

HISTORIA DE LA LOCURA EN LA ÉPOCA CLÁSICA. **A PROPÓSITO DE SUS MÁS DE 60 AÑOS**

Luis Alfonso Prado Hurtado

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen: Con el fin de celebrar los más de 60 años de su publicación, el presente escrito trata algunos puntos de la primera gran obra de Michel Foucault –*Historia de la locura en la época clásica*– que presentó como tesis doctoral en el año de 1961. El texto consta de tres apartados: el primero –una introducción– trata de manera breve aspectos históricos que rodean a la obra; el segundo apartado hace algunas indicaciones acerca del lenguaje de la locura y de la necesidad de su participación (hablar en nombre propio) en los procesos institucionales que le involucran; el tercero habla acerca de la literatura de la locura o sobre la locura y su importancia como testimonio contra la racionalidad que la trata como sinsentido.

Palabras clave: Foucault, psiquiatría, diálogo, literatura.

Recibido: julio 2, 2021. **Revisado:** enero 19, 2023. **Aceptado:** mayo 19, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.904>

DEVENIRES. Año XXIV, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 9-34

ISSN: 1665-3319 / ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

REVISITING *MADNESS AND CIVILIZATION*: *A HISTORY OF INSANITY IN THE AGE OF REASON* SIXTY YEARS AFTER ITS PUBLICATION

Luis Alfonso Prado Hurtado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Abstract: With the objective of celebrating the more than sixty years since its publication, the present text takes up points of Michel Foucault's first great work –*Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*– which he presented as a doctoral thesis in 1961. The article is divided in three parts. The first one –an introduction– deals briefly with historical aspects surrounding the work. The second part makes some indications about the language of madness and the necessity of its inclusion in institutional processes. The final section speaks about the literature of madness, or about madness and its importance as a testimony against forms of rationality that deal with it as mere nonsense.

Keywords: Foucault, psychiatry, dialogue, literature.

Recieved: July 2, 2021. **Reviewed:** January 19, 2023. **Accepted:** May 19, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.904>

DEVENIRES. Year XXIV, No. 48 (July-December 2023): 9-34

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

En el año 1961, gracias al interés del historiador de la muerte y lo cotidiano Philippe Ariès, *Historia de la locura* fue publicada en otoño por la editorial Plon. *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica*, título de la primera edición, era el proyecto de tesis doctoral que Foucault defendió el 20 de mayo del mismo año en París frente a G. Canguilhem, Daniel Lagache, Henri Gouthier, y que elaboró en Upsala mientras realizaba labores culturales recomendado por Georges Dumézil (Roudinesco: 101, nota 1; 113-114). Foucault no había estudiado únicamente filosofía. Se licenció como psicólogo en 1949, obtuvo un diplomado tanto en psicopatología como en psicología experimental, 1952 y 1953 respectivamente; en 1951 ejerció como psicólogo en el laboratorio de electroencefalografía de un hospital y posteriormente como profesor asistente de psicología en la Facultad de Letras de Lille, además, sus primeros trabajos publicados se relacionaban con la psicología, por ejemplo: *Enfermedad mental y personalidad* de 1954. Así que, en cuanto a la locura, Foucault “estaba perfectamente informado del tratamiento *científico* que se le daba y de lo que se pretendía saber sobre ella” (Morey: 127-129).

Julián Sauquillo nos cuenta que el 2 de marzo de 1954 Foucault presencia una fiesta, en Münsterlingen, Suiza, cerca del lago Constanza, en un Asilo, donde participan psiquiatras y enfermos, y se unen por unos instantes razón y locura haciendo a un lado las fronteras contingentes que las separaban, lo cual con toda seguridad dio al joven filósofo qué pensar (Sauquillo: 20-21); también nos dice que la «Introducción» (1954) que Foucault realiza para el libro *El sueño y la existencia* (cuya traducción del alemán al francés se debe asimismo a Foucault, cf., Droit: 114) de Ludwig Binswanger es una exploración al sentido del sueño que llevaría al filósofo a la indagación de la locura, la enfermedad, el saber y las formas de individuación, pues lo atraía la reflexión en torno a lo no-dicho, lo no-pensado, lo no-real, la alteridad, la otroriedad de la razón, y el sueño y la locura antes que una experiencia a interpretar o un

objeto a comprender los concebía como una alternativa, una apertura a lo otro y un medio para conocer: *Historia de la locura*, apunta Sauquillo, no era más que un título irónico para una historia de la Otroriedad (Sauquillo: 83-84, 107).

Historia de la locura temprano y tarde suscitó sentimientos encontrados. Élisabeth Roudinesco anota (Roudinesco: 105, 110-113) que durante la defensa de la tesis Daniel Lagache se vio cabizbajo, su trabajo sobre la unidad de la psicología era puesto en jaque gracias a Foucault, sin embargo, Lagache se limitó a señalarle al autor pequeños errores de información y concernientes a los conceptos psicoanalíticos; respecto al corazón teórico de la tesis, ninguna réplica. Entre las críticas posteriores a la publicación se encuentran errores de fechas, de interpretación, de selección; construcción irresponsable; desconocimiento de los locos de asilo; autobiografía de un perverso; Henri Ey en 1969 la calificó de “psiquiátrica”. En una entrevista del año de 1975 en Brasil (Morey: 302-303) comenta Foucault que los psiquiatras respondieron irritados, que pensaron que hablaba de la enfermedad mental, la psiquiatría contemporánea y las instituciones psiquiátricas, cuando no hacía otra cosa que hablar de las instituciones que se relacionaban con la locura entre los siglos XVI y XIX hasta 1840. Esto le pareció curioso y divertido ya que los psiquiatras se habían reconocido en una verdad histórica. Obviamente hay ironía en las palabras de Foucault, *Historia de la locura* es mucho más que eso.

Con la intención de recordar los más de sesenta años de *Historia de la locura en la época clásica*, en adelante se comentará de manera breve lo que gracias a ella se puede indicar acerca del lenguaje de la locura, la palabra del loco. Sin duda, la obra en cuestión es una herramienta eficaz que insinúa atender la palabra de quienes en muchas ocasiones se considera no son capaces de transmitir un sentido; y también, para la interpretación de ciertos textos ignorados u olvidados, textos que de manera lateral han introducido una diferencia en la práctica de la lectura, la escritura y las maneras de interpretar el mundo. En todo caso, hay que tener presente que *Historia de la locura* es –como ya lo dijo Valentín Galván en *El evangelio del diablo* a propósito de los más de cincuenta años de la obra– un trabajo no clausurado ni cerrado, abierto a nuevas

reactivaciones, continuaciones y contorsiones que pueden acontecer en otros lugares y en otros tiempos (Galván: 23).

* * *

Es gracias a *Historia de la locura* que se aborda de otra manera la *palabra* del loco, así como la literatura de la locura o sobre la locura.¹ Esta obra del filósofo francés nos sugiere que la locura es un complemento de la razón, comunica, tiene un sentido que hay que atender de manera pertinente. Según Élisabeth Roudinesco, J. Lacan estaba mejor preparado que los psiquiatras de su época para entender *Historia de la locura*, ya que éste a través del surrealismo comprendió que la locura poseía su propia lógica (Roudinesco: 104-105). En la obra que nos ocupa encontramos el análisis de las posiciones tomadas —a lo largo de cierto periodo histórico en algunos países europeos y especialmente en Francia— de algunas formas de expresión de la locura, principalmente lingüísticas: como expresión lírica, y la *palabra* del loco —el que es desterrado o cuidado (finales del xv y xvi), posteriormente encerrado (ya entrado el xvii y hasta finales del xviii), después aislado (finales del xviii hasta principios del xx)—.

