

co sobre la naturaleza y la sociedad, integrando, a su vez, al hombre en ella. Es clínica, pero es también antropología, sociología y ciencia natural (*Nacimiento*, 109).

En torno a la Revolución Francesa, se agrega a estos derivados la dimensión sociológica y política de la medicina, hecho que excede largamente la autonomía del saber médico y que Foucault no tiene más remedio que considerar un mito y excluirlo del saber médico, para no quebrar la pureza de su esquema. De hecho, la profesión médica se convierte en una suerte de clero laico revolucionario, acorde con los órganos de gobierno que se denominan Comités de Salud Pública (involucrando en *Salut y Santé* la idea redentorista de salvación). La medicina alivia las mentes y consuela de los sufrimientos, pero la transformación de la sociedad que propone el movimiento revolucionario acabará con las enfermedades. El origen de lo patológico es social y una sociedad buena no tendrá enfermos. «La lucha contra la enfermedad debe comenzar por una guerra contra los malos gobiernos: el hombre no estará total y definitivamente curado más que si primeramente es liberado» (*Nacimiento*, 59).

Para Foucault, esta medicina termina con la crisis del humanismo que diseñan los poetas románticos (envolviendo en esta amplia definición desde Hölderlin a Rilke). La muerte de Empédocles en el poema hölderliniano es leída por Foucault como la muerte de Asclepio, es decir del mediador entre el mundo celestial y el terrenal. El humanismo sucumbe con la muerte de Dios, pues el modelo de hombre sobre el cual estuvo montado era, de algún modo, un modelo trascendente, una figura olímpica. No era el ser humano como hasta el momento se había ido construyendo a través y por medio de la historia, sino un perfil a alcanzar y del cual los mitos anticipaban ciertas características.

Al salir de la escena Dios sale también el Hombre. Hay un inmenso vacío por el cual se despliega indefinidamente el lenguaje. De algún modo, los límites de lo que el lenguaje construye, fijados por el mismo lenguaje, circunscriben una finitud ya inscrita en los planteos positivistas, y que desalojan la desmesura divina del hombre del humanismo, con la mirada fija en los modelos del Olimpo (*Nacimiento*, 278/9). La única certeza proviene ahora de los signos escritos sobre la densidad del cuerpo y que lo convierten en objeto del discurso médico.

En su estudio sobre la historia de la locura, Foucault insiste, esta vez más claramente, en su propuesta epistemológica: se trata de trazar la historia de dos palabras, *folie* y *déraison*, definidas conforme al contexto semántico de su época (el discurso total de un tiempo dado), entendida la época como el conjunto de signos que pueden manejarse como protocolo de la misma. De algún modo, el lenguaje vuelve a desdoblarse en sujeto y objeto de sí mismo. Es el descifrador de los signos del lenguaje que tejen su realidad.

Para encontrar la entidad social de la locura, Foucault se remonta al desplazamiento de la lepra por aquélla. Remito al lector a lo dicho por Laín sobre el par enfermedad/pecado, pues tal es la situación de la lepra y luego de la locura en el alegorismo medieval según el cual el significante *lepra/locura* remite al significado *pecado*. Lo dice el ritual de la iglesia de Viena para los leprosos: «... place a Dios que estés enfermo pues así purgas tus pecados» (*Histoire*, 16). Hoy sabemos que la lepra es una enfermedad porque la consideramos tal, pero la Edad Media no tomaba ninguna actitud curativa

respecto de ella. Simplemente, aislaba al leproso en el leproso y dejaba que el morbo siguiera su curso. Con la locura ocurría algo similar. Ambivalentes como todo tabú, ambas eran vistas como algo inmundo y sagrado a la vez. El loco era un ser excepcional, un minusválido y también algo relativamente hierático, pues el dedo de Dios lo había señalado como símbolo de la expiación. Las naves y las torres en que se encerraba a los locos medievales eran sitios de internación y, simultáneamente, de cierta dignidad. Por otra parte, se consideraba que el loco tenía acceso a visiones del infierno, por lo tanto a la verdad que está detrás de este mundo. Cuando a fines del siglo XV se empieza a hablar de «la trágica locura del mundo» se atribuye a la anomalía mental el valor de un signo apocalíptico (*Histoire*, 33). Loco amor, loca lujuria y otras expresiones similares dan a la locura el carácter de metonimia del vicio y de la acumulación de pecados que conduce al fin de los tiempos.

El siglo XVI, al pasar la locura al mundo clínico, quita a la enfermedad mental el carácter alegórico, pero algo de su tragicidad subyace sordamente a través del tiempo y renacerá cuando se advierta el carácter de «loco egregio» de ciertos personajes del siglo anterior y del nuestro.

Como en el caso de la enfermedad, la locura depende de una estructura modélica de la razón. O es su forma recíproca y opuesta (el humanismo propone al *homo* modélico, suerte de nuevo Dios, como imagen de la Razón Absoluta), o es su manifestación secreta, la paradoja. De distinto modo, la locura, la animalidad y la sinrazón son los límites de la razón, y ésta se define, dialécticamente, por aquéllas.

