

FOUCAULT Y LA EMERGENCIA DEL PSICOANÁLISIS:
HOMBRE, LOCURA Y SEXUALIDAD

Julián Mateo Bohórquez Olaya

Director

Fabián Leonardo Benavides Silva

Universidad Santo Tomás

División de Filosofía y Teología

Facultad de Filosofía y Letras

Bogotá D.C. Abril 2016

Agradecimientos

A mi mamá, por su constante compañía, sus grandes esfuerzos y su inagotable cariño, por soportar mis ausencias y siempre señalarme el camino que debía seguir. A mi hermano, por su apoyo incondicional y el afecto en sus acciones. A mi papá, por su ayuda y su compromiso con mi educación. A Camila, por permitirme crear y habitar a su lado

Agradezco a Fabián Benavides por su acompañamiento y por la muchas oportunidades que me ha brindado a lo largo de estos tres años. Agradezco al Instituto de Estudios Socio-Históricos Fray Alonso de Zamora IESHFAZ por ser el espacio de diálogo e investigación en el cual me he venido formando como investigador. Agradezco también a la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás y a cada uno de sus profesores por todas las enseñanzas que me han dado.

Tabla de contenido

Introducción.....	3
Foucault y el psicoanálisis una aproximación preliminar.....	12
Psicoanálisis: la analítica de la finitud y lo impensado.....	19
Kant y el cambio de episteme.....	19
El nacimiento del hombre.....	29
El psicoanálisis y las ciencias humanas.....	41
Locura y psicoanálisis.....	51
De la Sinrazón a la locura.....	51
Hacia la conformación de la psiquiatría.....	58
El psicoanálisis y su tradición psiquiátrica.....	65
Psicoanálisis: sexualidad y voluntad de saber.....	74
La confesión de la carne.....	74
Hacia una Scientia sexualis.....	81
El psicoanálisis: dispositivo de alianza y dispositivo de sexualidad.....	86
Desubjetivar el deseo.....	92
Conclusiones.....	97
Referencias.....	99

Introducción

La palabra psicoanálisis aparece por primera vez en 1886 en un artículo de Freud titulado *Nuevas observaciones sobre las psico-neurosis de defensa*, en donde se emplea el término para designar una nueva práctica cuyo objetivo era abandonar la catarsis practicada por la hipnosis y la sugestión en el tratamiento de las neurosis (Leplanche, Pontalis, 2004, p. 317). Posteriormente, en su artículo de la *Encyclopédie* de 1922, Freud definiría el psicoanálisis, en primer lugar, como un método para la investigación de procesos mentales inaccesibles por otras vías; en segundo lugar, como un método para el tratamiento de los trastornos neuróticos basado en las investigaciones sobre los procesos mentales; y en tercer lugar, como una serie de concepciones psicológicas, adquiridas por la investigación y el tratamiento, las cuales pretenden formar progresivamente una nueva disciplina científica (Freud, 1984, p. 250).

El psicoanálisis entonces nacía bajo la forma de un método de investigación, de un método psiquiátrico y de un conjunto de teorías psicológicas, a partir de las cuales se pretendía reestructurar el campo de la psiquiatría, de las ciencias humanas, del arte e incluso de la política. En todo caso, la recepción que tuvo el psicoanálisis en toda Europa osciló entre el rechazo y la aceptación, sobre todo entre los médicos y los psiquiatras, los cuales lo describieron desde su inicio como una pseudo-ciencia que aún no contaba con saberes claros ni con métodos objetivos y científicos. Al mismo tiempo, la lectura de las obras de Freud también estuvo marcada por la intención de hermanar su teoría del deseo con una teoría política de corte marxista, a partir de lo cual se proponía una doctrina revolucionaria capaz de liberar las alienaciones políticas y las represiones sexuales que aquejaban a los individuos (Mendoza, 2007, p. 24).

En Francia particularmente, el psicoanálisis sería captado, en primer lugar, por el progresismo político y artístico de la mano de los surrealistas, los cuales veían en Freud y en la obra de Marx, las posibilidades para generar una crítica abierta a las regulaciones del deseo que el capitalismo y la sociedad habían formulado. En segundo lugar, el psicoanálisis estaría mediado por la lectura estructuralista del psicoanalista Jaques Lacan, quien buscaría volver a los descubrimientos mismos de Freud cuestionando las interpretaciones de los post-freudianos estadounidenses y la ortodoxia de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Finalmente, la recepción del psicoanálisis en Francia encontraría una nueva coyuntura enmarcada en las críticas de Gilles Deleuze y Felix Guattari, Robert Castel y Michel Foucault, quienes, por su parte, buscarían denunciar el carácter normalizador de la teoría y de la técnica psicoanalítica, las cuales habían familiarizado el deseo y le habían dado continuidad a las prácticas médico-psiquiátricas del siglo XIX.

En este último punto adquiere importancia revisar el lugar que ocupó el psicoanálisis en la *historia del pensamiento* llevada a cabo por el filósofo francés Michel Foucault, teniendo en cuenta que sus investigaciones quisieron problematizar el carácter científico, las técnicas y los saberes que caracterizaron al psicoanálisis. Así pues, la obra de Foucault estará en diálogo con las múltiples recepciones de Freud en Francia, al igual que con las críticas y las lecturas que buscaron hermanarlo con el marxismo; sin embargo, el propósito de Foucault no fue revisar el psicoanálisis en sus distintas conformaciones, sino estudiar el desarrollo histórico de ciertas experiencias que han configurado a los sujetos, tarea en la que el psicoanálisis se mostrará como

un momento de captura de experiencias como la locura y la sexualidad, como se verá en detalle más adelante.

En cualquier caso, la relación que Foucault sostuvo con el psicoanálisis podría localizarse mucho más allá de las cuestiones biográficas que le llevaron a establecer contacto con hospitales, asilos y psicoanalistas (Falzon, O'leary, Sawicky, 2013). Todos los caminos teóricos por los que Foucault discurrió lo llevaron directa o indirectamente al psicoanálisis: su etapa arqueológica, genealógica y ética, por dividir el recorrido de su pensamiento, abarcaron de cierta forma este tema espinoso. Así pues, este trabajo se ha centrado en el análisis de las investigaciones del filósofo francés, los campos discursivos y técnicos en los que el psicoanálisis emergió, además de los lugares que tal asumió dentro de ciertas tradiciones, unas veces como punto de ruptura entre uno y otro saber, y otras, como punto de acercamiento a determinadas experiencias.

Aunque las observaciones de Foucault hacia al psicoanálisis no encarnaron una unidad ni un cuerpo sistemático, es posible establecer el papel que éste ocupa dentro del pensamiento del filósofo, papel por lo demás determinante en su *historia del pensamiento*. La tesis aquí expuesta pretende considerar la historia de las experiencias constitutivas de los sujetos que realiza Foucault como una genealogía del psicoanálisis en la que se ponen en cuestión los saberes, las técnicas y las formas de subjetivación que por medio de este se ejercen. De esta forma, la genealogía del psicoanálisis tendría como objetivo develar tres aspectos de las condiciones de emergencia del sujeto: de un lado, la constitución del saber del psicoanálisis en tanto que discurso de verdad sobre el sujeto; de otro, las matrices normativas de las cuales parte el

psicoanálisis para dirigir el comportamiento de los individuos; y finalmente, los modos de desubjetivación del sujeto frente a las previas constituciones que el psicoanálisis ha efectuado sobre él. En este punto hay que hacer una aclaración: no se pretende estudiar el psicoanálisis en sí mismo, ni tampoco los autores que han teorizado sobre él; se trata pues de revisar las condiciones que lo hicieron posible, escudriñando en los saberes que le han precedido y en las técnicas que le han influenciado; de ahí que el psicoanálisis no sea el punto de partida de esta investigación sino el punto de llegada.

Para precisar cada uno de los temas enunciados arriba es preciso aclarar, en principio, que la genealogía del psicoanálisis que se pretende reconstruir a partir de algunos trabajos de Foucault está anclada en su idea de una *historia del pensamiento*. En este sentido, la visión del filósofo francés pretende alejarse tanto de una historia de las mentalidades como de una historia de las representaciones. Las objeciones que presentaron a una y otra se fundan en primera instancia en la visión que se tiene de las prácticas mismas, pues, según el autor, cada práctica es preciso revisarse en su singularidad, debe ser explicada por sí misma y no en relación a una mentalidad o ideología dominante. En segunda instancia, las críticas se fundaron en la concepción descentrada de sujeto que se presenta en *La arqueología del saber* (1979), en donde a partir de una lectura discontinua de la historia se revisaron las rupturas entre período y período en lugar de las continuidades que los unen, despojando así al hombre del centro en el que se había puesto dentro del devenir histórico y lo revela como un producto del conjunto de relaciones históricas dadas.

Para Foucault (2009b), a diferencia de la historia de las mentalidades o de las representaciones, la *historia del pensamiento* pretende hacer visible los dominios en los que se forman, desarrollan y transforman las formas de experiencia del sujeto, trabajo que constituye el análisis de los focos de experiencia. Fundamentalmente este modelo de historia consiste en tres desplazamientos: primero, sustituye una teoría del conocimiento, del poder, o del sujeto por el análisis de prácticas históricas concretas; segundo, se dejan de lado los conceptos universales como locura y sexualidad y se pasan a revisar las experiencias constitutivas de formas históricas singulares; y, tercero, se dejan de ajustar las prácticas a ciertos sistemas de valores para dar su significado ulterior, y se pasa a evaluar el conjunto de prácticas que constituyen un determinado sistema de valores.

Por otro parte, el análisis de los *focos de experiencia* intenta evidenciar el modo en que un sujeto está en el mundo, además de hacer presente la forma en la que este ha sido constituido a través de distintos emplazamientos. Foucault (2009b) expresa que el sujeto se constituye a través de tres focos de experiencia: por una parte, a partir de los discursos de verdad que son ejercidos sobre él; por otra parte, los modos en los que ha sido subjetivado a partir de ciertas técnicas de poder; y finalmente, las prácticas que aquel ejerce sobre sí mismo para constituirse como sujeto moral. En este sentido, la dirección que toma la genealogía del psicoanálisis que se pretende ver en Foucault estará delineada por estos momentos: mostrar cómo este se forma en cuanto discurso de verdad sobre sujetos; evidenciar los modos y las técnicas a partir de las cuales el psicoanálisis ha subjetivado a los sujetos; y por último, revisar las formas de de-sujeción que los sujetos ejercen sobre sí.

Ahora bien, los métodos a partir de los cuales Foucault rastreó los focos de experiencia que constituyen su historia del pensamiento, -y a partir de los cuales giró este trabajo- son la arqueología y la genealogía. Valga aclarar que estos no son dos etapas separadas de Foucault o, por decirlo de alguna forma, dos métodos que se contraponen entre sí; por el contrario, arqueología y genealogía parten del supuesto común de escribir la historia alejándose de la instancia fundadora del sujeto (Castro, 2004). En este sentido, el paso de una a otra (de la arqueología a la genealogía) se da a partir de la necesidad de revisar las prácticas no discursivas también presentes en la constitución del sujeto, es decir, las técnicas de poder que se ejercen sobre los cuerpos. Estos dos métodos fueron las herramientas por medio de las cuales el autor francés revisó la relación entre el psicoanálisis y los focos de experiencia antes mencionados: por medio de la arqueología analizó las condiciones en las que el psicoanálisis, en tanto que discurso, es producido; y a través de la genealogía examinó las técnicas de poder que aquel ha ejercido sobre los cuerpos para subjetivarlos.

El primer modelo que Foucault utilizó fue la arqueología. Esta se basa en una teoría del discurso que va, en un recorrido circular, desde las formaciones discursivas a los enunciados. El interés de la arqueología reside principalmente en la naturaleza misma del enunciado y por ello realiza un análisis de este y de sus características de formación con el objetivo de evidenciar las reglas y las condiciones que hacen posible que ciertos enunciados, y solo ellos, aparezcan en lugar de otros. Cada enunciado es producto de un conjunto de reglas y de un determinado juego de verdad, esto es entendido por el francés como campo asociado, es decir, la manera en que un

enunciado adquiere sentido únicamente en la medida en que está inmerso en un conjunto de leyes y dependencias con respecto a un campo constituido de múltiples enunciados. De esto se desprende entonces la labor de la arqueología, a saber, revisar aquellas unidades discursivas que dan la impresión de tener una continuidad histórica y, así, evidenciar las rupturas que le son propias, mostrar que la pretendida unidad se difumina en una población de acontecimientos dispersos. Solo de esta forma fue posible entrar a analizar las condiciones que hicieron posibles a estas unidades discursivas. (Foucault, 1979)

El segundo modelo que expone Foucault es la genealogía. Tras haberse ocupado de lo puramente discursivo en la arqueología, de los saberes y de sus reglas de formación, el francés trasladó su interés al ámbito práctico. Para Foucault se tornó importante la revisión de las prácticas organizadas y organizadoras dentro de la sociedad que el análisis discursivo no permitía comprender. Como se decía líneas arriba, la genealogía asume una gran cantidad de problemas que la arqueología no había alcanzado a abarcar, así, nos dice Foucault que:

Lo que faltaba en mi trabajo, era este problema del 'régimen discursivo', de los efectos de poder propios al juego enunciativo. La confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica o algo como el paradigma. En el punto de confluencia entre la *Historia de la Locura* y *Las palabras y las cosas* se encontraba, bajo dos aspectos muy diferentes, ese problema central del poder que yo había por entonces aislado muy mal (Foucault en Dreyfus y Rabinow, 1988, p. 125)

En este punto es posible afirmar que la genealogía ha envuelto a la arqueología, poniendo de presente una nueva forma de estudiar el poder, partiendo de la idea, en primer lugar, de que el

poder se ejerce a partir de innumerables puntos en juegos de relaciones móviles y no igualitarias; en segundo lugar, que las relaciones de poder no se hallan en una posición de superestructura desde donde se prohíbe o se reprime, sino que actúan en un papel directamente reproductor; al mismo tiempo, el poder se ejerce en todas las relaciones de fuerza que atraviesan la sociedad: en la familia, en el aparato de producción, en las instituciones médicas etc. En cuarto lugar, las relaciones de poder son intencionales y son producto de un determinado cálculo: no hay poder que se ejerza sin miras y objetivos particulares; y en quinto lugar, el último presupuesto que guiará a la genealogía será que donde hay poder existe al mismo tiempo resistencia, sin que esto quiera decir que sea posible escapar a las relaciones de poder, pues siempre se está atravesado por el poder (Foucault, 2006, p. 100-101).

De esta forma, ambos modelos, tanto arqueología como genealogía, son las herramientas por medio de las cuales Foucault se acercó al psicoanálisis. Los focos de experiencia que atrás se enunciaron fueron trabajados bajo estas dos herramientas con tal de hacer evidente que el psicoanálisis es visto por Foucault como un discurso que tiene sus condiciones particulares, y a la vez, como un conjunto de estrategias y técnicas de poder que son ejercidas sobre las conductas de los sujetos. Este es el objetivo general que se pretende desarrollar a lo largo de la investigación el cual empieza aquí: reconstruir a partir del pensamiento de Foucault las condiciones que han hecho posible la emergencia del psicoanálisis en cuanto discurso y técnica de poder.

En este sentido, la investigación está dividida en cuatro apartados que son asimismo los objetivos específicos propuestos. La primera parte intenta presentar los estudios que han abordado la relación entre Foucault y psicoanálisis, dividiéndolos en las temáticas de saber, poder y ética. Con esto se busca exponer las lecturas y los problemas sobre el lugar que el psicoanálisis ocupa en la obra de Foucault, lo cual ha sido abordado por importantes autores como Derrida o Jacques-Alain Miller. Así pues, se busca dar cuenta de un vacío teórico que justifique la realización de la investigación que se llevó a cabo.

El segundo capítulo tiene como objetivo exponer la emergencia del psicoanálisis dentro de la episteme moderna del siglo XVIII, con el propósito de mostrar las condiciones de posibilidad de su formación discursiva. Así pues, a partir de las temáticas del nacimiento del *hombre* y de la arqueología de las ciencias humanas formuladas en *Las palabras y las cosas* se pretende inscribir al psicoanálisis como punto de descentramiento de los trascendentales en los que se encerraban las formas de ver y entender la noción de *hombre*.

El tercer capítulo pretende rastrear las condiciones que hicieron posible el saber del psicoanálisis frente a la locura y a la sinrazón, lo cual implica atender a dos objetivos: el primero de ellos es mostrar que la relación entre el psicoanálisis y la locura estuvo mediada por una tradición médica y psiquiátrica que fue condición de posibilidad para la terapia psicoanalítica. El segundo es revisar la forma en que locura y la sinrazón han descentrado la noción de hombre establecida en la modernidad, mostrando de esta manera que en tales experiencias se encarna la figura de lo impensado.

El cuarto capítulo parte del objetivo de problematizar las técnicas y los saberes psicoanalistas respecto a la sexualidad mostrando las relaciones de poder que allí se encubren, es decir, se busca exponer que las técnicas de poder del psicoanálisis se inscriben en una tradición histórica iniciada por las técnicas de confesión pastoral y que, al mismo tiempo, el psicoanálisis funciona dentro de un dispositivo discursivo y técnico sobre la sexualidad, el cual pretende formar una saber científico que enuncia la verdad de los sujetos. Finalmente, se pretende mostrar someramente las posibles críticas éticas que Foucault plantea en torno al psicoanálisis a partir de una nueva lectura de la espiritualidad en Occidente. Esta última parte, se cuestiona por los posibles modos de de-subjetivación del sujeto frente a las previas constituciones que el psicoanálisis ha efectuado sobre él, es decir, una revisión crítica del presente.

Foucault y el psicoanálisis: una aproximación preliminar

El siguiente estado del arte intenta presentar algunos estudios que han abordado el tema de la relación entre los trabajos de Foucault y el psicoanálisis. Está dividido en las temáticas de saber, poder y ética, obedeciendo a las etapas de Foucault y más concretamente a las problemáticas en las que se interesan cada una de las investigaciones. De manera general, puede afirmarse que la producción sobre el tema no es tan amplia como se podría esperar y ciertamente hay una carencia de revisiones del lugar del psicoanálisis en la obra de Foucault en conjunto (Basaure, 2007). En cualquier caso, ha habido importantes acercamientos al tema en los que se puede observar investigaciones que presentan arriesgadas hermenéuticas de la obra de Foucault y otros trabajos que brillan por su rigurosidad y el uso de una amplia bibliografía especializada en el pensador francés. A pesar de todo, no se ha visto un trabajo que relacione las distintas etapas de Foucault en función de comprender la arqueo-genealogía de psicoanálisis como una confluencia de distintos estratos y estatutos, vacío que esta investigación se propone ayudar a llenar.

Saber.

Uno de los trabajos que más han influido en la bibliografía sobre Foucault y psicoanálisis es la conferencia dictada por Jacques Derrida (1997) titulada “*Ser justo con Freud.*” *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*. Aquí el pensador francés expone que la postura de Foucault frente al psicoanálisis ha sido la de un infatigable “*Fort/da*” que a veces está en favor

de Freud y otras en su contra. Para esto, el autor toma referencias de *Las palabras y las cosas* en las que Foucault entiende la influencia del psicoanálisis como un momento importante y positivo en la deconstrucción de las ciencias humanas a partir del descubrimiento del inconsciente. Y más adelante, el autor parte de la *Historia de la Locura* para exponer que Foucault ha ubicado a Freud de lado de Tuke y Pinel y la tradición psiquiátrica, mostrando ahora una acepción negativa del psicoanálisis. Esta lectura ciertamente incidirá en estudios posteriores sobre el tema en los que, en algunos casos, se pretende defender al psicoanálisis de la crítica foucaultiana, y en otros, se pretende legitimar y acentuar la genealogía realizada por Foucault.

En esta misma línea, el libro de Mauro Basaure (2007) *Foucault y el psicoanálisis. Gramática de un malentendido* entiende la relación entre Foucault y el psicoanálisis de una manera pendular que puede ser descrita de manera diacrónica y sincrónicamente. En todo caso, el objetivo de este libro es revisar dentro de la obra de Foucault las referencias existentes sobre el complejo de Edipo, mostrando que las críticas de Foucault al psicoanálisis intentas vislumbrar sus efectos sociales y además que dicha crítica se erige sobre un marco teórico social funcionalista. De esta manera, el autor mostrará que al pensador francés le interesa entender los efectos de verdad que tiene el psicoanálisis en la sociedad y no los juegos de verdad y falsedad que tal saber comprendería.

Uno de los pocos trabajos que estudia el lugar que ocupó el psicoanálisis en *Las palabras y las cosas* es el libro de Mauro Vallejo (2006) *Incidencias en el psicoanálisis de la obra de Michel Foucault. Prolegómenos a una arqueología posible del saber psicoanalítico*. Aquí el autor describe la formación discursiva del psicoanálisis recurriendo a la arqueología de las

ciencias humanas realizada por Foucault. Su objetivo será señalarlas filiaciones doctrinales del psicoanálisis, al igual que mostrar la conformación de los objetos sobre los que este piensa y finalmente dilucidar las regularidades que le otorgan un orden a su discurso en cuanto es dicho. El autor, estudia además las relaciones que existen entre las formulaciones de *Las palabras y las cosas* y lo dicho en *Historia de la locura en la época clásica*, expresando una continuidad en las problemáticas tratadas en ambos libros.

En su artículo “Foucault a favor del psicoanálisis: verdad, veridicción, prácticas de sí”, Ayouch (2013) también se inserta en el debate planteado por Derrida y continuado por Basaure. La tesis que sostendrá este trabajo será que Foucault revisa las formas de veridicción en las que el psicoanálisis se desenvuelve, es decir, las condiciones que han hecho posible el juego entre verdad y falsedad en la tradición psiquiátrica que llega hasta el psicoanálisis. Por tal motivo, señala el autor, es imposible ubicar al pensador francés en la ambigüedad en la que Derrida lo ha puesto, ya que Foucault no está ni en favor ni en contra de Freud, sino que su objetivo es revisar las condiciones de verdad dentro de su discurso. Así pues, Ayouch revisa las formas de veridicción del psicoanálisis dentro del saber y la sospecha, tanto en la genealogía del poder, como en la gubernamentalidad y la subjetivación.