¹ Sobre la problemática de hablar de la locura con el lenguaje de la razón cf., Lugo: 42ss. No es que a partir de *Historia de la locura* el loco *comience a hablar*, eso ya había sucedido. Una de las implicaciones del trabajo de Foucault es que el trato dado a la locura no se reduce a un trato médico o paramédico, pues diversas prácticas sociales se conjuntan para ello. En este sentido, Mauricio Lugo Vázquez nos dice que *Historia de la locura* tiene una raíz política y se presenta como opción frente a las ideas predominantes (cf., Lugo: 56-58). Puede decirse que Foucault *etnologiza* el hecho de la locura; J. Revel denomina la operación que Foucault realiza en sus análisis de la medicina, *etnologizar*. Para Judith Revel, Foucault observa que la práctica médica es una operación que no únicamente está relacionada con “curar” sino que conlleva tareas específicas de organización que cabe analizar en términos culturales con consecuencias económicas, políticas y sociales determinadas (Revel: 100-102). En una entrevista del 31 de mayo de 1961, que bien podría servir de sinopsis de *Historia de la locura*, Foucault comenta que leyó cómo poblaciones primitivas reaccionaban ante la locura, y se preguntó si no sería interesante investigar cómo reaccionaba su cultura, la cultura occidental, a ese fenómeno; lo atrajo el tema de las relaciones que mantiene una cultura con la locura, en específico cómo la cultura occidental de los siglos xvii y xviii se manifestó ante aquello que llamaba locura, cuyo racionalismo se oponía fuertemente a ésta (cf., Galván: 135).

Si bien entre finales del xv y antes del xvii, según se narra en el capítulo “Stultifera Navis”, la locura no encontraba mayores problemas para entablar un diálogo, la *palabra* del loco a lo largo del escrito de Foucault se nos muestra como un lenguaje constantemente orillado. Recordemos que a finales del mundo medieval la locura es sacralizada; algunos locos son expulsados, otros, tratados: los locos expulsados por lo regular eran extraños al lugar, pero en otros territorios se concentraban locos que no eran autóctonos; otros locos simplemente son encerrados; los locos tenían prohibido entrar a las iglesias, pero no se les negaba la comunión, siempre y cuando no amenazara irreverencia (cf., Foucault (a): 22-25). Pero desde el *cogito* cartesiano –la duda que emergía de lo insondable sin poder llegar a flote muda en *duda metódica* y cualquier tipo de diálogo con la locura se concibe como extravagancia– hasta la creación del asilo al estilo Pinel o Tuke, pasando por *el gran encierro*, el diario de asilo, y el nacimiento de cierta psicología, la palabra de la locura se verá inmersa en algunos acontecimientos que la situarán en una atmósfera complicada.

Cuando a partir del siglo xvii se encierra y se mezcla a los *insensatos* con los “asociales” (estos últimos: indigentes, mendigos, seniles inútiles, epilépticos, deformes, incapaces, enfermos venéreos, incorregibles, libertinos, relapsos, criminales, depravados, suicidas, prostitutas, sodomitas, homosexuales, brujas, magos, alquimistas y adivinos, etc.) se inscribe a la locura en la culpa² y el castigo, y a los “asociales” en el delirio, formando

² La disolución de la *experiencia trágica de la locura* cambió la perspectiva que se tenía de los *grandes males*: de *castigo de los hombres por obra de Dios* en donde dicho castigo tenía un valor universal, se pasó a castigar la inmoralidad particular. Los males perdieron su significación apocalíptica y pasaron a ser tratados como culpa individual, resultado de excesos locales, pero alejados a su vez, estos males, de un tratamiento estrictamente médico (cf., Foucault (a): 132ss). La *culpabilización* como elemento de dinámicas de subjetivación aparecerá en Foucault posteriormente, p. ej., en conferencias pronunciadas en EE.UU. en 1980 a propósito de la *hermenéutica de sí*. De la contraposición entre las prácticas de dirección espiritual de corte griego y las prácticas del cristianismo primitivo, Foucault describe la práctica de la *exomologesis* (fundamental en el cristianismo primitivo) como rito penitencial cuya característica muy particular es ser un *estatus* y no un *acto*. Aun después de la reintegración, después de la práctica de la *exomologesis*, el cristiano sigue sujeto a ciertas prohibiciones: Foucault reitera que la penitencia no es un acto sino un estatus general en la existencia. Así, a diferencia de la práctica estoica consistente en la rememoración de preceptos para evaluar los actos con un fin prospectivo constante, el cristianismo primitivo se muestra constantemente retrospectivo (cf., Foucault (c): 40-50, 74-77, 82-84; cf., Sauquillo: 376-391).

un mundo homogéneo de la Sinrazón. El problema aquí es que este acoplamiento fue un acto creador de *alienación*, ya que antes del xvii cada uno de estos personajes era percibido sin ser inscripto en una valoración moral unitaria. Otro problema: el objetivo del internamiento no es concebido como el alba del cuidado médico de la locura, no se relacionará con ningún tipo de actividad propuesta para una reinserción social, sino más bien con problemas de corte económico, moral y religioso bajo el orden monárquico y burgués.³ En este contexto no se interroga al loco, el loco no habla de sí mismo y su palabra es considerada irracional o irrazonable.⁴

El declive de esta práctica, a finales del xviii, que acoplaba *insensatos* y “asociales”, dejaría el camino abierto para otros acontecimientos que cercarían la palabra de la locura. Así, el diario de asilo. En este diario se le permite a la locura producir un *lenguaje*, salir a la luz, a diferencia de la época clásica en donde todo lenguaje de la locura era absolutamente contrario a la razón y por lo tanto no era posible atenderlo en ninguna de sus manifestaciones salvo para reafirmar, en el silencio, su estatuto.⁵

³ Para Foucault, la policía del internado y la política mercantil (a partir del xvii) son las razones efectivas bajo las cuales la conciencia médica moderna de la locura se hizo posible, desde finales del siglo xviii hasta la primera mitad del xx, y no gracias al trabajo de una *conciencia* que, desde siempre, pero de forma burda, concibiera la locura como identidad inmóvil, objeto de un análisis científico progresivo (cf., Foucault (a): 128-131).

⁴ Para Descartes, *el pensamiento que se piensa a sí mismo* garantiza las condiciones de imposibilidad de la locura, pero esto en la época clásica resultó insuficiente, ya que habrá casos en que la locura no mantendrá relaciones cuestionables con el cálculo, el provecho, el ingenio, pero se le descubrirá cuando salga a la luz en una moral falseada y en una voluntad mala, así, es posible una razón irrazonable pero no una razonable sinrazón. Aquello que incluye la sinrazón clásica se ve en un callejón circular sin salida: el discurso de la locura es absurdo ética, epistemológica y ontológicamente y, bajo esta situación, un mínimo desvío ético es suficiente para que la sinrazón se haga patente aun cuando lógica, epistemológica y ontológicamente demuestre lo contrario.

⁵ Sin embargo, para Foucault la experiencia de la práctica médica, en cuanto que el lenguaje de la locura establece ahí una especie de diálogo (independiente de las teorías fisiológicas), guarda cierta singularidad en la época clásica (aunque dicha práctica no sobresalga de entre las formas de “tratar” la locura): entre el médico y el enfermo surge un intercambio de palabras que producirán un saber efectivo. Y esto guarda relevancia en la época clásica, ya que: “El siglo xviii percibe al loco pero deduce la locura” (Foucault (a): 292). Por esto, destaca brevemente Foucault que Freud abordó la locura a partir de un diálogo y el psicoanálisis de alguna manera consideró ese *lenguaje*, aunque aquel no saliera de las redes que atraparon la locura y le dieron estatuto de no-verdad, desequilibrio de cuerpo y alma, y posteriormente de enfermedad mental (cf., Foucault (a): 317-321, 472-475, 525; Foucault (b): 222-223).

Con todo, el diario de asilo que registra la estancia de la locura tiene como condición que no sea esta, en ningún caso, quien plasme su palabra o hable de aquello que le gustaría ver plasmado. El diario produce una imagen de la locura asilar tergiversada. Esta locura objetivada es una imagen a modo según las condiciones de la mirada que vigila y según las condiciones bajo las cuales se la organiza (cf., Foucault (b): 154-158). En esta etapa de transición para la locura se da, ya precediéndolo, las concepciones de Cabanis, el nacimiento de una psicología.

