontinuo, le interesa mirar lo que causa la separación o la estrecha relación, en este caso, entre el lenguaje de la razón y el lenguaje de la locura. Las causas que le posibilita esa mirada las plasma narrando sucesos, hechos históricos, circunstancias que, como se ha dicho anteriormente, no merecían mayor cuidado, no eran importantes.

Aquí en el documento, entonces, se ha querido tener en cuenta esta misma descripción como gozne metodológico para situarnos en los momentos de maduración de la posibilidad arqueológica. Recordemos entonces que:

- a) *“Hay que remontar la decisión que une y separa a la vez razón y locura”*. Esto significa que es necesario ir y buscar en lo que se ha escrito o dicho, la decisión, la causa, la toma de posición que ha unido o separado a la razón y la locura. A este momento lo llamaremos de Unión y separación
- b) *“...deberá tratar de descubrir el intercambio perpetuo, la oscura raíz común, el enfrentamiento originario que da sentido tanto a la unidad como a la oposición del sentido y del sin sentido...”*; aquí advierte que hay que encontrar la reciprocidad de lo que es con lo que no-es, pero puede ser de algo que posea significado, puede ser de la misma decisión tomada o en última instancia de un objeto. Los cimientos de la locura deben verse también desde los cimientos de la razón y viceversa. Tener en cuenta una dialéctica primaria que hace parte de una unidad

o un todo. A este momento lo llamaremos intercambio, raíz común y enfrentamiento

- c) *“Así podrá reaparecer la decisión fulgurante heterogénea al tiempo de la historia que separa del lenguaje de la razón y de las promesas del tiempo, ese murmullo de insectos taciturno”*., emergencia de lo buscado con sus múltiples significancias en el tiempo. Lo que emerge logra ser algo discontinuo, no aferrado a los que comúnmente suele ser obvio. Este otro momento se llamará para completar el estudio de aparición o emergencia.

Narrativa foucaultiana

A manera de organización, esta tesis se sirve de la categoría “narrativa foucaultiana” para condensar la naturaleza inicial pre-arqueológica, que contempla los tres momentos de la descripción mostrada anteriormente. En la investigación, los momentos de esa narrativa foucaultiana tienen que ver con los siguientes aspectos que se desean tratar:

- Momento de unión y separación:

- a) La condición de loco
- b) El emergente silencio de la locura
- c) El lenguaje fracturado entre razón y locura (locura, confinamiento, enfermedad).

- Momento de intercambio, raíz común y enfrentamiento:

- a) Sobre la experiencia de la locura
- b) Sobre la experiencia de la sinrazón

- c) Sobre la miseria y el encierro
- d) Sobre la experiencia de la mirada médica

- Momento de aparición o emergencia:

- a) Sobre la antropología

En esta forma organizada, se muestra que Foucault va lentamente levantando una radiografía de lo que se hace con la locura y la patología en sí, “estructurando” una narrativa que le permite de una u otra forma diagnosticar y analizar las relaciones que rigen un conjunto de elementos o de comportamientos.

Otra cara de la estructura de esa narrativa se hace desde la descripción que encuentra Foucault en los momentos de visibilidad de los médicos, cuando intentan plasmar en palabras los detalles particulares de la fisiología, los órganos, las membranas, los vasos sanguíneos, gracias a la apertura de los cadáveres. La estructura en palabras, que encuentra Foucault a fines del siglo XVIII, da a la medicina moderna su fecha de nacimiento; sin embargo, lo que se plasma con palabras en el siglo XVIII, no es lo mismo que se plasma en la época clásica. Las descripciones médicas posibilitaron “una estructura hablada de lo percibido, este espacio lleno en el hueco del cual el lenguaje toma su volumen y su medida.” (Foucault, 2012, p.12), que a la vez fue perfeccionando un sistema de lenguaje con referencia a la enfermedad.

Entonces, lo que se observa desde los capítulos anteriores, así como en la “Historia de la locura” y “El nacimiento de la clínica”, es sin duda un análisis, desde la narrativa, de las condiciones de constitución de un objeto de la ciencia y, a la vez, una co-relación, que hace Foucault a manera de saltos dispersos, entre experiencias: una experiencia

onírica, una experiencia fenomenológica, una experiencia de la locura, una experiencia de la sinrazón, una experiencia del silencio, una experiencia médica, una experiencia antropológica o una experiencia del orden.

Teniendo en cuenta esa co-relación, es necesario analizar las particularidades de los rasgos que se han organizado desde la narrativa foucaultiana, vistos siempre como una unidad que nos ayuda a develar lo que en Foucault se va dando como arqueología.

Momento de unión y separación

La condición de loco:

Esta, para el interés de la investigación, es una de las particularidades que reconoce Foucault en la historia de los límites. La condición es una determinación que señala un cierto dominio o vínculo a lo rechazable y, en consecuencia, el loco desde su condición está atado a cierta discriminación moral, religiosa y social. El loco, que conlleva su propia locura, posee algo que le es propio: la ausencia de obra. Esta ausencia de obra, según nuestro autor, obedece a una reserva lacunar que abre la locura cuando lengua y habla se implican, se forman una a partir de la otra y no dicen otra cosa más que su relación todavía muda. Es por esto que

(...) la locura occidental se ha convertido en no-lenguaje, porque se ha convertido en un lenguaje doble (lenguaje que no existe más que en este habla [parole], habla que no dice más que su lengua), es decir, una matriz de lenguaje que, en sentido estricto, no dice nada. Pliegue de lo hablado que es una ausencia de obra.” (Foucault, 1999, p.275).

La ausencia de obra es para Foucault un punto de encuentro entre la locura y la literatura, que corre a convertirse en una experiencia del lenguaje que no comparte sus propios códigos ni sus indescifrables signos. Esta condición principal que posee el loco, está cargada de rechazo por parte de la historia de la ciencia, de la sociedad y del mundo de la razón; por lo tanto, es una experiencia original⁸⁵, ya que funciona como una condición de posibilidad de la historia. La condición también está anclada a una estructura de la experiencia de la locura en tanto experiencia límite, vacío, palabras sin lenguaje; “La locura es absoluta ruptura de la obra; forma el momento constitutivo de una abolición, que funda en el tiempo la verdad de la obra; dibuja el borde exterior, la línea de derrumbe, el perfil recortado contra el vacío.” (Foucault, 1976, p.302). Además, “...por la locura que la interrumpe, una obra abre un vacío, un tiempo de silencio, una pregunta sin respuesta, y provoca un desgarramiento sin reconciliación, que obliga al mundo a interrogarse.” (Foucault, 1976, p.303).

Para Foucault, el loco “(...) no es manifiesto en su ser, pero si es indubitable, es por ser otro (...)” (Foucault, 1976, p.284). 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, 1976, p.285). El loco representa la diferencia del Otro en la exterioridad de los otros. En la primera mitad del siglo XVIII, el loco empieza a ser: la distancia crítica y patética del rechazo, del no reconocimiento, vacío; “(...) El loco es loco para los ojos de un tercero (...), (...) en el loco lo que se percibe no es la locura, sino la presencia de la razón y de la sinrazón (...)” (Foucault, 1976, p.288)

⁸⁵ Aquí la experiencia originaria no se basa en una concepción fenomenológica como se trató en el primer capítulo, sino, desde un a priori histórico.

Foucault muestra características que alimentan la condición de loco, en la medida que mantienen vecindad con la negatividad del hombre: holgazanería, pobreza, insensatez, inmoralidad y el mal, llevando en sí misma el poder de la segregación. Esta condición de loco carga una sensibilidad ante los ojos de los demás que lo reduce a miserable, desposeído e incapaz.

Además, el loco se reconoce por ser otro, la otredad es una regla exterior en donde el mismo loco no se puede juzgar como loco. Parte del estatus del loco es cargar con un no-ser que lo lleva a ser mirado como una existencia irrazonable, un perfil de bufonería, una cosa (Foucault 1976, p.11), algo superfluo, una conciencia frágil, un animal, una animalidad dulce (Foucault, 1976, p.148).

Esas maneras de rotular al que está loco, terminan por aferrarlo, en todo el transcurso de su existencia, a una negatividad que, dependiendo del momento histórico, lo asiste, lo juzga, le teme, lo esconde, lo encadena, lo pasa por inocente, lo libera y, al mismo tiempo, le incorpora mecanismos que en lo posible sean compatibles con la anulación e invisibilización social. La condición de loco pasa primero por lo que la sociedad, es decir el exterior, dice de él, cree de él, teme de él, para que ella sea quien se blinde de cualquier “contagio” o signo peligroso. Entonces, se puede afirmar, que el estatus o la condición de loco es un modo de vérselas del *homo dialecticus* que muere, frente a la imposición de una razón que en ocasiones muestra su sensibilidad moral, económica, ética o científicista. El *homo dialecticus* vendría a ser, según Foucault (1999)

el ser de la partida, del retorno y del tiempo, el animal que pierde su verdad y la reencuentra iluminado (...) fue el sujeto soberano y el siervo objeto de todos los

discursos sobre el hombre que se han mantenido desde hace muy largo tiempo y especialmente sobre el hombre alienado. (p.270)

Foucault describe que, a finales de la edad media, la historia de la experiencia de la locura se teje cuando la lepra desaparece, y todos los lugares que habían sido destinados para la estancia y cura de los leprosos, fueron tenidos en cuenta para otras formas de separación moral y social. Sin leprosos no era necesario tener lugares que demandaran gastos. Pero es precisamente allí donde hace aparición la figura del loco, que en un principio era una figura delirante, de tránsito, uno más, pero que fue quedando al margen de la sociedad porque se le asociaba con temores de la época, y su estigmatización alcanzó su mayor auge cuando se le relacionó con la muerte. Según Foucault (1976), “Delirio es la condición necesaria y suficiente para que una enfermedad sea llamada locura.” (p.370).

El emergente silencio de la locura

En aras de aislar la locura de la razón, aparece un territorio todavía en vía de separación en donde no existe lenguaje común. Como se mencionó anteriormente, Foucault no ha “querido hacer la historia de ese lenguaje (el de la psiquiatría) ...sino más bien la “...arqueología de ese silencio...”” (Foucault, 1999, p.122) en donde se trataría más bien de los límites que de la identidad de una cultura. Derrida (1989), a propósito del lenguaje referido a la locura dice:

Todo nuestro lenguaje europeo, el lenguaje de todo lo que ha participado, de cerca o de lejos, en la aventura de la razón occidental, es la inmensa delegación del proyecto

que Foucault define bajo la forma de la captura o de la objetivación de la locura. *Nada* en este lenguaje y *nadie* entre quienes lo hablan puede escapar a la culpabilidad histórica —si es que la hay y si es histórica en un sentido clásico— que Foucault parece querer llevar a juicio. (p.53)

El silencio de la locura sería hacer la historia de los límites, de los gestos oscuros, necesariamente olvidados, por la cual una cultura rechaza algo que será para ella lo exterior. El hombre -dice Foucault- “no empieza con la libertad, sino con el límite y la línea de lo infranqueable” (p.272). También el silencio es un desgarramiento en el transcurrir de la historia, develando una estructura trágica que no es otra cosa que el rechazo, el olvido y las consecuencias silenciosas de la tragedia. De esta manera es que Foucault reconoce en Nietzsche las estructuras inmóviles de lo trágico.

Con el límite, los gestos oscuros y el rechazo, hay algo “menos” que la historia. Esta reducción con la que se conoce este “menos”

es lo que debe interrogarse, liberándola de entrada de cualquier signo peyorativo desde su formulación originaria el tiempo histórico⁸⁶ impone silencio a algo que en adelante no vamos a poder aprehender sino bajo las especies del vacío, de lo vano, de la nada. (Foucault, 1999, p.125)

La historia, según Foucault, sólo es posible desde una ausencia de historia en medio de murmullos que el silencio acecha, como su vocación y su verdad. Entonces, el silencio de la locura encarna un residuo último, playa estéril de las palabras, arena recorrida, conservado en su pasividad, la huella vacía de las figuras idas. (Foucault, 1999, p.125).

⁸⁶ Derrida (1989) se pregunta: “¿tiene el silencio mismo una historia?” (p.53) como advirtiendo que la arqueología de ese silencio es una forma de “repetición” de prohibición.

Dice Foucault (1976): “totalmente excluida, por un lado, totalmente objetivada, por otro la locura nunca se ha manifestado por sí misma en un lenguaje que le fuera propio. (p.270).

Se puede inferir, entonces, que el límite o los límites en Foucault son sistemas de restricción, una especie de regímenes de lo prohibido existente en cada cultura, pero, la organización de las prohibiciones del lenguaje no es bien conocida. (Foucault, 1999 p 272). Lenguaje y gesto no van siempre de la mano, así como uno de los dos no siempre pasa por encima del otro.

Detengámonos un poco para poder identificar cómo se nos ofrece ese silencio de la locura y qué camino traza para ser, en términos foucaultianos, una “prodigiosa reserva de sentido”. El silencio de la locura se da en la relación negativa que tiene con la razón, ya que no se manifiesta bajo sus mismos dominios del lenguaje tanto para describirla como para reconocer su inanidad. Lo interesante aquí, es que Foucault advierte que “habrá que estudiar un día este dominio de las prohibiciones del lenguaje...” (Foucault, 1999, p.273), que es en donde ese silencio de la locura tendría su particularidad y su fructificación.

El silencio de la locura parece emerger en el agite de diversos movimientos: a) en el encuentro y distanciamiento de la locura; b) en el intento por ubicar ciertos límites producidos por temor que provocaron la exclusión o, por efecto, la inclusión; c) por querer asignarle un sentido unitario; d) por plegar y hacer ver la locura y la enfermedad mental como dos configuraciones iguales en el siglo XVII; e) por proponer un control tecnicista que permitiera llegar a una simple enfermedad dejando a un lado los momentos

indescifrables y oscuros de la locura; f) la puesta en práctica de un pensamiento dialéctico derivado de un hombre dialéctico y un silencio dialéctico.

Ese agite posibilitó una manera de liberación de un lenguaje a título de experiencia, y que se presentó como transgresión en el momento en que occidente se preguntó ¿qué es la locura? Al momento siguiente de hacer la pregunta, occidente se encuentra cara a cara con los sistemas que contemplan las prohibiciones, es decir, no con la estructura de la prohibición, sino con los estilos de vida que en su interior albergan restricciones. Entonces, Foucault encuentra el lugar desde donde hacer la historia de ese otro giro, a saber, el lenguaje del silencio de la locura, el lenguaje de lo prohibido. Aquí lo prohibido está ligado a lo vergonzoso, a lo inmoral, a lo irracional y también a la falta en el lenguaje.

En primera instancia -dice Foucault (1999)-:

se debe reconocer en el límite de lo prohibido y la imposibilidad, las leyes que conciernen al código lingüístico (entendidas como faltas de lenguaje); luego en el interior del código y entre las palabras o expresiones existentes, las que están marcadas por una prohibición de articulación (toda la serie religiosa, sexual, mágica de las palabras blasfemas); luego los enunciados autorizados por el código, permitidos en el acto del habla, pero cuya significación es intolerable para la cultura en cuestión, en un momento dado: aquí el giro metafórico ya no es posible, porque es el sentido mismo el que es objeto de censura. (p.273)

Y termina diciendo Foucault:

(...) existe también una cuarta forma de lenguaje excluido: consiste en someter una palabra aparentemente conforme con el código reconocido a otro código cuya clave

está dada en esta palabra misma; de modo que esta queda desdoblada en su interior: dice lo que dice, pero añade un excedente mudo que enuncia silenciosamente lo que dice y el código según el cual lo dice. (p.273)

Ese es el lenguaje del silencio, que utiliza la locura para ser transgresora del monótono discurso de la razón, pudiendo encontrar en lo prohibido su inmanencia. Algo equivalente a las sectas por su “complicidad sin palabras”, como hace alusión Foucault, a propósito de la iniciación de Pauliska mediante grandes mitos mudos⁸⁷. Al interior de la locura misma desaparece toda metáfora y, en cambio, aparece un código propio, muy equivalente a lo que Heidegger habla de la esencia del ente, o del ser del ser-ahí. Hay, por lo tanto, aún rasgos de análisis fenomenológico allí, “Lo que hay de extraño en el hombre quedaría sujetado y reducido al silencio.” (Foucault, 2014, p.141).

El lenguaje fracturado entre razón y locura

El hombre occidental, de acuerdo a su percepción del tiempo y del espacio,

deja aparecer una estructura de rechazo, a partir del cual se denuncia una palabra como algo que no es lenguaje, un gesto como algo que no es obra, una figura como algo que no tiene derecho a ocupar un lugar en la historia. (Foucault, 1999, p.125)

En esa estructura que menciona Foucault se funden aspectos constitutivos que se relacionan con lo que es el sentido y el no sentido y, al mismo tiempo, de reciprocidad que une a la una con la otra. Por ejemplo, el lenguaje fracturado entre razón y locura

⁸⁷ Este apartado se encuentra en el escrito de Foucault denominado “Un saber tan cruel”

posibilita pensar, no la historia de conocimiento, sino la historia de los movimientos rudimentarios de una experiencia...la experiencia de la locura.

Pero el lenguaje de la experiencia de la locura no se puede hacer de las palabras insensatas que nada amarra al tiempo, ni esos momentos precisos de la cotidianidad de hábitos de la locura, ya que sólo son captados en el momento cruel de la separación cuando hay algo que lo denuncia y los domina: arte-narración-literatura.