El artículo de Capetillo “Michel Foucault y la historia del psicoanálisis” (2006), pretende exponer la relación conceptual que hubo entre algunos de los trabajos del pensador francés con el psicoanálisis. La idea que el autor pretende revisar, siguiendo la lectura de Derrida, es que Foucault sostuvo una posición ambigua con respecto al psicoanálisis, una posición de *fort/da* que a veces le acreditaba y otras le desacreditaba. En este sentido, Capetillo dirá que *Historia de la*

locura en la época clásica, se pondrá a Freud unas veces del lado de Nietzsche y Van Gogh, al liberar el lenguaje de la sinrazón, y otras del lado de Tuke y Pinel en su herencia asilar.

Posteriormente, en *Las palabras y las cosas*, para el autor el psicoanálisis jugará un papel privilegiado frente a las ciencias humanas al descentrar la posición del hombre. Y finalmente, en *La voluntad de saber*, el autor verá cómo el psicoanálisis es desacreditado al ser puesto del lado de la herencia de la confesión cristiana. Un aspecto a resaltar en este trabajo, es la crítica que se realiza a Foucault debido a la falta de referencias y citas a Freud y sus textos, hecho que, por lo demás, obligaría a preguntarse a cuál psicoanálisis o a cuál etapa de Freud se está refiriendo.

Finalmente, en su artículo “Relevancia de Foucault para la psicología” Pastor (2009) hace un recorrido por algunas obras de Foucault con el objetivo de problematizar el lugar de la psicología que allí se presenta. De esta manera, afirma que Foucault elabora una genealogía del sujeto psicológico, en donde aparecen un conjunto de técnicas históricas que terminan influyendo en la forma en la que se estructuró el psicoanálisis. El rastreo que el autor presenta de los contenidos psicológicos en la obra de Foucault le lleva a resaltar las “tecnologías Psi” que junto a otras prácticas sociales llevan a conformar al sujeto psicológico.

Poder.

Uno de los trabajos de revisión más completos sobre Foucault y el psicoanálisis es la tesis doctoral de Guillermo Mendoza (2007), en donde se reconstruye todo el proyecto de *Historia de la sexualidad* y los cursos dictados por Foucault en el College desde 1973 hasta los de los ochentas, con el objetivo de identificar las críticas del pensador francés al psicoanálisis. En

primer lugar, el autor ubica a Foucault dentro de un contexto histórico en el que confluían las recepciones marxistas de Freud, las lecturas estructuralistas de Lacan y los movimientos anti-psiquiátricos de la segunda mitad del siglo XX, que de alguna forma hicieron posibles el proyecto de *historia de la sexualidad*, el *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari y *Le Psychanalysme* de Robert Castel. En un segundo momento, Mendoza expondrá el desarrollo conceptual de la *Voluntad de saber* y los cursos dictados durante esa época, exponiendo la conformación del dispositivo de sexualidad y las críticas que de allí se dependen al psicoanálisis. Finalmente, identificará en *El uso de los placeres* y en *La Inquietud de sí* una forma de reinterpretación del deseo y los placeres que se aleja de las codificaciones que sobre estos objetos había realizado el psicoanálisis.

En el trabajo de Cabrera (2013) “El narcisismo: esbozos para una biopolítica afirmativa desde el psicoanálisis”, se pretende amistar la relación entre Foucault y el psicoanálisis en torno a las formas de subjetivación. En este sentido, Cabrera partirá del concepto psicoanalítico de *narcisismo* para exponer una nueva práctica de subjetivación ubicada en la lógica de la tolerancia inmunitaria propuesta por Esposito¹, con el objetivo de proponer una forma comunitaria entretejida a través de los lazos narcisistas del amor y la aceptación del otro. Esta lectura permite redimensionar el campo de la biopolítica normalizadora en tanto que traslada sus efectos a consecuencias positivas para la comunidad.

En el artículo de Salcedo (2010) “La crítica historicista de Michel Foucault al Psicoanálisis en *Historia de la locura*”, se intenta mostrar el derrotero conceptual que tuvo Foucault desde sus

¹ En el texto de Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu.

trabajos anteriores a la *Historia de la locura*, lo cual le llevó a problematizar el contenido histórico en la disciplina psicoanalítica. Según el autor, el pensador francés no negó que hubiera una postura historicista en Freud, pero el hecho de que este hiciera valer en los sujetos verdades naturales, como por ejemplo con el sexo, muestra un sentido anti-historicista del psicoanálisis.

Ética.

El libro *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault* de Jean Allouch (2007), pretende responder a la cuestión planteada por Foucault en sus últimos cursos del College en la que se preguntaba ¿cuáles son las acciones y las transformaciones que tienen que llevar a cabo los sujetos para acceder a la verdad? En este sentido, el autor pretende rescatar una espiritualidad propia del psicoanálisis que valga como acto de transformación para acercarse a la verdad, mostrando así que Foucault en sus apuestas éticas tiene un vínculo cercano con Jaques Lacan. Allaouch muestra en primer lugar los presupuestos que han guiado a Foucault a revisar una genealogía del psicoanálisis anclada en las terapias psiquiátricas, exponiendo la formación de la función *Psi*, su incidencia en la relación clínica y la constitución de un saber en el psicoanálisis con pretensiones científicas. En segundo lugar, Allauch exhibe las concepciones de espiritualidad que tienen Freud, quien la entendía como dirección de espíritu, y la de Lacan, quien criticaba esta forma de dirección y se acercaba más a una transformación ética y moral de los individuos.

El texto de Francisco De la Peña, “El psicoanálisis, la hermenéutica del sujeto y el giro hacia la ética en la obra tardía de Michel Foucault” (2008), aborda la acepción que tuvo el

psicoanálisis en los trabajos de Foucault posteriores a la *Voluntad de saber*, una etapa que se ha venido llamando ética. Ciertamente, De la Peña se interesa por exponer las críticas del pensador francés al psicoanálisis de Lacan y Freud debido a su descuido de la dimensión espiritual de los sujetos. En este sentido, el psicoanálisis habría establecido una concepción abstracta e intemporal de naturaleza humana en la cual la verdad sexual es la verdad última que fundamenta las conductas. El autor, exponiendo la lectura de Foucault sobre la espiritualidad de la antigüedad pretende mostrar que el marxismo y el psicoanálisis fueron tentativas fallidas de espiritualidad en la medida en que son deudoras de los ideales cientificistas y de la tradición cartesiana. Así pues, el texto se aventura a postular una práctica de la libertad en el campo de la sexualidad que formulé un horizonte de una nueva espiritualidad.

Psicoanálisis: la analítica de la finitud y lo impensado

¿Qué debo ser, yo que pienso y que soy mi pensamiento,
para ser aquello que no pienso, para que mi pensamiento sea
aquello que no soy? (Foucault, 2010, 338)

En este capítulo se establece cómo Foucault rastrea la emergencia del psicoanálisis en la episteme moderna del siglo XVIII a partir del pensamiento trascendental de Kant y el posterior surgimiento de las ciencias humanas. En este sentido, el primer apartado identifica la conformación de la episteme moderna a través del pensamiento crítico que indaga por las condiciones de posibilidad de la representación y del objeto representado, en las que se ubicaran los “semitrascendentales” de la *vida*, el *lenguaje* y el *trabajo*. El segundo apartado expone el nacimiento de la noción de *hombre* en la episteme moderna y el saber que se conformó de aquel a través de la analítica de la finitud, del *cogito* y lo impensado. El tercer apartado muestra el nacimiento de las ciencias humanas, a partir de los momentos antes expuestos, y con estas la emergencia epistémica del psicoanálisis. El desarrollo de estos puntos le permitirá a la investigación ubicar al psicoanálisis dentro de una etapa del pensamiento que cuenta con problemas y nociones particulares, lo cual muestra que aquel requiere de una problematización histórica, tanto de sus saberes como de sus prácticas.

Kant y el cambio de episteme

Foucault en *Las palabras y las cosas* (2010) le confiere una importancia decisiva a Kant dentro de la configuración epistémica moderna. Con el filósofo alemán, puede afirmarse, la

cuestión del saber cambia por completo, pues se pasa del análisis de la representación, el cual constituía la episteme clásica, a la pregunta por las condiciones que hicieron posible tal representación. Con este viraje epistemológico Foucault mostrará el advenimiento de una nueva forma de saber que estructurará en definitiva las ciencias humanas y con ellas el psicoanálisis. De esta manera, en el siguiente apartado se mostrará la ruptura que Kant efectuó sobre la episteme clásica y las consecuencias que esto trajo sobre la ordenación del saber moderno y en concreto sobre la conformación de las ciencias humanas.

En su arqueología de las ciencias humanas, Foucault (2010) rastrea a finales del siglo XVIII el punto de ruptura entre la episteme clásica y la moderna, en el cual se pondría en entredicho la forma en la que los conocimientos se arraigaban en su positividad. La legitimidad de las representaciones y su relación con las cosas quedaba desvalida de justificación, pues el ser que era representado quedaba por fuera de la representación, con una organización propia y, en cualquier caso, diferente a la que se le buscaba asignar. Según Foucault (2010) la episteme clásica se había fundado en la forma en la que un sujeto se representaba los seres del mundo y, a partir de ello, desplegaba en un cuadro de conocimiento un conjunto de identidades y diferencias, un orden, unas vecindades y unas sucesiones entre los seres objeto de conocimiento. En este sentido, la modernidad hacía estallar este lugar común que tenían las cosas y las representaciones, en el que era posible establecer vínculos y organizaciones de los seres. Así pues, desde el siglo XVIII surge un desplazamiento que iría desde el interior de la representación y su evidencia al conocimiento hacia una exterioridad profunda y espesa de las cosas en sí mismas.

Al no tener un espacio común, las cosas adquirirían una distancia frente a las representaciones y, en adelante, al conocimiento le era vedado imponer un orden imaginario a los seres del mundo, un orden que ya no se encontraba únicamente en el interior de la representación. Por eso nos dice el pensador francés que: “Para volver al punto en que se anudan las formas visibles de los seres [...] es necesario dirigirse hacia esta cima, hacia este punto necesario pero siempre inaccesible que se hunde, fuera de nuestra mirada, hacia el corazón mismo de las cosas” (Foucault, 2010, p.253). Así, se ponía en cuestión el espacio interior de las cosas donde se guardaba su verdad fundamental, quedando aislada de la exterioridad de la representación: lo que antes era un espacio común, ahora se convertía en una interioridad inasequible a una exterioridad que trata de conocer.

El desplazamiento de la modernidad no solo habría quebrantado un lugar común que se daba por sentado en la época clásica, sino que además trasladaba el problema hacia la condiciones que hacen posibles las representaciones. Y es en este punto en donde Foucault introduce a Kant como punto central de esta ruptura. Para el pensador francés, el análisis de las relaciones entre representaciones fue resultado de la crítica kantiana, aunque ciertamente modificada en el contenido que Kant le había otorgado:

Pero esta relación –lo que la fundamenta y la justifica– no es planteada por Kant en el nivel de la representación, ni siquiera atenuada en su contenido hasta no ser ya, en los confines de la pasividad y de la conciencia, más que pura y simple sensación; Kant la interroga en la dirección que la hace posible en su generalidad. (Foucault, 2010, p 256)²

² Ciertamente, Kant en la *Antropología en sentido pragmático* hace referencia a la forma en la que el hombre primero se siente a *sí mismo* y luego se *piensa a sí mismo*, como consecuencia de un proceso de la aprehensión de la representación sensorial. (1991, p. 16)

De esta manera, el filósofo alemán no había tratado las representaciones directamente, sino que había indagado por aquello que la hace posible, es decir, Kant dirigía su mirada a la impresión que funda la representación. Sin embargo, Foucault retomando la *Antropología* de Kant afirma que las representaciones están fundadas, más allá de toda experiencia, en un *a priori* que las hace posible y al mismo tiempo les otorga el carácter de universalidad: se trata, en consecuencia, de las condiciones que permiten la existencia de la representación del mundo en general³. De esta manera, la época moderna, a partir de la crítica kantiana, se dedicará a volver al envés de la representación, a la condición que permite que las representaciones emerjan y tomen forma: la condición que hace posible que estas representaciones lleguen a ser lo que son. Se plantea así una forma de preguntarse por la emergencia de las representaciones, por su organización, su génesis interna y sus límites, que en todo caso apuntan a algo que está fuera de ellas, es decir, algo que está más allá y que a la vez las fundamenta.

Este viraje que la modernidad introdujo en las formas del conocimiento no es otro que aquel que modela hasta *nuestros* días el pensamiento; es, en últimas, la entrada de los trascendentales de la representación y los nuevos campos empíricos al pensamiento moderno. En este sentido, Foucault ve que a finales del siglo XVIII dos formas del pensamiento hicieron explotar el campo homogéneo de las representaciones ordenables que la época clásica había establecido y, a la vez, permitieron el surgimiento de nuevos saberes. La primera forma, se interrogaba por la condición que hacía posible la relación entre las representaciones, dirigiéndose a la posibilidad misma de la representación. Es decir, abría un campo trascendental en el que era

³Foucault en *Una lectura de Kant* pone de presenta la posibilidad de revisar la empresa kantiana como un trabajo crítico que va más allá de la las “condiciones de la verdad”. En este sentido, el pensador francés propone ver la *Antropología* en sentido pragmático como una revisión crítica de la verdad del hombre mismo en su forma de estar en el mundo. (2009, p. 41)

analizada la manera en la que un sujeto determinaba su relación con un objeto a partir de las condiciones formales que hacían posible la experiencia misma. En consecuencia, dice el francés “[...] el análisis del sujeto trascendental es el que libera el fundamento de una posible síntesis entre las representaciones” (Foucault, 2010, p. 258). En la segunda forma, las relaciones entre representaciones se interrogaban en cuanto a las condiciones que hacían posible el ser mismo que era representado o, en otras palabras, se trasladaba la cuestión del sujeto que representa a las condiciones del objeto que es representado. En este sentido, aparece un reverso en los objetos representados que los fundamenta pero que no se objetiva con ellos, un envés que jamás es representable pero que funda la posibilidad de que el objeto se adelante a la representación.

Con la introducción de estos dos interrogantes se configura un campo de trascendentales, tanto en el sujeto y su experiencia como en el objeto y su fundamento. Estas son dos formas que aparecen como consecuencia de la crítica kantiana, que delinean el marco en el que aparecerían en lo consecutivo un conjunto de nuevas positividades que estarían en estrecha correspondencia con la instauración de la filosofía trascendental. En efecto, Para Foucault el campo que abre Kant permite la manifestación de tres nuevos trascendentales que harían posible el conocimiento de los seres vivos. Estos trascendentales son el *trabajo*, la *vida* y el *lenguaje*, los cuales se ubican como un reverso de los seres vivos representados: no son ciertamente objetos del conocimiento pues se encuentran más allá de él; son más bien las condiciones que hacen posible el conocimiento. Se encuentran del lado del objeto, de los seres vivos, y no del sujeto y su experiencia. En palabras de Foucault:

Se alojan del lado del objeto y en cierta forma más allá; como la Idea en la dialéctica trascendental, totalizan los fenómenos y hablan de la coherencia *a priori* de las multiplicidades empíricas, pero las fundamentan en su ser cuya realidad enigmática constituye, antes de todo conocimiento, el

orden y el lazo de lo que ha de conocerse; además, conciernen al dominio de las verdades *a posteriori* y los principios de su síntesis –y no a la síntesis *a priori* de toda experiencia posible–. (2010, p. 259)

Esta forma en la que se establece el campo trascendental en el conocimiento moderno ciertamente guarda sus diferencias con el modo en el que Kant planteó su analítica. En primer lugar, se diferencia en el hecho de que el trascendental esté alojado del lado del objeto: se toma distancia de la analítica de las condiciones de posibilidad del conocimiento tal y como eran develadas por el lado de la subjetividad trascendental, es decir, aquello que hacía posible la representación en el sujeto, y se pasa a revisar los trascendentales objetivos, los cuales actúan en el nivel del objeto y son aquellos los que hacen posible la aparición de aquel en cuanto que es representado. En segundo lugar, se diferencia en tanto que el trascendental concierne a la síntesis *a posteriori*, es decir, el trascendental se ubica en la unión entre la representación y el objeto representado el cual contiene un fundamento objetivo que no es posible sacar a la luz, de tal forma que con lo único que se cuenta es con su aparición en tanto que fenómeno. Para Foucault, esta síntesis *a posteriori* explica la aparición de cierto “positivismo”, ya que al no ser posible revisar el fundamento objetivo ni las esencias de los objetos, solo es dable conocer el fenómeno y de él sus leyes y sus regularidades.

El pensador francés extrae dos consecuencias de la forma en la que se modeló el conocimiento en la modernidad después del criticismo kantiano: por un lado, se desarrollaron las metafísicas del objeto, en donde este último guardaba en su interior algo inalcanzable y nunca objetivable por el conocimiento, y este a su vez quedaba remitido a la superficialidad del fenómeno y la experiencia que este ofrecía. Por otro lado, las filosofías que se proponían como único objetivo la tarea de observar aquello que es ofrecido al conocimiento de la experiencia o,

en una palabra, al conocimiento positivo. De esta manera, visto de forma arqueológica, la crítica kantiana daba paso a dos formas de conocimiento que en adelante se opondrían la una a la otra y al mismo tiempo se servirían de punto de apoyo: por una parte, el positivismo que encontraba su punto de ataque en los trascendentales objetivos; y por otra parte, la metafísica del objeto que implantaría la partición entre el fondo incognoscible y la realidad cognoscible la cual daría justificación a los positivismos. Al respecto dice Foucault que a fines del siglo XVIII se produce un rompimiento fundamental: “ahora que el lazo de las representaciones no se establece ya en el movimiento mismo que las descompone, las disciplinas analíticas resultan epistemológicamente distintas de las que deben recurrir a la síntesis” (2010, p. 260).

La episteme moderna se formaba así entre dos campos que tendían a separarse, esto es, un campo de ciencias *a priori* y completamente deductivas que dependían de la lógica y las matemáticas y un campo de ciencias *a posteriori* y empíricas que utilizaban irregularmente y en regiones estrechamente localizadas las formas deductivas. A partir de esta separación radical, surgía la pretensión epistemológica de recobrar la unidad que el saber había perdido con la desaparición de la “ciencia universal del orden” de la época clásica. La idea de recobrar dicha unidad se vio plasmada tanto en la pretensión de clasificar los dominios del saber a partir de las matemáticas, como en la preocupación por establecer métodos empíricos de inducción fundamentados desde un punto de vista formal. Sin embargo, ante estos esfuerzos se hacía cada vez más visible una imposibilidad, la cual consistía en la forma en que las ciencias humanas se resistían a cualquier reducción metodológica; una imposibilidad que ciertamente demostraba que a finales del siglo XVIII era insostenible la síntesis en el espacio de las representaciones tal y como había sido planteado en la época clásica.

Teniendo en cuenta estos movimientos sísmicos en la episteme clásica, Foucault anuncia el rompimiento definitivo de la unidad de la *mathesis* en el siglo XIX, rompimiento que se da en dos momentos: “primero, según la línea que separa las armas puras del análisis y las leyes de la síntesis, y por otra parte según la línea que separa, cuando se trata de fundamentar la síntesis, la subjetividad trascendental y el modo de ser de los objetos” (Foucault, 2010, p. 261). De esta manera, el desafío —el que había establecido Kant— el cual en este siglo se le presentaba al conocimiento era doble: en principio, se hacía resonancia de las condiciones de posibilidad de la experiencia: la relación entre el campo formal y el campo trascendental y su incidencia en la forma en la que se establece la validez de los contenidos empíricos del saber. En segundo lugar, se hacía énfasis en las condiciones de posibilidad del objeto y, al mismo tiempo, la manera en la que se establecía un método formal de vérselas con el objeto o, en los términos de Foucault, el fundamento trascendental del conocimiento y el dominio de la empiricidad. En consecuencia, en el siglo XIX se reemplazó la empresa de establecer una ciencia universal del orden por la de establecer un principio que fundamente, es decir, una filosofía del develamiento de los trascendentales: por lo menos en este sentido lee Foucault a Fichte y a Hegel.

Para Foucault (2010), la episteme moderna que se establecía desde el siglo XVIII traía consigo cierta manera de conocer las nuevas empiricidades. El saber occidental dejaba de estar ordenado en una linealidad en la que se desplegaban los objetos unidos por vecindades y semejanzas a partir de sus identidades; en adelante, el saber se ordenaba a través de una profundidad que ocultaba al reverso de los objetos, una profundidad que guardaba el origen, la causalidad y la historia de aquellos. En este sentido, la semejanza clásica empezaría a definirse

por leyes, se prescribirían las vecindades y las discontinuidades y en últimas esos espacios quedarían confinados al ámbito de las consecuencias. Esta transformación no es otra cosa que el comienzo de una mirada crítica sobre la experiencia y los objetos que a ella se manifiestan: se trata de una mirada que va hasta el fondo, hasta la oscuridad misma del objeto y allí intenta descubrir los fundamentos. Así pues, el saber cambiaba de naturaleza y a la vez de forma en su positividad.

La cuestión que Foucault pretende mostrar va mucho más allá de aquel acontecimiento histórico que se ha querido exponer hasta ahora, pues se trata de algo más que de una simple ruptura epistémica entre dos edades del pensamiento. El pensador francés quiere mostrar un comienzo: el comienzo de *nuestro* pensamiento, un pensamiento que *nos* es contemporáneo y bajo el cual se rige *nuestra* forma de conocer el mundo. Lo que aparece con el desplazamiento moderno es el lugar en el que habitará, en lo consecutivo, el pensamiento contemporáneo; un lugar inscrito en la tradición crítica kantiana, en la imposibilidad de fundar la síntesis en el espacio de la representación, al igual que la aparición de los “semitrascendentales” *vida, trabajo y lenguaje*. En adelante, este será el *a priori* que fundamentará la forma en que los siglos XIX y XX se las verán con sus positivities.