Cabanis da un giro a la relación libertad/locura. Si antes de Cabanis se consideraba la ausencia de libertad de elección (irresponsabilidad) una consecuencia de la locura, para Cabanis la ausencia de dicha libertad se torna esencia de la locura: la psicologización y el determinismo serán nuevos caminos por los cuales la locura comenzará otro peregrinaje. En este contexto, se dan las primeras manifestaciones de lo que podría llamarse *psicología*, naciendo ésta de una exigencia moral, una estatización de las costumbres y una indignación refinada. A partir de lo que escandaliza a una conciencia privada establecida como conciencia pública y universal, se crea un *perfil*, una especie de nueva sinrazón. Este *perfil* es el resultado de la mediación de una sensibilidad moral –concebida como naturaleza– entre una conducta y su consideración como enfermedad: la verdad psicológica del sujeto es el resultado de una susceptibilidad popular. Lo que contradecía a una moral se convierte en enfermedad. Si el encierro, entre XVII-XVIII, tuvo como consecuencia *homogeneizar los comportamientos*, lo que las nuevas concepciones de la locura de finales del XVIII producirán será *homogeneizar las conciencias*.

Después, viene Tuke con la *humanización* del asilo. Este es un fenómeno de la nueva sensibilidad que comienza a operar, ya que hasta entonces el encierro de los locos no se juzgaba inmoral sino que era lo inmoral y peligroso lo que debía encerrarse.⁶ Así, en el *Retiro*, a cargo de Tuke, el insensato entra en una dinámica que lo objetiva como menor de edad

⁶ Antes de ser desanudada la experiencia clásica de la sinrazón, los locos peligrosos, furiosos, los imbéciles, los delirantes, esto es, aquellos que no promueven el escándalo moral, son encadenados y encerrados aparte, tratados como animales salvajes y en ocasiones exhibidos a un público con el objetivo de entretenerlo: domarlos y no tratarlos era la tarea (cf., Foucault (a): 230ss).

al cuidado de una familia artificial representada jerárquicamente. Sin embargo, toda manifestación y todo diálogo que el loco pudiera iniciar pasan por el filtro de una coacción institucional. El campo de acción así dispuesto solo cambiaría en la medida en que la necesidad del cambio mantuviera dicho campo como *campo prefigurado*, y no para constituirse como espacio que pudiera organizarse a partir de un diálogo con quienes son internados. El loco no es tratado para que participe en su propia liberación, se le trata como *incapaz* y subordinado.

Al fondo de estos paisajes, de entre otros, descritos por Foucault, se mostraba aquello que había situado la palabra de la locura entre el silencio y el olvido. La obra de Foucault inspiraba un examen y un replanteamiento de la participación de la palabra de la locura. Una de las cuestiones que emergía era analizar en qué medida el internamiento debería implementar una dinámica *dialógica* extensiva, y en el límite, hasta qué punto sería necesaria la desaparición asilar y la búsqueda de nuevas formas; todo esto, no desde una perspectiva de carácter humanista o puramente reformista, sino desde un punto de vista histórico no dialéctico y epistemológico, y es aquí donde radicaba la novedad: *Historia de la locura* se presentaba como una larga serie de antítesis en donde no se privilegiaba la *conciencia* que hace posible la historia, sino la conciencia que la *historia* teje a través de sus discursos. En los asilos y entre los especialistas de las disciplinas *psi*, el libro de Foucault no significó nada tras su publicación; los primeros lectores que tomaron en cuenta la obra no pertenecían a este ámbito: Canguilhem, Blanchot, Ariès, Barthes, Serres, Derrida.

Sería desde la década de los 70 que la presencia de *Historia de la locura* se hace patente de forma política. Cuando el GIP (Grupo de información sobre las prisiones) comienza a trabajar, lo que busca es darles la palabra a los detenidos, promover relaciones transversales para que los internos participen en la formación de las dinámicas que los conducirían a su posible resubjetivación. Que los presos hablaran de la institución carcelaria tenía como fin producir un *saber alterno* no jerárquico, que diera cuenta de hasta qué punto las prácticas para una reinserción social efectiva engendraban más bien miseria y reforzaban o terminaban por producir la subjetividad delincuente y la aceptación de unas condiciones

económicas, políticas, sociales, presentadas como irrevocables (cf., Boullant: 11-17).

El GIP aparecía como una especie de eco de la falta de diálogo con la locura, existía la preocupación de la nula participación de la palabra de aquellos que son internados (locos/presos) para delimitar lo *intolerable* o lo *no-negociable*. A partir del GIP surge toda una serie de acontecimientos inspirados en sus presupuestos que pondrán en tela de juicio todo aquello que objetiva a la locura institucionalmente, entre esos acontecimientos está el GIA (Grupo de información sobre los asilos) formado en 1971, y lo que cuestionan es concebir la locura como sinónimo de exclusión; el asilo como fenómeno de represión; el hecho de que no se posibilite la salida; que no se informe sobre los riesgos de algunos tratamientos, etc. (Cf., Galván: 150-155).

Lo que los grupos y sus luchas pretendían confrontar, en todo caso, era la organización política y cultural alrededor de la locura que estaba en alguna medida impregnada de lo que Foucault denominó *conciencia práctica de la locura*. Las condiciones de posibilidad de esta *conciencia* consisten en establecer, por parte de un *grupo* (o individuo del grupo), determinadas *normas* totales para sus miembros. De entre estas normas, la más importante es la imposibilidad de entrar-salir-entrar-salir; la decisión no es un juego, se está dentro o no se está. Además, quienes quedan en el exterior (los locos) no pueden elegir entrar, únicamente quienes formaron el grupo e hicieron la partición eligen quién entra, quién sale. El grupo no se establece como homogeneidad y diferencia, sino como homogeneidad asentada entre dispersión, es decir que el grupo se instituye como única forma de organización. Las decisiones del grupo se determinan como vía exclusiva, dogma, según un ceremonial, antes que como diálogo o debate, y de antemano se anula la posibilidad de confrontación; la misma confrontación sería ya en sí misma un absurdo (cf., Foucault (a): 262-263). Así, la tarea del GIA y otros grupos consistía, entonces, en romper con las rígidas relaciones entre los locos y los no locos para que estos, a través de un diálogo, se formaran como *homogeneidad y diferencia*.

Historia de la locura ejercería influencia fuera de Francia, tanto en reivindicaciones asilares como en el ámbito filosófico y en el ámbito *psi*, dicha influencia podemos encontrarla registrada en alguna medida en el

libro *El evangelio del diablo*. Los trabajos que constituyen esta obra están conformados por autores que nos hablan desde América del Norte, México,⁷ Argentina, Brasil, Inglaterra, España. Algunos autores señalan que en su país hubo una actividad crítica fuerte y constante en torno al asilo y la enfermedad mental tiempo antes de *Historia de la locura*, y a partir de la llegada de esta al mundo lector, observan una influencia periférica; otros autores ven indispensable el trabajo de Foucault. Aunque un par de autores se alegran del cierre de ciertos asilos, se lamentan igualmente porque el desmantelamiento no se produjo gracias a argumentos filosóficos o propuestas alternativas, sino a la privatización de los servicios, dejando a muchos sin techo y sin familia; además, entrevén nuevos dispositivos de saber/poder: el DSM (Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, o MDE por sus siglas en inglés: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders),⁸ la industria farmacéutica, y las nuevas políticas de las instituciones psiquiátricas.

⁷ Llama la atención que, en lo que respecta a México, el autor Gustavo Leyva Martínez, quien colabora en *El evangelio del diablo*, diga nada de la recepción extraacadémica de *Historia de la locura*; no registra ninguna especie de actividad que mantuviera una perspectiva crítica alrededor de la objetivación institucional de la locura: antes o después de *Historia de la locura*; en la mayoría de los casos no aporta datos específicos y sus referencias son muy generales. De aquí se infiere la falta de análisis acerca de los hospitales psiquiátricos en México desde *Historia de la locura*; un análisis desde la obra en cuestión, como punto de partida, podría ser enriquecedor, sobre todo si se toma en cuenta que aún se hacen posibles asilos como el controvertido Hospital Psiquiátrico Yucatán.