La locura hace presencia en la literatura a finales del siglo XVI y principios del XVII, en donde el arte como fundamento de la expresividad humana cumple su función a manera de reconocimiento, como confrontación de la realidad del hombre y la sociedad, dándole lugar a la locura. Aquí aparece entonces una dialéctica primaria, en tanto hace ver las negatividades del hombre.

La bondad de las artes permite que existan diversas realidades que se trenzan con la imaginación, haciendo emerger comunicaciones fantásticas que se derivan del delirio. Allí, en ese terreno promisorio del arte y la literatura, Foucault relaciona la locura con la muerte y el homicidio gracias a Shakespeare y Cervantes. Bajo esta circunstancia, que obliga a pensarse a la locura, se crea una experiencia de pensamiento que fue incapaz de reconocer ese estatuto, que de un sólo golpe asignó familiaridad inmanente a los pobres, a los desocupados y a los insensatos: el confinamiento. En esa familiaridad, las prácticas de confinamiento se fueron perfeccionando a medida que la sociedad fue experimentando una camuflada "limpieza" social, que encubría la realidad de la gobernanza corrupta. La apertura del Hospital General fue un acontecimiento que nada tuvo que ver, por los menos en sus inicios, con el trabajo médico-curativo. El Hospital General es manejado al antojo monárquico del Rey, operando algunas veces como

justicia y otras como policía, porque él era quien decidía quienes ocupaban las instalaciones del Hospital. (Foucault, 1976, p.82)

Michel Foucault hace mención a un “ademán”, queriendo hacer referencia con esta palabra a algún gesto, alguna orden, a algún giro en el proceder del trato de la locura, ya que a partir de ese “ademán” se le asigna un espacio de confinamiento a la locura, la segrega y le asigna un nuevo terreno. El “ademán” tiene el poder de organizar, pero no de manera simple, una verdad compleja, haciendo ver una nueva sensibilidad ante la miseria y los deberes de la asistencia y, como consecuencia, hay nuevas formas de reacción frente a problemáticas sociales derivadas del desempleo, la economía y la supuesta ociosidad. Establece un régimen que tiene en cuenta a la ética del trabajo, al sujeto que vive en la ciudad y a la obligación moral, dando origen a una mezcla que no lograba diferenciar la ley civil, las formas autoritarias y las acciones de amedrentamiento, con la represión y el constreñimiento. Desde este proceder, el orden clásico de internación se comenzaba a perder, porque la alta corrupción se paseaba por las calles tocando a la burguesía y debilitando a la población trabajadora.

También se encuentra que Foucault indiscriminadamente hace uso de las nociones “historia”, “experiencia”, “estructura” como puntos de encuentro e intercambio para referirse a ese estudio del conjunto de categorías, instituciones, medidas jurídicas y policiales, conceptos científicos que tiene cautiva a una locura cuyo estado salvaje nunca podrá ser restituido en sí mismo. Esto hace que en ocasiones se tomen como nociones similares, ya que el francés se desliza muy subrepticamente entre ellas teniendo como propósito su narrativa histórica.

El lenguaje fracturado entre la razón y la locura se caracteriza, entonces, desde Foucault por una no correspondencia, en la medida que la locura absorbe toda la negatividad de la experiencia particular pudiendo encontrar en las formas transgredidas, su tópicos; la razón en su propósito de aprehenderla, la subordina, la quiere hacer hablar pero desde su propio lenguaje y, para ello, la encierra, la excluye y la eleva dándole un estatus: un objeto para estudiar, ya que sin ella no habría causa psiquiátrica ni psicológica.

Momento de intercambio, raíz común y enfrentamiento

Sobre la experiencia de la locura:

La experiencia de la locura no la define Foucault en ninguna parte de sus libros, pero las formas de enunciarla ofrecen un posible acercamiento para su comprensión, ya que da, al mismo tiempo, cuenta de la formación de un campo de conocimiento que se transforma permanentemente; es decir, que la experiencia de la locura procura mostrar los orígenes y mutaciones de un campo del saber que, sin la locura como horizonte, no hubiese podido ser. En concordancia con esa mutación del campo de saber médico-psiquiátrico, la experiencia de la locura se fue desplazando entre los actos prohibidos y las formas de decir de la lengua. Recurramos a Foucault para aclarar eso:

En la historia occidental, la experiencia de la locura se ha desplazado a lo largo de esa escala. A decir verdad, durante largo tiempo ha ocupado una región indecisa, difícil de precisar para nosotros, entre lo prohibido de la acción y lo del idioma: de allí la importancia ejemplar de la pareja furor-inanitas que prácticamente ha organizado,

según los registros del gesto y de la palabra, al mundo de la locura hasta el final del Renacimiento. (Foucault, 1976 p.334)

La escala a la que hace referencia Foucault se describió anteriormente en el apartado “el emergente silencio de la locura”, en donde habla del límite de la prohibición, el código lingüístico y los significados intolerantes de las palabras, planteando un juego de prohibiciones en las cuales la experiencia de la locura muta. Lo curioso es que la mutación al interior de esa experiencia cae en espacios o regiones que poco importan, sobre todo en los discursos que deben develar su no-ser.

Entonces, se puede decir que la “experiencia de la locura” reparte su comprensión en el desplazamiento que hace entre las diferentes prohibiciones gestuales y lingüísticas, y el moldeamiento de su horizonte que hace que un saber vaya surgiendo. Sin dar largas, y teniendo en cuenta la ruta propuesta por el francés, se puede mostrar que el objeto de estudio de Foucault sale de la “estructura de la experiencia de la locura, que pertenece por completo a la historia, pero que se asienta en sus confines”. (Foucault, 1999, p126); esta estructura está inmersa, y como se ha dicho, en una cierta narrativa que Foucault utiliza para mostrar los avatares históricos de la locura y de quien la posee, el loco. Esta estructura es una cierta cabalgata por las formas de aprehensión de la locura, sus más íntimas relaciones con la razón y su lucha por libertad.

Otros dos aspectos que se deben tener en cuenta: el internamiento y el ciclo de conocimiento constituyen la experiencia clásica de la locura; es ella la que se puede designar con el término mismo de sinrazón. (Foucault, 1976, p.273). Es por eso, que la razón es tomada como norma y una razón definida como sujeto de conocimiento. El ciclo de conocimiento lo reconoce Foucault en el siglo XVIII, ya que hubo un deslizamiento de

la perspectiva gracias a que las estructuras de lo razonable y las de lo racional se insertaron.

En la época clásica, para Foucault (1976), “la experiencia de la locura encuentra su equilibrio en una separación que define dos dominios autónomos de la locura: por un lado, la conciencia crítica y la conciencia práctica; por el otro las formas del conocimiento y del reconocimiento.” (p.267).

Foucault muestra una clasificación de los locos, según las locuras, que se fraguó en la época clásica debido a una nueva estructura racional. Sin embargo, esa forma de clasificar a los locos según las locuras fracasó al encontrar una fuerte resistencia. La clasificación que muestra el francés obedecía a cambios de conducta a causa de la luna, enfermedades hereditarias, comidas y aspectos relacionados con la pasión y la emocionalidad, cuando se trataba de distinguir unos signos de otros y habría que hacer una repartición en especies y en clases (Foucault, 1976, p.309).

La tentativa de realizar una clasificación se debe a una forma de cultivo racional que se mezclaba con la imaginación, lo irracional del sueño y los diferentes modos de parecer del loco. Todo al compás de una “analítica de la imaginación”.

La locura es deslumbrante, es decir, que el loco ve de día, el mismo día que el hombre de razón, pero viendo ese mismo día lo ve como vacío, como noche, como nada. (Foucault, 1976, p.379). La locura es revelación del no-ser y, al manifestar esa manifestación, la suprime por ello mismo, puesto que la restituye a su verdad de nada. (Foucault, 1976, p.388).

Sobre la experiencia de la sinrazón

La sinrazón en los trabajos de Foucault parece tener diferentes caras y miradas que se estructuran en esa perspectiva histórica, dadas las clasificaciones de las conductas -que aquí las llamamos- “anti” para designar aquellos comportamientos juzgados como contrarios a los fines de la moral, la economía y la religión. Algunos de estos anti-comportamientos en la época clásica, fueron catalogados como peligrosos y generaron temor entre la sociedad, que tuvo que recurrir a frecuentes estrategias para desarraigarlos o invisibilizarlos haciendo uso del encierro o el confinamiento.

La sinrazón absorbe por completo a la locura, a saber,

La experiencia de la sinrazón, - dice Foucault, - que había guiado todas las prácticas del confinamiento abarcaba de tal manera a la conciencia de la locura que la hacía desaparecer o poco le faltaba, o por lo menos la arrastraba sobre un camino de regresión, donde estaba cerca de perder lo que tenía de más específico. (Foucault, 1976, p.37)

La sinrazón pareciera tener una relación con todo o casi todo lo que pudiera familiarizarse con los desórdenes de la conducta, las faltas a la moral, las reglas en cuanto a creencias y las desviaciones de la sociedad burguesa. Siendo así, la sinrazón se convierte en lo que la conciencia colectiva moral rechaza al ver en peligro sus valores en todo el siglo XVII. La sinrazón “experimentó”⁸⁸ un mundo de confinamiento y oscuridad dado el señalamiento permanente que tuvo, ya que todo provocador de la tranquilidad, todo

⁸⁸ Se quiere marcar una diferencia con el término “experimentó” de “experimentar”, propio de las Ciencias Naturales.

transgresor, borracho, prostituta y quien estuviera con ella, mal hablado, injurioso, ladrón y en este caso nuestro loco, era candidato para estar en el encierro. El loco en esta instancia pasa de un ser con mucha imaginación, atrapado en sus fantasías, a una bestia que necesita ser enjaulada y hasta encadenada, de hecho, Foucault menciona que lo exhiben como criatura extraña por algo de dinero.

En esta época clásica (siglos XVII y XVIII), la razón de forma ágil y rápida reconoce la negatividad del loco en lo irrazonable, en una invertida razón, a manera de negatividad y simulacro. En ese encierro, la locura posteriormente es vista por el médico, pero no para salvarla de sus detractores, sino para alejarla de los individuos sanos; el médico se acerca a la locura con la intención de saber qué la produce y qué peligros hay directamente para la población, y lo hace bajo el dominio de enfermedad con definición negativa; con este anticomportamiento desde la locura, la sinrazón se convertirá en vacío, en ausencia de la razón. La importancia del internamiento, dice Foucault (1976):

no está en que sea una nueva forma institucional, sino en que resume y manifiesta una de las dos mitades de la experiencia clásica de la locura: se organizan la inquietud dialéctica de la conciencia y la repetición del ritual de la separación. (p.265)

Desde las formas de separación de la sociedad del loco, Foucault describe una que representó el imaginario de la sociedad renacentista, “La nave de los locos”, cuya situación real implicaba una existencia errante del loco, quien era encargado a los barqueros para que se perdiera en el mar o simplemente desembarcara en otra población. Estas maneras de exclusión de los locos se fueron mimetizando con otras de características coercitivas, de encierro y condiciones jurídico-médicas. Todo comportamiento que representara un riesgo social y atentara contra el moralismo de la

época, era catalogado como inmoral y se incluía bajo este aspecto, como se ha dicho antes, a los vagabundos, las prostitutas, los borrachos, los pobres y, por supuesto, a los locos, todo como una manera de asumir una especie de “control social”. Allí, menciona Foucault, aparece “el gran encierro” que encubría el desempleo y la extrema pobreza.

El encierro de estas anticonductas se debía a un emergente orden social que, según Foucault, abría una coherencia unitaria de un mundo, un indicador, de una región de desorden de la conducta: la sinrazón. Todos los personajes que manifestaban sus anticonductas estarían inmersos dentro de esta categoría.

Al interior de la época clásica se va alimentando una experiencia con características moralistas que le dan sustento a la sinrazón y, a la vez, ofrece un telón de fondo a la científicidad de la enfermedad mental. (Foucault, 1976, p.170). Este telón de fondo, además de los cruces con la ciencia, se relaciona con criterios médicos y argucias de la jurisprudencia. Esos cruces de miradas y sometimientos médico-jurídicos esculpen una manera de percibir la locura por parte de la sociedad, provocando en ella cierta sensibilidad colectiva que observa el desarrollo de esas intervenciones en el internamiento bajo determinaciones dicotómicas, es decir, entre el sí y el no, entre lo inofensivo y lo peligroso, entre lo amenazante y la cortesía. Con estas formas de presentar a la locura, ésta se va cargando de oscuridad y maldad, dando cabida a una perspectiva ética en donde su origen, en adelante, se señalará en las antípodas de la moral y la conciencia ética.

En este nuevo escenario la sinrazón es presentada y representada con animales, y la imagen del peligro se encrudece al relacionarse con máscaras que señalan una animalidad del ser, mientras que la locura muestra un ser frágil y permanentemente

enfermo. Es así como se manda a callar a la sinrazón porque no tiene nada que decir y, por el contrario, se le deja hablar a la locura.

En adelante comienza a escribirse una historia que muestra una conciencia occidentalizada desde varios puntos emergentes:

La primera, según Foucault, es una conciencia crítica de la locura: en donde la posición facultativa describe que la locura no está loca; la segunda, es una conciencia práctica de la locura: en donde la conciencia es homogénea a la razón y, por lo tanto, establece un orden, una jerarquía que amenaza lo que dice la locura y le exige un silencio; la tercera, es una conciencia anunciadora de la locura: aquí se formula un espejo, indica quién es loco y la conciencia está a nivel del ser; y la cuarta, es una conciencia analítica de la locura: pertenece a la mirada que la domina y establece un saber objetivo de la locura.

Michel Foucault menciona que hay una especie de simultaneidad entre las cuatro formas de conciencia. Cada una indica una o varias otras que le sirven de referencia constante, de justificación o de presuposición.

Líneas atrás se habló acerca de lo que Foucault resalta como *furor-inanitas*, pues es allí en donde la sinrazón se caracteriza por poseer un contenido vacío. Pero esa caracterización no entra sin intención, se refiere a que ese contenido vacío es el rasgo que sirve de culpa cuando a la locura hacen mención, ya que puede estar peligrosamente en el aire.

Según lo eruditos de la época, el elemento que transmite el vicio de la locura es el aire, y cuyo medio ambiente para reproducirse se encuentra en todos los lugares de

confinamiento con las similares características, a saber, hospitales, prisiones, conventos, etc. (Foucault, 2014, p.29).

La sinrazón aparece de nuevo (por el aire), pero marcada ahora por un indicio imaginario de enfermedad que le da poderes terroríficos, que se asocian con lo fantástico y lo patológico derivado del pensamiento médico. (Foucault, 2014, p.30).

Como en el aire estaba la sinrazón y ésta se reproducía en los lugares de confinamiento, se relacionó muy fácilmente con la figura de Sade, ya que las dos se encontraron encerradas, se relacionaron con un insulto a la moralidad social y las redujeron al silencio. (Foucault, 2014, p.37). La experiencia de la sinrazón es que la locura era allí sujeto de sí misma, y que a finales del siglo XVIII es que recibe el estatuto de objeto (Foucault, 2014, p.160).

Sobre la miseria y el encierro

Para Foucault (1976), la mayor consecuencia que trajo consigo el Renacimiento fue el haberle despojado a la miseria de su positividad en su mundo místico, haberle quitado a la pobreza su sentido absoluto y a la caridad el valor que obtiene de esa pobreza asistida. El Renacimiento le hereda a la época clásica una miseria sin ropajes asistenciales, ya que la corrupción de forma inteligente, pero vil, muestra a Dios como un personaje que llama al trabajo, que no ve con buenos ojos el pecado que llega de la insensatez y al ciudadano que no pague oportuna y justamente sus impuestos.

La nueva sensibilidad a la miseria comienza a mostrar al miserable como “un efecto” del desorden y un obstáculo que torpedea todo orden; ya no se vería a la miseria rondando

a la gloria o a la desdicha, sino que se verá desde lo que le puede acarrear al orden o al desorden, se castiga al miserable y a la miseria.

Junto a la miseria, la locura cumple una condición de desacralización, ya que la primera ha sufrido una especie de decadencia que la obliga, ya no a pasearse por las calles, sino “a perturbar el orden que se tiene establecido”. En la “nueva” sociedad la miseria y la locura pasan de una condición caritativa, vista desde los buenos ojos de Dios, a una condición de amenaza, en la medida que “motivan el desorden en el espacio social”.

Este salto de la benevolencia al peligro para los demás, despoja a la locura de los derechos miserables que tenía, ubicándola al lado de la pobreza y la holgazanería. En consecuencia, el siglo XVII tuvo la respuesta a estos fenómenos que ocurrían: el encierro, el confinamiento. Por supuesto bajo esta categoría no benevolente, el número de pobres crecía, y en las calles se comenzaron a ver personas desocupadas en la condición de ociosidad que justificaba el desorden y, en consecuencia, el encierro.

La miseria y la locura se encuentran entonces en una situación desfavorable, y hasta intentan desterrarlas de raíz enviándoles a las nuevas tierras adquiridas en India y Oriente; sin embargo, la cantidad de pobres y desdichados no fue fácil de reducir y controlar. El salto que da la miseria, y con ella la locura, de pasar de un estado de tolerancia social, a un estado de acoso y persecución permanente, es una condición transitoria que cumple el “estatuto” de eso que se conoce como “Otro”.