Una especial atención requiere el *lenguaje* dentro de esta nueva conformación epistémica, pues en él se expresan los dos campos en los que la episteme moderna se desarrolló: por un lado, el suelo positivo que buscaba revisar el objeto en cuanto a sus leyes y sus regularidades; y por otro, el suelo de la metafísica del objeto en la que se buscaba el fundamento detrás de este. Así, el *lenguaje* se daba en términos tanto de una lógica no verbal, como de una gramática

histórica. De esta manera, dice Foucault que: “en el nivel arqueológico, las condiciones de posibilidad de una lógica no verbal y la de una gramática histórica son las mismas. Su suelo de positividad es idéntico” (2010, p. 312). De esta forma, con el *lenguaje* en su condición de gramática histórica, que es al mismo tiempo una gramática de lo oculto, se entrará en el campo de las tradiciones y las costumbres mudas del pensamiento que requerirán de una exégesis.

El *lenguaje* en su dimensión histórica conforma una memoria desconocida incluso para sus usuarios. Es decir, los hombres que se consideran poseedores de su lenguaje desconocen las formas históricas que han dado lugar a cada una de las palabras de su uso: no entienden que al usarlas se someten a sus exigencias. Para Foucault, la verdad del discurso está atrapada en la historia y por eso mismo se requiere de una filología que haga evidente lo que aquel guarda dentro de sí. Las opiniones, las filosofías e incluso las ciencias guardan una estrecha relación con las palabras que las hicieron posibles, de ahí que en el siglo XIX se haya ampliado el uso de las técnicas de la exégesis. En adelante, se tratará de inquietar las palabras que componen lo que se dice, buscando el “pliegue gramatical” en el que las ideas son animadas por formas histórica que aparecen como mitos. Así, dice Foucault que:

El primer libro de *El capital* es una exégesis del valor; todo Nietzsche, una exégesis de algunas palabras griegas; Freud, la exégesis de todas esas frases mudas que sostienen y cruzan a la vez nuestro discurso evidente, nuestros fantasmas, nuestros sueños, nuestro cuerpo. (2010, p. 313)

Vale la pena hacer énfasis en esta idea: con el *lenguaje* se enfrentan de nuevo los campos que conforman el saber moderno. Visto como método de formalización, el campo positivo pretenderá controlar todo lenguaje eventual y dominarlo por leyes de lo que es posible decir. Visto como método de interpretación, el campo de la metafísica del objeto buscará aquello que

pasa por debajo del lenguaje mismo y lo fundamenta, aquello que se dice en el lenguaje sin estar él mismo presente. Dice Foucault, así como se enfrentaron estas dos emergencias del saber después de Kant, lo vuelven hacer ahora dentro del dominio del *lenguaje*, configurando de esa manera las dos grandes formas de análisis de la época contemporánea: la exégesis y la formalización. Tal enfrentamiento sería el resultado inevitable de dos técnicas que emergieron en el suelo común del *lenguaje* que se constituyó en la época moderna.

Para concluir, es preciso decir que aún el psicoanálisis permanece en el claroscuro y en la lejanía de la configuración epistémica moderna. Aunque con el recorrido que se ha llevado a cabo se ha hecho una primera aproximación a su emergencia: el psicoanálisis tiene como condición de posibilidad esta tensión entre la exégesis y la formalización. El Psicoanálisis, del lado de la exégesis, pone en el discurso un acto de conocimiento que se desconocía en el discurso mismo: el inconsciente como un horizonte que devela una experiencia desconocida para el terreno discursivo, pero que a la vez da su fundamento. Foucault verá de esta manera al psicoanálisis junto con la gramática histórica, en cuanto que busca y vuelve discurso aquello que el hombre tenía la impresión de poseer, aquello de lo cual se creía ser dueño, pero que finalmente lo termina sometiendo a sus exigencias.

El nacimiento del hombre

Foucault, al llevar la arqueología al momento de ruptura entre la episteme clásica y la moderna -al dirigirla hasta el momento central de Kant-, mostraba e iluminaba el nacimiento del pensamiento contemporáneo. Por medio de esta arqueología se hacía visible los

semitrascendentales surgidos con la episteme moderna: *vida, lenguaje y trabajo*, se presentaban como las condiciones para que el conocimiento sobre los seres vivos fuera posible. De igual forma, con la arqueología se establecía la emergencia de la nueva forma en que se modelaban las positividades: el positivismo y la metafísica del objeto encerrarían el surgimiento de un campo epistémico en que las representaciones pasarían a ser cuestionadas en sus propias condiciones de posibilidad. En esta misma línea, el *Lenguaje* asumiría el papel central en una serie en la que el conocimiento había empezado a ocuparse de la búsqueda del fundamento y la profundidad. Por medio del *Lenguaje* se retornaría a las nociones de formalismo y de exégesis, con los cuales o se establecerían las leyes de lo que es posible decir, o se buscaría en la gramática histórica aquello que fundamenta el lenguaje y que no es él mismo. En últimas, con esta arqueología se hacía una primera aproximación al psicoanálisis y a aquello desconocido y oculto que en adelante se hacía correr en el discurso. Siguiendo este camino, en el siguiente apartado se tratará de mostrar un nuevo momento de este rastreo arqueológico, a saber, la emergencia de la noción de *hombre* y con él la analítica de la finitud y lo impensado, con el objetivo de ver la manera en la que se modeló el surgimiento de las ciencias humanas y el psicoanálisis.

Uno de los temas que llama la atención en *Las palabras y las cosas* es la revisión que se lleva a cabo del cuadro *Las Meninas* en donde Foucault no solo analiza un lienzo y su estructura, si no que va más allá interrogando lo que cada trazo, cada pincelada y movimiento del pintor quiere decir realmente. Foucault ve en *Las Meninas* el desenvolvimiento del pensamiento contemporáneo. En este cuadro la cuestión se pone del lado del objeto representado y a la vez de su representación: la importancia que da el pensador francés a *Las Meninas* es que hace valer al objeto un doble papel, es decir, el papel de ser objeto de representación y el papel de ser

representación misma. No obstante, en cuanto objeto de representación su presencia implícita y tenue termina volviéndose una ausencia. Concretamente, los personajes que se reflejan levemente en el espejo representan un lugar desocupado que vacila entre lo soberano y lo ficticio, ya que por una parte concentran las miradas de los espectadores y la del pintor mismo; pero por otra parte, estos personajes se esconden en la timidez de su no presencia. Así pues, Foucault ha rastreado en el cuadro de Velázquez el vacío que había caracterizado al pensamiento clásico: la inexistencia del *hombre*:

En el pensamiento clásico, aquello para lo cual existe la representación y que se representa a sí mismo en ella, reconociéndose allí como imagen o reflejo, aquello que anuda todos los hilos entrecruzados de la “representación en cuadro”, jamás se encuentra presente él mismo”. (Foucault, 2010, p. 322)

La afirmación de Foucault frente a este punto es tajante: antes del fin del siglo XVIII el *hombre* no existía. El *hombre* sería ciertamente una criatura reciente que anduvo esperando en la sombra durante siglos el momento de su aparición. En efecto, ciertos saberes habrían buscado distintas formas de abarcar al *hombre*, aunque indirectamente: la biología, por su parte, lo había tratado como un género o una especie entre otras; la economía como una necesidad o un deseo; la gramática como una memoria o imaginación. Todo ello muestra que no existía una conciencia epistemológica del *hombre* en cuanto tal, puesto que estos saberes únicamente bordeaban su aparición y lo confinaban a sus meras expresiones. Según el filósofo francés, el concepto mismo de naturaleza humana, el cual desplazaba la soberanía del sujeto a una forma de ordenamiento de las continuidades e identidades de la naturaleza, es la muestra de que el pensamiento clásico excluyó una ciencia del *hombre*.

Para Foucault el nacimiento contemporáneo del *hombre* se contrapone a la noción de discurso clásica, en cuanto que esta no permitía que aquel ejerciera una soberanía sobre los saberes que al mismo tiempo lo tomaban como objeto. El poder que el pensamiento clásico le otorgó al discurso consistió en el papel mismo del lenguaje: “el lenguaje en cuanto representa, el lenguaje que nombra, que recorta, que combina, que ata y desata las cosas al hacerlas ver en la transparencia de las palabras” (Foucault, 2010, p. 324). De esta manera, el lenguaje para la episteme clásica tenía la potestad de establecer las continuidades y el ordenamiento de los seres a partir de sus propios caracteres. Dice Foucault que donde hay discurso las representaciones se despliegan y las cosas se asemejan y se articulan. En oposición, en el nacimiento del *hombre*, al estilo de Velázquez, se le otorgaría a este una soberanía sobre los saberes que son a la vez saberes sobre él mismo. Se le concede al *hombre* el derecho sobre las leyes de la economía, de la filología y de la biología que antes lo habían prescrito. Con este desplazamiento, el *hombre* lograba establecerse sobre una altura que le permitía conocer la naturaleza y al mismo tiempo a sí mismo, en tanto que ser natural. Esta nueva formación fue la que a grandes rasgos empezó a darle forma a las “ciencias humanas” en el pensamiento contemporáneo.

Foucault, por la misma línea, planteará la incompatibilidad entre la representación clásica y el surgimiento moderno del *Hombre*. La representación había establecido en el pensamiento clásico una identidad entre el sujeto y el objeto que, al mismo tiempo, le permitía ubicar a las cosas dentro sí misma en su espacio soberano. El ordenamiento de las cosas estaba ligado a la representación en tanto que ambos elementos guardaban un mismo origen y una misma verdad que en últimas los identificaba. Con la aparición de la noción de *hombre* la representación y las cosas romperán su identidad y ambas quedarán confinadas a espacios contrapuestos. Tal

separación supone que el individuo empírico se relaciona externamente con las cosas que ahora no son más que fenómenos que se le aparecen con un orden y una ley interior en ellas mismas que no le es dado conocer. El movimiento epistémico que este desarrollo antecedería era la autonomía que en adelante asumirían las leyes de la vida, de la producción y del lenguaje frente a la representación: ahora, estas leyes se dirigirían hacia la profundidad de las cosas, y romperían por completo la unidad que antes habían guardado con la representación.

Ahora, las leyes internas de las cosas, las leyes del trabajo, de la vida y del lenguaje, no solo mostrarían su autodeterminación frente a la representación, sino que también determinarían en lo sucesivo la existencia del *hombre*. En efecto, este nuevo sujeto empírico habla, vive entre los animales, está dominado por sus necesidades y busca los medios para satisfacerlas, principio de la producción. En este sentido, el trabajo, la vida y el lenguaje obtendrían la cualidad de ser las expresiones, y al tiempo, las determinaciones del *hombre*: allí donde estas aparecen se muestra a la vez su verdad. Dice Foucault, que no será posible tener acceso al *hombre* sino a través de sus palabras, de su organismo y de los objetos que fabrica, como si en ellos se detentará su verdad; una verdad que está en él indirectamente, pues todos estos elementos le preceden y son previos a su formación. Así pues, el *hombre* no se determina en tanto que hombre, sino que su determinación vendría de algo externo a él mismo: “[...] un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo de palabras que existen previamente a él” (Foucault, 2010, p. 327). Todos estos contenidos, terminarían dominando al sujeto como si fuera un objeto cuyo destino no es otro que la desaparición de su rostro en la historia. En consecuencia, la finitud del hombre

se anunciaría dentro de la positividad del saber, del mismo modo en que se anunciaba su anatomía, su sistema de producción y su forma de conjugación.⁴

Para el pensador francés, la finitud del *hombre* no cesa de presentársele a este como un límite expuesto por su cuerpo, su deseo y su historia a través de las positividades del saber. En primer lugar, el *hombre* visto en el desarrollo de la evolución puede que sea una especie aun no terminada; en segundo lugar, aquel, visto desde las formas de producción, puede no encontrar en su trabajo el principio de su enajenación, así como tampoco en sus necesidades el recuerdo de sus límites; y en tercer lugar, visto desde la historicidad de su lengua, puede que nunca llegue a descubrir las formas de aquella. Así pues, la finitud del *hombre* se muestra como un camino que se recorre a través de las positividades sin esperanza alguna. Para ser más preciso Foucault aclara que la noción de la finitud es el horizonte en el que todos los contenidos de las positividades se ofrecen a la tarea de un conocimiento posible para el *hombre* sobre sí mismo. En esta analítica de la finitud, finalmente se le otorga a aquel sujeto empírico una diferencia con respecto a los demás seres vivos y, al mismo tiempo, lo limita por medio del reconocimiento de esta barrera de lo finito:

Pero, para la experiencia del hombre, se da un cuerpo que es su cuerpo –fragmento de espacio ambiguo, cuya especialidad propia e irreductible se articula, sin embargo, sobre el espacio de las cosas–; para esta misma experiencia, el deseo se da como apetito primordial a partir del cual toman valor todas las cosas y un valor relativo; para esta misma experiencia, se da

⁴ Edgardo Castro muestra que la lectura que Foucault lleva a cabo de la finitud está traspasada por los textos de Heidegger *Kant y el problema de la metafísica* (1954) y *La época de la imagen del mundo* (1950), de donde extrae la idea de pensar al hombre dentro de los límites de su propia finitud. Al mismo tiempo, Castro afirma que la interpretación de Foucault sobre Kant también está mediada por una lectura Heideggeriana. (2009. p. 13)

un lenguaje al filo del cual pueden darse todos los discursos de todos los tiempos, todas las sucesiones y todas las simultaneidades. (Foucault, 2010, p. 328)

La finitud que el *hombre* reconoce a través de su cuerpo, su deseo y su lenguaje, le hace reconocer el horizonte de su propia finitud o, en otras palabras, la relatividad en los modos de ser de las positividades hace posible el reconocimiento del horizonte de su propia limitación. Esta limitación ha de entenderse como fundamental en su existencia, ya que le es propia y es un rasgo característico de su modo de ser. De esta manera, Foucault pone en diálogo el espacio de las positividades con el espacio del modo de ser del *hombre*, pues pese a que son dos momentos distintos, únicamente a partir del reconocimiento de la finitud en el espacio de las positividades, es posible fundamentar la finitud en el espacio del modo de ser del *hombre*. El filósofo ve en esta aserción un juego entre la identidad y la diferencia, al mismo tiempo que un juego entre lo positivo y lo fundamental. Esto por lo menos en dos sentidos: por un lado, es la identidad finita que reconoce el *hombre* en su modo de ser traída desde la diferencia que lo recorre en todo momento; por otro lado, es lo positivo en el mundo que le hace ver lo fundamental en su existencia, de nuevo, su finitud.

Por medio de la analítica de la finitud, Foucault anuncia un nuevo rompimiento entre el pensamiento clásico y el pensamiento moderno. De cierta manera, la finitud ya era una tema tratado en la época clásica, solo que esta se limitaba a ser vista como una negatividad del infinito, es decir, la existencia le mostraba sus límites al hombre, pero siempre en relación al infinito que le abarcaba. En contraposición, la experiencia de la finitud formada en el siglo XIX deja de ser reducida al reverso del infinito, ya que no es simplemente su contraparte, y en

adelante pasa a fundamentarse en el contenido positivo de lo finito en el conocimiento: el lenguaje, el trabajo y la vida en su empiricidad misma le mostrarán al *hombre* los límites que le rodean. Foucault refiere este rompimiento a la separación entre la representación y los contenidos empíricos: la correlación entre lo representado y el infinito, que permitía al pensamiento clásico imponer un orden a los seres del mundo, se vería desvalida cuando la episteme moderna mostrara que los contenidos empíricos y su finitud valdrían por sí mismos.

Con aquel rompimiento se acudía al fin de la metafísica de lo infinito que había imperado en el pensamiento clásico y, de igual manera, se acudía a la aparición del hombre a través de las formas empíricas de su existencia. En efecto, la metafísica de lo infinito había sido desplazada por una filosofía de la vida que la tomaba como ilusión; también por una filosofía del trabajo que la había declarado como pensamiento enajenado; y finalmente por una experiencia del lenguaje que la había mostrado como episodio cultural. Pero lo realmente importante de este desplazamiento, era que se introducía en el pensamiento moderno la emergencia del *hombre* a partir de una referencia limitada a sí mismo, a sus formas de empíricas y a su propia finitud. En este sentido Foucault anuncia el comienzo de la modernidad con la aparición del *hombre*: “nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma” (2010, p.331).

Ahora bien, el *hombre* en tanto que objeto y sujeto de saber adquiere una doble condición y un doble papel en la posibilidad de un conocimiento sobre él. Es lo que Foucault llama el duplicado empírico-trascendental. El *hombre* visto empíricamente estaría delimitado por unas formas “anatomofisiológicas”, cuya residencia sería su propio cuerpo, y en las cuales estaría

conformadas unas condiciones naturales del conocimiento. Por otro lado, visto de manera trascendental, el conocimiento sobre el *hombre* se daría a partir de sus condiciones históricas, sociales y económicas, esto es, unas condiciones externas pero que a la vez lo fundamentan. Foucault caracteriza los anteriores momentos como una estética trascendental y una dialéctica trascendental. Con esto, se establecerían dos maneras trascendentales de analizar al hombre: por un lado, una que buscaría en su naturaleza la posibilidad de un conocimiento sobre él; y por otro lado, una que buscaría en sus determinaciones históricas la forma posible de su conocimiento.

Así pues, el pensamiento moderno estaría en medio de las anteriores posturas en su pretensión de analizar al hombre. Ciertamente, la modernidad estaría avocada, por un lado, a una verdad que se encuentra en el orden del objeto, limitada al cuerpo y a la manera en la que es posible la experiencia en él; pero por otro lado, se encontraría con la verdad en el orden del discurso, la cual problematizaría la forma en la que se produce la naturaleza y la historia del conocimiento. Según Foucault, esta sería la episteme que permitiría que Comte y Marx tuvieran cabida en el pensamiento: un positivismo que haría énfasis en la verdad definida a partir del objeto mismo y una escatología que pondría el acento a una verdad en el discurso sobre el hombre. Visto arqueológicamente, ambos momentos serían indisociables dentro de la episteme moderna, por ello dice el francés que en la modernidad se configuró cierto discurso:

Un discurso cuya tensión mantendría separados lo empírico y lo trascendental, y permitiría, sin embargo, señalar uno y otro a la vez; un discurso que permitiría analizar al hombre como sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posible y como forma pura inmediatamente presente en estos contenidos [...] (Foucault, 2010, p. 334)

Con todo, habría que preguntarse si es posible que el *hombre*, el cual se define a través de sus condiciones naturales e históricas, puede llegar a tener una conciencia de sí a través de la evidencia del *cogito* cartesiano. Planteado de otra manera, ¿puede el *cogito* abarcar todo lo que el hombre es, todos los contenidos empírico-trascendentales que en él se reúnen? O habría que suponer que su existencia se desenvuelve en el terreno del desconocimiento y de lo impensado, lo cual en todo momento se le escapa al pensamiento. Por este motivo, Foucault se preguntará por aquello propio en el ser del hombre que lo desborda y que en el conocimiento de sí mismo, en el *cogito*, queda ajeno a su propio pensamiento, impidiendo establecer una relación directa entre el *yo pienso* y el *yo soy*. De ahí que el pensamiento moderno tome distancia de la búsqueda kantiana de una ciencia de la naturaleza, y se enfoque más bien a un conocimiento del hombre planteado en aquello desconocido y oscuro que lo atraviesa.

Ciertamente Foucault al tratar el tema del *cogito* está haciendo referencia a la manera en que Descartes abrió la puerta a las imposibilidades dentro del pensamiento. En efecto, Descartes indagó en el error que se le presenta al pensamiento, con el objetivo de precaverse y de asegurarse de que por medio de un método el engaño se mantuviera al margen de los procesos mentales. El error, la ilusión, el sueño y la locura se le presentan al pensamiento con una evidencia irrefutable como un primer momento; de ahí que el autor del *método*, se vea en la necesidad de indagar en ellos, al mismo tiempo que explicarlos, para que finalmente pueda prevenirse de ellos. Con base en esto, Foucault verá en la episteme moderna el desenlace de un cartesianismo invertido, en el cual se seguirá indagando por las imposibilidades, ya no con el fin de alejarse de ellas, sino con el objetivo de hacerlas volver a pertenecer al pensamiento. De esta manera, aparecía un *cogito* moderno, fundamentado, a la vez que impugnado, en Descartes.

Foucault afirma que con la emergencia del *cogito* la modernidad se planteará la tarea de buscar aquello que le pertenece al pensamiento pero que, al mismo tiempo, se afina en lo no-pensado. Esta búsqueda no se dará en la evidencia primera que había establecido Descartes, sino que será una labor incesante y de todo momento. El *cogito* al no ser un pensamiento descubierto de súbito, pasa a ser “la interrogación siempre replanteada para saber cómo habita el pensamiento fuera de aquí y, sin embargo, muy cerca de sí mismo, cómo puede ser bajo las especies de lo no-pensante” (Foucault, 2010, p. 227). Todo esto explica por qué el “pienso” no conduce a la evidencia del “soy”, puesto que el “pienso” contiene una estructura que conduce a algo que está fuera de sí y, a su vez, el “soy” conlleva a una exterioridad que ya no le pertenece. En esta línea, se configura el estudio que interroga al ser del *hombre* en cuanto a la manera en la que lo impensado se articula con él mismo y su pensamiento.

Como consecuencia de esta búsqueda de la modernidad, es posible entender que con el nacimiento del hombre aparece simultáneamente lo impensado. De esta manera, la existencia del hombre estaría marcada en lo consecutivo por aquello que jamás podrá darse a su reflexión y a su conciencia, esto es, el inconsciente. Este último ha de ser visto como lo “Otro” en el *hombre*, no nacido de él ni en él, sino a su lado; aquellos han de ser vistos como coetáneos y como dos caras de una misma moneda. Sin duda, la importancia que adquiere esta sombra en el hombre es mostrar la forma en que este emerge en el saber y, de la misma manera, mostrar una forma a partir de la cual es posible conocerlo; en suma, le otorga un nuevo estatuto epistemológico al hombre dentro de las ciencias humanas venideras.