⁸ Es sintomática la psicopatologización de problemas de la vida cotidiana. De 106 trastornos mentales se ha pasado a registrar 216 en DSM-5 (2013), incluyéndose el *trastorno disfórico premenstrual*, *duelo patológico*, etc. Algunos supuestos trastornos no son sino *condiciones* (eventualmente pasajeras) derivadas de situaciones cotidianas, naturales, o cambios sociales, que pueden verse agravadas gracias a una educación deficiente. Es interesante observar que se habla de *trastorno* y no de *enfermedad*, pues el concepto de enfermedad va de la mano con una etiología, conjunto de síntomas, curso y pronóstico, tratamiento y respuesta, pero se complica establecer factores etiológicos y procesos patológicos, limitándose a la descripción y convirtiendo el DSM, en buena medida, en un diccionario descriptivo antes que en un manual de psicopatología (cf., en general: Echeburúa, et al.). En su labor de síntesis, O. García Zabaleta resalta respecto a las críticas que se han venido haciendo al DSM: la falta de fronteras bien definidas entre lo normal y lo patológico; la falta de consideración de la experiencia individual; la subcategoría de *trastorno no especificado*; la patologización de comportamientos no admitidos por la ideología predominante en sociedad; la estigmatización de comportamientos diferentes; el lucro de la industria farmacéutica y de los profesionales, etc. Así, anota Zabaleta: “se denuncia a menudo que este proceso de normalización perjudica a la manifestación de la subjetividad, de la diversidad propia de la especie humana” (García Zabaleta: 381).

Cabe aclarar que, en sentido estricto, Foucault no plantea de manera explícita en *Historia de la locura* una reevaluación de la palabra de la locura porque específicamente se le haya reprimido y suprimido (al modo de la antipsiquiatría), pero cierta reevaluación se deduce debido a los documentos que utiliza y cómo los utiliza, incluyendo la literatura.⁹ Más bien hace el análisis, no de los prejuicios o modas sobre la locura, sino de las condiciones a partir de las cuales la locura se convierte en objeto (los prejuicios y las modas se hacen posibles después); Foucault revisa documentos institucionales, médicos, policiales, jurídicos, administrativos, etc., y extrae diferentes sensibilidades que se tenían de la locura, vistas por nosotros ya con extrañeza (como represión) porque se nos muestran con la distancia histórica suficiente; pero cómo y dónde encaja la locura después del Renacimiento es, de hecho, una especie de positivización: se desvanece el halo trágico y la locura se convierte en cuestión de policía y de moral. Sin embargo, no se encierra a los locos específicamente por el hecho de serlo, el encierro va más allá, se debe sobre todo a cambios en la concepción de la pobreza, la miseria y la caridad, concepción relacionada con el trabajo, la estabilidad social y el espacio urbano (cf., Foucault (a): caps. II y III, de la primera parte). No obstante, la *división* en sí misma se hace y va sutilizándose, después se olvida la historia de la *división*, no se cuestiona y se normaliza: lo que en un primer momento fue el resultado de un conjunto de operaciones específicas, en un segundo momento se concibe como verdad de naturaleza.

Sea como fuere, la pregunta por la actualidad de *Historia de la locura* se vuelve pertinente si se pretende analizar cómo es asimilada la palabra del loco *hoy*; pregunta que debe plantearse según los diferentes contextos geográficos. Este cuestionamiento deberá sacar a luz si aún pesa algo de esa historia de la locura que construyó Foucault. ¿El loco no habla del

⁹ “[...] no hay en la época clásica literatura de la locura, en el sentido de que no hay para la locura un lenguaje autónomo, una posibilidad para que pudiese hablar de sí misma en un lenguaje que fuera cierto. Se reconocía el lenguaje secreto del delirio; podían hacerse acerca de la locura discursos ciertos. Pero no tenía el poder de operar por sí misma, por un derecho originario y por su virtud propia, la síntesis de su lenguaje y de la verdad. Su verdad sólo podía estar envuelta en un discurso que permanecía exterior a ella” (Foucault (b): 263).

todo en nombre propio? Si lo hace, ¿su palabra es atendida? Estas podrían ser preguntas directrices, así como en qué medida, y si aún, está arraigado lo que Foucault denominó *conciencia práctica de la locura*. La observación de Deleuze acerca del *dispositivo*, así, se vuelve apremiante: distinguir lo que dejamos de ser, lo que aún no dejamos de ser y lo que toca a la puerta (VV. AA: 159-161). A partir del trabajo de Foucault, analizar y atender *lo que aún no dejamos de ser* pero que ya debimos dejar de serlo porque lo aprehendemos con otra sensibilidad histórica es lo que hace posible las reivindicaciones y acentúa el carácter político de su pensamiento.¹⁰

¹⁰ Para J. Iliopoulos el trabajo de Foucault no se reduce al análisis de la exclusión de la sinrazón y a devolverle a los locos la palabra que se les ha negado. En este sentido, Foucault no es un mero antipsiquiatra que observa una racionalidad transhistórica siempre represora; lo que el filósofo ve son distintas racionalidades a lo largo de la historia que antes que simplemente reprimir buscan ordenar la locura; Foucault analiza la lógica del poder, no hace una ontología del Poder, antes que el análisis en términos puramente represivos hace el análisis en términos productivos. Para Iliopoulos, Foucault no concibe todo el trabajo de la psiquiatría en sus orígenes como pseudociencia, al contrario, sino como un intento riguroso y científico que pretende aclarar, diferenciar, entre el loco y el delincuente, quién va al asilo y quién a la cárcel, el problema radica en que este trabajo de la psiquiatría para Foucault se enmarca en el nacimiento de una racionalidad disciplinaria, correctiva, de vigilancia constante y visibilidad permanente, contrario a los ideales de la Ilustración. Pese a todo, Iliopoulos busca explicar el sentido de *Historia de la locura* a la luz de investigaciones posteriores de Foucault, y por tanto ajenas a las intenciones originales; Iliopoulos se centra en la figura del *monstruo*, o lo que se denominó monomanía en el XIX (Cf., Iliopoulos: 90, 122-127, 132ss). Pero la locura es más que eso. Así como no es una misma racionalidad la que se ocupa de la locura en cada época que Foucault analiza, tampoco es la misma locura la del Medioevo que la de la época clásica o la modernidad, y no todos los casos de locura se reducen a locura criminal. De aquí que *Historia de la locura* se presente como un panorama harto amplio de un análisis crítico y retrospectivo tanto de la locura como de las formas de racionalidad que pretendían aprehenderla. Más cerca de las consideraciones originales de Foucault cuando planeaba escribir *Historia de la locura*, está lo que comenta en una entrevista de 1975: “¿Qué es estar loco? ¿Quién lo decide? ¿Desde cuándo? ¿En nombre de qué?” ¿Por qué las disciplinas alrededor de la locura guardan tanto peso al momento de decir la verdad social, cultural, moral del sujeto, y asimilan encarnizadamente unas con otras las categorías ser *diferente, anormal y enfermo?* (Cf., Droit: 74-81).

* * *

La literatura de la locura o sobre la locura da un giro con *Historia de la locura*, esta nos muestra efectivamente que aquella guarda un *sentido* que debe atenderse. En el medioevo, por ejemplo, nos narra Foucault, el personaje del Loco, el Bobo, el Necio, tiene un lugar patente en la atmósfera de las letras, se le plasma como aquel que posee una perspectiva que se alza de entre la vida cotidiana para completar las escenas, pronunciando palabras razonables que hacen pensar a los demás. Las palabras de este extraño personaje funcionan como crítica social y moral. Otro ejemplo es que después de un periodo de latencia la locura aparece de nuevo incontentiblemente como expresión lírica:¹¹ a finales del siglo XVIII y hasta principios del XX, autores como Sade, Hölderlin, Nerval, Nietzsche,¹² luego Roussel y Artaud, irrumpen con una obra cuyo peso será cargado con dificultades por las certezas de la *ratio* occidental, abriendo socavones en el suelo de su experiencia: hay un *cuestionamiento profundo y sin mediación* de las certidumbres ganadas, el ser del hombre se presenta como *terra incognita*, la naturaleza humana pierde su equilibrio y los enigmas comienzan a resplandecer. Este fenómeno es importante por ciertos motivos: por lo que expresan dichos autores; porque sus casos van más allá de lo que se dice de la locura; porque implica a la locura con un lenguaje autónomo: la locura vuelve a hablar en nombre propio después de varias décadas.