En este punto de la tesis es prudente preguntar por el estatuto de eso “Otro”, ya que este estatuto, como se ha venido observando, es una racionalidad medida, calculada y proyectada que, en su dinámica excluyente, resigna a la miseria a residuos culpables de

una sociedad que le otorga toda la razón a la razón. Instituciones como la iglesia, el Rey, el Hospital General, las abadías y las cárceles son las encargadas de cumplir esa función de identificar el desorden y encerrar a los desordenados; con esa premisa, el siglo XVII empieza a encerrar a los locos y, al mismo tiempo, el Hospital General debe impedir la mendicidad y la ociosidad como fuentes de toda perturbación al orden establecido. Como se ve al Hospital General se le asignan diversas funciones y obligaciones.

En adelante, al loco lo encubre otra “capa” de culpabilidad, al percibirlo a través de una condenación ética de la ociosidad y dentro de una inmanencia social garantizada por la comunidad del trabajo. La ética y la moral comienzan también a administrarse y a dosificarse como se hace con el comercio o la economía.

“La época clásica aprendería a aprehender la locura de forma oscura desee un horizonte del desorden, desorden social, familiar y a la vez peligro para el estado.” (Foucault, 1976, p.127). Pero, no es del todo seguro que los ojos y garras del confinamiento se perfilarán hacia la locura. No es del todo seguro que las estrategias de encierro apuntaran exactamente a la locura, pero su nueva condición ligada a la miseria le jugaría una desafortunada pasada. Así como tampoco es seguro que la locura haya esperado inmóvil a la psiquiatría triunfante.

Aquí hay que hacer notar una preocupación que Foucault tenía alrededor de la relación entre la existencia individual y el conjunto de las estructuras y condiciones históricas, en las cuales aparecen esas formas de ser existente. En otras palabras, la relación entre las nuevas significaciones, resultado del salto dentro del estatuto y las condiciones formales que pueden provocar su surgimiento. Ese surgimiento del sentido, que a nuestro juicio también podemos denominar invento de verdades y racionalismos, es en

lo que Foucault empieza a enfocarse desde 1955, desde el análisis de las condiciones formales del surgimiento del sentido. Para este caso, la locura existe en las formas de sensibilidad que la aísla y las formas de repulsión que la excluyen o capturan. Aquí Foucault no ha abandonado del todo ciertos planteamientos que se hacen desde la fenomenología, como encontrar sentido a las nuevas significaciones que se derivan de las estructuras históricas. En este intento por encontrar el sentido, el estudio de Foucault procura encontrar las estructuras de ese dominio de experiencia que constituye la sinrazón y a los cambios que han podido intervenir en él. (Foucault, 1976, p.169).

Detengámonos un momento para reorganizar toda esta información que suministra Foucault en su trabajo. Se ha comentado que la locura pasa por diferentes formas de percepción dependiendo el momento histórico; esas maneras de “percepción” interesan en la medida que son los tratos que se le dan a la locura, asociándola siempre a algo que representa lo negativo, oponiéndose a lo positivo que es la razón. Esa vecindad o familiaridad con lo oscuro, con lo dañino y peligroso procura en esa “percepción” una cuna de rechazo que obliga a ver al insensato como “lo que no soy yo” y que, por el contrario, la percepción provoca una no-identificación con eso que en adelante será el “otro”. La otredad de eso que no soy yo, va teniendo identidad por todas las cargas que otra exterioridad le asigna. Pero lo interesante aquí es que la locura por sí sola no obedece directamente a un tratamiento de confinamiento, sino que ha sido su aparejamiento con las miserias humanas que le han ofrecido ese estatuto. La sinrazón al estar en contravía moral, posibilita el encierro. No hay que dejar pasar lo siguiente, las decisiones de quienes han tenido el poder han hecho que las miserias no reciban algún

tipo de consideración, sino que, por el contrario, hayan sido el blanco, a manera de chivo expiatorio, para ocultar malos manejos económicos.

La economía es la promotora de catalogar a la locura como algún desorden social que es necesario arrinconar y quitar de la vista, y que, a manera de némesis, calcula la administración de la experiencia de lo otro, la locura, la sinrazón, el delirio. La “experiencia” que menciona Foucault, al referirse a la locura, es ese devenir que ha posibilitado las diferentes “percepciones” cargadas de significado, en donde se pasa de una locura que se tolera a una locura posicionada desde la ética y la moral, pasando por un sustrato algunas veces jurídico y otras policivo.

Dice Foucault: “El internamiento es la práctica que corresponde con mayor justeza a una locura experimentada como sinrazón, es decir como negatividad vacía de la razón. Allí la locura se reconoce como nada.” (Foucault, 1976, p.389).

Sobre la experiencia de la mirada médica

Según Foucault, la locura fue anexada oficialmente al dominio de la práctica médica, después de la circular francesa de Doble y la fundación del retiro en Inglaterra (Foucault, 1976, p.476). El médico era visitador, no tanto para examinar a posibles enfermos, sino porque en el ambiente de la sociedad había temor por la propagación de las potenciales enfermedades que encerraba y cargaba la peligrosa locura (Foucault, 2014, p.31).

La mirada médica merece ser mostrada como una forma de legitimación del dominio de la práctica médica sobre la enfermedad, ya que en el transcurrir de su aventurada

intervención en la sociedad, la medicina tropieza en sí misma con sus propios preceptos, sus propias leyes y sus diferentes alternativas de organización; su relación con la enfermedad la ha obligado a entrar en dinámicas de transformación en su hacer propio, en la formación de médicos, en la observación del enfermo que lleva la enfermedad, en la legislación que reglamenta su práctica y, sobre todo, en su “decir”.

La experiencia de la mirada médica constituye una apertura a “eso” que antes no se veía en el cuerpo y que anteriormente se atribuía a los malos espíritus, a los malos aires, a la luna, al clima o a las creencias populares. “Eso” que no se veía antes permite en la práctica médica una descripción del “mal” o, por lo menos, el reconocimiento de las causas que lo incrementan, detallando la coloración de los órganos, músculos o tendones, identificando su textura, su tamaño y su olor. Con esta descripción se adentra a decir por escrito qué signos se presentan, cuáles son los síntomas y la manera en que se puede clasificar el padecimiento del enfermo.

La experiencia de la mirada médica es la determinación que hace Foucault a partir de las condiciones de posibilidad de la experiencia médica, en palabras de él: “Se trata de un estudio estructural que intenta descifrar en el espesor de lo histórico las condiciones de la historia misma.” (Foucault, 2012, p.21). Esa historia misma es la historia de la sistematización de la relación enfermedad-medicina que va abriendo puertas a novedosos discursos y a diversas prácticas. En otras palabras, el devenir médico a través de la sistematización de los discursos fue dando origen a la experiencia de la mirada médica.

Foucault (2012) dice que

(...) un uso absolutamente nuevo del discurso científico se ha definido entonces: costumbre de fidelidad y de obediencia incondicionadas al contenido coloreado de la experiencia -decir lo que se ve- pero también costumbre de fundación y de constitución de la experiencia - dar a ver al decir lo que se ve.; por consiguiente ha sido menester situar el lenguaje médico en este nivel. (p.256)

Entonces, la sistematización de los discursos permite a la medicina ir organizando y situando un lenguaje propio de carácter racional que vaya apartándose de los charlatanes, los taumaturgos o quienes pretendan ofrecer una práctica médica sin cualificación profesional.

Nuestro autor menciona que en el siglo XIX y desde la anatomía patológica, el espacio de configuración de la enfermedad y el espacio de localización del mal en el cuerpo se fue dando. En este siglo, la mirada dominante y clasificadora se fue perfeccionando hasta sacar a la luz la sombra del mal que siglos atrás se confundía, como se dijo antes, con espíritus malignos o cambios en el clima, que obedecían a un orden metafísico.

La mirada comienza con una relación similar a la del jardín de las especies, nombrado por Foucault en la "Historia de la locura", en donde su hacer se determina bajo la configuración clasificadora, es decir, la clasificación o el orden clasificatorio de la mirada puesta sobre el mal domina los principios teóricos y prácticos de la medicina, porque ese cruce regulador y normalizador, pero a la vez jerárquico y cerrado, es quien sitúa la enfermedad en familias, géneros y especies. (Foucault, 2012, p.24).

Aquí empieza a existir toda una manera de organizar y decir lo encontrado en el organismo haciendo uso de similitudes, de juegos, de relaciones, de divisiones y

homologías que supondrán una cierta configuración de la enfermedad bajo la emergente mirada que acusa un organismo vivo.

Foucault se pregunta por los principios que van determinando esta configuración de la enfermedad, encontrando lo siguiente:

1- Lo histórico se parece a todo lo que tarde o temprano puede ser dado a la mirada. Una causa que se ve, un síntoma que poco a poco se descubre, un principio que puede leerse desde su raíz, no son del orden del saber filosófico sino de un saber “muy simple”, que debe proceder a todos los demás y que sitúa la forma originaria de la experiencia médica. (Foucault, 2012, p.26).

2- De una enfermedad a otra la distancia que las separa se mide por el único grado de su parecido, sin que intervenga incluso la separación lógico-temporal de la genealogía. (Foucault, 2012 p.27).

3- La forma de la analogía vale al mismo tiempo como ley de su producción, cuando se percibe un parecido, se fija simplemente un sistema de señales cómodas y relativas. (Foucault, 2012, p.28).

4- Se trata de especies a la vez naturales e ideales. Naturales porque las enfermedades enuncian sus verdades esenciales. Ideales en la medida en que no se dan nunca en la experiencia sin modificación ni orden. (Foucault, 2012, p.29).

Esta configuración de la enfermedad acepta un orden calcado del mundo de la vida en sus formas de repartición, en sus estructuras y, una vez más, en su orden clasificador; el conocimiento que ofrece un reconocimiento de la vida misma lo hace desde un modelo botánico que, previamente en sus comprensiones, ha jerarquizado, formalizado y clasificado sus especies mediante cuadros relacionales.

Al iniciar una enfermedad se dan las condiciones para conocer su clase, su género y su especie, y si el médico posee el conocimiento para reconocer esas condiciones, puede establecer una virtual cura o tratamiento para ésta. Si la enfermedad es encontrada y relacionada en el cuadro clasificatorio es fácilmente ubicada en el cuerpo del enfermo.

En el prefacio de “El nacimiento de la clínica” Foucault (2012) dice:

el vínculo fantástico del saber y del sufrimiento, lejos de haberse roto, se ha asegurado por una vía más compleja que la simple permeabilidad de la imaginación; la presencia de la enfermedad en el cuerpo, sus tensiones, sus quemaduras, el mundo sordo de las entrañas, todo el revés negro del cuerpo que tapizan largos sueños sin ojos son, a la vez, discutidos en su objetividad por el discurso reductor del médico y fundados como tantos objetos por su mirada positiva. (p.11)

Según lo relata Foucault, lentamente la locura se va alejando de la sinrazón, quedando al margen de la ciencia para ser objeto de ésta, convirtiendo a algunos lugares de internamiento, en espacios de aplicación terapéutica. De ahí se va distinguiendo la pobreza que se produce en el internamiento y la posible creación de enfermedades y acciones terapéuticas del hospital. (Foucault, 2014, p.120). El médico llega entonces al asilo, no por un gesto noble relacionado con las buenas costumbres sociales o humanas, sino porque el valor de lo terapéutico va perfilándose, superando lo imaginario de los rituales.

Entre 1780 y 1793 desaparece el internamiento, y el médico como figura que se relaciona con el enfermo es capaz de organizar toda la experiencia moderna de la locura, pero, al mismo tiempo, como lo menciona Foucault, es un “estatuto” que, de forma prudente,

obliga a la desaparición del confinamiento y da un perfil al enfermo mental, tal cual como se le conoce hoy día. (Foucault, 2014, p.252). En la pareja médico-enfermo se anudan y se desanudan todas las alienaciones. El médico va teniendo poder para curar desde esa relación con el enfermo y la psiquiatría del siglo XIX se dio cuenta de eso, sacando provecho de tales circunstancias o posibles beneficios con el psicoanálisis. Freud fue uno de los que sacó provecho de esa relación médico-enfermo.

Momento de aparición o emergencia

La reconstrucción de la aparición arqueológica obliga a volcarse sobre la crítica que hace Foucault a la psicología, ya que en ella parece mezclarse el contenido fenomenológico desde el punto de vista de la conciencia. También necesita sumergirse en la literatura como una forma de experiencia. La psicología, para Foucault, no debe encontrar en la psique su fundamento, su razón de ser o la posibilidad de crecer en cuanto a saber, sino que debe ver en ella solo obstáculos que le permitan contemplar su propia crítica para tomar de ella únicamente la negación.

Entonces, “Por esto la investigación histórica, si se atribuye la apariencia de una desmitificación, por ello mismo adquiere el valor de una toma de conciencia positiva” (Foucault, s.f, p.7/145) ¿Qué habría que desmitificar, entonces? lo que comúnmente se reconoce como mito y que obedece a lo que se hace pasar por naturaleza, lo que es concepto.

Todo cuestionamiento que pone en consideración la psicología se inscribe, ya no en la problemática del saber, ni en una dialéctica del conocimiento y de su objeto, sino en la sombra de una duda arrojada sobre el conocimiento y la reducción de este a su objeto. Foucault empieza su alejamiento de la psicología fenomenológica cuando ésta es confrontada con los dominios, no de la razón, sino de los límites encontrados en textos de Nietzsche, Bataille, Blanchot, Klossowski, Artaud y Roussel, esto es, tragedia, erotismo, literatura, muerte, transgresión, sospecha y finitud.

Dice Foucault que:

Es a partir de la muerte como una ciencia de la vida se hace posible, incluso cuando se sabe medir toda la distancia que separa la anatomía del cadáver de la fisiología del viviente. De la misma manera, es desde el punto de vista del inconsciente cómo se hace posible una Psicología de la consciencia que no sea una pura reflexión trascendental, desde el punto de vista de la perversión cómo una psicología del amor es posible sin que sea una ética; desde el punto de vista de la tontería cómo una psicología de la inteligencia puede constituirse sin un recurso, al menos implícito, a una teoría del saber; es desde el punto de vista del sueño, del automatismo y de lo involuntario cómo se puede hacer una Psicología del hombre despierto que percibe el mundo, y que evita encerrarse en una pura descripción fenomenológica. La psicología adquiere su positividad en las experiencias negativas que el hombre alcanza a hacer de sí mismo. (Foucault, s. f. p.14/152)

Lo que Foucault muestra es que, si se sigue un método investigativo bajo la postura positivista, no se podrá acceder a la incertidumbre del mundo, pero que, desde la experiencia de lo trágico y negativo, el investigador podría tener herramientas totalmente

diferentes. Y finaliza Foucault diciendo: “La Psicología sólo se salvará con un retorno a los Infiernos.” (Foucault, s.f., p.19/158).

El autor francés ofrece elementos que se asocian con una supuesta negación de quienes escriben algo, de quienes piensan algo o se consideran autores de obras; en “Un saber tan cruel” escrito de 1962, Foucault habla de Pauliska en los siguientes términos:

Pauliska, la incorruptible está totalmente instruida puesto que en definitiva sabe; pero nunca está iniciada puesto que se niega a convertirse en el sujeto soberano de lo que sabe; conoce hasta el final la desgracia de experimentar en una misma inocencia la suerte de estar enterada y la fatalidad de seguir siendo objeto. (Foucault, 1999, p.152)

Sigue diciendo Foucault:

La ironía del velo es un juego duplicado; la de la jaula es la figura franca de la partición sin mediación: el sujeto entero contra el objeto, el poder entero contra la impotencia. La jaula está ligada con un saber triunfal que reina sobre una ignorancia esclava. Importa poco cómo se obtuvo el cierre: abre la era de un saber instrumental que ya no está emparentado con la ambigüedad un poco equívoca de la conciencia, sino con el orden meticuloso de la persecución técnica. (Foucault, 1999, p.155)

La intempestiva reacción de Foucault con esta nueva forma de pensar lo lleva a relacionarse con la literatura y, en ella, ir al límite, a lo prohibido, a la transgresión de lo prohibido: “Su forma recoge el espacio fundamental en el que se juegan las relaciones entre el Deseo y el Saber; dan figura a una experiencia en la que la transgresión de lo prohibido libera la luz.” (Foucault, 1999, p.160).

Foucault encuentra en la sexualidad una manera de hacer también el denuncia que “desnaturaliza” esa experiencia, ya que no es con el lenguaje de Sade o Freud lo que la arroja al vacío y la lleva al límite:

No hemos liberado la sexualidad, sino que la hemos llevado, exactamente, hasta el límite: límite de nuestra conciencia, ya que ella dicta finalmente la única lectura posible, para nuestra conciencia, de nuestra inconsciencia; límite de la ley, ya que aparece como el único contenido absolutamente universal de lo prohibido; límite de nuestro lenguaje: diseña la línea de espuma de lo que se puede alcanzar apenas sobre la arena del silencio. (Foucault, 1999, p.163)

Por medio del lenguaje, la locura anuncia su forma constituyente y su naturaleza, y no la reduce a la psicológica.