Para concluir, en este apartado se ha pretendido mostrar la emergencia del *hombre* y el lugar privilegiado que este adquirirá en el pensamiento moderno. Al mismo tiempo se ha querido exponer las formas en las que el *hombre* adquiere estatuto epistemológico en la episteme moderna, a saber, dentro de una analítica de la finitud que plantea su emergencia a través de condiciones históricas; dentro de una revisión empírico-trascendental en la que asume el doble papel de estética trascendental y dialéctica trascendental; y finalmente, dentro de una revisión de lo impensado que conduce a su inconsciente. Todo este recorrido lleva a interrogar el lugar que ocupó la antropología dentro del pensamiento moderno, ya que sin duda el centro de estas reflexiones fueron el *hombre* y sus determinaciones. Sin embargo, aunque haya sido de esta forma, con la modernidad no solo se acudió al nacimiento del *hombre*, sino que al mismo tiempo a su muerte. Debido a que la modernidad se ocupó de interrogar las condiciones que daban lugar al *hombre*, se logró entender que este era algo más que su propia identidad; era, por decirlo de alguna forma, la integración de múltiples determinaciones y el centro de innumerables líneas de fuerza. De esta manera, al revisar este planteamiento quedaba al descubierto un *sueño antropológico* en el cual el *hombre* era el centro soberano del pensamiento; un planteamiento que llegaría a su fin paulatinamente al ser invertido y al poner de presente la desintegración de aquel en sus determinaciones. Por ello dice Foucault que

Actualmente solo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, no nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo (2010, p. 355).

El psicoanálisis y las ciencias humanas

Hasta este punto se ha pretendido exponer el suelo sobre el cual se hizo posible la emergencia de las ciencias humanas y con ellas el psicoanálisis. Sin embargo, podría parecer que estos últimos temas han sido tratados tangencialmente y que se le ha dado mayor importancia a otros asuntos los cuales hasta el momento pueden no verse relacionados con el problema central. En efecto, si a lo largo de este capítulo solo se han bordeado las ciencias humanas y el psicoanálisis, es porque se ha querido mostrar principalmente las condiciones de posibilidad que han dado paso a estas formaciones discursivas, tanto en la forma de sus positividades, como en su objeto de estudio. El propósito de esto fue reconstruir la episteme que dio lugar a aquellos saberes y, al mismo tiempo, poner de presente que las ciencias humanas y el psicoanálisis deben su formación a una configuración en el pensamiento que las antecede en el tiempo. En este sentido, se ha tratado hasta ahora de mostrar que la arqueología de las ciencias humanas llevada a cabo por Foucault, abre de igual manera todo un campo de posibilidades para entender la formación misma del psicoanálisis. Así pues, el propósito de este último apartado será exponer el arribo de la arqueología de Foucault a las ciencias humanas y con esto, la configuración y el descentramiento que el psicoanálisis efectuó sobre el suelo epistémico en el cual se afinsa.

Como se ha venido diciendo, el nacimiento del *hombre* dentro del pensamiento moderno se ha dado en una doble figura: como fundamento de las positividades y como elemento en las empiricidades. Con esta caracterización no se quiere identificar la esencia ni mucho menos la naturaleza del *hombre*; se quiere simplemente exponer la constitución del *a priori histórico* sobre el cual se edificó el pensamiento contemporáneo. En efecto, este suelo al que Foucault llama *a*

priori histórico, es la base donde se posicionaron las ciencias humanas en tanto que formas discursivas que toman por objeto al hombre en su empiricidad. Sin embargo, este acontecimiento discursivo que ve la luz en el siglo XIX, si bien está enmarcado en una determinada configuración epistémica, se da como un momento sin precedente alguno. Esto se debe a que la noción de *hombre* no existía antes de su emergencia en la modernidad y, por lo tanto, las ciencias humanas no existieron hasta que esta noción se estableciera como objeto junto a los demás objetos científicos, es decir, hasta que el *hombre* se instaurara como objeto que tiene que ser pensado y como objeto que tiene que ser sabido.

Según Foucault, el surgimiento de las ciencias humanas ciertamente está enmarcado en un carácter fáctico que apunta a cierto momento histórico en particular: por ejemplo, las normas que la sociedad industrial trajo consigo permitieron la aparición de la psicología como ciencia; y del mismo modo, las consecuencias que trajeron las revoluciones hicieron posible la reflexión sociológica. No obstante, las ciencias humanas no deben su surgimiento únicamente a este carácter fáctico. En este sentido, el pensador francés afirma que la posibilidad intrínseca de aquellas tiene que ser tratada como un acontecimiento dentro del orden del saber, haciendo referencia concretamente a la redistribución que se efectuó en la episteme moderna para que el *hombre*, aislado o en grupo, se convirtiera en objeto de la ciencia. De esta manera, se formaba la condición en el orden del saber, al mismo tiempo que en el orden fáctico, para que las ciencias humanas aparecieran.

A pesar de todo, el *hombre* al volverse el fundamento de todas las positividades causó un desequilibrio en el interior de las ciencias: “el hombre se convirtió en aquello a partir de lo cual

todo conocimiento podía constituirse en su evidencia inmediata y no problemática; *a fortiori*, se convirtió en aquello que autoriza poner en duda todo el conocimiento del hombre.”. (Foucault, 2010, p. 358). De esto se desprende el conflicto entre las ciencias del hombre, las ciencias empíricas y la filosofía, debido a la incompatibilidad de métodos y fundamentos propios, causando así el fraccionamiento de todo el campo epistémico moderno. En este sentido, se abrirían tres dimensiones diferentes en las cuales se organizaría en adelante el conocimiento: en primer lugar, la física y la matemática, que funcionarían bajo un encadenamiento deductivo y lineal a partir de proposiciones comprobadas; en segundo lugar, las lingüística, la economía y la biología, las cuales pondrían en relación elementos análogos con el objetivo de encontrar las relaciones causales y las estructuras; y en tercer lugar, la filosofía en cuanto interrogante de las empiricidades mismas pretendiendo definir la vida, el trabajo y el lenguaje.

Ahora, en cuanto a las ciencias humanas Foucault afirma que es imposible encontrarlas en alguna de las anteriores dimensiones, puesto que están incluidas y a la vez excluidas de ellas; puede decirse más bien que las ciencias humanas se dibujan en los intersticios de las dimensiones, están relacionadas con las tres, pero no se definen con ninguna en especial. En este sentido, aquellas acogen el proyecto de plantearse una formalización matemática, en la misma medida que usan elementos adoptados de la biología, la economía y la lingüística y, de igual manera, pretenden dirigir su mirada al modo de ser del hombre que la filosofía pone en términos de una finitud radical. En suma, este contraste es el que explica la dificultad de ubicarle un campo preciso dentro de la episteme moderna a las ciencias humanas: se trata de un desplazamiento constante entre las dimensiones y de una ausencia explícita en cada una de ellas.

Con respecto a las tres dimensiones mencionadas, la relación que las ciencias humanas guardan con aquellas puede someterse a cierta gradación, en la cual la menos problemática sería la relación con las matemáticas. Para Foucault, con el surgimiento del *hombre* y de las ciencias humanas se asiste a una desaparición paulatina de la *mathesis* dentro del orden epistémico, ya que, lejos de buscar su formalización en un saber matemático, las ciencias humanas se concentraron más bien en desenvolverse en los campos propios del *hombre*, a saber, su trabajo, su vida, su lenguaje y en últimas su finitud misma. De esta manera, se le otorgaba una mayor relevancia a las dimensiones de las ciencias y de la filosofía, en cuanto que éstas agrupaban tanto las expresiones positivas del *hombre* como su forma de ser en el mundo. En efecto, las ciencias humanas guardan mayor relación con aquello que enuncia la forma en la que el *hombre* vive, habla y produce, esto es, todas las expresiones que forman un saber positivo sobre aquel. Sin embargo, la economía, la lingüística, la biología enuncian las expresiones del *hombre* en su forma ya dada y desprendida de él; de ahí que las ciencias humanas también echen mano de la analítica de la finitud, para permitirse abordar todas estas expresiones en su momento de retorno hacia el hombre, es decir, en tanto que este se las representa y se hace objeto de saber, él mismo, a partir de ellas.

Con todo, aquello que dio en llamarse ciencias humanas se afincaba en tres dominios que las subdividían a su vez en tres regiones epistémicas. Por un lado, se encuentra la región psicológica, que se daba como una extensión de las formas en las que la biología le asignaba un lugar particular a la vida del *hombre*. Por otro lado, se halla la región sociológica, la cual parte de los resquicios del trabajo, la producción y el consumo desplegados en la sociedad, esto es, una prolongación de la economía. Y finalmente, una región filológica, en donde se desarrollan todas

las formas posibles del lenguaje y el juego de representación que estas permiten; aquí se concentran las manifestaciones verbales de la cultura, por ejemplo la literatura y los mitos. De esta manera, se extendía un lazo estrecho entre las ciencias humanas y los modelos de la biología, de la economía y de la lingüística: en primer lugar, en cuanto permiten ver al *hombre* como ser con *funciones* determinadas y unas *normas* que permiten regularlas; en segundo lugar, permiten estudiar al *hombre* como ser con necesidades y deseos y por ello sometido a *conflictos* que a su vez tienen *reglas* para que aquellos puedan ser regulados; y en tercer lugar, el *hombre* es abarcado como un elemento que busca la *significación* dentro de un *sistema* lingüístico. Por ello dice Foucault: “Así, estas tres parejas de la *función* y de la *norma*, del *conflicto* y de la *regla*, de la *significación* y del *sistema* cubren sin residuos todo el dominio del conocimiento del hombre” (2010, p. 370).

A partir de la aparición de las ciencias humanas, de la forma en que abordaron al *hombre* y todas las dificultades que ello trajo consigo, además de su convergencia entre distintos dominios y regiones epistémicas, fue posible que el psicoanálisis entrara a jugar un papel fundamental en la configuración epistémica moderna. Concretamente, la aparición del psicoanálisis apunta a un momento específico en el desarrollo de las ciencias humanas, en el cual se buscó descubrir e interpretar el sentido oculto en el *hombre* a través del modelo filológico lingüístico. Después de pretender abordarlo desde un aspecto biológico, en términos de ser orgánico y con funciones, se pasó a un modelo económico, buscando analizar sus conflictos y la forma en que estos son tratados, llegando finalmente al modelo filológico y lingüístico para entender el sentido ulterior y el sistema signifiante que funciona en el *hombre*. De esta manera, el psicoanálisis aparecía del lado de la filología y la lingüística, ya que ponía en cuestión una parte del *hombre* recóndita y

oscura que le fundamentaba de una manera velada y transfigurada, a saber, la región inconsciente.

Con la irrupción del psicoanálisis se ponía al descubierto todo lo que la emergencia del *hombre* había traído consigo: la finitud y lo impensado que hay en él. El psicoanálisis efectuaba un desplazamiento dentro de las formas empíricas en las que el hombre se desenvuelve, poniendo de presente que existen *normas*, *reglas* y *sistemas* los cuales evidencian lo inconsciente que guarda lo biológico, lo económico y lo lingüístico en el *hombre*, ya que muestran una anterioridad radical de estas expresiones al momento mismo de la consciencia. Pero, en todo caso, es posible que la expresión sea representada sin la necesidad de una consciencia, teniendo en cuenta que las *normas*, las *reglas* y los *sistemas* hacen innecesaria la experiencia, ya que de aquellas se puede extraer la ley y la forma en general en que se dan las expresiones. Ciertamente, esta sería la forma en la que las ciencias humanas operarían partiendo de lo impensado y de la analítica de la finitud: en cuanto hay algo oscuro que fundamenta la forma de ser en el mundo del *hombre*, y en cuanto este se representa tal forma de ser, entendiendo sus propios límites.

Para Foucault, el campo de las ciencias humanas estaría modelado por la forma en la que es posible representarse la vida, el trabajo y el lenguaje a través de lo inconsciente, anclándose de esta manera en la tradición crítica kantiana que analiza la condición misma que hace posible la representación de las empiricidades. Por lo tanto, podría afirmarse que las ciencias humanas al tratar de abordar al *hombre* a partir de su vida, de su trabajo y su lenguaje, no hacen más que ir a algo distinto de todo ello, es decir, se dirigen a lo impensado que fundamenta este modo de ser y, en consecuencia, se inscriben en un movimiento trascendental. En palabras de Foucault: “van de

aquello que se da a la representación a aquello que la hace posible, pero que todavía es una representación” (2010, p. 376). Con todo, las ciencias humanas después del psicoanálisis estarían avocadas a una labor de develamiento de lo inconsciente que condiciona las formas de ser en el mundo del *hombre*.

En términos generales, podría resumirse la aparición y la incidencia del psicoanálisis como una irrupción en la episteme moderna que configura en definitiva la forma en la que las ciencias humanas abordan al *hombre*. A partir de esto, las ciencias humanas no son aquellas que tengan al *hombre* como su objeto, sino son aquellas que parten de lo inconsciente, de las normas y las reglas, que permiten establecer las condiciones de las formas y los contenidos de la conciencia del *hombre*. Así pues, es posible ubicar a las ciencias humanas dentro de la misma configuración epistémica del psicoanálisis y yendo más allá, mostrar cómo el mismo psicoanálisis le otorga un estatuto a las ciencias humanas dentro de la episteme moderna en general. O en otras palabras, la arqueología de Foucault ha puesto de presente la manera en que el psicoanálisis ha permitido que se configurara un saber acerca el *hombre* que partiera de la forma en que este apareció dentro de la episteme moderna, con una finitud que le demarca y un impensado que le fundamenta.

Pero el papel del psicoanálisis es aún más decisivo. Aquel se apropia con fuerza de la crítica trascendental, en el sentido que pregunta de manera intempestiva por las condiciones de posibilidad de la representación misma. Mientras que las ciencias humanas han develado la finitud y lo impensado en el *hombre* por medio de la relación tímida entre consciente e inconsciente, el psicoanálisis se dirige directamente al inconsciente para hacer expreso el fundamento de las positividades y las empiricidades que fundamentan la finitud del hombre.

Foucault explica esta distinción entre las ciencias humanas y el psicoanálisis: las primeras pretenden que a medida que se analiza el consciente se devela, como consecuencia, la naturaleza de lo inconsciente; en cuanto al segundo, se dirige directamente al inconsciente con un propósito deliberado, esperando abarcar aquello que existe aunque sea en el reverso de las cosas, pero que no por ello deja de mostrarse y hacerse escuchar, que no por ello deja de fundamentar y ser condición de la finitud misma.

Al dirigirse directamente al inconsciente, el psicoanálisis estaría allanando un terreno que ciertamente es inasequible a cualquier conocimiento teórico sobre el *hombre*, y por lo tanto a las ciencias humanas. Tal terreno es aquel donde los contenidos de la consciencia emergen y posteriormente se articulan dentro de la finitud, es decir, un momento previo a toda consciencia del *hombre* sobre sí mismo. El camino que lleva a la consciencia por medio de la representación sería desbordado por el psicoanálisis, en cuanto se le antepone una condición a cada positividad. De esta manera, la forma en que las ciencias humanas encontraban el conocimiento sobre el *hombre* en la *función* y la *norma*, el *conflicto* y la *regla* y la *significación* y el *sistema*, quedaban regulados por algo que les preexiste en un campo al cual no se puede acceder por la pura empiricidad. Para Foucault, las condiciones de posibilidad de la representación y de la consciencia mismas estarían dadas por tres figuras que pondrían en cuestión la *vida*, el *trabajo* y el *lenguaje*, esto es, la *muerte*, el *deseo* y la *ley*, respectivamente:

Y en esta región en la que la representación permanece en suspenso, al borde de sí misma, abierta en cierta forma sobre la cerradura de la finitud, toman forma las tres figuras por las que la vida, con sus funciones y normas, viene a fundarse en la repetición muda de la Muerte; los

conflictos y las reglas, en la apertura desatada del Deseo; las significaciones y los sistemas en un lenguaje, que es al mismo tiempo, ley. Se sabe cómo ha llamado los psicólogos y filósofos a todo esto: mitología freudiana. (Foucault, 2010, p. 386).

Así pues, interesa quedarse un poco en la última afirmación del pensador francés, ya que plantea la forma problemática en la que es visto el descentramiento que el psicoanálisis efectuó sobre la consciencia: cuando el psicoanálisis hizo valer a la consciencia por algo distinto a ella misma, pero que al tiempo le fundamentaba y se le escapaba teóricamente, inmediatamente se le reprochó tener un aire mitológico e imaginario. Esto explica que se haya querido mostrar a lo largo de esta exposición el lugar común dentro de la episteme de las ciencias humanas y del psicoanálisis, puesto que es necesario entender que ambas indagan por las condiciones de posibilidad y, en este sentido, lo que es tachado como mitológico en el psicoanálisis no es más que la condición de las positividades que permitió a las ciencias humanas formarse un campo de saber en el *hombre*. Por esto afirma Foucault que al revisar el campo epistemológico en el que se mueve el psicoanálisis se ve que las figuras de la *muerte*, el *deseo* y la *ley* no son más que la forma misma de la analítica de la finitud en el pensamiento moderno.

Para el filósofo francés, el psicoanálisis en su pregunta crítica está condenado a chocar con la analítica de la finitud, y en este sentido, se confina a la indagación por las condiciones de todo saber sobre el *hombre*, lo cual le limita llegar a ser teoría general del *hombre* o una antropología. Así pues, el psicoanálisis no es un saber especulativo ni una ciencia empírica; es un saber analítico que se articula con una práctica, en el momento en el que se enfrenta con el *hombre* mismo: “el hombre con esta Muerte que trabaja en su sufrimiento, este Deseo que ha perdido su

objeto y este lenguaje por el cual y a través del cual se articula su Ley” (Foucault, 2010, pp. 387-388). En este sentido, el psicoanálisis adquiere un estatuto incierto y problemático, en el cual es discurso y a la vez es práctica, en el cual habla sobre el *hombre* pero al mismo tiempo se ejerce como técnica sobre aquel.

Ahora, ¿qué estatuto asumen la *muerte*, el *deseo* y la *ley* para Foucault? ¿Pueden vincularse estas tres condiciones a una problemática general en el pensamiento del francés? ¿Es posible afirmar que en la historia del sujeto que Foucault lleva a cabo se toman como punto central estas condiciones? A partir de estos interrogantes, interesa preguntarse por la relación entre la *muerte*, el *deseo* y la *ley* con las experiencias históricas de la *locura*, la *sexualidad* y la *subjetividad*⁵, todo esto a la luz del problemático estatuto que ocupó el psicoanálisis, tal como se dio a partir de la configuración epistémica moderna. Se trata ahora de ver otro momento del psicoanálisis: ya no como punto de quiebre, sino como discurso y práctica que se aloja, por un lado, en un campo de saber y, por otro, en un campo de poder. O si se quiere, se trata de revisar en Foucault una arqueología del psicoanálisis en cuanto discurso y una genealogía del psicoanálisis en tanto técnica de poder.

⁵ Las experiencias de la *locura*, la *sexualidad* y la *subjetividad*, serían los problemas centrales en los trabajos de *Historia de la locura en la época clásica*, *Historia de la sexualidad*, y los cursos del College de 1980, en particular *Hermenéutica del sujeto*. Así pues, revisar esta relación implicaría ver una gran parte del trabajo de Foucault a la luz de la cuestión planteada en *Las palabras y las cosas*.

Locura y psicoanálisis

El siguiente capítulo atiende dos objetivos: el primero de ellos es mostrar que la relación entre el psicoanálisis y la locura estuvo mediada por una tradición médica y psiquiátrica que fue condición de posibilidad para la terapia psicoanalítica y el segundo, es revisar la forma en que locura y la sinrazón han descentrado la noción de *hombre* establecida en la modernidad, mostrando de esta manera que en tales experiencias se encarna la figura de lo impensado. Así pues, este segundo capítulo, al igual que el tercero, rastrea la genealogía realizada por Foucault del psicoanálisis, atendiendo al mismo tiempo a la historia del sujeto -y de las experiencias que le constituyen- llevada a cabo por el mismo francés. En este sentido, el primer apartado muestra la conformación de la experiencia de la locura a partir de la sinrazón; el segundo apartado, expone la conformación de la práctica psiquiátrica que trataría a la locura durante la modernidad; y el tercer apartado, presenta la tradición médica y psiquiátrica que influyó en la conformación de la práctica psicoanalítica.

De la sinrazón a la locura

Durante el siglo XVI empieza a ser común una experiencia singular. Una experiencia heredera del estatuto problemático que había caracterizado a la lepra durante la época medieval, la cual, al igual que esta, se ubicaría en los límites de la muerte y el rechazo social. Se trata de un fenómeno que paulatinamente fue tomando lugar dentro de las ciudades europeas bajo la figura de la separación, la exclusión y la purificación, esto es, la locura. Sin embargo, en esta época la

locura no fue el objeto de los discursos y tratamientos médicos que le caracterizaron durante el siglo XIX. Por este motivo, Foucault (2014) en *Historia de la locura en la época clásica* expondrá la configuración histórica de esta experiencia, partiendo de los mecanismos y los discursos que se han empleado desde el renacimiento para tratar y comprender la *sinrazón*, hasta llegar a la concepción médica moderna. En este sentido, el siguiente apartado pretende mostrar la conformación histórica del saber médico sobre la *sinrazón* y la locura y su posterior incidencia en los discursos psiquiátricos y psicoanalíticos.