En una entrevista de 1961 realizada por Nicone Brice encontramos la misma apreciación aludida de la relación literatura/locura: Foucault comenta que aún a principios del XVII y desde finales del XV algunos locos escribían y publicaban sus propias obras u otros las publicaban por ellos, y que hasta cierto punto el *Don Quijote* de Cervantes entra en

¹¹ En una abundante nota al pie, 24, Lugo Vázquez nos da las características de la literatura que tanto apreció Foucault en la década de los 60; características que se dan la mano con la expresión lírica de la locura de finales del XVIII y principios del XX (cf., Lugo: 198-199).

¹² A propósito de la locura de Nietzsche, como locura *asumida*, no *sufrida* e irreductible a un “caso”, cf., Reboul: 36-40. Según Olivier Reboul, Nietzsche busca sondear la realidad más allá del sentido común, pues éste es característico del rebaño.

esta línea de la literatura de la locura o sobre la locura; pero, después, el loco fue considerado un asocial y posteriormente un enfermo mental. En este sentido, Miguel Morey nos dice: “es evidente que el Quijote está loco, pero no es un enfermo mental, por eso nos desafía con un diálogo inacabable por los siglos de los siglos...” (Morey: 121). Ya al final de la entrevista Foucault plantea que la locura, como fenómeno que enuncia cierta verdad con un peso considerable, vuelve a aparecer y se mina poco a poco por las grietas de la cultura, gracias a individuos que estaban al límite de la locura o que hicieron de la locura la experiencia más profunda: Artaud, Roussel, Nietzsche, Van Gogh (cf., Galván: 135-137).

Indudablemente, la locura que irrumpe como literatura después de la época clásica tiene algo que comunicar: la relatividad cultural, los *dobles razonamientos* (dissoi lògoi),¹³ la cuadriculación del deseo junto con el derrumbamiento de sus fronteras, el deseo en su desnudez (Sade); la lucidez que vive, paradójicamente, de la simbiosis del sueño y la vigilia,¹⁴ en donde las fronteras espaciotemporales desaparecen (*Pandora*,

¹³ Los *dobles razonamientos* son un principio en el que se fundamentan las antilogías de Protágoras y el escepticismo de Sexto Empírico: “a cada proposición se opone una proposición equivalente (*panti lògoi lògon ison antikeisthai*)”, en otras palabras, no hay proposición a la que no pueda oponérsele otra del mismo peso (cf. Solana: 451-461). Así, Sade contrapone dos principios a partir de los cuales hender la realidad social: por un lado, la ley sin ley del deseo en un mundo que, al igual que el cosmos, consiste en la eternidad de la materia y sus infinitas mutaciones donde *bien* y *mal* dependen del tiempo y la geografía; por otro lado, la virtud que *debe* desenvolverse bajo el enigma insoluble que media entre el Ser Supremo (la divinidad) y el libre albedrío que hace posible el mal en el mundo. Cabe destacar la advertencia que Sade hace a sus lectores acerca de la recepción de sus ideas: “¡Peor para aquellos a quienes estas grandes ideas puedan corromper, peor para aquellos que sólo son capaces de aprehender el mal en las opiniones filosóficas, aquellos que se corrompen con todo! ¿Quién sabe si no se gangrenarán quizás al leer a Séneca y a Charron? No es en absoluto a ellos a quienes me dirijo: sólo me dirijo a personas capaces de entenderme, quienes me leerán sin peligro” (Sade (a): 143). Para Foucault, además, los escritos de Sade son una especie de justicia poética contra el oscurecimiento del libertinaje: Cf., Foucault (a): 159-164.

¹⁴ Foucault explica que se consideraba que las causas de la locura, cercanas (nervios, cerebro, espíritus animales) o lejanas (el clima, un espectáculo, etc.), tenían su punto de encuentro, en cuanto que hacían posible la locura, en la *pasión*. Esta es un movimiento esencial, un punto importante que va de la mano de su objeto –el objeto de la pasión– para que la circulación regular de los *espíritus animales* en el cuerpo se vea contrariada y una imagen pase a establecerse con persistencia en el alma y surja lo irrazonable. De la misma manera, si alguna causa cercana en sí misma no funciona

Sylvie, Aurélia) para dar lugar a un encadenamiento de vivencias (Nerval); la conciencia que ve frente a sí misma su propio resquebrajamiento, y muestra su indignancia (cf., p. ej. Artaud (a): 15-33, 47-48); la *cultura* como asunto de *crianzal doma* y la contradicción más grande de la expresión socrático-alejandrina, del Estado moderno, del liberalismo, de la cultura del bienestar: la necesidad de esclavos (Nietzsche); la errancia humana debido a la inconmensurable e insalvable distancia y diferencia entre el hombre y los dioses (cf., p. ej. Hölderlin: 95, 97-99, 103, 105-107, 119-121, 149-151, 155-163, 199-211).

Sin embargo, estas *experiencias transgresoras del lenguaje* se mantuvieron al margen de los procesos históricos, irrumpieron, fueron acontecimiento, pero no la consecuencia de nuevas formas generales de aprehender y atender la locura, mucho menos la causa; en sí mismas no eran más que *experiencias del lenguaje*. Lo que le esperaba a la locura a finales del siglo XVIII estaba muy lejos de darse la mano con la literatura. Lo más cerca que estuvo de la literatura la experiencia viva de la locura fue el “diario de asilo”. De aquí que Foucault señale que la experiencia moderna de la locura sea una figura fragmentaria, un conjunto desequilibrado, pues la conciencia crítica y sus formas filosóficas, científicas, morales o

correctamente, el objeto de la pasión pasa a hacer persistente una imagen en el alma al punto que hace posible lo irrazonable. Si la fuerza de esta imagen, en un segundo movimiento, se multiplica gracias a que se la asocia con otras, arrastrando la imaginación a un encadenamiento persistente, se llega al delirio y surge lo irracional. Pero el fundamento que sostiene la relación entre la pasión y la imagen, y da paso al delirio, la manía o la melancolía, no es ni el contenido de la imagen ni la fuerza de la pasión sino un discurso, “[...] discurso que sostiene la imagen y al mismo tiempo la trabaja, la ahueca, la distiende a lo largo de un razonamiento y la organiza alrededor de un segmento de lenguaje” (Foucault (a): 362). Por esta razón, apunta Foucault, el vértigo se consideraba entre las formas de la locura ya que iba acompañado de palabras que decían que el mundo estaba dando vueltas. Si el lenguaje considerado como *discurso delirante* era tomado como tal, no era gracias a que era ilógico, ya que los delirios no carecían de estar estructurados según figuras lógicas. Si la palabra del insensato es no-verdad, es porque toma lo falso, el error, por verdadero y real, *acompañado de una sintaxis similar a las visiones oníricas*. Así, la *forma* onírica del seguimiento de escenas o la misma estructura de una escena en Nerval, cuyo *contenido* da bastante que pensar y para él es raíz de verdad, en la época clásica no habría sido posible, o de haberlo sido estaba destinado al no-ser: lenguaje sin sentido, noche sin alba, donde es confiscada toda sindéresis.

médicas no han dejado de ocultar una conciencia trágica¹⁵ (cf., Foucault (a): 52-53). Así, aunque la locura como expresión lírica guardara ciertas verdades, estas permanecieron dispersas, aquello que pretendía conocerla la mantuvo en estatuto de no-sentido.