Sobre la arqueología de los saberes

La arqueología de los saberes es la forma con la que Foucault aparentemente hace discontinua⁸⁹ su forma de investigar, alejándose de los postulados fenomenológicos de la conciencia para adentrarse a la constitución de los saberes, es decir, a la forma por la cual un saber se va haciendo estatuto y entramado epistemológico en un momento histórico. Con eso se quiere decir, que la historia comienza a ser una categoría fundante

⁸⁹ Dice Castro (1995) “Confrontarse con la historia trascendental de las ideas introduciendo la categoría de discontinuidad significa negar que se puede asegurar la continuidad de la historia del saber sirviéndose de la función sintetizante de la subjetividad trascendental” (p.26).

en el andamiaje foucaultiano, pero no de manera lineal. Lo que Foucault quiere dar a entender es que todo conocimiento ha sido inventado.

Según Castro (1995), “se trata, más bien, de determinar, partiendo de la problemática filosófica, las condiciones y posibilidad de la historia del saber.” (p.27). La historia como se ha dicho no es lineal, sino que se enlaza con la discontinuidad de los acontecimientos, de preguntarse por qué somos lo que somos, y que en definitiva es lo que Foucault pretende al vislumbrar su trabajo filosófico.

Sobre la antropología

El lenguaje que manifiesta la constitución de la locura hace un desplazamiento del no-ser al ser del hombre, es decir, ya no hablará de la misma locura como un no-ser, sino que se personificará en el hombre, habla ahora en idioma antropológico. Por encima del largo silencio clásico, la locura recobra su idioma (Foucault, 2014, p.273), estableciendo una especie de estructura antropológica teniendo en cuenta el hombre, su locura y su verdad.

Esta estructura la continua aprovechando la psiquiatría del siglo XIX, haciendo ver que la locura atrapa al hombre en su objetividad; si antes, “la locura era el contacto instantáneo del no-ser del error y de la nada de la imagen, conservando una dimensión por la cual escapaba de la toma objetiva” (Foucault, 2014, p.284), ahora, “a través de la locura, el hombre, hasta en su juicio, podrá devenir verdad concreta y objetiva a sus

propios ojos del hombre al hombre verdadero el camino pasa por el hombre loco”. (Foucault, 2014, p.285). En adelante será un *homo psychologicus*.

Al realizar la traducción en francés de la “Antropología en sentido pragmático” de Immanuel Kant, Foucault identifica ciertos encubrimientos que no mostraba la psicología, dándole otro sentido a la interpretación fenomenológica. A la luz de Kant, Foucault desnuda a la teoría y práctica psicológica, ya que un sector de ésta bebió de una fuente fracasada y reconocida como la metafísica. Y aquí se encuentra una distinción que establece “la arquitectónica” entre psicología racional y psicología empírica. La primera se refería a la filosofía pura y, por lo tanto, a la metafísica; por ende, se opone a la física racional del mismo modo que el objeto del sentido interno al objeto de los sentidos externos. (Foucault, 2009, p.72). La metafísica hizo creer que la solución a los irremediables problemas estaba detrás de los fenómenos psicológicos, que correspondían a estudios empíricos del alma. Encontramos en “Una lectura de Kant” (2009) que

un conocimiento empírico no puede en ningún caso dar los principios o iluminar los fundamentos de un conocimiento surgido de la razón pura y por consiguiente enteramente a priori. La Psicología empírica deberá pues despegarse de la metafísica a la que es ajena. Y si semejante desplazamiento no puede llevarse a cabo en lo inmediato es porque hay que prepararle a la Psicología su morada en una ciencia empírica de la naturaleza, en una antropología. (Foucault, 2009, p.72)

Sin embargo, la antropología no le ofrece a la psicología un lugar dónde movilizarse y toma también distancia de la psicología racional.

Hay una interesante discusión que ejemplifica la intención de las palabras y se centra en que “Gemüt” no es “Seele”, y que “Geist” es y no es. Es decir, aquí Foucault se detiene para enfocarse en que de alguna manera prevalece un principio que no sobreestima a una palabra sobre la otra, en esta ocasión, al “Gemüt” sobre el “Geist” o viceversa. Sin poder identificar ese principio, lo que capta es una “vivificación” en la cual el “Geist” da al espíritu la figura de la vida, ya que el giro prolongado que da la antropología no se orienta hacia el tema del hombre que habita el mundo y reside con sus deberes en esa ciudad cosmopolita, sino al tema de un “Geist” que recubriría poco a poco al hombre y al mundo con él, de una imperiosa soberanía espiritual. (Foucault, 2009, p.76).

Esto deja margen para que la significancia y la aparición de algún principio se deba a la eventualidad del lenguaje y a su estructura como hilo conductor de un análisis, en términos de Foucault: una malla de palabras. Por lo tanto, “el suelo real de la experiencia antropológica es mucho más lingüístico que psicológico” (Foucault, 2009, p.110). La lengua es el campo común, según Foucault, a la filosofía y a la no filosofía. Allí se comunican por el mismo “algo” ese “algo” que podemos denominar principio o estructura del hilo conductor del lenguaje, y toma seriedad en la medida que posiciona al que o a los que pretenden valorizarlo, y la valorización se da con la correspondencia de lo dicho con el que dice.

Refiriéndose a la antropología, Foucault utiliza una bella frase para referirse a las comidas en común como representación de una pequeña sociedad, “banquete kantiano”, en donde la conversación de lo que allí se intercambia adquiere un valor de discurso. (Foucault, 2009). Y el grupo que tiene valor por encima de la familia o el estado es la

“Tisch Gesellschaft” (sociedad de mesa) validando la soberanía de la palabra, en donde no pueden faltar las tres grandes funciones del lenguaje:

- a) Enunciado del hecho contingente (erzahlen).
- b) Formulación, intercambio y rectificación del juicio (Rasonieren)
- c) Libre juego del lenguaje sobre sí mismo (Scherzen).

Se aprecia en esas notas de Foucault la perspectiva que no hace uso de la descripción metódica o de argumentos independientes que den cuenta de una Psicología fenomenológica, ni de fenómenos de la conciencia y mucho menos de un existencialismo. Más bien, en la antropología el hombre, es ciudadano del mundo, no porque pertenezca a un grupo social, sino porque hace uso del habla, de la palabra.

En esencia aparece con fuerza una

Psicología que cambia las significaciones esenciales de la locura (...). La psicología y el conocimiento de lo que hay de más interior en el hombre nacen justamente de que la conciencia pública haya sido convocada como instancia universal (...). La interioridad psicológica ha sido constituida a partir de la exterioridad de la conciencia escandalizada. (Foucault, 2014, p.169)

8.2 LA “DESNATURALIZACIÓN” DE LA SEXUALIDAD MODERNA

Recordemos que Foucault se viene inquietando por la formas en que un saber se va constituyendo, y por eso, la “Historia de la locura” y “El nacimiento de la clínica” no son

precisamente una historia sobre las clasificaciones de la locura o sobre las hazañas que a bien pudo sostener la clínica en su aparecer, sino que son de por sí, la Historia de la constitución de un saber que pretendió a aprehender la locura: la psicología y con ella la psiquiatría. Dice Foucault: “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.” (Foucault, 1999, p.128).

En esa vía, Foucault se ocupa de aspectos que cuestionan la psicología fenomenológica porque no es una psicología del hombre despierto⁹⁰, sino una visión reduccionista de él. Foucault quiere que la psicología sirva para entender y comprender al ser humano, y no precisamente para dominarlo ni controlarlo, que era lo que venía haciendo la psicología positivista. La postura trascendental que encierra la visión filosófica humanista centrada en el acontecer de la conciencia, no posibilita un lenguaje diferente y alejado de la ciencia, como lo hace saber Foucault en el prefacio de Historia de la locura:

Era preciso pues un lenguaje lo suficientemente neutro (lo bastante libre de terminología científica, y de opciones sociales o morales) como para que pudiera aproximarse al máximo a estas palabras primitivamente enmarañadas, y para que se aboliera esa distancia por medio de la cual el hombre moderno se protege contra la locura. (Foucault, 1999, p.129)

Además, ya no ve en la trascendencia ese lenguaje fascinante y transgresor que si se da y desata en la experiencia de la sexualidad moderna. “La desnaturalización” de la sexualidad se da por la violencia de sus discursos (es):

⁹⁰ Ibid, 167

arrojada a un espacio vacío en el que no encuentra sino la forma delgada del límite, y donde no tiene más allá ni prolongamiento sino en el frenesí que la rompe (...) no hemos liberado la sexualidad, sino que la hemos llevado, exactamente, hasta el límite: límite de nuestra conciencia, ya que ella dicta finalmente la única lectura posible, para nuestra conciencia, de nuestra inconsciencia; límite de la ley, ya que aparece como el único contenido absolutamente universal de lo prohibido; límite de nuestro lenguaje: diseña la línea de espuma de lo que se puede alcanzar apenas sobre la arena del silencio. (Foucault, 1999, p.163)

En adelante, Foucault intensifica un romance con el lenguaje y la literatura, en donde encuentra refugio oportuno para desbordarse bajo la forma de un lenguaje que no es capturado por la positividad de la ciencia, pero que sí le posibilita reencontrarse con lo profano. Como lo manifiesta el autor:

Lo que a partir de la sexualidad puede decir un lenguaje si es riguroso, no es el secreto natural del hombre, no es su tranquila verdad antropológica, es que está sin Dios; la palabra que hemos dado a la sexualidad es contemporánea por el tiempo y la estructura de aquella por la cual nos anunciamos a nosotros mismos que Dios había muerto. El lenguaje de la sexualidad, al cual Sade, desde que pronunció sus primeras palabras, hizo recorrer en un solo discurso todo el espacio del que se iba convirtiendo de repente en soberano, nos ha izado hasta una noche en la que Dios está ausente y en la que todos nuestros gestos se dirigen a esta ausencia con una profanación que a la vez la designa, la conjura, se agota en ella, y se encuentra conducida por ella a su vacía pureza de transgresión. (Foucault, 1999, p.164)

8.3 LENGUAJE Y LITERATURA

El lenguaje es una noción importante en Foucault, porque a través del lenguaje se inscriben los rasgos de la locura, pero la locura en ocasiones no tiene nada que decir, porque desde la normalidad se le intenta interpretar y clasificar mientras de ella emana silencio. En los largos y cortos escritos que se encuentran sobre los motivos por los cuales los llamados locos fueron llevados al Hospital General de París, o a las comisarías, se encuentran razones sin grandes fundamentos referidas a la supuesta locura de los otros. Razones como que alguien estaba causando desorden, había una prostituta en el barrio, un violento que maltrata a su mujer, un insensato, un furioso, eran las causas que hacían internar a estos sujetos. Lo característico es la forma como hacen uso de un lenguaje que describe una supuesta problemática y peligro para la sociedad. Fue lo que se trató como experiencia de la sin-razón.

La literatura para Foucault fue la “gran extranjera” en la medida que lo que leía venía del país del norte, de los Estados Unidos y, a la vez, se refugiaba en las prosas de la poesía de René Char, Raymond Roussel, Maurice Blanchot de quien tomó prestado su pensamiento del afuera. En la literatura se encuentra el lenguaje que visibiliza lo que no se ve, adorna el caos o las cosas que no se pueden interpretar en fantasía, imaginación y sentido. Lo onírico como el erotismo y los fenómenos de la conciencia poseen estructuras, sistemas y lenguajes propios que emergen sin permiso del pensamiento racional, una maraña de significados surge como creación dionisiaca en donde la experiencia humana se enriquece de sus frutos para escapar de lo tradicional y monótono. Entonces, el lenguaje y lo profano fueron el cultivo para desmarcarse de la

conciencia, posibilitando así, una experiencia del lenguaje; experiencia que formalizó los saberes y los discursos y que al mismo tiempo amenazó una conciencia intencionada.

Sobre la experiencia del lenguaje

Líneas atrás se mencionó que las estructuras de la experiencia onírica poseen sus propias leyes, su propio sistema y sus propios lenguajes. Pues bien, en la obra de Foucault la categoría experiencia, no sólo la onírica, sino también otras formas de experiencia, posee sus propios lenguajes. Para Foucault (2015) el lenguaje,

(...) es el murmullo de todo lo que se pronuncia, y al mismo tiempo el sistema transparente que hace que, cuando hablamos, nos comprendan; en resumen, el lenguaje es a la vez el hecho de todas las hablas acumuladas en la historia y el sistema mismo de la lengua. (p.75)

Hay unas formas extremas del lenguaje que son pilares del pensamiento, y que sirven para despertar del sueño de la dialéctica y la antropología, como las figuras de Nietzsche en Dionisos, el martillo del filósofo, la muerte de Dios, el superhombre y demás que sin duda son palabras límite para hacer liberar nuestro discurso. Es desde aquí que Foucault plantea un lenguaje para el pensamiento del límite donde se pueda acorralar a la palabra, en donde la palabra se agote y se encuentre en el vacío, *ad portas* de un lenguaje no dialéctico: la transgresión. La transgresión desea romper con el charlatán y sus charlatanerías, con el que se dice ser filósofo sin entender lo que, supuestamente, filosofa, la transgresión fractura, saca, aparta al sujeto filosófico para que el lenguaje filosófico avance. (Foucault 1999, p.172).

Nos encontramos entonces con una posibilidad que condiciona el contacto del ser con el límite, ya que el límite acorrala la palabra y la transgresión aparta al sujeto que habla sugiriendo como única posibilidad un mirar hacia dentro. Y en ese mirar adentro aparece la forma de un lenguaje no dialéctico de la filosofía, es experiencia interior, extremo de lo posible o simplemente meditación.

La experiencia filosófica, que es otro tipo de experiencia, está hundida en el lenguaje, ya que allí es donde se encuentra el límite que le permite en un movimiento dado, en un momento soberano, decir o no decir. La exposición a lo decible no reposa en un lugar de expresión del sujeto, sino que lo lleva a una experiencia de su propia finitud, a su propia muerte. (Foucault, 1999, p.180).

Gracias al lenguaje no dialéctico, es decir, al movimiento de la transgresión como límite y como lenguaje, emerge la sexualidad como acontecimiento de variado valor a merced de la muerte de Dios, pero esa sexualidad ha sido atrapada bajo el discurso y bajo el lenguaje.

El lenguaje como lo muestra Foucault es un lenguaje abstracto, literario y lleno de figuras que juegan con la muerte, con la muerte de Dios, con los espejos en donde él mismo se refleja y de allí se disponen sus acontecimientos ontológicos, de allí es que el ser del lenguaje emerge, como emerge lo interior, como emerge la imagen. (Foucault, 1999, p.182).

Las figuras, las imágenes y la escritura alfabética obedecen a unos modos de representación del lenguaje que cuando acude a la escritura encuentra una especie de espacio virtual duplicado, una presencia de la palabra repetida y designa la cosa misma. Esa duplicación, esa repetición del lenguaje es en esencia su ser, es decir, el espacio

del doble, este hueco del simulacro en el que el cristianismo se encantó con su demonio y donde los griegos hicieron temible la presencia brillante de los dioses con sus flechas; y los signos que aparecen, se leen como indicaciones ontológicas.

En efecto, el lenguaje se puede consagrar en una obra con la intención de no morir, de quedarse por siempre independientemente del autor y Sade, según Foucault, es un ejemplo del objeto del lenguaje en una obra: todo lo que ha podido ser dicho. Las palabras innombrables, las oscuras, las que la sociedad no quisiera escuchar, son los límites que el lenguaje recorre al no dejarse morir. De forma similar, el terror es escenario virtual perfecto para que el lenguaje haga gala de su abrazo transgresor, haciendo sublime su poder absoluto.

La experiencia del lenguaje, por consiguiente, es una experiencia transgresora, una experiencia del límite, de lo prohibido y lo no prohibido. Se puede decir que la experiencia es palabarrera que busca su infinito mediante lo sombrío y su sentido reposa directamente en términos fenomenológicos, en la cosa y no en su reduplicación.

El simulacro de lo bueno y de lo malo, de Dios y el mal mantienen también una relación permanente con el lenguaje como experiencia, a tal punto que las imágenes como representación de alguna cosa, son una mentira que obliga a tomar un signo por otro. El simulacro, entendiéndose como el venir juntos (Foucault, 1999, p.205), toma el signo a manera de presencialidad de lo divino o, en ocasiones, de su contrario, dejando ver que en la nominación de uno está inmersa la nominación del otro. La riqueza del simulacro en la experiencia del lenguaje y la experiencia en un sistema de creencias, radica en un “paralelismo” que juega con la similitud, la simultaneidad, la simulación y el disimulo. (Foucault, 1999, p.205). Los signos y los simulacros no remiten a la misma experiencia,

aunque en ocasiones se superpongan. Los simulacros se dejan ver en el tiempo porque no dicen nada, no tienen un sentido, no son cosas ni huellas. Los simulacros son seres humanos. (Foucault, 1999, p.206). La experiencia dentro de los simulacros actúa como indesciframiento de lo acontecido, ya que lo que se cree que es, no lo es; la experiencia juega al cambio repentino, un tanto a la desconfianza, a la sorpresa, a la alternancia, al no poder identificarse con un lugar, un topos, como la experiencia del pueblo cristiano buscando la tierra prometida, pero también del mito que saca de las sombras a la luz lo oculto y lo fascinante de los signos, de lo divino en los dioses griegos y lo estudiado para los teólogos.

Sobre la literatura

Para Foucault la literatura es un ser de lenguaje que remite siempre a imágenes como las del espejo, y las caracteriza como murmullo. Es una oquedad activa de una experiencia, ya que no puede ser definido por conceptos, pues no es un objeto teórico. La literatura se identifica con el espacio y no con el tiempo, porque el escribir ofrece una distancia y se conecta con un afuera. (Foucault, 1999). El espacio que ofrece es un espacio vacío e imaginario como entre dos espejos enfrentados, todas las cosas que hay allí son ficción, son simulacros.