La locura se expresó a lo largo del renacimiento a través del hombre, en sus debilidades, en sus sueños y sus ilusiones. Desde Erasmo la locura dejó de ser un saber que está en el mundo al cual los locos tienen un acceso privilegiado, tal como se consideraba en la época medieval, sino que en adelante la locura será construida por cada uno de los hombres en una relación específica que estos mantienen con sí mismos; una relación que muestra el sueño de presunción que los lleva a aceptar el error como verdad, la mentira como realidad y la fealdad como belleza. En palabras de Foucault “La locura no tiene tanto que ver con la verdad y con el mundo, como con el hombre y con la verdad de sí mismo, que él sabe percibir” (204, p. 45). En este sentido, el objetivo de Erasmo (1996, p.16-17) en su *Elogio de la locura* fue enaltecer la ilusión que rescata al alma de sus penosos cuidados y la entrega a la voluptuosidad, mostrando la locura como una risa en el hombre que le libera de las cadenas morales.⁶

Ciertamente, interesa revisar dos aspectos del *Elogio* de Erasmo: por un lado, las implicaciones que guarda la locura con una fuerza oculta en el hombre que es capaz de liberarlo

⁶ “Para empezar, ¿qué puede haber más agradable o más preciosos que la vida misma? ¿Y a quién se puede atribuir el origen de esta con más propiedad que a mí?” (De Rotterdam, 1996, p. 21-22). “

de las cadenas morales; y por otro lado, el inicio de una configuración discursiva que tomará a la locura como objeto de saber. En este sentido, en el renacimiento se asiste al encierro de la locura en el universo del discurso humanista, el cual hizo valer a la locura bajo una concepción dual que confina en el hombre una naturaleza oscura que le incita al error y a la mentira. Según Foucault, son estos dos aspectos los que permiten anclar la experiencia de la locura en una línea que se extiende desde el renacimiento hasta nuestros días, a saber, la tradición que ve en la locura y en el pensamiento racional dos naturalezas distintas.

Foucault muestra que desde el siglo XV la locura ha sido sacada de la oscuridad de la noche para ser puesta junto a la razón; por supuesto que no en el mismo nivel, pero sí como la condición que hace posible la realización plena de la razón. La locura es el momento a través del cual la razón encuentra las contradicciones y los errores que debe evitar en su camino a la certeza, es decir, por medio de la locura la razón se asegura a sí misma. De esta manera, la locura también será el punto de unión entre la verdad y la razón, pues en ella converge lo falso y la mentira que deben ser superadas para alcanzar el camino a la verdad. Así, en adelante la verdad de la locura es ser interior a la razón, ser una figura suya y una necesidad momentánea que debe ser dominada.

El camino abierto por el renacimiento con autores como Erasmo⁷ o Montaigne, con quienes la locura tomaba la palabra con el fin de asegurar el tránsito a la verdad, será clausurado con la emergencia del pensamiento clásico y sobre todo a través de Descartes. En efecto, para

⁷ “Es cierto que, a tenor de las definiciones de los estoicos la sabiduría no es otra cosa que guiarse por la razón y, en cambio, necedad es dejarse llevar por el capricho de las pasiones; sin embargo, para que la vida de los hombres no sea todo tristeza y austeridad, ¿cuánto más no ha puesto en ella Júpiter de pasiones que de razón? (De Rotterdam, 1996, p. 32).

Foucault Descartes inicia un capítulo en el pensamiento clásico en el cual se configurará la *ratio* moderna; una *ratio* que se contrapone radicalmente a la locura y que, en contraposición al renacimiento, le silenciara y le hará desaparecer de la configuración de la verdad. Con todo, habría que distinguir dos aspectos que surgen con esta nueva *ratio*: por un lado, un aspecto que hace referencia a los saberes que relacionan al hombre y la verdad, que Foucault llama una experiencia filosófica; por otro lado, un aspecto cultural que encarna los anteriores saberes y les da vida a través de un conjunto de prácticas e instituciones. En este sentido, la locura tendrá esta doble acepción en la cual, es objeto de discursos y a la vez es objeto de técnicas históricas.

Descartes en las *Meditaciones metafísicas* (1999, p. 56) toma como objeto de análisis la locura, el sueño y las formas de error de los sentidos, con el fin de revisar cuál es el tránsito seguro del pensamiento hacia la verdad. Ciertamente, el sueño puede presentar como verdaderos a la conciencia objetos fantásticos e imaginarios; pero con todo, el sueño no tiene tal fuerza de simular la naturaleza corporal ni la extensión de los objetos, por lo cual el pensamiento se percata fácilmente del engaño. En cuanto a las formas de error de los sentidos, Descartes dice que por más engañosos que sean los sentidos solo podrán afectar las cosas poco sensibles y más alejadas y, pese a esto, las ilusiones siempre dejan un residuo de verdad⁸. Sin embargo, la locura ocupa un lugar distinto ya que para el pensador francés la locura no es la contrapartida de la verdad ni mucho menos es un error o un engaño: en sentido estricto, la locura sería una condición de imposibilidad del pensamiento. Es decir, el sujeto que pretende tener acceso a la

⁸ “No creemos afirmar nada inexacto al decir que la física, la astronomía, la medicina y las demás ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; en cambio, la aritmética, la geometría y las otras ciencias análogas, que tratan cosas muy simples y muy generales, sin preocuparse de si existen o no en la Naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Este despierto o esté dormido, dos y tres son cinco y el cuadrado tiene cuatro lados [...]” (Descartes, 1999, 56-57).

verdad a través del pensamiento está seguro de no estar loco, ya que si lo estuviera no podría pensar. De esta manera, se excluye a la locura del ejercicio propio de la razón.

Para Foucault, Descartes será quien inaugure una época cuyo rasgo característico será la certeza de la duda, la cual libera al pensamiento de los encantamientos de los sentidos y del sueño. Un camino que marca la ruta hacia la verdad por medio de la razón, desechando sobre todas las cosas la posibilidad de la locura en vistas a entablar una relación entre subjetividad y verdad. En este sentido dice Foucault “si el *hombre* puede siempre estar loco, el *pensamiento*, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se considera con el deber de percibir lo cierto, no puede ser insensato” (2014, p. 74). Así pues, la locura quedará confinada a ser la Sinrazón que se opone sustancialmente al pensamiento y a la verdad, un límite que marcará la experiencia filosófica pero que al mismo tiempo trastocará las prácticas y las instituciones.

En efecto, para Foucault desde el siglo XVII no solo se desecha a la locura en la experiencia filosófica, sino que además se asiste a la configuración de un sistema de grandes internados en Francia, Alemania e Inglaterra. En estas instituciones se encerraron a los locos bajo un estatuto y una conciencia jurídica problemática, ya que se asignaba cierta vecindad entre los pobres, los desocupados, los mozos de correccional y los insensatos. En este sentido, el olvido de la locura estuvo acompañado de una práctica que le confinaría a la oscuridad del delito y del encierro. Precisamente, al verse reducida al papel de los pobres y los desocupados, la locura fue entregada a auténticos carceleros que redujeron a los insensatos a condiciones escandalosas: “mal alimentados, privados de aire que respirar, de agua para calmar su sed y de las cosas más necesarias de la vida” (Esquirol en Foucault, 2014, p. 80).

Sin embargo, la vecindad que guardaba en su encierro la locura con otras situaciones era una extensión de la ratio clásica que se definió desde Descartes. Es decir, el motivo de esta proximidad obedecía a una forma de sensibilidad que definía el estatuto de los enfermos de acuerdo los privilegios de la razón. Así pues, para Foucault, el encerramiento de la locura se explicaba a partir de una reacción de la sociedad ante la miseria, una miseria que era producto de la relación entre el hombre y lo que había de inhumano en su existencia. Por este motivo, el pobre, el miserable y, en general, el hombre que no podía responder racionalmente por su existencia estaba condenado a ser encerrado bajo la etiqueta de la Sinrazón. De esto se desprende no solo un discurso sobre la Razón y la Sinrazón, sino una moral que intentaba imponerse como ley civil, y una nueva ética del trabajo que se difundiría por Europa.

El rasgo que distinguirá la época medieval de la época clásica será la relación que cada una guardó con la miseria: si en el medioevo se consideró al loco como un personaje sagrado no fue porque estuviera poseído por una verdad universal, sino porque en su figura miserable se encarnaban los valores de la caridad. A esta noción se le contraponía la desacralización de la miseria en la época clásica, que ocurre en el momento en el que se pasa de una moral religiosa a una moral social, haciendo que la hospitalidad para los locos solo se encuentre en medio de las paredes de los hospitales junto a los pobres. Bajo este horizonte, los internados se tornarían entidades policiacas encargadas no solo de la vigilancia de los locos sino de someterlos a un orden carcelario de precariedad.

A este *gran encierro* de la locura le siguió el *mundo correccional*, en el cual se empezó a formar una conciencia médica de la locura que se extendería a la psiquiatría y al psicoanálisis⁹. Esta nueva formación consistía en la introducción de la noción de enfermedad mental, en tanto que enfermedad de la naturaleza, con lo cual se superaba la idea de que la locura era un malestar en la sociedad enraizado en la miseria. Así pues, el hombre insensato era aquel que se encontraba bajo un conjunto de perturbaciones que tenían que ser tratadas. Por supuesto que estas perturbaciones aún obedecían a un orden moral de la sociedad, motivo por el cual eran las mismas familias las que acusaban a los sujetos de su insensatez, mostrando la necesidad de que fueran tratados. Las causas de estas acusaciones no eran otras que la presencia misma de la Sinrazón en sus comportamientos, de lo cual fue el libertinaje el gran ejemplo de una perturbación en la sexualidad de los individuos. En este sentido dice Foucault que

Anexado al dominio de la sinrazón, al lado de la locura, las prohibiciones sexuales, las religiosas, las libertades del pensamiento y del corazón, el clasicismo formaba una experiencia moral de la sinrazón que, en el fondo, sirve de base a nuestro conocimiento “científico” de la enfermedad mental. (2014, p. 170)

Así pues, este sería el panorama que precedería a la emergencia del discurso psiquiátrico y, contemporáneo a este, de la práctica médica del tratamiento y el encierro. Nace pues una *conciencia analítica de la locura* que pretenderá comprender sus fenómenos y sus causas, con el objetivo de dominarla. El estatuto que en adelante se ocupará de la locura será el del conocimiento, fundado en la posibilidad de un saber objetivo y científico sobre aquella. Hay que aclarar que a este saber se le antepone el antagonismo entre la razón y la sinrazón, ya que la

⁹ Foucault (2004) en *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* abordará la configuración de los espacios, los lenguajes y los tratamientos sobre los cuales se edificó el saber médico. Dicho texto no se trató en esta investigación pues sus referencias al psicoanálisis son escasas, ya que el libro se centra en sobre todos en la emergencia de la medicina positiva.

locura es separada de un grupo social con una moral determinada que confirma y refuerza sus valores en oposición a ella. Con todo, para el discurso psiquiátrico los fantasmas de la locura se convertirán en diagnóstico, mientras que los peligros de la contra-naturaleza serán en adelante manifestaciones de una naturaleza que debe ser conocida y posteriormente sometida a tratamiento.

Hacia la conformación de la psiquiatría

El tratamiento de la locura durante los siglos XVII y XVIII no tuvo el mismo estatuto que le caracterizó a los tratamientos del siglo XIX. A diferencia de la psiquiatría moderna, los tratamientos clásicos comprendieron cierta unidad entre los elementos espirituales y los elementos físicos de la locura, sin llegar a reducir dicha experiencia a alguno de estos dos aspectos. Ciertamente, durante esta época los discursos médicos empezaron a basar su noción de salud y enfermedad en el análisis fisiológico y en la observación detallada de los síntomas del cuerpo; su visión médica se elaboró a partir de los sólidos, los fluidos y las funciones químicas que componen el organismo del hombre. Así mismo, los tratamientos empleados por la medicina estaban dirigidos a activar o curar estos líquidos y químicos, por medio de una *mecánica de la naturaleza* en la cual a cada enfermedad le correspondía una medicina ofrecida por la propia naturaleza. Las plantas y los objetos del reino vegetal guardaban un secreto terapéutico, que se afincaba en la idea antigua de que no hay en el mundo ninguna enfermedad que no pueda dejar de existir gracias a una antídoto recóndito de la naturaleza.

El dominio de la locura funcionó con total independencia de estos discursos, sobre todo teniendo en cuenta que los males del cuerpo obedecían a un orden vegetal, mientras que la locura pertenecía al reino de los hombres. De tal forma, la alienación del espíritu no se podía reducir a la forma más visible del hombre, sino que al ser un fenómeno del alma y el cuerpo se organizaba dentro los enigmas propiamente humanos. Ya que el tratamiento con antídotos no tendría lugar en las enfermedades del alma, el padecimiento únicamente podía ser tratado por un hombre que curara la envoltura mortal de este pecado. En este sentido dice Foucault que “Curar al hombre por el hombre es luchar por el mundo contra los desórdenes del mundo, por la sabiduría contra la locura, por la naturaleza contra la antifisis” (2014, p. 470).

Sin embargo, la idea de que el hombre curara al hombre no tenía ningún contenido terapéutico; se trataba, al contrario, del uso del cuerpo mismo como antídoto, con sus fluidos y sus químicos. De esta manera, era común que se recetara para las convulsiones la sangre humana y para los vapores histéricos la orina recién expelida. Estas prácticas curativas funcionaban como una filosofía natural en la que se asociaba la naturaleza de la enfermedad con objetos simbólicos que guardaban parentescos con aquella. Así pues, a finales del siglo XVIII se organiza todo un corpus técnico de curaciones de la locura, perteneciente a los discursos empíricos fieles a recetas, cifras y símbolos, que funcionaban con independencia a los discursos médicos. Al respecto dice Foucault que, con respecto a la locura, la medicina sufría una fragmentación entre lo práctico y lo teórico, debido a que “por una parte, el internamiento hace escapar al alienado del tratamiento de los médicos; y por la otra parte, el loco en libertad, de mejor grado que cualquier otro enfermo, es confiado a los cuidados de un empírico” (2014, p476).

Foucault dice que habrá que esperar la circular de Doublet en Francia y la fundación del Retiro en Inglaterra para que la Locura sea anexada al dominio de la práctica médica (2014, p.476). De esta manera, la locura deja de ser tratada por discursos empíricos y extra médicos, para ser abordada por un discurso de elaboración científica. Sin embargo, es la época clásica con toda su tradición de tratamientos la que ha elaborado una noción de cura: una noción que será extrapolada a las prácticas médicas de la locura bajo el precepto de cura-enfermedad. Es decir, la locura que ha tomado la forma de la enfermedad, tendrá que someterse a un conjunto de prácticas curativas, cuyo objetivo es suprimir no solo los efectos sino la enfermedad en su totalidad. Así, Las etapas de la cura, deberán articularse sobre la naturaleza visible de la enfermedad, persiguiendo sus causas y sus consecuencias.

Pero la cura de la locura es más que una práctica, es una reflexión del médico sobre sí mismo y sobre la enfermedad y sobre la relación que entre ellos dos se establece. En este sentido, la medicina no procederá en busca de la verificación de hipótesis y resultados, sino buscará establecer una experiencia curativa: se trata de un nuevo dominio en el uso clínico, a saber, la confrontación entre médico y enfermo. Esta experiencia que linda entre el padecimiento y el saber caracterizará en adelante la práctica psiquiátrica, por lo cual dice Foucault que

En estas curas, pronto consideradas como fantásticas nacía la posibilidad de una psiquiatría de observación, de un internamiento de índoles hospitalaria, y de ese diálogo del loco con el médico que, de Pinel a Leuret, a Charcot y a Freud, tomará vocabularios tan extraños” (Foucault, 2014, 477).

Así pues, la locura, y al mismo tiempo la cura, adquieren un estatuto problemático dentro de la medicina, ya que se sitúan en un espacio incorpóreo del hombre, donde el objeto positivo se confunde con sus consecuencias físicas. Pero es con la experiencia de médico-enfermo con la

cual se hallará su positividad, en tanto que se conjura el ámbito psicológico del hombre y se descubre que las medicinas naturales no tienen efecto sobre los padecimientos del alma ni sobre las debilidades del espíritu; al contrario, el tratamiento tiene que operarse en el nivel subjetivo en que se desarrolla la relación entre médico y enfermo. En este sentido, se desarrollarán ciertos tratamientos que si bien no son psicológicos en todo el sentido del término, por lo menos concluyen con la noción clásica de cura y encuentran un nuevo estatuto a la locura.

Foucault expone cuatro tratamientos que se desarrollan en el espacio subjetivo que hay entre médico y enfermo, a saber, *la consolidación, la purificación, la inmersión y la regulación del movimiento*. *La consolidación* consistía en encontrar una fuerza que robusteciera la naturaleza misma, debido a que la locura radicaba en debilidades y movimientos irregulares del alma. De esta manera, al loco se le ofrecían olores deliciosos, paseos por sitios agradables, personas que lo trataran con gusto, con el objetivo de consolidar en el organismo los elementos frágiles. *La purificación* apuntaba a curar el amontonamiento de vísceras, la agitación de ideas y la corrupción de líquidos y de los espíritus, por medio de la transfusión de sangre, así se limpiaba del organismo los humores que perturbaban el alma. *La inmersión* reunía rituales y aspectos fisiológicos a la vez; se trataba de sanar los males nerviosos por medio de baños que atraían la frescura y la transparencia del agua, siendo esta un regulador natural fisiológico. Dice Foucault que este tratamiento fu acogido por asilos en el siglo XIX, en los que se apaciguaba la violencia de los internos por medio de duchas frías. Finalmente, ya que la locura también consiste en la obstrucción del cuerpo y del alma, en el estancamiento de los humores y en la fijación de las ideas, *la regulación del movimiento* apuntaba a darle a los espíritus la movilidad que necesitaba para vivir. El tratamiento consistía en suscitar en el enfermo un movimiento regular y real, por

medio de marchas, trotes y paseos a caballo los cuales actuaban directamente sobre las ideas movilizándolas, a la vez que se desplaza el cuerpo.

Este corpus curativo mostraba la necesidad de tratar a la locura con más elementos que los medios físicos, puesto que para curarla los remedios materiales debían acompañarse de los socorros proporcionados por los espíritus sanos a los débiles y enfermos. Así pues, con este conjunto de prácticas se señalaban las diferencias entre el tratamiento físico y el tratamiento moral, pero sin llegar a disociarlas por completo. En otras palabras, con tales prácticas se yuxtaponían y se agregaban continuamente las acciones psicológicas y las intervenciones físicas. Para Foucault, en la época clásica aún no existe una conciencia que distinguiera entre medicaciones físicas y medicaciones psicológicas; esta conciencia surge en el momento en el que se comienza a emplear el castigo como medio para fijar el movimiento; cuando se cambia la alegría de la dilatación orgánica por la noción de la recompensa; es decir, cuando el siglo XIX introduce los “métodos morales” dentro del juego de la culpabilidad para la curación de la locura.

De esta forma, con la aparición de la psiquiatría moderna se desplaza la experiencia médico-enfermo hacia un espacio moral, en el que se busca ahondar en la interioridad psicológica para descubrir su profundidad y su verdad. Lo que aparece como nuevo en la psiquiatría es el uso de un lenguaje que ve en la locura el debate de la razón consigo misma, de manera que la locura tendrá en adelante un doble estatuto: es pasión que moviliza cualidades tanto del cuerpo como del alma y, al mismo tiempo, es un movimiento en el que la razón razona consigo misma y designa a la locura como error. Si los tratamientos ya mencionados apuntaban a

tratar las pasiones del cuerpo y del alma, más adelante se establecerá otro corpus de tratamientos morales para proceder sobre la sinrazón.

La primera forma de atacar la sinrazón es *el despertar*. Aquí se entiende el delirio como un sueño en el cual caen las personas y del que es necesario despertarlas con una intempestiva irrupción. Así pues, dice Foucault, el médico que adelanta el tratamiento se hallaría en el mismo lugar con respecto a la locura, del cogito cartesiano con respecto al sueño. Esto quiere decir que la certeza del médico o del cogito se presenta de tal forma que, por su misma fuerza, invalida la naturaleza del sueño o de la locura. Durante la época clásica, este despertar autoritario se conformaría alrededor de la ley moral, del retorno del bien y de la fidelidad a la ley, estas serían entonces las certezas que se impondrían a la locura como tratamiento.

La segunda forma era *la realización teatral*. Esta técnica se opondría completamente a la primera, ya que si en el despertar se trataba de una certeza que por su misma fuerza atacaría a la locura, aquí se trata de confrontar el delirio con la razón misma, no imponiéndola autoritariamente, sino convenciéndola ilusoria y teatralmente. Esta operación terapéutica se adelantaría en el terreno de la imaginación, aceptando el propio juego de lo imaginario de la locura y delirando en la misma línea del delirio con el fin de curarla. Al respecto, Foucault menciona el caso de un melancólico que se creía condenado a causa de los pecados que había cometido y para tratársele no se le confrontó razonablemente, sino que se le hizo aparecer un ángel vestido de blanco y con una espada en la mano que le anunciaba que sus pecados habían sido perdonados. En este sentido, esta forma se basó en la confrontación entre la astucia lúcida del hombre con la obstinación del alienado.

La última forma es *el retorno a lo inmediato*. Esta técnica parte de la idea de que la locura es una ilusión, que si bien puede curarse teatralmente, también puede tratarse con la simple confrontación con la naturaleza y su plenitud. El mundo natural en su inmediatez no conoce el no-ser que engaña a la locura, motivo por el cual la supresión de esta última consistirá en llenar de contenido sensible lo que antes carecía de él: en suma, es una reducción de la naturaleza del hombre a la naturaleza. Esta técnica asume una nueva noción de la terapéutica, ya que deja de lados los cuidados y simplemente entrega al hombre a la naturaleza, haciendo que la acción del doctor se reduzca a la pasividad de la entrega. Al respecto nos dice el pensador francés que la curación vendrá en el instante en que se olvide la enfermedad y el hombre pueda tomar su lugar dentro de las actividades naturales por medio de una pasividad que no es otra cosa que una fidelidad a su naturaleza.