Pese a todo, la literatura de la locura o sobre la locura como *saber alterno* —que no estuvo oculto y sin embargo no fue del todo visible— no dejó de expresarse en otros lugares y en otros tiempos. Otras expresiones no mencionadas por Foucault, pueden leerse en autores como Edgar A. Poe, Malcolm Lowry o W. S. Burroughs. Y este es justamente uno de los méritos de *Historia de la locura*: por un lado, poder leer ciertos escritos como parte de su historización, observando que no son casos aislados, sino parte de ciertos acontecimientos precisos; por otro lado, atender dichos escritos en cuanto tienen un *sentido* que desborda la atmósfera que los rodea.

En Poe, por ejemplo, el cuento “El sistema del doctor Brea y el profesor Pluma”, del año de 1845, cuyos acontecimientos se desarrollan en Francia, es, sin lugar a dudas, una parodia de las casas de internamiento al estilo Pinel o Tuke (cf., Foucault (b): 220-221) en donde se subestima y trata como infantes a quienes están internados; pero también encontramos una exposición sugestiva de la locura tomando posesión de la razón que le ha sido negada. Es muy probable que Foucault pensara en “El sistema del doctor Brea y el profesor Pluma” al decir (Cf., Foucault (b): 263) que detrás del sobrino de Rameau¹⁶ toda una moda literaria

¹⁵ Para Foucault, la locura que irrumpe como literatura a fines del XVIII es un retorno de la conciencia trágica de la locura, pero este retorno ya no comporta las visiones cósmicas de antaño, es retorno en la medida en que la locura aparece irreductible, las síntesis que pretenden ordenarla solo son aparentes y el horizonte de lo humano no alcanza a vislumbrarse, ofreciéndose, así, ciertas verdades, al igual que la locura de fines del Medioevo ofreció las suyas: la ignorancia y la incertidumbre que caracterizan la vida en la Tierra entre plagas, guerras y muerte como destino, fin de los tiempos, desenlace, son temas que, según Foucault, el final del siglo XV se reapropia para hacer ver que si la existencia desemboca en la nada, entonces la existencia en sí misma no es más que nada y locura. La locura de fines del Medioevo es una potencia de la que todo participa.

¹⁶ El sobrino de Rameau es, para Foucault, el último personaje en el que están mezcladas locura y sinrazón clásica, y es también en el que la separación está prefigurada. En la medida en que El sobrino de Rameau sirve de objeto para que la razón se defina, se divierta, se proclame unidad y verdad, él es necesario para ella; ella depende de él por el hecho mismo de oponerse y necesitarlo como objeto de diversión y comparación.

reanudó el tema de la locura junto con un lenguaje personal, ya que, en el cuento de Poe, el loco habla por sí mismo y de sí mismo. La voz de monsieur Maillard, coprotagonista del cuento, valdría decirse que es el *pensamiento* que se piensa a sí mismo, aunque de manera más justa diríamos que es la voz de la locura que se piensa a sí misma y sabe lo que necesita y conviene: *es la sinrazón tomando posesión de la razón*. El momento cumbre de la locura adviene cuando monsieur Maillard, como una especie de gemelo extravagante de Descartes, le dice a su invitado:

Un lunático puede estar “apaciguado”, como se dice habitualmente, durante un cierto tiempo, pero al final es muy dado a volverse estrepitoso. Su astucia es, a su vez, grande y proverbial. Si tiene algún objetivo a la vista, lo oculta con maravillosa sabiduría, y la destreza con que finge cordura presenta a los metafísicos uno de los más singulares problemas que puede haber en el estudio de la mente humana. Cuando un loco parece estar *totalmente* cuerdo, es de hecho el momento para ponerle una camisa de fuerza (Poe: 34).

La locura de monsieur Maillard es sutil, razonable y cómica, muestra la distancia que evidentemente separa la locura de la sinrazón; en las palabras que le dice a su invitado no hace otra cosa que teorizar las operaciones que él y sus compañeros hicieron para poder liberarse y reapropiarse, al menos por un tiempo, de sus vidas (cf., Poe: 36).

En el caso de Malcolm Lowry, a través del relato *Piedra infernal* (*Lunar Caustic*) nos cuenta la aventura de Bill Plantagenet, un pianista y alcohólico errabundo que un buen día se encuentra internado en un *hospital para locos*. Este breve escrito comenzado en 1934, cuando Lowry rondaba Nueva York, es prácticamente el diario de su estadía en el Hospital Bellevue. Las observaciones de Plantagenet expresan sugerencias decisivas y sensatas, pero se hunden en un monólogo ineficaz, pues no se inicia ningún diálogo con los encargados del hospital (médicos, enfermeras, vigilantes) para transformar el ambiente y trato que se brinda a los pa-

En esta relación, destaca Foucault, “la razón se enajena en el movimiento mismo en que toma posesión de la sinrazón” (Foucault (b): 13). Por el contrario, la sinrazón no se enajena cuando toma posesión de la razón. El sobrino de Rameau se desplaza a través de una frontera, y cuando pasa a territorio de la razón sabe bien cuál es su lugar y el lugar que ocupan los demás.

cientes. En el escrito de Lowry podemos encontrar el mismo trato con pretensiones de cura, pero en el fondo alienante, que Foucault nos cuenta se les daba a los locos en los asilos en Europa a partir del siglo xvii. El personal encargado del hospital, en *Piedra infernal*, no trata específicamente a los pacientes –sus “desajustes mentales”– para lograr su salida, los trata sobre todo para no dejarlos morir y mantenerlos bajo una dinámica que los estupidiza y culpabiliza, haciéndolos a su vez merecedores de dicha dinámica. Es interesante leer en el relato de Lowry la alusión particular que el personaje Plantagenet hace de una *práctica* que se lleva a cabo en el hospital (caminar en círculos hasta el colapso) que bien podría ser heredera de aquellas prácticas que en el xix servían como castigo pero que en sus inicios se aplicaban como cura de la locura (cf., Lowry: 50; Foucault (a): 492-498). En general, el hospital descrito por Lowry aparece como una mezcla de partes del *gran encierro* y el asilo de la “liberación” de los locos de Pinel y Tuke (cf. Lowry: 21-24, 35-36, 48-49).

En lo que toca a William S. Burroughs, es un caso singular, pues su estilo de vida siempre lo condujo a codearse con procesos médicos, de rehabilitación, la policía, la opinión pública, los bajos fondos, y se dedicó a escribir sobre ello. A través de algunos de sus primeros trabajos apreciamos la mirada aguda de un escritor que aprehende bien el trato moral dado a la locura en una sociedad occidentalizada, así como la extensión de dicho trato, en sus formas más generales, más allá de la locura. De manera aproximada puede decirse que por otros caminos Burroughs descubrió las raíces que en alguna medida Foucault describió en su origen. Así, Burroughs llama *puritanismo moderno* a una conciencia que trabaja sobre sí misma condenándose al incurrir en prácticas no punibles pero consideradas cuestionables por una moral religiosa y de clase, cuya característica típica y paradójica es “creer en el pecado sin creer en Dios” (Burroughs/Kerouac: 52). Burroughs percibe una moral de la culpabilización laicizada. Esta conciencia de culpa recuerda a los procesos de *tribunales de familia* y la censura popular de finales del siglo xviii que se describe en *Historia de la locura* (cf., Foucault (b): 158-167), y que encontraría su par simétrico en el trabajo practicado en el *Retiro* cuando se pretendía introducir el temor en los “pacientes” como forma de apaciguamiento

(cf., Foucault (b): 216-218). No obstante, una diferencia ente Burroughs y Foucault consiste en que el primero señala una angustia culpable ya interiorizada, resultado de un proceso, y el segundo describe el funcionamiento específico de un asilo, un tribunal, que conduciría a la angustia aludida.