En el siglo XVII, la institución social llamada *locura* se amplía y, al aparecer el Hospital General, el loco se mezcla con el pobre, el desocupado y el delincuente, sufriendo asilo y cárcel a la vez. Se lo vuelve a castigar con un regusto medieval a pecado. El Barroco retrocede, al decaer el racionalismo humanista, hacia las categorías de la Baja Edad Media. La locura pasa a ser un concepto en que prima lo jurídico sobre lo médico.

De nuevo, el loco merece el encierro. Para englobarlo con otros marginales (hijos pródigos, homosexuales, delincuentes, padres lujuriosos) se lo ubica en el espacio de la *déraison*, la sinrazón, menos específica y más amplia que la locura. El encierro es temporal, como quien cumple una pena, y el trabajo forzado provee mano de obra gratuita a las épocas de depresión económica.

En el XVIII aparecen las figuras del *insensato*, el *débil de espíritu* y el *carente*, categoría que incluye a diversas marginalidades y lo que hoy denominaríamos conductas anómicas, incluidas las meras extravagancias. La locura se mezcla con el mal y toma un carácter ético, distanciándose de la alienación o insania, concepto jurídico que actúa como eximente penal o causa de incapacidad civil (*Histoire*, 153 y 157). Paralelamente, se estudia la locura a nivel orgánico, o sea animal, lo cual abre camino a las investigaciones positivas. La alienación se naturaliza y se averiguan sus causas físicas, mecánicas, en suma: mensurables.

El hospital es institución decimonónica en materia de enfermedades mentales. Se entiende que el loco puede ser curado y se toma con él una actitud terapéutica y no meramente policial o filantrópica. Los distintos rostros de la locura en el siglo ilustrado caben ahora en un solo espacio clínico. (*Histoire*, 149). Al convertirse en mal psíquico, pierde todo patetismo y no apela a ninguna instancia ética.

Se toma de la locura una cierta conciencia crítica: es lo opuesto a lo prudente, lo razonable, lo reflexivo. La sociedad segrega al loco de su seno, pero lo aísla en un gabinete de estudios, donde un especialista proseguirá describiendo la fenomenología y las causas del extravío mental (*Histoire*, 181). Decididamente, se ha logrado la total secularización de la locura y una ola de respeto cubre a ciertos individuos a los que se considera locos pero a los que se debe un aporte de alguna índole.

Astucia y nuevo triunfo de la locura: este mundo que cree medirla, justificarla por la psicología, debe justificarse ante ella, puesto que en sus esfuerzos y debates, se mide por la desmesura de obras como las de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. Y nada en sí mismo, sobre todo nada de lo que puede conocer de la locura, le asegura que estas obras alocadas lo justifican (*Histoire*, 557).

A veces, se ha subrayado el carácter de loco de algún pensador para desvalorizarlo rápida y fácilmente. En otros casos, genio y locura se han visto como exageraciones en la medida de lo normal, excepciones que acumulan la ambigua admiración con resabio de desprecio o viceversa. De todas formas, lo que importa es que, más allá de los vaivenes de la sociedad y la ciencia, la locura entremezcla sus niveles con la razón y no puede vivir sin ella, así como la oposición dialéctica se cumple, necesitando la razón de la locura. El que una gran obra de razón sea cumplida por un loco lo prueba. Y así se cierra el ciclo y se retoma un asunto tocado por Laín al rozar el tema de la enfermedad sagrada: lo enfermizo como condición de la vida, el hombre como animal capaz de enfermedad.

Foucault, glosando a Bichat, afirma que «la enfermedad es una desviación interior de la vida» (*Nacimiento*, 216). Es decir: una inherencia de la vida misma, en su polarización dialéctica que dinamiza todo por su contrario, y que no puede plantearse como enfermedad si no se plantea como salud y viceversa. Y agrega Foucault: «... la vida es lo inmediato, lo presente y lo perceptible *más allá* de la enfermedad; y ésta a su vez, reúne sus fenómenos en la forma mórbida de la vida» (*Nacimiento*, 217).

Hay más: el hombre no se enferma, *es* enfermo por estar vivo: «No es que el hombre muera porque ha caído enfermo; es fundamentalmente porque puede morir, por lo que llega el hombre a estar enfermo... La muerte es la enfermedad hecha posible en la vida» (*Nacimiento*, 220). La enfermedad dentro de la individualidad ejerce su derecho de habitación, porque la individualidad es algo vivo, o sea condicionado a morir, a sufrir la enfermedad mortal de la vida. Esto parece inherente a todo ser viviente, pero acentúa sus paradojas en el caso del ser humano, porque éste no sólo es mortal, sino que se enferma y plantea la curación y la salud como realizaciones inmanentes a su historia, como acabamos de ver en los textos de Laín y de Foucault. Esto nos obliga a transitar, con la velocidad del caso, hacia una consideración filosófica de la enfermedad como forma pura y como emergente de la historia humana, es decir: considerar cómo el hombre se enferma no sólo naturalmente, como el animal o el vegetal, sino que condiciona la enfermedad por medio de su organización histórica en forma de sociedad.

Nietzsche: la enfermedad de la cultura

Por otra parte no es menos necesario, por cierto, despertar el interés de los fisiólogos y los médicos por estos problemas (del valor de las valoraciones tradicionales), correspondiendo acaso