Para finalizar este apartado y entrar a tratar la emergencia del psicoanálisis con respecto a la tradición médica, es necesario dejar en claro los siguientes puntos. En primer lugar, que la tradición médica durante la época clásica y la época moderna ha ido diferenciando cada vez más entre los tratamientos físicos y los tratamientos morales, hasta llegar a la emergencia de la experiencia médico-enfermo. En segundo lugar, que la experiencia médico-enfermo se construyó sobre el espacio de subjetividad que se creaba entre una ley moral, el enfermo que se niega a adoptarla y el médico que usa un corpus técnico para devolverle aquella noción. En tercer lugar, la aparición de una psiquiatría que, partiendo de la experiencia médico-enfermo y un uso de nuevas técnicas curativas, ha reducido la sinrazón a una percepción estrictamente moral de la locura. Y en este punto hay que hacer énfasis: cuando la psiquiatría moderna confina la locura a

una institución moral, escinde por completo su nexo con la sinrazón o, en palabras de Foucault, “así es como nace la psicología, no como verdad sobre la locura, sino como señal de que la locura está ahora desunida de su verdad que era la sinrazón” (2014, p. 528). Por tal motivo dice el francés, que es preciso hacer justicia a Freud, ya que es él quien vuelve a tomar la locura en el nivel de su *lenguaje* y su diálogo con la sinrazón. Así pues, el psicoanálisis no es en sentido estricto una psicología, sino una experiencia del lenguaje de la sinrazón que la psicología del mundo moderno quiso ocultar.

El psicoanálisis y su tradición psiquiátrica

Este último apartado pretende llevar a cabo una doble labor: por un lado revisar el psicoanálisis dentro de una tradición médica y psiquiátrica, que a su vez fundó su práctica discursiva en una construcción moral; y por otro lado, haciendo caso a la idea de hacer justicia con Freud, revisar cómo el psicoanálisis pretendió liberar la sinrazón de la institución moral en la que se encerró a la locura. Con todo esto, se puede ofrecer una lectura diferente a la ofrecida por Derrida (2007) cuando analiza el tratamiento que Foucault llevó a cabo sobre el psicoanálisis: la cuestión no está en que Foucault le otorgue una posición ambigua, confusa y contradictoria al psicoanálisis, sino que al revisar las condiciones que hacen posible su emergencia Foucault encuentra que el psicoanálisis adquiere diferentes estatutos discursivos y técnicos¹⁰.

Ciertamente, Foucault al rastrear la emergencia de los asilos psiquiátricos modernos encuentra en estos el mismo fundamento que sostiene la relación médico-enfermo del

¹⁰ En este punto adquiere importancia la arqueología y la genealogía de Foucault: ya que revisa el psicoanálisis no como una unidad homogénea, sino como una construcción de discursos y técnicas que bebe de múltiples tradiciones.

psicoanálisis, esto es, la construcción moral que el asilo o el médico se encargan de recordarle al enfermo. Así pues, la labor que Foucault ve en Tuke y Pinel no es la de objetivar a la locura, ni mucho menos la de humanizar el tratamiento de los locos; esta labor es, al contrario, la de entender que la locura rompe parcialmente sus lazos con la sociedad y sus valores y que este esta grieta es la que tiene que ser curada. La idea de hermanar el encierro jurídico y la medicalización en los asilos modernos, pretendía entonces configurar un espacio de coacción sobre la locura, donde a la vez se comprendiera la verdad que guardaba el rompimiento entre el juicio de los locos y los valores morales: “la locura internada encuentra en esta coacción, en esta vacuidad cerrada, en ese “medio”, el elemento privilegiado en el cual podrán aflorar las formas esenciales de su verdad” (Foucault, 2014b, p. 148).

En este sentido, la primer tarea que se emprendió en los asilos consistió en separar analíticamente la locura que estaba inserta en el mundo de los valores morales, de una sinrazón que simplemente propendía al crimen; un aspecto que según la psiquiatría moderna la época clásica había confundido al confinar en un mismo lugar a personajes que podrían ser curados con personajes que debían ser castigados. De esta manera, el asilo cumpliría una doble función: liberar a los locos de un internamiento arbitrario y ejercer sobre ellos una curación efectiva en medio de la búsqueda de la verdad de la locura. Así pues, el internamiento quiso tomar a la locura en sus singularidad, aislada de otros males, con el objetivo de contemplarla y entenderla en su lenguaje, para hacerla objeto de su conocimiento.

Al encerrar la locura, el internamiento pretende conocer la verdad psicológica del hombre que moviliza sus pasiones, algo que está en el fondo de él mismo y lo hace escapar de la

estructura social y de la misma moral. La psiquiatría moderna vería en esta verdad psicológica lo que la época clásica vio en la sinrazón, pero no bajo la forma del error y la falsedad, sino como la fuerza más pura del corazón humano, aquello que formula lo que hay de originario e impensado en los hombres. Así pues, la psiquiatría encararía la contradicción que la locura puso de presente: la inocencia del hombre frente a la verdad que lo rige y su irresponsabilidad frente a su misma devenir de su conducta. En razón de lo anterior, habría que resaltar que la psiquiatría no estuvo ajena a la episteme moderna, en la cual se hizo valer al hombre por algo que le es a priori.

En efecto, la organización y la coacción de los asilos tendrán que responder a todas estas cuestiones. Si bien la locura se debe a una fuerza exterior en el hombre que le hace desconocer inocentemente los valores de la sociedad a la que pertenece, la curación en adelante se caracterizará por pretender estabilizar al enfermo en un tipo social que sea moralmente reconocido y aprobado. De esta manera, dentro del asilo se erigen ciertas formas ideales de la sociedad regidas por los cánones de la razón y que, por lo tanto, tienen que ser impuestas a los enfermos. Según Foucault, tanto Tuke como Pinel entenderán la locura como una perturbación del espíritu en la que la razón entra en contradicción consigo misma, pero sin llegar a alterar la inteligencia ni la voluntad y por este motivo, el enfermo será tratado por el lado razonable que aún le queda. Los tratamientos entonces estarán dirigidos a hacer que los enfermos razonablemente se reincorporen al mundo moral del cual la locura los había alejado.

Para Foucault es claro que los asilos de Tuke y de Pinel fueron diferentes, tanto en su ordenación interna como en las técnicas con que buscan reincorporar al enfermo en el mundo social; sin embargo, es posible encontrar rasgos de ambas formas de internamiento en la

conformación del psicoanálisis. En primer lugar, el *Retiro* de Tuke se edificó en el medio moral del protestantismo propio de los cuáqueros, en donde el objetivo era frenar la locura a través del ejercicio disciplinado de las reglas religiosas. Se trataba de responsabilizar al enfermo sobre sus actos, generando en él una conciencia que pudiera discernir en los momentos de locura con el objetivo de no perturbar en la moral social. Así pues, como ya se ha mencionado, el enfermo no es culpable de su locura, pero en tanto que aún es un ser razonable debe sentirse responsable de cuidar disciplinadamente de cualquier acción que pueda irrumpir en la sociedad.

Así pues, en el *Retiro* de Tuke los actos de los enfermos serán sometidos a una observación detallada, percatándose de cómo el sujeto es capaz de manejar su libertad, guiado siempre por el temor y la culpabilidad, o en una palabra, por la conciencia moral. En el *Retiro*, la locura será franqueada desde su parte visible en donde aparecen las acciones, sin importar ya la intencionalidad ni la voluntad que las guía. De esta manera, la ciencia de la observación permanente que caracterizará los asilos será un aspecto que, por lo demás, también caracterizará la terapia psicoanalítica. La vigilancia constante de las acciones que el *Retiro* impuso sobre los enfermos, será la técnica del lenguaje expresado en el psicoanálisis:

Aún sería más justo decir que el psicoanálisis ha agregado a la consideración absoluta del vigilante la palabra del vigilado, que es un monólogo indefinido, y que ha conservado así la estructura de la consideración no recíproca propia del asilo, pero equilibrándola, en una reciprocidad asimétrica, por la nueva estructura del lenguaje sin respuesta (Foucault, 2014b, p. 228).

Un segundo aspecto que se podría considerar como herencia de Tuke al psicoanálisis, es la incidencia de la familia en la relación entre locura y razón. En efecto, a fines del siglo XVIII la familia representa un papel decisivo ya que, por una parte, es una estructura real donde se tiene que desarrollar el ejercicio de los valores morales y, por otra parte, es una estructura imaginaria

en donde es posible la desalienación de la libertad del hombre. Para Tuke, dice Foucault, la familia era el medio en donde se establecían ciertos valores primitivos que tenían que fundamentar los valores sociales, imponiéndolos de tal forma que suprimiera toda posibilidad de locura. Pero al mismo tiempo, la familia funcionaba como una estructura imaginaria traslapada en la estructura hospitalaria, buscando así reivindicar el lugar donde se debieron haber establecido los valores morales. En este sentido, en el asilo empieza a desenvolverse una función que anticipaba el “complejo paternal”, donde la locura se identifica con una perturbación en el orden de la familia burguesa.

Así pues, se puede entrever la deuda que el psicoanálisis tiene con la función asilar. El mito en donde toda expresión violenta, profana y blasfema será entendida fundamentalmente como un atentado contra el padre¹¹, no es más que la resemantización de una problemática moderna. La confrontación irreparable entre razón y sinrazón, pasará a manos del psicoanálisis bajo la figura del “choque de los instintos contra la solidez de la institución familiar y contra sus símbolos más arcaicos” (Foucault, 2014b, p. 232). Esta idea no tendría cabida si Tuke no hubiera construido una familia simulada, que representara determinado aparataje institucional y que hiciera posible la curación de la locura parodiando los símbolos y las actitudes que antes se perturbaron.

¹¹ Pese a que Foucault no lo cita expresamente, se puede afirmar que se está aludiendo a *Totem y tabú* (1996). Al respecto, dice Freud que en el principio los hombres primitivos se organizaban en hordas, cada una de ellas era dominada por un macho ante el cual todos sus hijos estaban en completa sumisión, este prohibía que cualquier hombre accediera a las mujeres, pues él era el único que podía disfrutar del goce de tenerlas. Ante esta situación, los hijos se rebelan contra el padre, lo matan y se lo comen, para de esta forma poder identificarse con él y ocupar su posición. Después de este acontecimiento, el padre muerto se convierte en tótem del poder que propicia la culpabilidad y el arrepentimiento entre los hijos asesinos y ambos sentimientos generan un vínculo entre ellos que tras esto se reúnen y cimientan un pacto social. La figura del padre muerto se hace todopoderosa ante la culpabilidad de los hijos y en adelante los obliga a comportarse debidamente “lo que el padre había impedido anteriormente, por el hecho mismo de su existencia, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos en virtud de aquella «obediencia retrospectiva»” (Freud, 1996, p. 1839). El pacto social que se sella, lo hace en torno al arrepentimiento y de esta manera se vuelve un lazo religioso.

Por otro lado, se encuentra el asilo de Pinel. En *Bicêtre* y la *Salpêtrière* no se trataba ya de ejercer una imposición religiosa con fines de purificación, como si se pretendió en el *Retiro*. En estos lugares, el objetivo era lograr síntesis morales en las que se asegurara una continuidad ética entre el mundo de la locura y el de la razón, garantizando así una universalidad a la moral burguesa con derecho a imponerse sobre toda forma de alienación. Esta tarea la conseguiría Pinel a través de tres medios: el primero de ellos es el *silencio*, en donde el enfermo es liberado de toda coacción verbal, pretendiendo que él mismo comprenda lo injustificado de su conducta. El correlato del silencio será la confesión, ya que después de haber estado en soledad y haberse percatado de su culpa el enfermo necesita confesarlo. No cabe duda que esta técnica de la confesión es absorbida por el psicoanálisis, allí donde esté se dispone a escuchar la locura y transfigurarla en un lenguaje¹².

El segundo medio será el *reconocimiento en el espejo*. Aquí se pretende que el enfermo vea por sí mismo su locura, siendo objeto y a la vez sujeto absoluto; no se trata de reconocer la locura en los otros sino que la locura se mire a sí misma en tanto que pretensión no fundada. El tercer medio es el *juicio perpetuo*, donde se trata de poner a la locura constantemente ante una audiencia que le juzga, haciéndole comprender el mundo judicial en el cual está encerrado y los castigos que le pueden sobrevenir cuantas veces sea necesario. Cuando el enfermo reconoce su falta, después de los castigos, la terapia se debe conducir a la interiorización de la instancia judicial y al remordimiento.

¹² Ciertamente, en trabajos posteriores Foucault analizará la incidencia que la confesión cristiana efectuó sobre la medicina y sobre todo en el psicoanálisis. (2007b)

En este punto hay que precisar sobre una idea: ni Pinel ni Tuke han introducido a la psiquiatría moderna un conocimiento médico y científico; lo que realmente han hecho es crear el personaje del médico, el cual no ha adquirido un conocimiento mucho más profundo sobre la locura, sino que ha aprendido a dominarla a partir de toda una simbología social y moral. Según Foucault, el médico, en adelante se apoyará sobre los significantes de la familia, la autoridad y el castigo:

Es utilizando ese prestigio, poniéndose la máscara del padre y del juez, como el médico, por uno de esos bruscos atajos que dejan a un lado la competencia científica, se convierte en el operador casi mágico de la enfermedad y toma la figura del taumaturgo. (Foucault, 2014b, p.256)

Es aquí donde el psicoanálisis aparece con más fuerza como heredero de la psiquiatría moderna, puesto que en él se acepta la realidad de la pareja médico-enfermo. No buscando ocultar sus poderes curativos bajo una teoría psiquiátrica armonizada con la ciencia médica, sino aceptando la tradición asilar que le dio estatuto a la posición del médico. Sin embargo, dice Foucault, Freud lleva al extremo la estructura que envuelve al médico, pues ha amplificado sus poderes hasta llevarlos a una posición casi divina. El psicoanalista, en adelante, tendrá la consideración absoluta desde su completo silencio: será el juez que castiga y recompensa por medio de un juicio que nunca es expresado por medio del lenguaje. En última instancia, el psicoanálisis libera al enfermo del asilo, pero traspasa todas las estructuras a la posición del médico, dando continuidad a la tradición moral en la que el asilo había emergido.

Ahora, si se quiere ser justos con Freud, también hay que reconocerle al psicoanálisis sus intentos de ruptura con la psiquiatría, sobre todo con el modelo que desde Charcot se había

establecido¹³. Foucault en su clase del 1973-1974, denominada *El poder psiquiátrico* (2007)¹⁴, hace alusión a los hospitales de Esquirol y Charcot, los cuales, en continuidad con los asilos de Pinel y Tuke, crearán un sistema de dependencia entre la “producción de la verdad” y el personaje del médico. En Charcot, con mayor fuerza que en cualquier otro, la verdad sobre la locura estará comprometida con el poder del médico, hasta el extremo de que en sus mismos tratamientos se producía en los enfermos la histeria que posteriormente él describiría.

Frente a esta situación se presentará la despsiquiatrización efectuada por el psicoanálisis: era necesario evitar la trampa en la que cayó la taumaturgia de Charcot, en la cual los enfermos, obedeciendo la autoridad del médico, dejaban de expresar abiertamente su discurso. De esta forma, el psicoanálisis se enfocaría en permitir el libre flujo del lenguaje a partir del contrato implícito de libertad entre el médico y el enfermo, estableciendo al mismo tiempo todo un conjunto de reglas: la regla de la confrontación cara a cara; la regla de que el paciente ponga en el discurso todo lo que se pasa por su cabeza; la regla de la libertad discursiva en la que el paciente no responde a preguntas planteadas sino que dirá todo lo que se le ocurra; y finalmente, la regla en la que el diván es el lugar privilegiado en el cual se puede poner a correr el discurso con total libertad.

Con todo esto, el psicoanálisis quiso hacer hablar a la sinrazón ofreciéndole una salida en el lenguaje y, al mismo tiempo, creando una situación diferente entre el médico y el paciente. Sin

¹³ Las críticas del psicoanálisis a la psiquiatría pueden ser vistas como un primer aporte en a la historia de las corrientes anti-psiquiátricas de segunda mitad del siglo XX

¹⁴ Cabe aclarar que en el curso de *El poder psiquiátrico* se efectúa una ruptura frente a *La historia de la locura en la época clásica* con respecto a su objeto de estudio y a las herramientas conceptuales. En efecto, Foucault dejará de ocuparse de la experiencia de la locura y la sinrazón para estudiar la historia de la práctica psiquiátrica, lo que supondría una proximidad en las temáticas pero una distancia en el tratamiento. Por lo tanto, el pensador francés dejó atrás el proyecto de estudiar las formas en las que el saber médico ha captado la locura para comenzar a entender las relaciones de poder que estructuraron la psiquiatría desde la conformación de los asilos.

embargo, lo único que logró fue retirar el tratamiento de la locura del espacio asilar sin que con ello se terminaran las fuerzas del poder psiquiátrico. De esta manera, todos los esfuerzos del psicoanálisis por hacer valer el lenguaje de la sinrazón en la práctica se vieron reducidos por las relaciones de poder que constituían el a priori de la práctica psiquiátrica. Por tal motivo, si se quiere ser justo con Freud habrá que reconocer en él la pretensión de cuestionar y problematizar la práctica médica, más no la realización de un cambio estructural en el poder psiquiátrico.

Psicoanálisis: sexualidad y voluntad de saber

Este capítulo pretende comenzar justo donde quedó el anterior: en esa situación que establecía el psicoanálisis entre el médico y el paciente en donde se procuraba hacer posible la liberación de la sinrazón a través del lenguaje. Se apunta entonces a revisar ese lugar -el diván- donde el poder del médico produce “la verdad” personificada en el discurso. Sin embargo, en esta parte se deja de lado la experiencia de la locura para pasar a ocuparse de la experiencia de la sexualidad en tanto que es capturada por el discurso psicoanalítico. La justificación de este salto consiste en revisar la sexualidad como el correlato del *deseo* mencionado en el primer capítulo, es decir, se trata de corroborar la hipótesis según la cual el *deseo*, entendido como sexualidad, también es una condición para revisar la finitud y lo impensado del hombre. Así pues, en este capítulo se lleva a cabo una doble labor: en primer lugar, analizar la conformación del discurso psicoanalítico frente a la experiencia de la sexualidad; y en segundo lugar, exponer la sexualidad como el lugar en donde se descentra la noción de *hombre* de las ciencias humanas.

La confesión de la carne

Foucault en *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber* (2006), expone la conformación del discurso sobre la sexualidad durante el siglo XIX en occidente que, envés de silenciar y reprimir la sexualidad lo que hizo fue multiplicar los saberes los cuales le tomaban como objeto. Así pues nace una *Scientia sexualis*, que partiendo de una tradición confesional y pastoral, encerró a la sexualidad en un campo científico, pretendiendo producir la verdad sobre el

sexo y, de esta manera, organizar una nueva economía de los placeres. Así pues, a Foucault le interesó revisar las relaciones de poder que marcaron estas producciones discursivas: ver quienes hablaban sobre él, los lugares desde donde se hablaba, las instituciones que difundían los saberes. El nacimiento del psicoanálisis por su parte, estará enmarcado entre la confesión y la *Scientia sexualis*, así como en los capítulos anteriores se ha mostrado que estuvo enmarcado en la episteme moderna y en la psiquiatría moderna.

En la arqueología del saber psicoanalítico presentada en el primer capítulo, se afirmaba que el psicoanálisis logró descentrar la figura del *hombre* al mostrar que aquel estaba atravesado por las fuerzas de la *muerte*, el *deseo* y de la *ley*. Ciertamente, habría que ubicar dentro de estas fuerzas el sexo, en tanto que impulso que fundamenta la conducta de los hombres. En todo caso, el psicoanálisis mostró que el sexo había estado reprimido y que sería necesario encontrar un lenguaje por medio del cual se pudiera liberarlo, teniendo en cuenta el lugar soberano que tiene en los comportamientos. Ahora bien, si se revisa el suelo discursivo en el que el psicoanálisis formuló estas sentencias se entenderán por lo menos dos cosas: por un lado, el sexo no estuvo reprimido, sino que fue objeto de una explosión de saberes científicos que buscaban su verdad; por otro lado, se entenderá que la técnica por medio de la cual el psicoanálisis quiso liberar el sexo, no era nueva sino que había estado presente en la tradición de la confesión. Así pues, si en principio el psicoanálisis ocupó un estatuto liberador dentro de las ciencias humanas, en esta instancia no será más que el continuador de toda una tradición discursiva científica y de una herencia técnica pastoral.

Para Foucault, la idea de que en los siglos XVIII y XIX el sexo fuera producto de una prohibición y un silenciamiento obedece a lo que él denominó como *hipótesis represiva*. Para el francés tal hipótesis encarna tres problemas básicamente: por un lado, no es más que un desfase histórico, en el cual no se halla un referente en el que se evidencie tal represión; por otro lado, es un desfase histórico-teórico que entiende la mecánica del poder de la sociedad occidental como una implantación represiva; y finalmente, es un desfase histórico-político en el que se demuestra que el discurso crítico que se dirige hacia la represión no es una forma de contrarrestar la mecánica del poder sino que es una continuidad de este. A este conjunto de desfases Foucault planteará unas contra-hipótesis que le permitirán comprender la dinámica que encerró la sexualidad hasta el siglo XX. Primera hipótesis: la evidencia histórica muestra que desde finales del siglo XVI el sexo se puso en discurso y se sometió a un mecanismo de incitación creciente. Segunda hipótesis: las relaciones de poder desempeñan un papel productor y no de prohibición o de reducción, por lo tanto el poder se distribuye en las particiones, desigualdades y desequilibrios. Tercera hipótesis: con respecto al poder no existe una forma de gran rechazo, de gran rebelión frente a la represión, sino que hay resistencias estratégicas y desestratificaciones¹⁵ (Foucault, 2006, p. 98-101).