El escritor norteamericano observa y experimenta que cuando la culpabilización no produce sus efectos, florece una minoría considerada marginal: estilos de vida en las orillas de los talentos preestablecidos, que sin importar origen u ocupación están condenados a ser *otros*. Cuando viaja a Panamá, Colombia y Perú en el año 1953, anota en pocas palabras en una carta lo que percibe de estos lugares respecto a la educación y la marginalidad cuya idea principal es que, en comparación con EE.UU., aquella parte de Sudamérica no obligaba a las personas a convertirse en marginales si mantenían un mínimo respeto y cuidado de sí, aunque optaran por prácticas heterodoxas. Sin embargo, no pasa por alto la hostilidad específica que acompaña a los países en vías de desarrollo, hostilidad que ve encarnada sobre todo en los servidores de las instituciones gubernamentales (cf., p. ej. Burroughs/Ginsberg: 19, 60), algo similar a lo que experimenta Foucault cuando viaja a Polonia y Túnez (cf., Droit: 93).

En Burroughs encontramos también otras observaciones sugerentes que conciernen a un personaje polémico que es imposible pasar por alto, y dedica algunas palabras para tratarlo; personaje que delimita Foucault dentro del asilo emergente en el XVIII y que se distingue por su incuestionable autoridad moral: el médico involucrado en la salud mental (cf., Foucault (b): 245-256). El prototipo de este personaje médico lo encontramos recreado por Burroughs atinadamente y con comicidad en el personaje del famoso Dr. Benway cuya presencia brilla por su densidad e imaginación sin límites para crear tácticas y técnicas de control de todo tipo, armado con un arsenal conceptual y técnico, a diferencia del médico analizado por Foucault que es requerido por su prudencia y no por poseer un conocimiento objetivo acerca de la locura. El doctor Benway controla y manipula sistemas simbólicos e identidades, trabaja en salas acondicionadas con grupos humanos para obtener ciertos resultados, aplicarlos a los ciudadanos y conseguir la estabilidad social. Benway es

una imagen ampliada, exagerada, de un médico que busca patologizar todo gesto que manifieste resistencia a los procedimientos y requerimientos de orden estatal, haciendo sospechoso a cualquiera, inclusive a quien no tenga gesto que poner en duda, el más mínimo, pues eso es ya suficiente para hacerlo sospechoso (cf., p. ej. Burroughs (a): 35-55, 185-195).

Las observaciones realizadas por Burroughs se muestran agudas, experimentadas, analíticas y razonables, aparte de ser muchas de ellas de primera mano. A pesar de haber sido diagnosticado con esquizofrenia paranoide una vez, y otra con personalidad psicopática, Burroughs ríe y nos describe cuadros de estilo puntillista en los que cada pincelada es en sí misma un paisaje. Su escritura es una contienda, entre la locura y la razón, por definir el estado de los hechos; el mundo que lo rodea es mejor perfilado por su experiencia que por los conceptos que pretenden diagnosticarlo (cf., p. ej. Burroughs (b): 104-109).

Vemos, así, que con *Historia de la locura* algunas formas de expresión marginales de la locura o sobre la locura, cohesionadas en lo que podemos llamar literatura, adquieren otros matices, sale a la luz *una palabra* que aparecía como nulidad pero que más bien consiste en un contragolpe,¹⁷ otra forma de interrogar la realidad y vivir en el mundo. El lenguaje de la locura a través de cierta literatura cuestiona, efectivamente, el estatus de la locura como sinsentido, mostrándose como *sentido*, sabiduría, complemento de la razón. La literatura en cuestión, más que cualquier otra cosa, más que la búsqueda de adeptos, más que pretender agrandar o entretener, es un estilo de vida: se escribe acerca de cómo se concibe el internamiento; se escribe acerca de los encargados del asilo; se escribe

¹⁷ Judith Revel anota que los análisis de Foucault donde interviene la literatura como experiencia límite, anunciarían el viraje a la reflexión de los dispositivos de poder: el par “orden discursivo/experiencias transgresoras del lenguaje”, encontraría su par simétrico en “dispositivos de poder/estrategias de resistencia”. También señala Revel que la relación de la *locura* con una palabra límite, irreductible a los discursos dominantes, antes que ser un residuo fenomenológico o la mera recuperación de Bataille, anunciaba ya el tema de la resistencia al poder (cf., Revel: 97, 100; Morey: 120-125, relación locura/literatura: nada más alejado de Foucault que la relación genio/locura). La literatura de la locura o sobre la locura no saca a la luz la esencia de la locura, se muestra como una diagonal que resiste la objetivación que pretende mostrar la esencia de la locura.

cómo se concibe la realidad desde la locura, forjándose un camino que va de la vivencia a la escritura, y adoptando lo escrito el papel de una contramemoria. Se hace entonces oportuno atender esta palabra, así como el mismo Foucault lo hizo, pues significa un apoyo del cual podrían acontecer resultados insospechados: los mismos textos aludidos de Poe, Lowry y Burroughs son enriquecedores y nos muestran la persistencia, con mutaciones mínimas, del trato dado a la locura coloreado por el filósofo francés.

Dicho sea de paso, con *Historia de la locura* como utillaje puede abrazarse la palabra de la *ebriedad* (distíngase de la embriaguez, cf., Escotado (a): 25) que, al igual que la literatura de la locura o sobre la locura, entra en los “idiomas que se implican a sí mismos” (Foucault (b): 329), caracterizándose por hablar en nombre propio o por el ejercicio de *autobservación*. Hay una línea de la literatura de la ebriedad o sobre la ebriedad que alumbrada desde otra perspectiva algunas dinámicas de subjetivación modernas, de Thomas De Quincey a Antonio Escotado pasando por Baudelaire, Th. Gautier, J. Boissière, W. Benjamin, Artaud, A. Huxley, H. Michaux, A. Hofmann, E. Jünger, Fernando Benítez, entre otros. Una historia de la literatura de la ebriedad o sobre la ebriedad mostraría la manera en que la ebriedad comenzó a practicarse desde finales del XIX, iluminando formas de subjetivación según los modos de llevarla a cabo y asimilarla. Similar a la historia de la locura foucaultiana, una historia de la literatura de la ebriedad atendiéndola como lenguaje autónomo daría cuenta de cómo cierta sabiduría consecuencia de la ebriedad se perdió a partir de prohibiciones tajantes; por una parte, se vería que el trato médico y legal que se dio a algunas sustancias y sus efectos tuvo como resultado concebir “al ser humano como un pelele inerte, desprovisto de voluntad y discernimiento propio” (Escotado (a): 32) cuya educación no logró mostrar (ni muestra) lo contrario, siendo que antes del siglo XX no existían términos como *toxicomanía* y sí la práctica de la *sobria ebrietas*. Por otra parte, encontraríamos en la literatura antes mencionada que la ebriedad se ligaría a *otras experiencias del mundo*, al igual que la locura, reivindicándose como categoría cognitiva y contraponiéndose a cierta forma de racionalidad puramente mecanicista para la que conocer

es primordialmente “aprender”, alejándose de sentir (incluyendo la ceguera), adivinar (intuir, conjeturar), interpretar, orientarse, protegerse contra el peligro (cf., Michaux, *et al.*: 15-16, 70-71, 80-81. Estas páginas corresponden al prefacio a cargo de Muriel Pic).¹⁸

Pese a todo, nada garantiza que gracias a *Historia de la locura*, la literatura de la locura o sobre la locura se acople, penetre y sea diálogo, incida, y deje de relacionarse únicamente con un fuerte peso con los asilos y lo patológico; es muy probable que el camino tomado, antes que el de un mapa para explorar, sea el de vérselo como una simple curiosidad académica, una pieza de museo o una desviación momentánea: no se le excluiría pero tampoco se incluiría como experiencia futura, pues –sintetizando algunas palabras de Julián Sauquillo (cf. Sauquillo: 380-381)– las *fuerzas reactivas* pueden bastante. Por esto, vale la pena tener en cuenta las palabras de Miguel Morey: ver la pertinencia de recordar