La literatura lleva al lenguaje a la extinción y lo que se escribe es lo que se saca, y cuando eso que se saca, está fuera, el escritor desaparece. Por eso Foucault se aleja de lo denominado como autor, no le interesa que se le catalogue bajo esta categoría, él se escurre, se desliza, desaparece.

8.4 EL LENGUAJE COMO POSIBILIDAD PARA VER Y ORDENAR

Foucault se pregunta por los principios que, de conformidad con un orden, establecen un sistema en donde aparecen semejanzas y diferencias con sus variaciones, y que dentro de un umbral hacen posible la validación o no de códigos del lenguaje, de la percepción o de la práctica. Desde allí, en la época clásica, la constitución del saber médico y del saber psicológico fue conducida a través de experiencias que configuraron maneras de observar y maneras de decir lo observado a expensas de la desgracia humana. La experiencia de la locura posibilita el momento de encuentro del hombre con él mismo sin recurrir a una conciencia de sí, puesto que en el momento en que el loco se percibe como tal, hay un desmoronamiento como apertura de su propia supresión, y quien se encarga de aprehenderla, el médico o el psicólogo, procura unos límites desde la racionalidad manifiesta reconocida con el nombre de "orden". Pero para llegar hasta aquí, era necesario que Foucault mostrará que la experiencia de la locura se toma en este espacio-tiempo como el naufragio de los atributos humanos y el fracaso de un lenguaje venido a pique, el lenguaje de la razón. Foucault de cierta manera acoge lo dicho por Husserl en cuanto a que la ciencia de hechos produce hombres de hechos, y el nacimiento de la psicología posibilita esta sentencia en tanto visibiliza una postura antropológica de la experiencia de la locura en clave moderna, al no ser ya más una experiencia cosmogónica como en el Renacimiento, ni tampoco el sello negativo de una razón desaparecida como en el clasicismo.

De allí se fue preparando el terreno para que el hombre se pensara a sí mismo y se contemplara como posibilidad de estudio y objeto científico gracias a la mira médica, porque con ella se constituyó todo un espacio institucionalizado, un lenguaje o un juego

de lenguaje, junto con la muerte, al tener acceso a los cadáveres para su respectivo examen.

Con el hospital y la clínica se establecieron las primeras lecciones de formación de profesionales para lograr aprehender la cenagosa variedad de enfermedades del cuerpo y, con ellas, las de la sinrazón, que de locura pasó a ser enfermedad mental a través de las prácticas, las terapéuticas, las clases y la creación de una estructura de lenguaje. Fue entonces necesario la creación de un lenguaje propio que pudiera captar lo que el ojo viera, hacer uso de una gramática y la racionalidad del cálculo basadas en Condillac y Laplace, y poder traducirlo en un discurso, discurso que permite la emergencia de un saber. Sin embargo, por bien que se diga lo que se ha visto, dice Foucault (2010),

lo visto no reside jamás en lo que se dice y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista sino el que definen las sucesiones de la sintaxis. (p, 27)

Con esto servido sobre la mesa, Foucault se va dejando seducir por aquello que no es muy claro en la conformación de los saberes y su constitución, obedeciendo así a un sistema de elementos que dinamizan algo que aún no es, pero que requiere de una secuencia, de un “orden”. Al “orden” le son propios unos modos de ser que anteceden a las palabras, a las percepciones y a los gestos (Foucault, 2010, p.14). A esto se le considera una experiencia del orden y es precisamente en lo que se enfoca Foucault al inquietarse por las modalidades de ese orden que, articuladas con el espacio y el tiempo, solidifican la estructura positiva de los conocimientos (Foucault, 2010, p.15).

Por supuesto que esa inquietud obedece a “un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías.” (Foucault, 2010, p.15).

Ese estudio intenta vislumbrar el campo epistemológico, denominado por el francés como *episteme*, en la que todos los conocimientos,

considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad. (Foucault, 2010, p.15)

Esos elementos en la estructuración de los saberes, imponen a los objetos de saber un modo de ser determinado, a los sujetos de ese saber modos de posicionamiento precisos, y a los conceptos, modos de distribución ordenados. Esta manera sistemática de reorganizar los objetos, los sujetos y los conceptos es presentada por Foucault como *episteme*.

Foucault va dando grandes muestras de lo que pretende con el estudio, diciendo que más que una historia, en sentido tradicional de la palabra, es ante todo una “arqueología”, y que allí se muestran dos grandes discontinuidades en la *episteme* de la cultura occidental: la primera, tiene que ver con la que se da apertura al clasicismo-mitad del siglo XVIII-; y la segunda, con la que se señala el umbral de nuestra modernidad - comenzando el siglo XIX-. (Foucault, 2010, p.15).

8.5 HISTORIA DE LA SEMEJANZA

Hagamos ver una cosa que menciona nuestro autor. Si el clasicismo en la Historia de la locura se preguntó por la manera en que una cultura plantea en forma masiva y general la diferencia que la limita, en este nuevo estudio o investigación arqueológica se trata de observar la manera en que experimenta la proximidad de las cosas, en la manera en que establece la tabla de parentescos y el orden en el que debe recorrérselas. Se trata de una historia de la semejanza, ya que ella desempeña un papel muy importante en la constitución del saber de occidente orientando la interpretación de textos, organizando todo el simbolismo, el acercamiento a las cosas que se veían y las que no, con la representación.

Pero ¿cómo hace Foucault para mostrar el proceder de la semejanza, y a la vez, la relación de ésta con los saberes?

Recordemos que Foucault hace un recorrido interesante en donde describe mediante el cuadro de Velásquez las posibilidades que la imagen, a manera de representación, empieza a tener. Allí Foucault describe el lugar de cada personaje, los posiciona, los identifica y les otorga una relación con quien posiblemente está observando toda la escena y que, por la distribución del cuadro, es dos veces necesariamente invisible. Los personajes que no se ven son el Rey Felipe IV y su esposa Mariana. En esta disposición el cuadro mira una escena para la cual él es a su vez una escena (Foucault, 2010, p.30). Al interior, la semejanza posee un sistema de clasificación que la hace aparecer frente al horizonte del conocimiento: *la conveniencia, la emulación, la analogía y la simpatía* son formas de ese imbricado sistema. La primera, *la conveniencia*, dispone, según Foucault, la vecindad de los lugares haciendo que los bordes de las cosas se toquen y

sus franjas se mezclen, la extremidad de una traza el principio de la otra. En esta semejanza se superpone el efecto visible de la proximidad. Aquí alma y cuerpo son dos veces convenientes, porque al tener vecindad se impone el espacio como lugar de enmarañamiento, ya que al estar una ligada a la otra se intercambian sus propiedades y lo que hace el cuerpo es corromperse por las pasiones del alma (Foucault, 2010, p.36).

La segunda, *la emulación (aemulatio)*, juega con su distanciamiento al no estar aprehendida por un lugar determinado, sino más bien, establece una especie de gemelidad natural que nace de un pliegue del ser cuyos dos lados inmediatamente se enfrentan. La tercera, *la analogía*, es el lugar de enfrentamiento entre semejanzas y proporciona infinitas relaciones y parentescos, porque su espacio es un espacio de irradiación. (Foucault, 2010, p.39). La cuarta forma, *la simpatía*, se dinamiza por su propia proximidad simpática, por sus simpatías, sin recurrir a un camino o distanciamiento establecido, porque en ella está el principio de la movilidad, pero a la vez, asimila y transforma en su compensación con la antipatía. (Foucault, 2010, p.42).

Esas cuatro formas de semejanzas evocan, para el francés, la manera como se repliega el mundo sobre sí mismo con la intención de duplicarse, reflejarse o encadenarse para que las cosas puedan asemejarse; esas cuatro formas son las reales vías por donde pasa el enmarañamiento de la similitud para no ser fácilmente perceptible. La similitud en su interior posee una signatura que la hace particular.

Pero ¿cómo reconocer una signatura? Las signaturas, según Foucault, serán las marcas visibles de lo invisible y lo invisible, será la semejanza; el lenguaje y los signos son las marcas visibles.

El signo significa algo en la medida en que tiene semejanza con lo que indica, es decir, existe una similitud. Como se dijo anteriormente, la semejanza posee un sistema que para Foucault es lo más universal en el saber del siglo XVI. (Foucault, 2010, p.47).

Todo este sistema busca que los signos hablen y descubran los sentidos de los conocimientos, por eso Foucault hace referencia a la hermenéutica y la semiología como al conjunto de conocimientos y técnicas que ayudan a sacar a la luz lo que se asemeja durante el siglo XVI. Sin embargo, nuestro autor también menciona que entre estas semejanzas o similitudes que forman grafismos o las que forman discursos, existen un vacío, un hueco o como las llama él “una ranura” y, justamente ahí, es donde se da su espacio el saber.

De esta forma es que la episteme del siglo XVI enmaraña un saber que para Foucault es pobre, en la medida en que la única posibilidad de articularse con los elementos del saber es con la adición entre semejanzas, es decir, el saber quedó limitado al proponer una episteme que comulgara con la semejanza duplicada. Esta duplicación entra a jugar también con los aspectos relacionados con la naturaleza y el microcosmos, porque reconoce con ellos que existe un gran mundo lleno de signos; así vista la ciencia de la época carece de una estructura sólida al no tener claro su horizonte de saber, ya que su inestabilidad se arrastra aún más cuando se mezcla con prácticas mágicas. (Foucault, 2010, p.50). Por lo tanto, conocer vendría a ser interpretar esos signos que aparecen en la naturaleza y no quedarse sólo con la marca visible.

El lenguaje forma parte de la gran distribución de similitudes y signaturas. Debe ser estudiado como una cosa natural. No obstante, la importancia y centralidad del lenguaje se da en las personas que practican y usan la gramática de los siglos XVII y XVIII, porque

la gramática del siglo XVI se fundamentaba desde el mismo piso epistemológico de la ciencia natural o las prácticas esotéricas. Referido a esto, hay unos elementos importantes que señala Foucault:

hay en la naturaleza y mucho lenguaje; y en el esoterismo las propiedades de las palabras, de las sílabas y de las letras se descubren por medio de otro discurso que, a su vez, permanece secreto, en tanto que en la gramática son las palabras y las frases cotidianas las que enuncian de suyo sus propiedades. (Foucault, 2010, p.53)

La relación de la escritura con el lenguaje, para Foucault, era la siguiente: la palabra es la parte femenina del lenguaje -su intelecto pasivo-, mientras que la escritura, en cambio, -el intelecto activo- el “principio masculino” del lenguaje. En esta instancia, saber se inscribe en la referencia del lenguaje al lenguaje, en restituir la uniformidad de las palabras y de las cosas, sacarle el habla a todo en sí no es ni ver ni demostrar, sino interpretar. Aquí se abre espacio toda una experiencia del lenguaje que tiene conexiones similares con la red arqueológica del conocimiento de las cosas de la naturaleza; conocer es precisamente, sacar a la luz el sistema de semejanzas que las hace ser próximas y solidarias unas con otras. (Foucault, 2010, p.59).

La mejor forma de interpretar los signos de las semejanzas duplicadas es el lenguaje, y el lenguaje empieza a tener protagonismo en la medida que Foucault lo enmarca como “experiencia”; la experiencia del lenguaje supone dos formas de ser: una respaldada en la palabra y la otra, en la escritura: masculinidad y feminidad.

Detengámonos un momento para mirar qué ha pasado con el proyecto arqueológico de Foucault a esta altura de la investigación. Desde el prólogo original de “La historia de la locura” se han podido identificar diversas caras de lo que se puede comprender como un

proceder arqueológico. Si bien es cierto que Foucault anuncia que va a estudiar el silencio de la locura, lo hace ver como la arqueología de ese silencio⁹¹ circunscrita a las negatividades del hombre, es decir que, desde una determinación histórica, narra la forma de enfrentarse el hombre con él mismo, con el umbral de sus posibilidades y con los modos de no-ser. Aquí se presenta la arqueología como la descripción de una “potencia”⁹² perteneciente a la locura, en la medida que esa “potencia” no puede ser aprehensible, pero que es tan fuerte que su otro lado, la positividad, necesariamente tiene que hablar de ella. La arqueología de ese silencio representa algo que no-es y lo que no-es o no está, circulariza un monólogo de la racionalidad de occidente en la medida que no ha sabido qué hacer y cómo llevar la experiencia de la locura.

En el momento en que se quiere saber cómo se estructuran los saberes de las disciplinas, Foucault ya no se fija en las formas sociales que pueden moldear un imaginario y con ese imaginario provocar una acción sobre el no-ser, sino que recurre a una descripción de las posibilidades de la episteme durante el Renacimiento, la Época clásica y la Modernidad. Identifica las posibilidades de la historicidad de la similitud como fuente del saber, en la medida que se encuentra un duplicado, un simulacro de lo que se quiere decir o hacer ver. Encuentra en la transgresión del lenguaje los aspectos que lo pueden acompañar en la búsqueda de la liberación de lo profano, de lo prohibido.

Entonces, el devenir arqueológico contrae sus alcances para maximizarlos en una gruta que franquea un análisis de la finitud planteado también desde el lenguaje. A esto se dedicará el documento más adelante.

⁹¹ Véase prólogo de la primera edición.

⁹² Aunque Foucault jamás utiliza esta noción para referirse a la sinrazón, se cree conveniente hacer uso de ella para asignarle a la locura una tensión que obliga a la Psicología y a la Psiquiatría hablar de ella.

Aunque la disposición arqueológica presente varios frentes de análisis, siempre supone una preferencia que pregunta por las maneras de constitución de las epistemes. Arqueología y episteme constituyen todo un ensamblaje inhumano o deshumanizado. Lo que ocurre es que las palabras se separan de las cosas. Foucault dice que Don Quijote muestra lo negativo del mundo Renacentista al pretender seguir los senderos de la semejanza, que finalmente conduce a la locura, y a la vez, que la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo para convertirse en literatura.

Hay un escenario común del poeta con el loco, porque los dos están en un lugar donde ellos no reconocen diferencias y los dos surgen de la enajenación. Cuando se enfrentan, los dos hacen surgir una nueva experiencia del lenguaje y de las cosas, hay una situación límite. (Foucault, 2010, p.66).

El orden se establece sin referencia a una unidad exterior, no se puede conocer el orden de las cosas en su aislamiento natural. (Foucault, 2010, p.70). El orden es una de las dos formas de comparación, la otra es la medida. El rol fundamental de la comparación ya no es sacar a la luz el ordenamiento del mundo, sino de acuerdo a un orden de pensamiento, transformando sus disposiciones como fundamentos de la episteme occidental y se sumerge en un nuevo "racionalismo". (Foucault, 2010, p.71). Dice también Foucault (2010) que "lo que se necesita aprender son las modificaciones que han alterado el saber mismo, en el nivel arcaico que hace posible los conocimientos y el modo de ser de lo que hay por saber." (p.71).

Entonces, la disposición que presenta la nueva forma de acceder al saber se desmarca del parentesco y la similitud, estableciendo unos nuevos horizontes desde el discernimiento para asignar identidades en todos los aspectos que se crean lejanos a él.

Saber o conocer será entonces una manera de discernir, teniendo como elemento fundamental la diferencia y, en consecuencia, la historia y la ciencia solidificarán su separación. Con este movimiento, el lenguaje también modifica su accionar porque se va a ubicar en una zona de neutralidad al servicio de una *mathesis*⁹³, que hace parte del racionalismo clásico haciendo ver la naturaleza como algo mecánico y calculable.

8.6 LA MATHESIS COMO ORGANIZACIÓN DEL SABER

Lo que la episteme clásica estructura no es una simple relación matemática con la naturaleza, sino toda una amalgama de posibilidades del conocimiento con la mathesis, ya que busca en un sistema ordenado las sucesiones mensurables de las cosas, hasta con aquellas que no se pueden medir, impulsando su valiosísimo aporte como método universal. (Foucault, 2010, p.73). La mathesis, al estar en un sistema ordenado y con intenciones de medir absolutamente todo, se sirve como criterio analítico haciendo surgir la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas determinando para sí, según Foucault, (2010) “un orden de las palabras, un orden de los seres y un orden de las necesidades.” (p.74).

Entonces, lo que muta y a lo que confiere Foucault una discontinuidad es a la forma que posibilita pensar diferente, marcando un antes y un después; un antes subrayado en una interpretación que afianzaba un conocimiento desde la similitud, a un después, catapultado por un orden y un método universal.

⁹³ Ciencia universal de la medida y el orden, véase página 73.

¿Bajo qué modelamientos empieza a funcionar el signo en la época clásica si lo que precisa Foucault es una discontinuidad de la formación del saber?

Como se ha mencionado, la discontinuidad se caracterizó por el paso de un pensamiento ligado a la interpretación de los signos, al establecimiento de un orden que sustituye la semejanza cambiando todo su sistema de signaturas al comienzo del siglo XVII. Para Foucault (2010), hay tres variables que dinamizan este nuevo sistema de signos en el dominio de los conocimientos empíricos:

- 1) El origen del enlace: un signo puede ser natural o de convención.
- 2) El tipo de enlace: un signo puede pertenecer al conjunto que designa.
- 3) La certidumbre del enlace: un signo puede ser tan constante que se esté seguro de su fidelidad.