Así pues, la explosión discursiva que desde finales del siglo XVII se viene presentando consistió en una incitación institucional a hablar sobre el sexo, guardando, por supuesto, las distancias con la liberación del vocabulario y con las formas de decirlo; pero en todo caso se trató de una insistencia por parte de las instancias del poder en escuchar con detalle lo que el sexo tenía que decir. Para Foucault, la evolución de la pastoral católica después del Concilio de Trento (1545-1563) con respecto a los manuales de confesión es ejemplo de ello. La nueva

¹⁵ Esta hipótesis permitirá revisar en las conclusiones una forma ética de desestratificación frente al psicoanálisis.

pastoral estableció para la confesión que, sin dejar de hablar con prudencia, todo lo que se diera entre la mecánica del cuerpo y el espíritu debía ser dicho. Esto significaba, en últimas, poner en el discurso toda la naturaleza del deseo, convertir el deseo en palabras. En adelante, la confesión no solo sería el espacio para relatar las infracciones a las leyes, sino que se convertiría en una tarea minuciosa en la que se narrarían las sensaciones, los pensamientos y las inclinaciones que tuvieran alguna afinidad con el sexo: “Decirlo todo, repiten los directores: ‘no solo los actos consumados sino las caricias sensuales, todas las miradas impuras, todas las palabras obscenas..., todos los pensamientos consentidos’ (Ligorio citado en Foucault, 2006, p. 21).

Se entiende entonces que la tarea de crear un lenguaje en el que el sexo pudiera expresarse, ya se encontraba establecida mucho antes de la emergencia del psicoanálisis. La confesión de la carne fue la matriz desde la cual se empezó la producción de un discurso con pretensiones de verdad sobre el sexo, iniciada desde la tradición ascética-monástica y continuada por la estructura social y médica del siglo XVIII y XIX.¹⁶ Sin embargo, la confesión ha sido considerablemente transformada a lo largo de la historia, pues pasó de la práctica ritual exclusiva entre el confesor y el penitente¹⁷ a una diseminación de los actores. Foucault muestra que después del protestantismo y su reforma, la Iglesia católica respondió por medio del Concilio de Trento, estableciendo así una nueva tecnología de gobierno sobre las almas que buscaría

¹⁶ En su analítica del poder, Foucault entiende de una manera diferente la relación entre Estado e Iglesia que ha establecido la historia de las ideas. Para el francés no se trata de una ruptura y una separación entre ambas instancias, al contrario hay un conjunto de herencias de la iglesia en el filum técnico que el estado opera sobre sus poblaciones. En el caso del sexo, la técnica de la confesión no desapareció al separarse los poderes de la Iglesia y el Estado, sino que tuvo su continuidad en la psiquiatría moderna, la cual por su parte fue adoptada por el Estado como el modelo para tratar los sujetos. (2007b, p. 213)

¹⁷ Foucault en *Los anormales* (2007b, p. 162), amplía el concepto de la penitencia refiriéndose a su conformación desde el siglo VI con el cristianismo temprano. Aquí no había necesariamente la confesión pública ni privada de las faltas, sino que el mismo penitente se otorgaba un *status* para que se le impusieran un conjunto de penitencias. La confesión, por otro lado, fue una técnica que se consolidó desde el siglo XII hasta principios del renacimiento. Desde esta época la confesión adquiere un carácter regular y continuo, además de requerir la exhaustividad de quien confiesa.

percibir las semillas de la herejía antes de que esta se manifestara. El examen del alma se extendió entonces a las relaciones entre niños y padres, alumnos y pedagogos, enfermos y psiquiatras y delincuentes y expertos. Además, se diversificaron y se hicieron más rigurosos los métodos para sacar la verdad: “interrogatorios, consultas, relatos autobiográficos, cartas, fueron consignados, transcritos, reunidos en expedientes, publicados y comentados. Pero sobre todo, la confesión se abrió, si no a otros dominios, al menos a nuevas maneras de recorrerlos” (Foucault, 2006, p. 66).

Tal rigurosidad en el examen y en la confesión era el correlato de una pretensión de verdad, que buscaba en los placeres más singulares comprender el lenguaje en el que se expresaba el cuerpo y la vida. Es decir, en la confesión ya no se exponía una verdad que se articulaba con el pecado y la salvación, o con la muerte y la eternidad, sino que más bien se ponía de presente una verdad que ponía al descubierto la carne misma, se exponían los apetitos de los cuerpos y las inclinaciones de las anatomías, inclinándose así a un terreno que podría serle de mayor interés al discurso de la ciencia. En este sentido se configuraba un campo límite entre la ciencia y la confesión: una ciencia que se apoyaría en los rituales de confesión y en sus contenidos; pero a la vez, una concesión que daba la iglesia a la medicina que le permitiría en adelante al saber médico, a la psiquiatría, al psicoanálisis y la sexología, ocuparse del lenguaje de la carne.

Ciertamente, este paso de la confesión de la carne al saber médico no es gratuito, por el mismo hecho de que una concesión de la pastoral cristiana a la ciencia no podría ser injustificada. En este sentido, Foucault expone en el curso de *Los anormales* (2007b) que esta

concesión se dio alrededor de la figura de la “religiosa poseída” durante los siglos XVI y XVII, cuyos síntomas serían lugar de discusión dentro de la Iglesia. La situación de la posesión estaba marcada por dos rasgos: por un lado, el carácter místico por el cual el cuerpo de las religiosas se encontraba dominado por una fuerza diabólica sobrenatural; y por otro lado, está el hecho de que el cuerpo en sí mismo era producto de movimientos, sacudidas, sensaciones, dolores y placeres. En efecto, aparece aquí una cuestión que gira en torno a lo espiritual pero que al mismo tiempo tiene su contrapartida en lo corporal. Este carácter corporal será aquello que desbordará la jurisdicción religiosa y, por lo tanto, hará necesaria la entrada del discurso médico para tratar la posesión.

Dentro de las expresiones corporales de la posesión se encontraba con más notoriedad la convulsión, la cual consistía para la iglesia en el combate de la voluntad de la religiosa con la fuerza diabólica que le quería controlar. Al no poderle dar un lugar preciso a la posesión y sus convulsiones, la iglesia terminó ubicando esta experiencia en el mismo lugar de la brujería: conjurándole como pacto con el diablo e imponiendo sobre ella el castigo del sacrificio. No obstante, la brujería se caracterizaba por una voluntad de pactar que era imposible evidenciar en el cuerpo poseído, puesto que las convulsiones mostraban las resistencias internas del cuerpo, por lo tanto no se podía condenar tan arbitrariamente al sacrificio a las religiosas poseídas. Como posible solución la Iglesia, en adelante, buscaría por medio de la confesión controlar y vigilar de manera más o menos precisa los movimientos de la carne incierta, antes de que la posesión se convirtiera en una realidad.

Sin embargo, la confesión aún no solucionaba la convulsión de los cuerpos poseídos, razón por la cual tendría que operarse la transmisión de este problema al poder de la medicina. Al respecto dice Foucault, que es en este momento donde aparece por primera vez, en la sobrevaloración del elemento convulsivo, el lazo que estrechará a la religión y el misticismo junto con la medicina y la psiquiatría (2007b, p 199). En este sentido, aquello que se le escapó a la pastoral cristiana y a la confesión en nombre de la carne, fue recogido por el poder médico en nombre de enfermedad mental; haciendo posible entonces la emergencia del estudio médico sobre las patologías del sistema nervioso a partir de los movimientos, sacudidas, sensaciones, dolores y placeres de la posesión:

En otras palabras, la medicina no descubre el ámbito de las enfermedades de connotación, origen o soporte sexual por una ampliación de las consideraciones tradicionales de la medicina griega o medieval sobre el útero o los humores. Pudo empezar a convertirse en un control higiénico y con pretensiones científicas de la sexualidad en la medida en que heredó ese dominio de la carne, recortado y organizado por el poder eclesiástico, en la medida en que, inclusive a pedido de la Iglesia, pasó a ser la heredera o heredera parcial. (Foucault, 2007b, p. 209)

Ahora bien, con la confesión y su influencia en la estructura médica se establecía una nueva mecánica del poder con respecto a la sexualidad, a saber, el poder disciplinario¹⁸. Foucault en su curso *El poder psiquiátrico* exponía que el poder disciplinario se caracteriza por ser una captura del cuerpo, de los gestos, del tiempo y de los comportamientos de los individuos (2007, p. 65). Esta captura significa un procedimiento de control constante, una permanente vigilancia por parte de algún otro, que obliga que, quien está en la posición de observado, tenga una escala de crecimiento y perfeccionamiento. En este sentido, la observación tiene que ser constante con el fin de intervenir en el nivel mismo de lo que sucede, de interponerse antes que cualquier cosa

¹⁸ Foucault muestra que el poder disciplinario se remonta a una serie de ejercicios ascético-monástico de los “Hermanos de la vida común”, que definieron un conjunto de métodos disciplinarios concernientes a mantener en constante cuidado su vida cotidiana y su pedagogía. (2007, p. 60).

se manifieste en el comportamiento. Aquí está el desarrollo de la confesión: establecer un poder disciplinario que vigile el alma antes de que emerja cualquier falta sexual en el plano de lo real.

Hacia una Scientia sexualis

Junto a la técnica de la confesión y a partir de la tecnología pastoral del gobierno de las almas, nació en el siglo XVIII una incitación política y económica a hablar del sexo, que no pretendía ser una teoría general de la sexualidad, sino que adoptaba la forma del análisis, contabilidad y especificación de una racionalidad del sexo. En este sentido, dice Foucault, que en el siglo XVIII el sexo llega a ser asunto de policía, entendiendo esto como una mejoría ordenada de las fuerzas colectivas e individuales y no como una represión del desorden. La transferencia que se había logrado establecer entre la confesión y el discurso científico ahora pasaba a ser una transferencia de la ciencia hacia el gobierno de los cuerpos, configurándose así una biopolítica que regulaba la economía de los placeres a partir de un discurso científico: “Policía del sexo: es decir, no el rigor de una prohibición, sino la necesidad de reglamentar el sexo mediante discursos útiles y públicos” (Foucault, 2006, p. 25).

Vale la pena decirlo de una vez: allí donde el psicoanálisis creyó liberar la sinrazón en el lenguaje del sexo, no hizo más que reproducir todo el campo discursivo que a partir de la confesión y la medicina se había formado con respecto a la sexualidad, esto es, un saber que pretendía fundamentar la verdad de los sujetos en el sexo¹⁹ y al mismo tiempo gobernar sus placeres. En esta relación entre verdad y gobierno, se puede comprender el interés de la medicina

¹⁹ Esta idea será la que Foucault criticará en la *Hermenéutica del sujeto* (2006), el mostrar la carencia de espiritualidad en las relaciones entre sujeto y verdad en el psicoanálisis.

en general, y del psicoanálisis en particular, por revisar las sexualidades múltiples que aparecen con la edad, como la del bebé o la del niño; al mismo tiempo que las sexualidades las cuales fijan gustos o prácticas, como pueden ser la del invertido o la del fetichista; también las sexualidades que adoptan un estatuto difuso dentro de ciertas relaciones, como las que hay entre pedagogo y el alumno o entre el psiquiatra y el loco; y finalmente las sexualidades que habitan espacios como el hogar, la escuela, las cárceles, entre otras. En todos estos aspectos se pone de presente que la pretensión por generar un discurso de verdad sobre la sexualidad tiene su correlato en una pretensión por alcanzar un procedimiento de poder sobre determinados campos en los se desenvuelven los sujetos.

Foucault expone que, aunque se haya querido hablar sobre la sexualidad a partir del punto de vista purificado y neutro de la ciencia, la *scientia sexualis* demostró una incapacidad por tratar al cuerpo directamente, por tratar en él sus placeres y sus potencias, ya que únicamente hizo suyo las cuestiones morales que resaltaban las aberraciones, las anulaciones patológicas y las rarezas excepcionales. La *scientia sexualis* era en última instancia una ciencia subordinada a los imperativos morales que separaban lo normal de lo anormal. Así pues, en el siglo XIX se bifurcaron dos saberes en nombre del sexo: por un lado, una biología de la reproducción que bien podría enmarcarse en una voluntad de saber, cuyo objeto era examinar en términos generales la fisiología que regulaba la reproducción²⁰; por otro lado, se encontraba una medicina del sexo, una *scientia sexualis*, que por su parte podría ubicarse en una voluntad de no saber; aquella estaría regulada por una negación sistemática a ver y oír lo que constituía al cuerpo y los

²⁰ Es preciso aclarar que el saber que la biología construyó sobre el cuerpo cuando le otorgó un sexo determinado (sexo femenino y sexo masculino), era una construcción propia del aparato discursivo de la *scientia sexualis*. Esto implica que para Foucault no hay un sexo personificado en la corporeidad misma, sino que hay cuerpo y placeres que son codificados de determinada manera. En una palabra, la crítica de Foucault estaría dirigida hacia el sexo concebido como anatomía que logra dotar de identidades al cuerpo del hombre y al de la mujer.

placeres, apuntando de esta manera a la producción de una verdad basada en el enmascaramiento de lo real.

Cuando Freud hace hablar a la sexualidad en nombre de su liberación y, al mismo tiempo en nombre de la liberación de la sinrazón, realmente está reactivando el juego de la verdad y el sexo que la *scientia sexualis* había instaurado. No se trató pues de revisar las sensaciones y los placeres en su plano material, sino de encadenar el sexo a una verdad que era al mismo tiempo constitutiva de los sujetos, una verdad que ciertamente ocultaba y destapaba a su conveniencia las efervescencias del cuerpo, todo en nombre de formular un proyecto de ciencia. Al respecto dice Foucault que a la *scientia sexualis*, en la que se desarrolló el psicoanálisis, tiene su contrapartida en una forma distinta de producción de la verdad, esto es, una *ars erótica*. En la *ars erótica*, la verdad es extraída a partir del placer mismo: “tomado como práctica y recogido como experiencia; el placer no es tenido en cuenta en relación con una ley absoluta de lo permitido y lo prohibido, sino que primero y ante todo es tenido en cuenta en relación consigo mismo” (Foucault, 2006, p. 60). Ciertamente, la sociedad occidental al carecer de una *ars erótica* se ha dotado de una *scientia sexualis*, cuyo único ritual de producción de la verdad es la confesión.

La confesión vuelve a estar en el centro de la discusión, ya que en ella se fundó la *scientia sexualis*: la confesión es el lugar donde se ponen a la vista el sexo (en cuanto construcción) y la verdad, pues únicamente allí tiene expresión las manifestaciones del cuerpo; sin embargo, no en la forma de la exploración de los placeres sino en la expresión obligatoria y exhaustiva del secreto: la verdad es la contrapartida del secreto que se guarda en silencio. De esta manera, en el Occidente moderno se hicieron funcionar los rituales de la confesión en los esquemas de la

regularidad científica a partir de cinco momentos: en primer lugar, al transformar la confesión en un examen de donde se extraen un conjunto de síntomas, los cuales el médico tendrá que descifrar; en segundo lugar, al interrogar y hacer hablar al sexo en toda su composición era posible convertirle en fuente inagotable de todas los males: el sexo es causa de todo y de cualquier cosa. Idea que suena bastante cercana a Freud. En tercer lugar, si se requiere hacer confesar al sujeto sobre el sexo es porque este tiene una naturaleza oscura y difícil de cifrar, porque su poder causal es en parte clandestino; en cuarto lugar, la confesión ya no tiene el carácter de poder perdonar, sino que ahora hace que el discurso devenga objeto de interpretación, pues solo adquiere el estatuto científico si hay discurso expresado que también valga como objeto para ser corroborado; finalmente, la confesión permitirá la medicalización de las anormalidades que se presenten en el discurso, puesto que solo al ser expresado el problema puede ser tratado.

En suma, el dispositivo confesional, científico y médico, con el cual se quiso producir discursos verdaderos sobre el sexo fue lo que permitió que apareciera algo como la sexualidad. Ciertamente, la distinción entre sexo y sexualidad radica en que la segunda enmarca las funciones discursivas que producen la verdad de la primera, es decir, la sexualidad es el correlato de los de la práctica discursiva desarrollado por la *Scientia sexualis*. En cualquier caso, la emergencia de la sexualidad, y la cuestión de la verdad, situó en un doble problema al sexo: se le pidió pues que dijera su verdad, pero ya que esto era algo que se le escapaba a ella misma, la *Scientia sexualis* se reservó el derecho a descifrar y a decir su verdad; y al mismo tiempo, se le pidió al sexo que dijera la verdad última sobre el hombre, una verdad que ciertamente estaría anclada en lo más oscuro de aquel. En última instancia, la *Scientia sexualis* pondría en un círculo

vicioso al sexo ya que “le decimos su verdad, descifrando lo que él nos dice de ella [de la verdad]; él nos dice la nuestra liberando lo que se esquivo” (Foucault, 2006, p. 73).

Justamente, aquí se pone en cuestión la forma en la que se ha establecido el juego entre la verdad y el sujeto, alrededor de la figura del saber. Por medio de una voluntad de saber, se ha pretendido encontrar aquello que se desconoce y que al mismo tiempo determina al sujeto, algo que bien podría ser la verdad sobre él mismo. Y en este sentido, lo que interesa revisar es que tal verdad y tal saber sobre el sujeto se dieron alrededor de la cuestión del sexo. En efecto, el psicoanálisis no se escapó a esta relación entre sexo, verdad y saber, sino que antes podría afirmarse que inscribió su proyecto en estas cuestiones: “la causalidad en el sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, el saber en el otro de lo que el sujeto no sabe”, a partir del sexo tales cuestiones fueron puestas a funcionar como operadores en el discurso psicoanalítico.

Con todo, podría parecer que con la emergencia de la *scientia sexualis* se habría clausurado la posibilidad de generar nuevos placeres, a diferencia de la *ars erótica*, y antes por el contrario, se habrían dedicado todos los esfuerzos en producir un saber sobre el sexo y lo placeres. Foucault dirá que ciertamente en esta voluntad de saber se inventó un placer diferente, un placer que simplemente apunta al saber mismo: “placer en la verdad del placer, placer en saberla, en exponerla, en descubrirla, en fascinarse al verla, al decirla, al cautivar a los otros con ella, al confiarla secretamente, al desenmascararla secretamente, al desenmascararla con astucia” (2006, p. 75). Por su parte, el psicoanálisis en su voluntad liberadora participaba del placer por exponer tanto la verdad del sexo como lo que el sexo dice de la verdad. En la situación psicoanalítica los

papeles estuvieron dispuestos para que el síntoma, la interdicción y el objeto deseado pudieran ponerse en el discurso, de tal manera que se auscultara la verdad que antes se había encriptado. Por tal motivo, si se quiere hacer un breve recorrido por la conformación del psicoanálisis se puede decir hasta ahora que tal emergencia estuvo enmarcada en la voluntad de saber de la *scientia sexualis*, en la técnica pastoral de la confesión donde se pone en discurso la verdad y en la experiencia médico-enfermo que heredó de la situación asilar.

El psicoanálisis: dispositivo de alianza y dispositivo de sexualidad

La red de discursos y tecnologías de regulación que la *scientia sexualis* habría hecho aparecer con el nombre de sexualidad, funcionó durante el siglo XIX como una vía de paso de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos, padres e hijos, educadores y alumnos, sacerdotes y laicos y gobierno y población. Estas relaciones se definían en el plano de la instrumentalidad, ya que si bien el sexo no fue un objeto reprimido durante el siglo XIX, sí fue un objeto sometido a estrategias de control y disciplinamiento. Foucault usará el concepto de *dispositivo de sexualidad* para denominar la forma en la que se estimularon los cuerpos, se incitaron los discursos, se formaron los conocimientos y se reforzaron los controles. Sin embargo, aclara Foucault, antes que este dispositivo había venido funcionando en todas las sociedades, con matices por supuesto, un *dispositivo de alianza* que reguló las relaciones del sexo en torno al matrimonio, la fijación y el desarrollo del parentesco, la transmisión de nombres y de bienes. Así pues, este apartado mostrará un último aspecto que hizo posible la emergencia del psicoanálisis, a saber, la familia en tanto que capturada por el *dispositivo de sexualidad* y el *de alianza*.

El *dispositivo de alianza* ha venido funcionando en las sociedades a partir del espacio familiar en el que se desenvolvían las relaciones entre el matrimonio y su descendencia. La continuidad de este dispositivo estuvo ligada a ciertos mecanismos coercitivos los cuales imponían las reglas que definían lo permitido y lo prohibido, lo prescrito y lo ilícito. Los objetivos de estas reglas giraban en torno a producir el juego de las relaciones familiares y mantener la ley que las rige, estableciendo de esta manera un lazo entre personas con un estatuto definido, es decir, se establecía a partir de un precepto rígido la relación que debían mantener por ejemplo las madres con los hijos. Igualmente, el *dispositivo de alianza* aseguraba su función en la economía a través de la circulación y la transmisión de las riquezas a partir del parentesco. Sobre este dispositivo Foucault comenta que, “sin duda está orientado a una homeostasis del cuerpo social, que es su función mantener; de ahí que su vínculo privilegiado con el derecho; de ahí también que, para él, el tiempo fuerte sea el de la reproducción” (2006, p. 113).

Sería falso afirmar que el *dispositivo de alianza* fue reemplazado por el *dispositivo de sexualidad*, pero lo que sí se puede decir es que lo fue excluyendo en la medida en que los procesos económicos y las estructuras políticas no encontraron en él un instrumento suficiente para regular el sexo, cosa que sí encontraron en el *dispositivo de sexualidad*. En este sentido, Foucault expone que este último dispositivo adquirió una naturaleza y un modo de ejecución que se insertaba a la perfección a las nuevas dinámicas sociales de los siglos XIX y XX. En primer lugar, el *dispositivo de sexualidad* funcionó bajo un conjunto de técnicas de poder que no se ejercían de forma prescriptiva ni prohibitiva, sino que adquirían un carácter móvil y polimorfo con el cual la cuestión del sexo se extendía a nuevos dominios en los que era regulado de manera

indirecta. A diferencia del *dispositivo de alianza*, el de sexualidad dejó de lado las relaciones entre personas y se concentró en el dominio del cuerpo, midiendo los placeres y la naturaleza de las capacidades, lo cual, por su parte, entraría a funcionar en la economía bajo la figura del cuerpo que produce y el cuerpo que consume. En suma, el dispositivo de sexualidad está lejos de tener como razón de ser la reproducción, antes bien su razón es la de “proliferar, innovar, anexas, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global” (Foucault, 2006, o.113).