¹⁸ Adriana Luna-Fabritius nos cuenta que, antes del final del siglo XIX, las sustancias psicoactivas no fueron gran problema; mientras su uso fue exclusivo de élites coloniales y grupos “minoritarios”, la palabra *droga* y *adicción* no iban de la mano. Toda la problemática se desencadenó cuando la expansión colonial comercializó masivamente y sin control su uso. En este contexto, nos dice Luna-Fabritius, cuando una masificación no controlada alcanzó capas sociales más amplias, los sociólogos del siglo XIX vieron en dichas sustancias un peligro que detonó cierta crisis de la modernidad pues se limaba la capacidad de autogobierno del individuo kantiano, haciendo, así, necesaria la intervención del Estado. Estos acontecimientos, sumados a la aceleración de la elaboración de drogas de diseño, contribuyeron a la criminalización, penalización y discriminación de los usuarios. Lo que sugiere Luna-Fabritius para una descriminalización es salir de visiones reductoras de la modernidad. Para esto la autora se basa en la teoría de la modernidad del sociólogo alemán Peter Wagner (Luna-Fabritius: 32ss), para quien, por un lado, la modernidad adviene cuando los individuos se perciben como autónomos y proyectan esta autonomía en áreas más amplias de la vida social; por otro lado, la modernidad no deriva de una filosofía dominante sino de una proliferación de interpretaciones formuladas de experiencias en contextos específicos. Así, señala Adriana Luna, sería interesante para la filosofía política y una teoría social con perspectiva histórica tomar en cuenta estas consideraciones; en este mismo camino hacia una descriminalización, también, tomar como punto de partida una perspectiva jurídica, médica y de salud pública (como en el caso de Holanda, los Países Bajos) antes que centrarse en discusiones morales de ideologías políticas: conservadurismo, liberalismo; solo así no se olvidan los derechos de ciudadanos autónomos del siglo XXI con capacidad de elección, y se evita la paradoja de la respuesta regulatoria que penaliza las sustancias en cuestión porque su uso trastoca el ideal moderno de autonomía, siendo que la capacidad de elección del sujeto moderno es más bien la que se trastoca cuando no se toma en cuenta para la construcción de la regulación.

a Foucault hoy “cuando la literatura es objeto cada vez más de una mercantilización que tiene en las cifras de ventas el único criterio de calidad” (Morey: 108), y los lenguajes que se implican a sí mismos, el lenguaje de los excluidos, la literatura como contramemoria, salen de esas cifras y pasan por *no publicable*, *no promocionable* o *no reimprimible*, volviéndose intransmisibles o inútiles.

Referencias

- (A) Artaud, A. *Carta a la vidente*. Barcelona: Tusquets, 1971.
- ARTAUD, A. *Los tarahumaras*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2021.
- BAUDELAIRE, Ch. *Los paraísos artificiales*. Madrid: Valdemar, 2013. Edición que incluye trabajos de Théophile Gautier.
- BENJAMIN, W. *Protocolos de ensayos con las drogas*. Madrid: Abada, 2016.
- BENÍTEZ, F. *Los hongos alucinantes*: Era, 2004.
- BENÍTEZ, F. *En la tierra mágica del peyote*: Era, 2008.
- BOISSIÈRE, J. *Diario de un intoxicado*. Barcelona: Alpha Decay, 2011.
- BOISSIÈRE, J. *Fumadores de opio*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- BOULLANT, F. *Michel Foucault y las prisiones*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- (A) Burroughs, W. *El almuerzo desnudo*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- BURROUGHS/GINSBERG, *Las cartas de la ayahuasca*. Barcelona: Anagrama, 2015.
- BURROUGHS/KEROUAC, *Y los hipopótamos se cocieron en sus tanques*. Barcelona: Anagrama, 2015.
- BURROUGHS/MOTTRAM, *Snack*. Valencia: Pre-Textos, 1978.
- (B) Burroughs, W. *Yonqui*. Barcelona: Anagrama/Océano, 2018.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987 (Depósito legal: 2007).
- DROIT, R.-P. *Entrevistas con Michel Foucault*. Barcelona: Paidós, 2006.
- ECHEBURÚA, Enrique; Salaberria, Karmele y Cruz-Sáez, Marisol, “Aportaciones y limitaciones del DSM-5 desde la Psicología Clínica”, *Terapia psicológica*, 32 (1), 65-74, 2014.
- (A) Escotado, A. *Aprendiendo de las drogas*. Barcelona: Anagrama, 2010.
- ESCOHOTADO, A. *Historia elemental de las drogas*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- (A) Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica*. T. I, Cd. de Mx.: FCE, 2020. Edición que ubica las notas a pie de página y no al final como ediciones anteriores, p. e., 2009.

- (B) Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica*. T. II, Cd. de Mx.: FCE, 2020. Edición que ubica las notas a pie de página y no al final como ediciones anteriores, p. e., 2010.
- (C) Foucault, M. *El origen de la hermenéutica de sí*. México: Siglo XXI, 2016.
- GALVÁN, V. et al. *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.
- GARCÍA Zabaleta, Omar, “Los problemas y limitaciones del DSM-5”, *DILEMATA, Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, (27), 367-391, 2018.
- GNOLI, A. /Volpi, F., *El Dios de los ácidos. Conversaciones con Albert Hofmann*. Madrid: Siruela, 2008.
- HÖLDERLIN, F. *Antología poética*. Madrid: Cátedra, 2016.
- HUXLEY, A. *Las puertas de la percepción/Cielo e infierno*. Barcelona: Edhasa, 2019.
- ILIOPOULOS, J-G. *Foucault’s critical psychiatry and the spirit of the enlightenment: A historico-philosophical study of psychiatry and its limits* (tesis doctoral). London: University College London, 2012 (se encuentra en línea).¹⁹
- JÜNGER, E. *Acercamientos*. Barcelona: Tusquets, 2008.
- LE Blanc, G. *El pensamiento Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- LOWRY, M. *Piedra infernal*. México D.F.: Era, 2000.
- LUGO Vásquez, M. *Foucault y la crítica a la concepción moderna de la locura* (tesis doctoral). Cd. de Méx: UNAM, 2019 (se encuentra en línea). Hay versión en libro: Buenos Aires: Biblos, 2020.
- LUNA-FABRITIUS, A. “Modernidad y drogas desde una perspectiva histórica”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, LX (225), págs. 21-44, 2015.
- MERQUIOR, J. G. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. México, D. F.: FCE, 2006.
- MICHAUX, H. *Las grandes pruebas del espíritu*. Barcelona: Tusquets, 2000.
- MICHAUX, H. et al. *Mescalina 55*. Cd. de Mx.: Canta Mares, 2020.
- MOREY, M. *Escritos sobre Foucault*. México, D.F.: Sexto Piso, 2014.
- NERVAL, G. de. *Aurelia/Las quimeras*. México, D.F.: CONACULTA, 2014.
- NERVAL, G. de. *Pandora*. Barcelona: Tusquets, 1971.
- NERVAL, G. de. *Sylvie*. Barcelona: Acanalado, 2009.
- NIETZSCHE, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1979.
- POE, E. A. *Cuentos cómicos*. Madrid: Felmar, 1975.
- QUINCEY, T. De. *Confesiones de un comedor de opio inglés*. México, D.F.: Taurus, 2014.
- REBOUL, O. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona/México: Anthropos/UAM, 1993.

¹⁹ Hay versión en libro: *The history of reason in the age of madness*. London: Bloomsbury, 2017. Hay ediciones posteriores donde cambia el título de algunos capítulos. En edición reciente (2020) se añade un capítulo sobre el papel del intelectual. En general, Iliopoulos busca despolitizar el pensamiento de Foucault en lo que toca a la locura, tal vez en un esfuerzo por desvincularlo de la antipsiquiatría y establecer y aclarar sus relaciones con la epistemología.

- REVEL, J. *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.
- ROUDINESCO, É. *Filósofos en la tormenta*. Buenos Aires: FCE, 2009. Contiene un apartado sobre *Historia de la locura*.
- (A) Sade, *La filosofía en el tocador*. Barcelona: Tusquets, 2005.
- SADÉ, *Justine o Los infortunios de la virtud*. Barcelona: Tusquets, 2015.
- SAUQUILLO, J. *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación*. Madrid: Alianza, 2017.
- VEYNE, P. *Foucault. Pensamiento y vida*. Barcelona/México: Paidós, 2015.
- VV. AA. *Michel Foucault. Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990.