Anteriormente la característica por la cual el signo marcaba era por la designación de algo que era muy parecido a él, lo cual implicaba tres cosas:

- a) Lo marcado
- b) Lo que marcaba
- c) Lo que permitía ver en aquello la marca de esto.

Aquí ocurre algo interesante en términos arqueológicos: si anteriormente la semejanza se ligaba a sistemas de signos y esta relación permitía un pensamiento interpretativo, lo que permitió fue la aparición de conocimientos concretos basados en un ordenamiento de la diferencia y la identidad. Con la entrada de la nueva episteme, el orden, la diferencia y la identidad fueron quedando rezagado y rezagadas a expensas de la reconstitución

de “las ciencias de la vida”, de la “naturaleza” o del “hombre”, obviando que ninguna de éstas “son dominios que se ofrezcan espontánea y pasivamente a la curiosidad del saber”. (Foucault, 2010, p.88). Es así como la episteme clásica plantea, por un lado, un conocimiento del orden que asegura un ordenamiento en las llamadas naturalezas simples, que se determinan por intervención de la mathesis en su proceder algebraico como método universal. Una mathesis como ciencia del orden calculable. Por el otro, para poder ordenar las naturalezas complejas fue necesario diseñar un sistema de clasificación (taxinomia⁹⁴) asumiendo un nuevo sistema de signos.

Con la taxinomia en juego, la imaginación hace aparecer lo que no es, y lo que no es en la época clásica era la pregunta por los orígenes de los conocimientos. Con esta pregunta por delante comienzan a existir, a manera de tensión, tres dominios:

- 1) Historia natural: que Foucault la denomina como ciencia de los caracteres que articulan la continuidad de la naturaleza.
- 2) Una teoría de la moneda y del valor: que el francés designa como ciencias de los signos que autorizan el cambio y permiten establecer equivalencias entre las necesidades y deseos de los hombres.
- 3) Una gramática general: ciencias de los signos por medio de los cuales los hombres reagrupan la singularidad de sus percepciones y recortan el movimiento continuo de sus pensamientos.

Con toda esta estructura que plantea Foucault se materializa el cálculo de las igualdades y la génesis de las representaciones en el clasicismo articulando la mathesis, la

⁹⁴ Es el saber acerca de los seres, véase página 90.

taxinomia y el análisis genético y, para que fuera solvente, se instauró el “cuadro” como centro del saber (Foucault, 2010, p.91).

Como se ha venido mostrando, al interior de las epistemes se van consolidando estructuras que refuerzan lo que para el momento histórico es un conocimiento nuevo, poniendo a funcionar elementos que potencian su practicidad y que en algunas ocasiones permanecen ocultos, pero para otras, se visibilizan bajo un orden que racionaliza sus modos de ser. El lenguaje, el signo, la mathesis, el cálculo, la sintaxis, la experiencia, son claro ejemplo de esos elementos potenciadores que, aunque no permanecen en el tiempo tal cual, mutan sus alcances para la nueva configuración del saber. Este caso en particular lo sostiene el lenguaje, ya que durante el siglo XVI su forma potencial la ejercía desde lo misterioso, en lo que más parecido se mostrara a algo, en los bordes de la oscuridad y sobre todo su pliegue sobre sí misma. Para la época clásica este oscurecido lenguaje encuentra su expresividad en el ordenamiento de las cosas y tiene el poder de representar el pensamiento sin querer decir que lo traduzca, sino que representa al pensamiento como éste se representa a sí mismo. (Foucault, 2010, p.95).

Esa condición de existencia soberana del lenguaje se desdobra y refleja en otra representación que es equivalente, es decir, es un pensamiento de sí mismo, porque el lenguaje no se posiciona en algún otro lugar, sino en el espacio donde tiene poder: la ordenación.

Dice Foucault que todo este lenguaje enuncia unas marcas que no hacen sino anunciar el comentario y con éste, aparecen unos signos verbales que dan pie al discurso... y

cuando el discurso se convierte en objeto de lenguaje no se le interroga, como si dijera algo sin decirlo. (Foucault, 2010, p.96).

En esta basta inmensidad que establece la experiencia del lenguaje no tiene cabida el hombre en el inmenso despliegue que hace el cuadro con sus respectivas líneas, diferencias y representaciones de la no representación del hombre se deduce que la época clásica no conoció “las ciencias del hombre”. Lo que hace diferente al lenguaje de otras formas de signar, es que su análisis de representación se hace desde lo sucesivo del orden, en consecuencia, es un análisis del pensamiento en donde el orden tajantemente se distribuye en el espacio. (Foucault, 2010, p.100). Por ello, el ordenamiento desplaza al hombre como categoría principal y le reasigna una nueva ubicación dentro de la mathesis.

Con estos atenuantes, el lenguaje al ser el mayor elemento que logra representar se convierte en un universal. Al ser universal el lenguaje se codea con el conocimiento apoyándose y complementándose el uno al otro, y tensionándose desde la crítica. Pero el lenguaje, que es un saber imperfecto, sólo llega a ser conocimiento desde una forma irreflexionada.

Con la gramática general se abren las posibilidades de un discurso en cada una de las lenguas y definirá el sistema de diferencias e identidades que repercutan en la literatura, ofreciendo una taxinomia para cada caso particular o lengua en particular.

Al interior de la nueva forma de percibir el lenguaje se encuentra una puja entre lo que deber ser el lenguaje, los signos y el verbo en la medida que éste último se encuentra, según Foucault, en el límite del discurso, en el espacio y lugar donde los signos se están modificando para ser lenguaje. Dice Foucault que “sin una manera de designar el ser, no

habría lenguaje; pero sin lenguaje no habría el verbo ser, que sólo es una parte de aquel.” (Foucault, 2010, p.113). Pero entonces ¿a cuál ser se están refiriendo? ¿a cuál ser se dirige el sistema de signos? Sin duda es a aquel ser que designa el pensamiento, el ser del pensamiento.

Foucault se ocupa muy bien de hacer notar la filiación del lenguaje con una forma de clasificación subsumida por el cuadro en donde las raíces de las palabras se pueden encontrar en otros idiomas, y su cercanía y lejanía del espacio cruzado, implicaría un orden completamente cerrado. Esta forma cerrada de análisis en donde se ven incluidas las raíces de las palabras no genera en términos de progreso algo interesante de la representación y de las palabras. Es así que la época clásica se convierte en un momento histórico en donde se privilegia el tiempo y el conocimiento de los hombres.

El lenguaje desde estas transformaciones se unifica en el tiempo y las palabras encuentran su asidero, encuentran un lugar en donde hacer su desplazamiento, pero también su recogimiento, a eso Foucault lo denomina: *espacio topológico*, muy influenciado por Roussel.

Según Foucault, la manera de impulsar este encuentro con las “ciencias de la vida” fue precisamente desde el legado de Descartes, ya que fue un instrumento que pudo ofrecer una herencia desde la racionalidad mecánica para descubrir la racionalidad de lo vivo. Con esa motivación, los seguidores de Descartes, sumados a otros investigadores y a químicos denominados vitalistas, comienzan una variedad de posturas y teorías que se inclinan por hacer de la vida un conocimiento, haciendo uso de la taxinomia como forma de clasificar a los seres vivos. (Foucault, 2010, p.142).

Por supuesto, se crean tensiones entre quienes defienden un vitalismo observado desde la óptica, la mecánica y la física y los que abogan por no ver la vida de los seres como algo reducido.

8.7 LA HISTORIA NATURAL: LA ORGANIZACIÓN A TRAVÉS DEL CUADRO

Hay una cosa que deja ver Foucault y es que el racionalismo cartesiano empieza su desmonte y retirada cuando se da cuenta que el mundo y sus conceptos no se pueden atrapar todos bajo las leyes del movimiento rectilíneo, pero en un solo juego la misma episteme autoriza la mecánica cartesiana y la Historia natural.

Para que pudiera aparecer y validarse la Historia natural sin recurrir a procedimientos calculables ni medibles, fue necesario que la “Historia” se convirtiera en “Natural”, porque tanto en el siglo XVII como en el XVIII lo que había era “historias”. Era entonces claro que esa Historia Natural tenía que desprenderse de los racionalismos de las otras historias promovidas a mediados de la época clásica. Hacer la Historia de lo que vive sería comprender cuáles son los elementos y órganos de un ser vivo en particular. Por lo tanto, la Historia de un ser vivo se distribuye en toda la maraña “(...) semántica que lo relaciona con el mundo.” (Foucault, 2010, p.145).

En todo este maremágnun que caracterizó la episteme en la época clásica, el lenguaje jugó una función principal al contribuir en los diferentes momentos y desarrollos de la ciencia bajo la forma del orden reestructurado en el cuadro, posibilitando la organización y clasificación de todos los seres vivos, haciendo de él un sistema poderoso de identidades y diferencias. En este sistema ordenado se combinan las características de

los seres objeto de clasificación y la idea de cada carácter se articuló y se selló al nombre de cada planta. Por carácter se debe entender la estructura elegida para ser el lugar de las identidades y de las diferencias. (Foucault, 2010, p.156)

Sin duda esto generó una dificultad porque cada identidad y diferencia tenía que hacerse descubriendo cada detalle plasmado en una misma descripción. Foucault señala que para superar esta situación se pensaron técnicas separadas en dos grupos:

- 1) Hacer comparaciones totales que la enumeración de las diferencias se extinguiera. Se puede hablar de un método.
- 2) Elegir un conjunto acabado y limitado de rasgos en donde se estudiarían las constantes y las variaciones. A esto se le denominaría el sistema.

Este sistema es tan efectivo que permite identificar la familia de cada animal o vegetal, encontrando su filiación de acuerdo al género hacia arriba, hacia los lados o hacia cualquier desplazamiento en donde encuentre en un grupo una constante de variables; en esa circunstancia se puede decir que el método permite deducirlos, es decir, sustraerles sus propiedades.

Como el sistema se va perfeccionando, las ciencias de la Naturaleza deciden acoger como objeto de estudio las leyes internas del organismo, supliendo el lugar algo opaco de las diferencias e identidades, anunciado como carácter líneas atrás.

Esa construcción de pensamiento trae consigo varias consecuencias que Foucault denomina como “acontecimientos” y que sirvieron para aplicar el método y el sistema a la naturaleza, sobre todo en las relaciones con el clima, las lluvias, los vientos, la tierra,

el sol, los mares, los continentes, en fin, a toda esta relación de los seres con la Naturaleza, pero no aplicada directamente a algún ser vivo.

Foucault considera que este proceder de las ciencias

(...) forma una especie de a priori histórico, que es lo que, en una época, recorta un camino posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso reconocido como verdadero, sobre las cosas. (Foucault, 2010, p.175)

La vida comienza a ocupar un lugar no tan marcado por la prontitud, sino que, más bien, se reconoce como algo relativo y el ejercicio del naturalista consiste en el hombre que sabe ver, que sabe apreciar en un campo visible su objeto; sin embargo, Foucault percibe un giro en el ejercicio del estudio de lo Natural al contemplar, a fines del siglo XVIII, una autonomía de la vida en relación con los conceptos de la clasificación; en otras palabras, la vida hace un salto al mundo visible para convertirse en objeto de estudio.

8.8 LAS RIQUEZAS COMO ANÁLISIS

La aparición de la Historia Natural y la Gramática general se estructuran desde elementos que se fueron perfeccionando y que obedecen a una especie de intercambio de apuestas en el procedimiento. El intercambio se da por una dinámica propia de la validez que otorga sentido y estructura al conocimiento. Tanto los signos como las diferencias, las semejanzas, la mathesis, el cartesianismo y demás, provocaron un revolcón interno en la estructura de lo que se fue sacando a la luz, involucrando todo en

un sistema cuadrulado de referencias cercanas o lejanas que posibilitaron, para ese entonces, comprender en algo el mundo que rodeaba a los seres vivos. Hay que recordar que, según Foucault, en la época clásica no existía la vida ni la ciencia de la vida, ni mucho menos la filología; lo que sí existía era precisamente la Historia Natural y la Gramática general. Tampoco existía una manera de reconocer la producción a través del comercio y la circulación de rentas que sí se dinamizan con el valor asignable a las cosas. Esa especie de dominio fue el fundamento para que la economía se configurara y asegurara un espacio dentro del marco de análisis de la ciencia, mencionado por Foucault como riqueza. (Foucault, 2010, p181).

Este análisis de las riquezas comienza con un problema ubicado en algo que Foucault llama “sustancia monetaria”, y es precisamente por la relación del patrón precio-metal-peso. El valor de las monedas ofrece una constante confusión en el momento de relacionarlo con alguna cosa, porque en ocasiones la cantidad de monedas consideradas para adquisición de algo fluctuaba dependiendo del material y su valor nominal.

Aquí también aparecen los signos como señales y pautas que caracterizaban las riquezas, pero para hacer intercambiables las monedas era necesario que llevaran una marca real. El precio se establecía de acuerdo a la característica del objeto, aquel tenía que ser valorado según si era preciso, raro útil y deseado. (Foucault, 2010, p.184).

Lo complejo del asunto era que el valor nominal de la moneda fuera acorde al peso del metal, pudiendo distinguir rasgos o signos monetarios en el proceso de intercambio y así la moneda no era más que su valor mensurable.

En estas consideraciones históricas, Foucault (2010) señala varios aspectos que se deben tener en cuenta para seguir con eso que denominó el análisis de las riquezas:

- 1) El encarecimiento de todas las cosas no proviene de entregar más sino de recibir menos en cantidad de oro y de plata de lo que se había acostumbrado. El aumento de los precios tiene una causa principal que es casi la única que nadie ha tocado hasta ahora: la abundancia de oro y plata, la abundancia de lo que da estimación y precio a las cosas.
- 2) El signo monetario no puede definir su valor de cambio, no puede fundamentarse como marca sino a partir de una masa metálica, que, a su vez, define su valor dentro del orden de las otras mercancías.
- 3) La marca que distingue la moneda la determina, la hace cierta y aceptable para todos. Allí se encuentra una situación análoga con el régimen general con los signos en el siglo XVI.

Como nos lo deja saber Foucault, el análisis de las riquezas, planteó diversos desafíos en el momento de establecer un patrón para poder mantener un intercambio comercial y situar así una relación clara con la mercadería y el patrón moneda; la circunstancia que obliga a pensar sobre la manera cómo establecieron esos vínculos comerciales plantea, en parte, la reflexión que se da también con la especulación sobre la naturaleza, porque de allí es que viene en definitiva los metales preciosos como la plata y el oro sumado a las piedras preciosas. El mercantilismo sirvió para que la moneda se instituyera como instrumento de representación y análisis de las riquezas, haciendo ver que lo que se conocía como “precioso” ya no serviría en la nueva referencia mercantil, por lo tanto, las que pasan de cambio en cambio son las “(...) riquezas como objetos de las necesidades y de los deseos.” (Foucault, 2010, p.190).

La representación de la riqueza tenía que ser amonedable para que pudiera entrar en la lógica del intercambio. El ser natural tenía que ser caracterizable para que pudiera entrar en una taxinomia, y la representación era significable para que pudiera hacer parte de un lenguaje coherente y articulado.

Posteriormente, la moneda deja de cotejar su valor mediante el metal para asumir una marca o imagen que sería la del Rey. En estos afanes cualquier cosa pudo haber sido moneda, pero se invoca las cualidades referidas y contenidas en la representación, en tanto capacidad de igualar o diferenciar las riquezas. (Foucault, 2010, p.192).

¿Cómo describe Foucault la amalgama de posibilidades que se desarrollaron entre la producción del conocimiento y el análisis de las riquezas?

La gama de circunstancias que debieron acontecer en el flujo del intercambio de riquezas como, por ejemplo, la justicia que debían asumir quienes asignaban el valor de la mercancía, permitieron que una episteme de las riquezas se configurara lentamente bajo una permanente reflexión sobre la asignación de precios; el valor de la moneda como signo o el valor de la moneda como mercancía o el valor de la moneda como prenda, aseguraban una manera de comprender el sistema circulatorio o intercambiante. El análisis se tuvo que hacer desde este horizonte para incidir en la cantidad de moneda o la cantidad de mercancía que se ponía en circulación.

Es posible que mientras se determinaba desde la reflexión mercantilista su funcionamiento real, la moneda cumpliera una serie correspondencias como las siguientes:

- Ser una ficha, a manera de ficción, un juego o un contexto.
- Poder devolver a las manos de su propietario lo que acaba de cambiarse por ella.

- Ser una memoria sólida.
- Una representación que se desdobra.
- Un cambio diferido
- Permite fijar el precio de las cosas gracias a una cierta relación de proporción con las riquezas y un cierto poder de hacerlas circular.
- Designa una cierta riqueza (real o no) en cuanto establece su precio (como prenda).
- Junto a la riqueza se debe tomar como gemelidad, ya que se corresponde.

Las tensiones salen a relucir porque los fisiócratas y los utilitaristas quieren tener la razón cada uno por su lado: el fisiócrata defiende su postura al ser el representante de los propietarios con abundantes tierras, y los utilitaristas, hacen alarde a su defensa por los comerciantes y empresarios.