Ciertamente, la sexualidad se formó en el interior del *dispositivo de alianza*, ya que desde de la práctica de la penitencia, del examen de conciencia y de la dirección espiritual, se constituyeron los campos en los que el sexo aparecería bajo la forma de la normalidad o de la anormalidad. En efecto, la penitencia funcionó para regular el comercio de lo permitido y lo prohibido dentro de las relaciones, por ejemplo denunciando el adulterio, las relaciones extramatrimoniales o el carácter ilegítimo de la copulación. Así pues, el núcleo familiar fue el objetivo de las principales regulaciones descubriendo la ilegitimidad en los actos en las relaciones de alianza en el eje marido-mujer y en el eje padres-hijos. De esta forma, si la familia era el centro de las relaciones de alianza, también era, por lo tanto, la primera figura dentro de la sociedad donde se estructuraba y se regulaba el sexo, antes que los colegios, los seminarios y los conventos.

La tesis de Foucault es que la familia será el objeto estratégico por medio de la cual se transportará la ley y la dimensión de lo jurídico al funcionamiento de la sexualidad y al mismo tiempo, con el que se transportará la economía del placer al régimen de alianza. En otras

palabras, Foucault mostrará que a partir de la familia se estableció a finales del siglo XVIII un flujo entre las propiedades de los dos dispositivos, de tal forma que la nueva codificación del sexo que establecía la *sexualidad* se instauraba bajo la regulación jurídica de la *alianza*; y a la vez, la vieja relación entre marido-mujer y padres-hijos se instauraba bajo una forma de propagación de la *sexualidad*. Con todo, este encabalgamiento entre ambos dispositivos le dio a la familia un estatuto particular, en el cual será el lugar obligatorio de afectos y sentimientos de amor, pero al mismo tiempo será donde tenga eclosión la sexualidad de los sujetos, por tal motivo Foucault dice que para principios del siglo XIX la familia nacía ya incestuosa (2006, p. 115).

La familia occidental tendrá en adelante una cercanía estrecha con el incesto, mucho más fuerte que la que puede existir en otras sociedades. En Occidente el incesto será al mismo tiempo solicitado y rechazado, será objeto de obsesión y requerimiento, ya que se muestra como el objeto prohibido dentro de la familia, mientras esta se encuentre en el *dispositivo de alianza*, pero también aparece como el objeto continuamente requerido, dentro del *dispositivo de sexualidad*, como foco de incitación a la sexualidad. Esta doble significación hará que el espacio de la familia se torne contradictorio y que requiera ayuda de los médicos, de los pedagogos, los curas y los psiquiatras para resolver los juegos desdichados de la sexualidad y la alianza, los cuales se habían manifestado en la aparición de nuevos personajes:

La mujer nerviosa, la esposa frígida, la madre indiferente o asaltada por obsesiones criminales, el marido impotente, sádico, perverso, la hija histérica o neurasténica, el niño precoz y ya agotado, el joven homosexual que rechaza el matrimonio o descuida a su mujer. (Foucault, 2006, p. 117)

Así pues, la familia adquiriría el lugar central dentro del discurso de la *scientia sexualis* puesto que ella aparecía como la fuente principal de los infortunios del sexo: en la relación perturbada dentro del espacio familiar emergía, al mismo tiempo, una sexualidad perturbada que podría presentar rasgos de anormalidad dentro de las estructuras sociales. De ahí que la *Scientia sexualis* dirigiera su interés, pues al analizar a la familia se hallaba una nueva verdad en la organización del sexo y en las estructuras psicológicas de los sujetos. Por tal motivo desde el siglo XIX, se puede ver a la familia arrancándose las más difíciles confesiones, abriéndose ante el examen de médicos y de pastores, persiguiendo las huellas de la sexualidad que le ha hecho entrar en la naturaleza de la perturbación. Pero al mismo tiempo, desde el siglo XIX se puede ver a la medicina atenta a lo que la familia le dice, abriéndose a las confesiones y hallando la manera más propicia para que la sexualidad de la familia quede al descubierto.

Charcot fue uno de los tantos médicos a los que las familias desbordadas por la sexualidad acudieron en busca de atención, trayendo sus varones y sus muchachas histéricos para que fueran asistidos. El camino que Charcot encontró para tratar las perturbaciones fue separando el dominio de la sexualidad del sistema de alianza, es decir, separando la joven histérica, por ejemplo, de su padre y de su madre, puesto que en su presencia la perturbación empeoraba como si los padres fueran quienes reforzaran tal situación; por eso Charcot proponía llevarlas a casas de salud donde estuvieron lejos del espacio familiar (Charcot en Foucault, 2005, p. 118). Sin embargo, el objetivo de Charcot no era profundizar en las condiciones sexuales que intervenían en las perturbaciones, su aspiración era simplemente devolverle a la familia un sujeto sexualmente integral, y aunque en su tratamiento llegará a manipular el cuerpo sexual no buscaba formular un discurso explícito sobre aquel. Esta sería pues la lección que Charcot

transmitiría Freud: no hay que hablar de esas “causas genitales. Y por tal razón, Freud se propondría la liberación de esas particularidades a las cuales únicamente se les permitía aparecer en el tratamiento. La lección de Charcot sería de aquello que Freud pretendería liberar el sexo.

Otra vez la emergencia del discurso psicoanalítico se inscribiría dentro de un nuevo campo: en esta situación entre el dominio de la sexualidad y el sistema de alianza. Freud acogió la lección de Charcot de separar el control familiar de la sexualidad de los individuos en tratamiento, poniendo en entredicho las relaciones familiares. De esta manera, el psicoanálisis puso a funcionar la técnica de la confesión fuera de la soberanía de la familia, concentrándose más bien en lo que la sexualidad tenía que decir ella misma. Freud invertiría entonces la lección de Charcot por medio de la confesión, ya que por más que quiso separar la familia de la sexualidad, al interrogar a la sexualidad halló como principio de su formación y herramienta de comprensión la ley del *dispositivo de alianza*, las relaciones de parentesco y el incesto. La relación padres-hijos sería una constante que reaparecería a lo largo de las estructuras de la sexualidad: “no había ningún riesgo de que la sexualidad apareciese, por naturaleza, extraña a la ley: no se constituía sino gracias a esta” (Foucault, 2006, p. 119).

El psicoanálisis le otorgó una significación a la relación que se anudaba entre el *dispositivo de sexualidad* y el *dispositivo de alianza* en torno a la familia, esto es, la configuración de una estructura psíquica en los sujetos en la que la ley y la interdicción son los puntos fundamentales en los que se desarrolla su mundo sexual. El psicoanálisis fue el primer en poner de presente que el poder y el deseo no funcionan bajo la forma de la represión puesto que la ley, la ley de alianza, es la que constituye el deseo y la carencia es la que lo instaura. De esto se desprende, una nueva

forma de entender el sexo y la sexualidad, a partir de los dispositivos que sustentaron en la familia y en los sujetos un conjunto de técnicas, al mismo tiempo que una serie de discursos que reinscribieron la naturaleza del deseo. Por eso dice Foucault que

Padres, no temáis de llevar a vuestros hijos al análisis: en el aprenderán que, de todos modos, es a vosotros a quienes aman. Hijos, no os quejéis demasiado por no ser huérfanos y siempre redescubrir en el fondo de vosotros mismos a la Madre-Objeto o al signo soberano del Padres: es gracias a ellos como accedéis al deseo. (2006, p. 119)

Para concluir con este apartado, es necesario resaltar dos puntos de la posición del psicoanálisis: por un lado, un aspecto que es objeto de crítica y en el que Foucault, Deleuze y Guattari se centraron, a saber, la reinscripción del deseo por parte del psicoanálisis dentro del juego de la ley, la carencia y la prohibición.²¹ Por otro lado, un aspecto que le hace justicia a Freud, esto es, que si bien el psicoanálisis se centró en las perturbaciones sexuales y familiares para comprender las enfermedades mentales y además adoptó tecnologías disciplinarias para comprender esta cuestión, también logró instaurar una ruptura con respecto a los sistemas de degeneración en la psiquiatría, las cuales hacían depender las enfermedades mentales de las herencias propiciando los racismos y los eugenismos. Es decir, el psicoanálisis logró desprender los análisis de los histéricos o de los esquizofrénicos, de una alteración en la sangre que se heredaba de generación en generación; tales análisis hicieron que se difundiera dentro de la sociedad durante el siglo XVII y XVIII la noción de seleccionar las parejas con las cuales se procrearía, cuidándose de que en su familia no hubieran sujetos con enfermedades mentales que pudieran ser retransmitidas por medio de la sangre.

²¹ Las conclusiones giraron en torno a este tema, por eso más adelante se profundizará este aspecto.

Desubjetivar el deseo

Foucault en “El Anti Edipo. Introducción a la vida no-fascista” analiza justamente *El Anti Edipo* de Deleuze y Guattari (2004), de donde se pueden extraer varios puntos para plantear el marco de referencia en el cual es posible proponer una nueva ética frente a los rezagos del psicoanálisis. En primer lugar, Foucault ve en Deleuze y Guattari una acción política que ya no se inscribe en la tradición de la lucha de clases ni muchos menos, no es pues una política anclada en las instituciones ni en la burocratización que les caracteriza; al contrario, se trata de una acción política que se lleva a cabo en el campo de los deseos, allí donde el psicoanálisis los había estructurado y codificado. Por tanto, el *Anti Edipo* es para Foucault una introducción a la descodificación del cuerpo, una introducción al desprendimiento de los estratos en los que ha sido organizado el cuerpo deseante, siempre en vistas a una lucha política molecular que busca hacer que los sujetos lleven la guerra política hasta el fondo de sus inscripciones corporales, o lo que es lo mismo, que denuncien el fascismo que hay en ellos mismos y logren desprenderse de este.

En segundo lugar, Foucault considera que *El Anti Edipo* de Deleuze y Guattari el primer libro de ética que se haya escrito durante mucho tiempo en Francia, puesto que la descodificación política de los deseos es un modo de pensar y vivir: arrancar el fascismo de los cuerpos y los estilos de vida implica pues una transformación de sí mismo, de los actos, del corazón y de los placeres. Este campo ético que reconoce Foucault en el *Anti Edipo* se acerca a la hipótesis que antes se presentó, según la cual con respecto al poder no existe una forma de gran rechazo ni de gran rebelión frente a la represión, sino que hay resistencias estratégicas y

desestratificaciones. En este sentido, las resistencias estratégicas para Foucault se tienen que dar, en principio, en la del cuerpo mismo, en las verdades que la *Scientia sexualis* ha establecido sobre aquel y en las supuestas liberaciones sexuales que gracias al psicoanálisis se han efectuado. Se trata, si se quiere, de una transvaloración de las estructuras materiales de los cuerpos en donde la crítica apunta a las formas en las cuales se ha establecido que es posible sentir y desear; se trata también de encarar nuevas formas virtuales de sentir y desear que pasen por encima del cadáver de las anteriores.

Finalmente, Foucault ve en Deleuze y Guattari, en su ética-política de las desestratificaciones, una *ars erótica*, una *ars theoretica* y una *ars política*. Es decir, en contraposición a la forma en la que se organizó la *Scientia sexualis*, obedeciendo a reglas discursivas científicas y tecnologías médicas para el gobierno de los cuerpos, en el *Anti Edipo* los placeres tienen que ser tomados como práctica y recogidos como experiencias, escapando a la ley de lo permitido y lo prohibido y ubicándose más bien en el campo de la relación del sujeto consigo mismo. Para Foucault, el *Anti Edipo* contiene respuestas a preguntas concretas, no respondiendo al por qué de las cosas sino al cómo: las nociones de multiplicidades, de flujos, de dispositivos y de acoplamientos y el análisis de los deseos con respecto a la máquina capitalista, son para Foucault la exploración de una forma ética en la que sea posible reorganizar la estructura ética que ha guiado a los sujetos dentro de la era del capitalismo y los fascismos.

Ahora bien, en sus exploraciones éticas Foucault ciertamente se distancia de Deleuze y Guattari, pero lo que hay que tener en cuenta es el marco de referencia en el cual se desarrollan estas cuestiones. En este sentido, el lazo entre la acción política, la ética y la *ars erótica* son los

medios para desestratificar lo que el psicoanálisis y su tradición médica científica han estratificado con respecto al cuerpo. Este lazo será lo que Foucault va a tratar en sus últimos escritos, en sus clases y sus libros, con el fin de revisar la forma en la que los sujetos ejercen un conjunto de prácticas sobre sí mismos con el fin de constituirse en sujetos morales, es decir, con el fin de desubjetivarse de las formas en las que ha sido construida su subjetividad.

En la clase del 6 de enero de 1982 de su curso *La hermenéutica del sujeto*, Foucault (2002) planteaba una relación histórica en Occidente entre el sujeto y la verdad, la cual estaba mediada por la “espiritualidad” entendida como la “búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (p. 33). Es decir, la espiritualidad era entendida como el precio que debía pagarse para tener acceso a la verdad, en la que el sujeto tenía que modificar su existencia con el fin de acceder al conocimiento: una práctica que se recogía como experiencia. Ahora, si se revisa esta forma de acceso a la verdad del sujeto, se notara que se contrapone radicalmente a la manera en que en el asilo se ha querido establecer una verdad sobre la locura, y la manera en que la *Scientia sexualis* ha querido configurar una verdad sobre la sexualidad. De esta manera, la lectura de Foucault con la que se concluirá esta investigación, pretende proponer una forma diferente a la que el psicoanálisis y su tradición han entendido la verdad de los sujetos, a saber, una forma en la que la verdad no se encuentre anclada en el discurso médico sino que más bien esté dispuesta por la práctica de sí.

En efecto, el psicoanálisis en su estructura terapéutica quiso volver a presentar el tema de la espiritualidad, partiendo de la idea de que el sujeto tenía que hacer algo dentro de su práctica

para tener acceso a la verdad. Sin embargo, chocó con la estructura científica, ya que esta expone, según Foucault, que se puede reconocer una falsa ciencia en el hecho de que para ser posible el acceso a la verdad el sujeto tiene que convertirse y que al final de su desarrollo, gracias a una iluminación, aquella le es otorgada. Ciertamente la ciencia, prescindiendo de esta práctica, basaría su estructura según un método que permitiera a cualquiera, sin necesidad de ninguna conversión, tener acceso a la verdad. Con todo, el psicoanálisis, por lo menos con la pretensión de Freud de establecerlo como una ciencia, se alejó y enmascaró las condiciones propias de espiritualidad, remitiendo el proceso a la iniciación, la pertenencia a una escuela y la formación del analista.

Para Foucault el psicoanálisis, como producto de su inscripción en el cientificismo, ha traslapado la espiritualidad a través de las derivas positivistas y psicologistas que lo orientan, su concepción esencialista y ahistórica de la subjetividad y finalmente la manera en la que pretende acercarse a la verdad de los sujetos liberando un objeto que realmente no está reprimido, a saber, el sexo. Así pues, frente al psicoanálisis sería necesaria la construcción de una nueva hermenéutica de la verdad, una nueva erótica y una nueva relación del sujeto consigo mismo, en el que la atención estuviera dada a la espiritualidad y al lazo con la verdad que esta implica. Se trata pues de reconstruir un campo ético en el que sea posible crear líneas de fuga en cuanto a los juegos de verdad y a las relaciones de poder que se establecen en torno a los cuerpos y las subjetividades, es decir, lo cual podría constituirse como una práctica de libertad en la que aparecen las posibles posiciones estratégicas de los sujetos frente a los discursos y las técnicas que los han determinado como seres vivos que hablan y trabajan. Así, dice Foucault que:

Se dan muchos casos en los que, en efecto, la liberación y la lucha de liberación son indispensables para la práctica de la libertad. En lo que se refiere a la sexualidad por ejemplo [...] ha existido un esquema reichiano, derivado de una determinada lectura de Freud, que suponía que el problema era exclusivamente del orden de la liberación. Por decirlo de algún modo algo esquemático, existiría deseo, pulsión, prohibición, represión, interiorización, y haciendo saltar estas prohibiciones, es decir, liberándose de ellas, se resolvería el problema. Y creo que ahí falta por completo –y bien sé que aquí caracterizo posiciones mucho más interesantes y sutiles de numerosos autores- el problema ético de la práctica de la libertad: ¿cómo se puede practicar la libertad? En el orden de la sexualidad, es evidente que solo liberando el propio deseo se sabrá cómo conducirse éticamente en las relaciones de placer con los otros. (1999, p. 396).

Conclusiones

La presente investigación revisó en algunos textos de Foucault los múltiples campos de emergencia, discursivos y técnicos, a partir de los cuales el saber del psicoanálisis fue posible. Se trató, pues, de darle unidad a ciertas arqueologías y genealogías que el pensador francés había llevado a cabo, con el propósito de identificar las condiciones que hicieron posible los saberes y las terapias psicoanalíticas. No obstante, cualquier psicoanalista puede salir al paso y denunciar que existen varias ramas dentro del psicoanálisis, incluso dentro del mismo Freud, y que Foucault estaría “pecando” al ver en él una misma unidad. Pese a esa posible crítica, cabe aclarar que Foucault no revisó ninguna de las bifurcaciones del psicoanálisis en particular, sino que quiso identificar la forma en que el nacimiento del psicoanálisis en general se venía anunciando desde la confluencia de saberes científicos, prácticas médicas y técnicas confesionales y que, antes de su nacimiento, ya se habían puesto sobre la mesa los problemas y las prácticas médicas que el psicoanálisis llegó a explotar.

Así pues, se mostró que el psicoanálisis ha estado en medio de la conformación epistémica de las ciencias humanas y de los saberes sobre el hombre, y que gracias a aquel la figura del hombre pudo ser deconstruida a través de la finitud y lo impensado que le constituyen y que se le escapan a su consciencia. También se ha expuesto que, a través de la experiencia de la locura, el psicoanálisis ha sido el heredero de un conjunto de saberes médicos que quisieron suprimir la sinrazón a partir del encierro, la terapia y los asilos, y que la relación entre psicoanalista y enfermo reproduce la relación entre el asilo y el loco. Finalmente, se ha manifestado que la

emergencia del psicoanálisis, de su práctica y su terapéutica, se ha dado en medio del nacimiento de una *Scientia sexualis* que ha pretendido hacer hablar el sexo a través del discurso científico y de los rituales de confesión.

Con estos tres momentos es posible entender que el psicoanálisis está ubicado en unas problemáticas y en unas trayectorias que ni él inauguró ni tampoco inventó. Más aún, si se cuestiona la manifestación del psicoanálisis en su carácter histórico se verá su anclaje en ciertas relaciones de poder-saber sobre las que los sujetos han sido constituidos, esto es, a partir de discursos de verdad y a partir de técnicas de poder. En este sentido, revisar la emergencia histórica y discursiva del psicoanálisis significa también identificar las micropolítica que funcionó subrepticamente en su configuración, llegando a explicar así la forma en la que la sociedad disciplinaria actúa en relación a la sinrazón y al sexo y el modo en que estas dos experiencias son codificadas con nuevos lenguajes prácticos. Ciertamente, esta investigación en los capítulos anteriores quiso exponer cómo el psicoanálisis tuvo como punto de llegada las sociedades disciplinarias, en las cuales estaba en juego la economía de los placeres, las formas de subjetivación y los discursos sobre el cuerpo.

Referencias

- Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Córdoba: Ediciones literales.
- Ayouch, T. (2013). Foucault a favor del psicoanálisis: verdad, veridicción, prácticas de sí. *Verba Volant. Revista de filosofía y psicoanálisis*, 3(2), 78-98.
- Basaure, M. (2007). *Foucault y el psicoanálisis. Gramática de un malentendido*. Santiago de Chile: Editorial Palinodia.
- Cabrera, J. (2013). El narcisismo: esbozos para una biopolítica afirmativa desde el psicoanálisis. *En-claves del Pensamiento*, 7(13), 51-56.
- Capetillo, J. (2006). Michel Foucault y la historia del psicoanálisis. *Revista Carta Psicoanalítica*, (8).
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Castro, E. (2009). Foucault, lector de Kant (estudio introductorio). En: M. Foucault. *Una lectura de Kant. Introducción a La antropología en sentido pragmático* (pp. XX). Buenos Aires: Siglo XXI.
- De la Peña, F. (2008). El psicoanálisis, la hermenéutica del sujeto y el giro hacia la ética en la obra tardía de Michel Foucault. *Sociológica*, 23(66), 11-15.
- De Rotterdam, E. (1996). *Elogio a la locura*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2004). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

- Derrida, J. (1997). *Resistencias del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Descartes, R. (1999). *Meditaciones metafísicas*. México: Porrúa.
- Dreyfus, H., Rabinow, P. (1988). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Falzon, C., O'leary, T., Sawicky, J. (2013). *A companion to Foucault*. Chichester: Wiley-Blackwell
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. México: Siglo veintiuno editores.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XIX.
- Foucault, M. (2006). *Historia de sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007b). *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a La antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, M. (2009b). *El Gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas, Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *Historia de la locura en la época clásica I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014b). *Historia de la locura en la época clásica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1984). *Más allá del principio de placer: psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1996). *Obras completas*. V.2 y V.3. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.
- Leplanche, J., Pontalis, J. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Mendoza, G. (2007). *Michel Foucault: una Historia de la sexualidad crítica del psicoanálisis*. Tesis de doctorado: Editorial de la Universidad de Granada.
- Pastor, J. (2009). Relevancia de Foucault para la psicología. *Psicothema*, 21(4), 628-632.
- Salcedo, M. (2010). La crítica historicista de Michel Foucault al Psicoanálisis en *Historia de la locura. A parte Rei*, (70).
- Vallejo, M. (2006). *Incidencias en el psicoanálisis de la obra de Michel Foucault. Prolegómenos a una arqueología posible del saber psicoanalítico* Buenos Aires: Letra Viva.