Foucault (2010) sugiere cuidado entre dos formas de asumir la investigación:

- a) La primera sería una investigación de las opiniones para saber quién ha sido fisiócrata en el siglo XVIII y quién ha sido antifisiócrata, cuáles eran los intereses en juego, cuáles eran los puntos y los argumentos de la polémica, cómo se desarrolló la lucha por el poder.
- b) La otra consiste, sin tener en cuenta los personajes y su historia, en definir las condiciones que hicieron posible pensar en formas coherentes y simultáneas, el saber “fisiócrata” y el saber “utilitarista”.

El primer análisis, continúa diciendo Foucault (2010), “revelaría una doxología. La arqueología no puede reconocer ni practicar más que el segundo.” (p.198) Aquí, otro rasgo de la consolidación arqueológica: encontrar las condiciones de posibilidad de un pensamiento que ubica el conocimiento fisiócrata, simultáneamente, al conocimiento utilitarista; por eso, el interés de Foucault por reconocer la configuración de la episteme entre el Renacimiento y la Época clásica, y entre la Época clásica y la Modernidad. Toda esa configuración mostrará un seguimiento simultáneo a la condición posible, pero finita, del hombre.

La arqueología mostrada de esta manera, porque como se dijo tiene muchas caras, se atreve a encontrar las regiones que problematizan, en el clasicismo, las relaciones entre lo que se puede nombrar y la secuencia de la ordenación, queriendo adueñarse de una nomenclatura que a la vez funcione como una taxonomía.

Finalizando el siglo XVIII lo que se pone en duda es la relación del sentido con la forma de la verdad y la forma del ser. Estas tensiones posibilitan la transformación de una gramática general en filología, de una Historia Natural en biología y de un análisis de las riquezas a una economía política. Al pretender dejar de lado la ontología que cultivó el saber de los siglos XVII y XVIII, se abre paso a un estructuralismo que dará forma a la Modernidad.

Foucault (2010) menciona cuál fue el papel de la historia en esta nueva forma organizativa del saber:

La historia:

- Da lugar a las organizaciones analógicas.

- No debe entenderse como la compilación de las sucesiones de hecho.
- Es el modo fundamental de ser de las empiricidades, aquello a partir de los cual son afirmadas, puestas, dispuestas y repartidas en el espacio del saber para conocimientos eventuales y ciencias posibles.
- A partir del siglo XIX define el lugar de nacimiento de lo empírico, aquello en lo cual, más allá de cualquier cronología establecida toma el ser que le es propio.
- Se partió de acuerdo con un equívoco que sin duda no se ha podido dominar entre una ciencia empírica de los acontecimientos y este modo de ser radical que prescribe su destino a todos los seres empíricos y a estos seres singulares que somos nosotros.
- Modo de ser de todo lo que nos es dado en la experiencia, se convirtió en lo inmoldeable de nuestro pensamiento. (p.215-217)

El pensamiento ordenado, o mejor, de todo Orden que proclamó el período clásico, sirvió para que todo ser llegara al conocimiento, porque fue tal de organización, que los elementos representativos que sirvieron a la articulación con otros elementos, se dispusieron de otra forma con la intención de servir al funcionamiento del nuevo dominio. En adelante los esfuerzos del nuevo proceder del conocimiento se proyectan hacia una antropología, dudando de la esencia del hombre y del tiempo, sumado al esfuerzo que debe realizar en cada una de las jornadas de trabajo. La producción se va perfilando como una potencia que desplaza al hombre. Esa antropología hace ver al hombre como diferente y raro para él mismo, porque la misma relación con la economía reconoce su dinamismo, pero fuera de la conciencia humana. (Foucault, 2010, p.240).

Eso que emerge es denominado como acontecimiento cuya relación con los objetos que trata el conocimiento es poca o nula y, en cambio, ofrece una representación con la cual se da en la antropología; sin embargo, la representación, según Foucault, no puede definir ya el modo de ser común a las cosas y, por supuesto, al conocimiento.

Con toda esta manera de organizar el conocimiento, finalizando el siglo XVII se da una separación que es importante resaltar en el estudio que hace Foucault: se separan las disciplinas analíticas, que para el francés serán el campo de las ciencias *a priori*, y las disciplinas sintéticas, que se relacionan con el dominio de las ciencias *a posteriori*, es decir, las ciencias empíricas. Anterior a esta separación se quiso fundar un dominio epistemológico que las uniera, pero las ciencias de la vida se resistieron a toda reducción en su proceder metodológico. (Foucault, 2010, p.260). Pero, según Foucault, hubo otra cosa que se fracturó y fue la unidad de la mathesis. Su fractura o partición las reconoce Foucault (2010) desde dos aspectos:

- a) (Una) línea que separa las armas puras del análisis y las leyes de las síntesis.
- b) (Otra) línea que separa, cuando se trata de fundamentar la síntesis, la subjetividad trascendental y el modo de ser de los objetos.

8.9 LA ANTROPOLOGÍA COMO GOZNE DE LA ECONOMÍA

Lo que cambió a fines del siglo, según Foucault, es el saber mismo como modo de ser previo e indiviso entre el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento. (Foucault, 2010, p.267). Recordemos que ese nivel arqueológico fundamenta una nueva manera de

conocer ligada a la producción, con nuevos objetos cognoscibles y a procedimientos de nuevos métodos que realzan la vida y el lenguaje. En adelante producción, vida y lenguaje conducen las riendas del saber. (Foucault, 2019, p.267).

Por supuesto que, en esta nueva concepción del conocimiento, el valor también se transforma y pasa de ser un signo a ser un producto derivado obviamente del trabajo. La vida y su relación con la muerte son merodeadas por la economía, ya que su proyección considera las propiedades biológicas de la especie humana. Esto quiere decir, que se va contemplando el esfuerzo que puede hacer un hombre en un trabajo con las formas permanentes de producción. La relación trabajo-producción serán entendidas como aspectos positivos de la economía ligadas a consideraciones antropológicas.

Bajo esas relaciones, Foucault le asigna a Ricardo el pensamiento que hace ver que la economía descansa y se soporta, en una antropología que tiende a señalar formas concretas a la finitud. Por eso, la necesidad y el deseo se retiran hacia la esfera subjetiva, que por esa misma época está en vías de convertirse en el objeto de la psicología.

Se pasa del reino de una episteme que fundaba el conocimiento sobre el orden de las representaciones, y se ha entrado en una disposición epistemológica distinta, la que distingue una psicología de las necesidades representadas y una antropología de la finitud natural. (Foucault, 2010, p.272).

Foucault muestra que solamente se puede hablar de Historia en la medida que el hombre es finito, que es natural y que más allá de la especie y las necesidades, la finitud acompaña el desarrollo de las civilizaciones. Esto quiere decir, que la antropología ha acompañado siempre el progreso de los pueblos. Sin embargo, la Historia de esa finitud

antropológica cumple un papel negativo, porque muestra la obligación de los hombres al trabajar, en proporción a sus necesidades y al hambre.

La finitud antropológica, es vista desde la comprensión biológica y desde la dinámica productiva del trabajo; al corresponder a un ser vivo, da lugar para poder ser clasificable y, al ser clasificable, es propiedad de lo viviente.

Ya no son las posibilidades del ser, sino el de las condiciones de vida, las condiciones de existencia y todo, por la separación entre la Naturaleza y las posibilidades de lo vivo.

La ruptura de este espacio permitió descubrir una historicidad propia de la vida: la de su mantenimiento en sus condiciones de existencia. (Foucault, 2010. P.290). Dentro de lo vivo, la vida se convierte en una fuerza fundamental que se opone al ser como el movimiento a la inmovilidad, el tiempo al espacio, el querer secreto a la manifestación visible. En adelante, lo vivo no es lo importante, sino la vida.

La experiencia de la vida se da, pues, como la ley más general de los seres y mantiene una alianza con el lenguaje porque enuncia las actividades del hombre; en consecuencia, el lenguaje ya no representa, sino que está al lado de la libertad como positividad filológica.

¿Qué comparten en común la vida y la filología? Según Foucault, la forma crítica con la cual se interroga a aquel que habla y para eso se refiere a Nietzsche en estos términos:

Para Nietzsche no se trataba de saber qué eran en sí mismos el bien y el mal, sino qué era designado o más bien, quién hablaba cuando para designarse a sí mismo se decía Agathos y Deilos para designar a los otros. (Foucault, 2010, p.319)

8.10 NATURALEZA Y NATURALEZA HUMANA: EL SURGIMIENTO DEL HOMBRE

Foucault (2010) comenta que “antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía” (p.322). Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje.

Todo el trato que las ciencias naturales dieron al hombre, se debió a una forma de ver el mundo y la manera como lo organizó desde las especies y los géneros sin una conciencia epistemológica de él, ni un dominio propiamente del hombre. En el clasicismo las particularidades de la “naturaleza humana” y las de la “Naturaleza”, se confrontaban desde el orden de los saberes hasta las identidades de las representaciones. Sin embargo, entre las dos se va creando una trama que posibilita un análisis general que reparte identidades aislables y diferencias que se pueden ver en el espacio del cuadro.

Dice Foucault (2010):

Si la naturaleza humana se enreda con la Naturaleza, ello ocurre por los mecanismos del saber y por su funcionamiento; o más bien. es la gran disposición de la episteme clásica, la naturaleza, la naturaleza humana y sus relaciones son momentos funcionales, definidos y previstos. (p.324)

Ésta relación entre naturalezas, como la plantea Foucault, entra en juego con un discurso que puede abarcar la representación común que caracteriza el lenguaje clásico y la evidencia del ser; pero, en esta tensión la Historia Natural se convierte en Biología, el análisis de las riquezas se convierte en economía y la reflexión sobre el lenguaje cambia a filología, y al tiempo, se borra ese discurso clásico en el que el ser y la representación encontraban su lugar común. Entonces, en el movimiento profundo de tal mutación

arqueológica, aparece el hombre que pasa a una posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce.

Como se ha dicho, el hombre está absorbido por los designios del trabajo, de la vida y del lenguaje, “su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones” (Foucault, 2010, p.327).

Esas determinaciones se concentran en lo que denomina Foucault como finitud del hombre y se caracteriza por ser una positividad del saber, un descubrimiento inestable, la monotonía de un camino que no tiene frontera, pero que quizá no tiene esperanza (Foucault, 2010, p.327), son modos de ser de la vida... que me son dados fundamentalmente por mi cuerpo.

El modo de ser de la producción me es dado por mi deseo, y el modo de ser del lenguaje me es dados a lo largo de la tenue cadena de mi pensamiento parlante. Por la espacialidad del cuerpo humano es que el hombre descubre sus limitaciones y se sabe no-infinito, a saber,

La experiencia que se forma a principios del siglo XIX aloja el descubrimiento de la finitud, no ya en el interior del pensamiento de lo infinito, sino en el corazón mismo de estos contenidos que son dados por un conocimiento finito como formas concretas de la existencia finita. (Foucault, 2010, p.329)

Siguiendo a Foucault (2010), “...ahora, que el lugar de análisis no es ya el de la representación, sino el hombre en su finitud, se trata de sacar a la luz, las condiciones del conocimiento a partir de los contenidos empíricos que son dados en él.” (Foucault, 2010, p.332), tanto así que “...se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre” (Foucault, 2010, p.332).

Pero inmediatamente, se teje la duda sobre si el hombre existe, ya que sería una promesa desde esa misma analítica en la Modernidad, que posibilita una teoría del sujeto desprendida de la conciencia. Foucault al respecto dice lo siguiente:

Si el hombre es en el mundo, el lugar de una duplicación, empírico-trascendental (...), el hombre no puede darse en la transparencia inmediata y soberana de un cogito, pero tampoco puede residir en la inercia objetiva de lo que, rectamente, no llega, y no llegará nunca, a la conciencia de sí. (Foucault, 2010, p.335)

Más adelante expone que:

Por ser un duplicado empírico-trascendental, el hombre también es el lugar del desconocimiento - de este desconocimiento que expone siempre a su pensamiento a ser desbordado por su ser propio y que le permite, al mismo tiempo, recordar a partir de aquello que se le escapa. (Foucault, 2010, p.336)

Se trataba de acercar al hombre a su hombre desconocido, permitir que conociera y pensara lo que no conocía y lo que no pensaba y, en esa intención, "... se decidió pasar al hombre al lado de los objetos científicos." (Foucault, 2010, p.358).

En ese instante aparecieron las ciencias humanas. Desde allí "... el hombre se constituyó en la cultura occidental, a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber" (Foucault, 2010, p.358). Lentamente bajo esa denominación, la Psicología fue estructurando sus métodos y las maneras de acceder al hombre.

Para Foucault esta disposición que se da entre los intersticios de los saberes, hace ver a las ciencias humanas como peligrosas y en peligro. La "antropologización" representa el gran peligro al interior del saber, al creer que "... el hombre se ha liberado de sí mismo

desde que descubrió que no estaba ni el centro de la creación ni el punto medio del espacio, ni en el vértice de la vida (Foucault, 2010, p.361)

Con ese panorama de por medio, las ciencias humanas descansan tortuosamente en una superficie inestable, porque al no corresponder a una universalidad, representan una incertidumbre por su familiaridad con la filosofía en el reducido espacio que le dan los intersticios de los saberes al consolidarse como saber empírico. En el planteamiento antropológico no residen formas nuevas de matematización, y el análisis arqueológico lo que consolida es la liberación de las diferencias empíricas de la vida, el trabajo y el lenguaje. (Foucault, 2010, p.362).

Para Foucault el hombre aparece sobre la proyección de la biología como un ser que tiene:

- funciones
- recibe estímulo
- responde, se adapta, evoluciona, se somete a las exigencias del medio.
- tiene las condiciones de existencia
- posibilidad de encontrar normas

Desde la proyección de la economía:

- como un ser que tiene necesidad y deseos.
- que trata de satisfacerlos, teniendo intereses.
- aparece en una irreductible situación de conflicto.
- instaure reglas (limitaciones y vueltas del conflicto).

Sobre la proyección del lenguaje, las conductas del hombre aparecen como queriendo decir algo:

- sus menores gestos, hasta sus mecanismos involuntarios y sus fracasos, tiene un sentido.
- y todo aquello que coloca en torno a él hecho de objetos, ritos, hábitos, discursos.
- constituye un conjunto coherente y un sistema de signos.

Esas tres funciones alrededor del hombre las considera Foucault como “dominio del conocimiento del hombre”, en donde

la Psicología es fundamentalmente un estudio del hombre en términos de funciones y normas, la sociología es fundamentalmente, un estudio del hombre en términos de reglas y conflictos y el estudio de las literaturas y de los mitos remite esencialmente a un análisis de las significaciones y de los sistemas significativos. Todas las ciencias humanas se entrecruzan y pueden interpretarse unas a otras, todas sus fronteras se borran dependiendo la naturaleza del análisis. (Foucault, 2010, p.370)

Las ciencias humanas se pueden estudiar y rastrear de acuerdo al pensamiento creciente del siglo XIX, desde lo que se privilegió en el modelo biológico, el modelo económico y el modelo filológico. Por eso, se admite una psicología patológica que se relaciona con la normal, al lado de una patología de las sociedades.

8.11 LAS CIENCIAS HUMANAS

Este apartado sobre las ciencias humanas es muy hermoso, porque es en sí, en nuestra opinión, la cereza que decora el pastel; es decir, es la consumación de lo que Foucault ha venido mostrando en la conformación del saber, lleno de capas de posibilidad, miradas, temores, sacrificios, encuentros y desencuentros, dominio, especulación, represión, libertad y muerte.

El encuentro que hace el saber sobre el hombre transita en una permanente tensión entre lo que se puede denominar ciencia o lo que realmente pertenece a la ciencia. Líneas atrás se mencionó que el hombre se proyecta, es decir, es lanzado al mundo de la ciencia por la disposición de lo que habla, lo que trabaja y lo que es. En esa disposición las condiciones de la Naturaleza, de las riquezas y del lenguaje, se transforman debido a las dinámicas comerciales que se van dando gracias a la episteme emergente del siglo XIX.

En esa coyuntura, la finitud es un aspecto fundamental, ya que esta surge de la constricción que provoca la vida, la necesidad y el lenguaje en su purificación bajo una forma positiva y empírica que hace suya la representación. Bajo ningún aspecto la conciencia, en este período, es aclarada y aprehendida, sólo es situada bajo los parámetros de la representación. De ahí, que las ciencias humanas no hablan sino de lo que puede ser representado y sobre lo que ellas puedan representar señalándolo como consciente-inconsciente.

Pareciera “como si la dicotomía entre lo normal y lo patológico tendiera a borrarse en beneficio...de la conciencia y de lo inconsciente” (Foucault, 2010, p.375).

Para Foucault (2010), la representación

no es simplemente un objeto para las ciencias humanas (...) es el caso mismo de las ciencias humanas en toda su extensión (...) es la fase general de esta forma de saber, aquello a partir de lo cual es posible. (p.375)

Para Foucault, las ciencias humanas no han podido delinear el primado de la representación y al tratarla, lo hacen bajo la forma de consciente o inconsciente como si fuera su objeto propio, sabiendo que es su condición de posibilidad. Se va de la representación a aquello que la hace posible.

Como lo muestra Foucault, las ciencias humanas mantienen dentro de ellas una incertidumbre, una inestabilidad que se ha adquirido por la constante remisión a la conciencia del hombre,

por ello el problema del inconsciente, su posibilidad, su situación, su modo de existencia, los modos de conocerlo y de sacarlo a la luz, no es simplemente un problema interior de las ciencias humanas que estas se encontrarían por azar en su marcha, es un problema que es finalmente co-extensivo a su existencia misma. Un develamiento trascendental devuelto en un develamiento de lo no consciente es constitutivo de todas las ciencias del hombre.” (...) “lo que manifiesta lo propio de las ciencias humanas (...) no es el hombre, por la buena razón de que no es hombre el que las constituye y les ofrece un dominio específico, sino que es la disposición general de la episteme las que les hace un lugar, las llama y las instaure, permitiéndoles así constituir al hombre como su objeto. (Foucault, 2010, p.376)

Hay algo interesante que ayuda a descifrar aspectos concernientes a la arqueología y es que no siempre donde se hable del hombre, hay necesariamente una aparición de las ciencias humanas. Éstas suelen darse cuando “se analizan, en la dimensión propia del

inconsciente, las normas, las reglas, los conjuntos significativos que develan a las ciencias las condiciones de sus formas y de sus contenidos.” (Foucault, 2010, p.376).

La carga que llevan las ciencias humanas por la falta de universalización de sus posturas, les recuerda que sus inicios se dieron con el afloramiento de las ciencias positivas, es decir, en los comienzos de la Modernidad; sin embargo, eso mismo que logra apartarlas, es la misma razón que las hace válidas por ser su condición de existencia. Desde allí no son pseudo-ciencias, no son mera opinión, ni ilusiones, tampoco ideología. Pero Foucault hace saber que, aunque nacieron en la misma episteme moderna, no significa que sean ciencias.

Si el hombre llega a tener su propia historicidad, es porque está expuesto al acontecimiento de las interpretaciones que puedan hacerse, como especie que vive a partir de las leyes de la economía o las particularidades de la cultura. Si al hombre se le puede catalogar como Histórico, es porque está vivo, trabaja y habla, y su contenido depende de la psicología, de la sociología o de aspectos familiarizados con las ciencias del lenguaje. Su fluctuación es incierta e inestable porque no puede escapar al movimiento de la Historia y se debe porque al aplicarse a objetos, es decir, hombres que le son contemporáneos, la psicología, la sociología y la filosofía sólo pueden recoger recortes sincrónicos en el interior de una historicidad que los hace suyos.

La Historia ofrece a cada ciencia del hombre, una estabilidad que le fija un sitio, un apoyo en dónde reconocer su validez siendo, por supuesto, la universalidad el obstáculo principal.

Como se muestra, Foucault desarrolla su pensamiento arqueológico criticando la constitución de la psicología, el psicoanálisis y toda ciencia que pretenda hablar de la

posibilidad del hombre. Establece un marco limitado de lo que las ciencias humanas pueden abarcar, por corresponder a algo que emerge tarde y cuyas condiciones de existencia se aferran a movimientos fluctuantes de la Historia. En esa fluctuación, la etnología se posiciona en complicidad con la historicidad, otorgando rasgos diferenciales a los límites de cada cultura. Al igual que el psicoanálisis, la etnología cuestiona no al hombre mismo, sino a la región que hace posible en general un saber sobre el hombre. (Foucault, 2010, p.389). El psicoanálisis va detrás del deseo, la ley y la muerte.

Toda esa manera de pensar posicionó, cada vez y con más furor, al hombre en un falso pedestal, haciendo creer que podría constituirse una antropología psicoanalítica junto a una Naturaleza Humana, revividas, las dos, por las virtudes de la etnología. Tanto psicoanálisis como etnología, construyen sus posibilidades desde un análisis lingüístico que contribuye más a una percepción que a una explicación. Se anuncia así, que la etnología, el psicoanálisis y el lenguaje son contraciencias.

El lenguaje lo que hace es formular dudas, levantar percepciones y preparar la narrativa que comunica el fin del hombre, ya que su basamento se hace desde la materialidad de pensamiento con Artaud, la repetición de la muerte y el enigma de los orígenes desdoblados de Roussel y, como experiencia de la muerte, pensamiento impensable con Kafka, Bataille y Blanchot.

Si los dioses se habían ido y si Dios había muerto por causa del hombre, lo que se quería establecer, según Foucault, era una morada estable para el hombre que coincidía con la finitud. Sin embargo, esa misma finitud contenía la identidad y la capacidad para que el hombre llegara a su fin. Dios y el último hombre, dice Foucault “han partido unidos”.

Con Nietzsche se anuncia el fin del asesino de Dios, la identidad del retorno de lo mismo. Se cree que el hombre va a desaparecer. (Foucault, 2010, p.396).

Finaliza Foucault diciendo que toda la episteme moderna, que aún sirve de sostén a nuestro conocimiento “está ligada a la desaparición del Discurso y de su monótono reinado” (Foucault, 2010, p.397).

El hombre al ser una invención reciente, se produjo bajo el efecto de un cambio en las disposiciones del saber; tiene una fecha reciente, es fiel expositor de la arqueología de nuestro pensamiento...se avizora su fin.

Estas son entonces las disposiciones que consolidan la arqueología, desprendidas de la conciencia, porque en el momento en que el hombre quiso voltear a mirar en su interior, se encontró de frente con la muerte y, por eso, Foucault dice que “podría apostar a que el hombre se borraría, como en los límites del mar, un rostro de arena” (Foucault, 2010, p.398).

9 Conclusiones a propósito de lo investigado

La experiencia en Foucault es una categoría que se transforma en la manera de presentarse, sea en la enfermedad mental, sea en la locura o sea en los trabajos referidos como Seguridad, territorio, población, ofrecido en el collège de France 1977-1978 como “análisis de los mecanismos de poder” (Foucault, 2006, p.2006) y El gobierno de sí y de los otros, ofrecido en el mismo Collège en 1983, pasando por la clínica y su crítica a la antropología.

Sin embargo, a pesar de que Foucault menciona las relaciones de poder acompañadas de la normalización y la disciplina, pasando por la normatividad en los cursos del collège de Francia de 1977-78 y 1982-83, y que con frecuencia se asocia con el período genealógico, ellos no serían los lugares de enunciación desde dónde proclamar los inicios de la arqueología, digámoslo así, generosamente, ni tampoco permiten interpretar sesgos fenomenológicos que hayan quedado de la década del 50.

La identificación de las trayectorias metodológicas, por parte de Foucault, se logra hacer gracias al rastreo del propio discurso foucaultiano, en donde la forma de análisis del francés posibilita un despliegue de la terminología husserliana que rodea la experiencia de la locura y la enfermedad mental, pasando por la heideggeriana, a propósito de la pregunta por el ser. Foucault, al acudir a la conciencia trascendental, ubica su análisis de la experiencia, en una dialéctica de la enfermedad mostrando que, en ella, hay otros modos de ser. La dialéctica de la enfermedad que se describe aquí en la investigación

es un paso discontinuo entre esa conciencia trascendental y la conciencia enferma, cuya mediación es el lenguaje.

El cuestionamiento del estatuto de la cientificidad de las ciencias y, por ende, el de la Psicología, se da a partir del presunto “humanismo”, del cual pensadores como Heidegger y Sartre se apartaron, y que el propio Foucault critica al mostrarla como una “Psicología experimental” basada sólo como “ciencia de hechos”, al mejor estilo husserliano, desliga al hombre de su propia naturaleza humana y le concede al racionalismo de la ciencia el derecho de determinar sobre las abyecciones e indeterminismos del sujeto enfermo.

La arqueología como método se va descifrando en la medida que Foucault va teniendo la necesidad de mostrar la aparición de los saberes alrededor de las preguntas ¿por qué somos lo que somos? Y ¿cómo un saber llega a ser en sí mismo un saber? Para ello, a la anormalidad ya no es suficiente verla ni explicarla desde el sujeto ni desde sus negatividades, sino desde las perspectivas que lo determinan. Estas perspectivas son todas aquellas fuentes externas a él que lo interpretan, lo clasifican, lo archivan, lo miden, que lo hacen objeto y no tanto sujeto. La Psicología como la medicina, pasando por la mercantilización, el lenguaje y las palabras que lo cosifican, hacen honor a lo que Foucault llamó arqueología de los saberes.

La experiencia comienza siendo fenomenológica porque en ella residen aspectos originarios que envuelven el Ser. Un Ser que va siendo con ocasión a la enfermedad mental desde aspectos husserlianos, en tanto trascendentales, y heideggerianos, sugeridos en el análisis del Dasein. Pero, también, procura habitar en la interpretación

del sueño haciendo uso de la caída, de la sensación de volar, de desplazamientos mediante imágenes interpuestas que escapan a cualquier racionalidad.

La conciencia, al ser parte de la trascendentalidad del sujeto, establece estructuras que Foucault no siempre da a conocer y cuya interpretación habría que hacer en investigaciones relacionadas con el estructuralismo y el lenguaje, mayormente encontrado en documentos cortos sobre todo en *Dits et écrits I*. Esa estructura de la conciencia trascendental no fue sólo inquietud de la Psicología experimental, que a través de la racionalidad científica quiso atraparla e interpretarla, sino que también fue casi obsesión del Psicoanálisis, ya que, en ella, -hablando de la estructura- la negatividad, las contra conductas desde el punto de vista moral y las irracionalidades junto a las anormalidades se reseñaron como némesis de la personalidad.

Entonces, la estructura de la conciencia trascendental en Foucault, comenzando su trabajo fenomenológico en los años 50's, prioriza la personalidad sobre las negatividades del hombre, ¿esto qué significa? que la mirada no debe proyectarse en las abstracciones externas o ajenas del sujeto, sino que debe haber un retorno al hombre mismo, sobre sus necesidades, pasiones y posibilidades aún en la contrariedad.

Por lo tanto, la experiencia en esos primeros trabajos obedece a una estructura trascendental que es determinada, en un principio, por unos saberes experimentales externos al sujeto, como la Psicología experimental, el Psicoanálisis y, en parte, con la analítica del Dasein y el análisis de Binswanger y, posteriormente, con la "gran extranjera" como se le denominó al lenguaje.

Así se cree, por lo menos desde esta investigación documental, que Foucault nunca pierde de vista al sujeto por más que al final de "Las palabras y las cosas" anuncie su

desaparición; además, en la segunda edición de “Enfermedad mental y personalidad”, es decir, “Enfermedad mental y Psicología”, la referencia hacia el hombre queda más que clara, pero ese vacío que deja el hombre en su desaparición, le permite a él mismo “pensarse”. ¿Pero pensarse frente a qué? frente a la determinación del lenguaje, su estructura y su mimetismo porque, aunque escape y desaparezca de cierta determinación científica, el lenguaje lo libera; pero, al mismo tiempo, lo aprisiona en sus propias palabras, lo vuelve cosa.

La anormalidad, frente a la fenomenología y la arqueología, merece pensarse desde dos puntos de vista: el primero, que la anormalidad hace un recorrido conceptual para encontrar su validación, basada en una científicidad especulativa queriendo llegar a una científicidad abstracta y positiva; y, el segundo, que la anormalidad con su carga semántica desvió la intención anómala, arrugada, áspera de la personalidad del sujeto por la de nómos, normas, regla y ley haciendo ver cualquier negatividad del hombre como algo peligroso y negativo.

Con la fenomenología, la anormalidad encontró una explicación basada en los desórdenes de la personalidad y los trastornos de la conciencia, ubicándolos como experiencias originarias, pero dentro de una enfermedad mental. Con la arqueología, la anormalidad fue localizada, nosológicamente fragmentada y categorizada, estableciendo sus límites con relación a una estandarización numérica de los fluidos y las presiones, encontrando en ella un control absoluto. En otras palabras, se sacó del hombre y se instaló en el lenguaje de la ciencia dominante, positiva.

10 REFERENCIAS

10.1 Referencias primarias

Foucault, Michel, (1984). *Enfermedad mental y personalidad*. Paidós. Barcelona.

Foucault, Michel, (2016). *Enfermedad mental y Psicología*. Paidós.

Foucault, Michel, (1994). *Dits et Écrits. 1954-1969*. Gallimard. París.

Foucault, Michel. (1976). *Historia de la locura en la época clásica I*. FCE. México D.F.

Foucault, Michel. (2014). *Historia de la locura en la época clásica II*. FCE. México D.F.

Foucault, Michel. (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI editores. Argentina.

Foucault, Michel. (1999). *Obras esenciales. Volumen I. Entre Filosofía y literatura*. Traducción al castellano Miguel Morey. Paidós. Barcelona.

Foucault, Michel. (2012). *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica*. Primera edición. Siglo XXI editores. Buenos Aires.

Foucault, Michel. (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI editores. Buenos Aires.

Foucault, Michel. (2015). *La gran extranjera: Para pensar la literatura*. 1ª edición. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina.

Foucault, Michel. (2013). *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Primera Edición. Siglo XXI editores. Buenos Aires. Argentina.

Foucault, Michel. (2002). *La arqueología del saber*. Primera edición. Siglo XXI editores.
Buenos Aires.

10.2 Referencias secundarias

Bacarlett, María y Lechuga, Amalia. (2009). *Canguilhem y Foucault: de la normatividad a la normalización*. En *Ludus Vitalis*. Vol XVII, Num 31. p 65-85. Consultado el 12 de febrero de 2018.

Basaure, Mauro. (2007). *Foucault y el Psicoanálisis. Gramática de un malentendido*. Ed. Palinodia. Santiago de Chile.

Bataille, George. (1960). *El Erotismo*. Buenos Aires, Sur.

Blanchot, Maurice. (1982). *Thomas el oscuro*. Editorial Valencia.

Blanchot, Maurice. (1988). *Michel Foucault, tal y como me lo imagino*. Editorial Valencia.
Pre-textos.

Canguilhem. George. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI. Buenos Aires.
Argentina.

Canguilhem. Georges. (2009). *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias. Primera edición*. Amorrortu editores. Buenos Aires.

Castro, Edgardo. (2011). *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Siglo XXI editores. Buenos Aires.

Castro, Edgardo. (2014). *Introducción a Foucault*. Primera edición. Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores.

Deleuze, Gilles. (2002). *Diferencia y repetición*. Primera edición. Amorrortu Editores.
Buenos Aires. Argentina.

- Díaz, Esther. (2014). *La filosofía de Michel Foucault*. Quinta edición. Editorial Biblos. Buenos Aires Argentina.
- Dilthey, Wilhem. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Dreyfus, H; y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Primera edición. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- Elden, Stuart, (2021). *The early Foucault*. Polity, 1st edition. Inglaterra.
- Eribón, Didier. (1994). *Foucault y sus contemporáneos*. Traducido por Viviana Ackerman. Ediciones Nueva visión. Buenos Aires, Argentina.
- Eribón, Didier. (1992). *Michel Foucault*. Anagrama. Barcelona.
- Escudero, J. (2000). *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*. Tesis doctoral. Departamento de Filosofía. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Escudero, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Vol 1 y 2. Epub. Editorial Titivillus.
- Gros, Frederic. (2007). *Michel Foucault*. Primera Edición. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- Gutting, G. (1989). *Michel Foucault's. Archaeology of scientific reason*. Cambridge University Press. USA.
- Heidegger, Martín. (2006). *Carta sobre el Humanismo*. Alianza Editorial. Madrid, España.
- Heidegger, Martín. (2006). *Ser y tiempo*. Traducción Jorge Eduardo Rivera. Editorial Trotta.

- Husserl, Edmund. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Primera edición. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- Jaspers, Karl. (1977). *Psicopatología general*. Cuarta edición. Editorial Beta. Buenos Aires.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Primera edición. Colihue Clásica. Buenos Aires.
- Klossowski, Pierre. (2004). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Arena Libros. Madrid.
- Lemke, T.; Le Blanc, G.; Montag, W.; et al. (2006). *Marx y Foucault*. Primera edición. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires Argentina.
- Macey, David. (1995). *Las vidas de Michel Foucault*. Ediciones Cátedra. España.
- Macherey, Pierre. (2011). *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Primera edición. Amorrortu. Buenos Aires. Argentina.
- Micieli, Cristina. (2003). *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Editorial Biblos. Buenos Aires. Argentina.
- Miller, James (1995). *La pasión de Michel Foucault*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile.
- Moreno, José. (2006). *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*. Ed. Ediciones Intervención Cultural. España.
- Muriel, Alberto. (2014). *Arqueología y deconstrucción del pensamiento: Freud y la filosofía en el debate Foucault-Derrida*. Primera Edición. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Colombia.
- Nietzsche, Friedrich. (1994). *Aurora*. M.E. Editores. España.
- Pastor Martín, J. y Ovejero, A. (2007). *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*. Ediciones de la Universidad de Oviedo.

- Revel, Judith. (2014). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Primera Edición. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- Rivera, J. y Stiven, M. (2010). *Comentario a ser y tiempo*. Vol II. Primera sección. Ediciones Suc. Santiago de Chile.
- Roudinesco, Elisabeth, Canguilhem, Georges, Postel Jacques, *et al.* (1996). *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Sloterdijk, Peter. (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Ediciones Akal. Madrid.
- Basaure, Mauro. (2007). *Foucault y el Psicoanálisis. Gramática de un malentendido*. Ed. Palinodia. Santiago de Chile.
- Veyne, Paul. (2009). *Foucault. Pensamiento y vida*. Paidós. Barcelona, España.

Webgrafía

Foucault, M, (s.f.). *La investigación científica y la psicología*. Traducción. En:

<http://psicologiacultural.org/Pdfs/Traducciones/La%20investigacion%20cientifica%20y%20la%20psicologia.pdf>

http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/foucault_psicologia_1850_1950.htm