

BARTRA, R. (2001), *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 268 pp.

No es la primera vez que Roger Bartra se adentra en lo que tiene todo el aspecto de convertirse en una larga estación de la melancolía. El escritor, ensayista y antropólogo mexicano había publicado *El siglo de oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma* (UNAM, 1998), primera entrega del que ahora nos ocupa. Y de hecho no es difícil adivinar en trabajos anteriores que su recorrido bajo el daimon del Mediodía, en forma de salvajes artificiales, de jaulas, soledades, democracias mexicanas y otras ausencias (él mismo es hijo de exiliados catalanes) no es una excursión caprichosa, sino más bien una expedición meditada y sostenida, fruto de un proyecto intelectual bien armado en el que resuenan Octavio Paz, Starobinski y Kristeva, antropología cultural francesa aderezada con místicos, poetas y médicos de ambas mesetas.

Detrás del libro, por tanto, hay una verdadera búsqueda. La indagación histórica, como todas las que merecen la pena, tiene un punto biográfico y un horizonte actual. O si se prefiere viceversa: la presencia e identificación de la melancolía como asunto propio de nuestro tiempo, como sombra que vuelve a reinar sobre nuestra modernidad cansina, inconclusa o liquidada (el diagnóstico dependerá como siempre del doctor o de la iglesia) abocan a Bartra a zambullirse por la raíces del árbol negro de la melancolía hispánica. Su propósito es desenterrarlas, ponerlas a flote, saber de ese tronco común regado con aguas clásicas y humores hipocráticos.

Sostiene que en estos páramos católicos y barrocos, yermos e ingeniosos, el árbol prendió con más firmeza, hasta cubrir con sus ramas los frutos más variados de nuestra cultura. Melancolía, pues, como canon heredado, de hecho, como cultura misma, fórmula donde parecen precipitarse antiguas acedias o modernas depresiones, declinaciones imperiales y otras patologías patrias. Bartra persigue huellas y posos de la bilis negra. Y las encuentra en lo culto y lo mundano, en lo sagrado y lo profano. Estamos ante una paradójica vindicación del pasado hispano y su contribución a la modernidad. No por la vía institucional o heroica, sino a través de esta condición o temperamento del hombre occidental, un atributo sucesivamente asociado al pecado, al genio, a la locura, a la enfermedad, al amor y a otros rasgos constitutivos del individuo moderno, el mismo que Foucault decía estar prácticamente extinguido. Así, a la celebrada alegoría de Durero, a la anatomía de Burton, incluso al descubrimiento de la fragilidad de lo humano que hizo Montaigne encerrado en su castillo (y valga la redundancia), Bartra levanta ahora la ponderable lista de estudiosos y melancólicos ficticios o reales que han deambulado por estos pagos.

El libro consta de tres ensayos, género melancólico donde los haya por cuanto de humanista, experimental, tentativo e inestable tiene lo que no en vano fue forjado por Montaigne. El primero arranca desde la figura y obra de su conocido y editado Andrés Velásquez, médico de Arcos de la Frontera y autor del *Libro de la Melancolía* (1585). Recoge sus diferencias con Huarte de San Juan en una de las numerosas escaramuzas en torno al legado galénico y al *problema* XXX, 1, la pieza aristotélica fundacional del largo debate sobre la relación entre el hombre de genio y el temperamento melancólico. Revisa el tópico en Avicena y en Vallés, tradiciones arabizantes y desarabizantes de la herencia clásica donde la verdad de las cosas residía en la fidelidad del original y sus copias. Y recogiendo la pregunta de Américo Castro y Bataillon, desmenuza la matriz renacentista y/o judía de la melancolía. Cardoso, el propio Huarte, Lusitano y muchos otros adujeron poderosas razones para probar cómo el maná del desierto, traducido en cólera retostada, había hecho del pueblo hebreo una nación dominada por el humor negro. La extensa taxonomía de la melancolía tiene celdas para frenéticos latinoparlantes o para el magnífico Böheme de Koyré, aquel hombre atribulado por la insensata mezcla de bestias, piedras y estrellas. Tienen lugar preferente místicos y poetas, Teresa de Jesús, Sor Juana Inés, Juan de la Cruz y Fray Luis de León. Pero también hay sitio para lo prosaico: para el *Corbacho* y *La Celestina*, testimonios donde Bartra distingue el tejido negro de las modernas relaciones sentimentales. Y por supuesto para endemoniados, brujas y demás poseídos por Saturno y Satán, los actores del gran drama religioso, político y científico retratado en el monumental libro de Stuart Clark, *Thinking with Demons. The idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford, 1997).

El segundo ensayo se centra en la triste figura por antonomasia. La tesis es clara: la melancolía es un fruto exótico (pagano) que logró injertarse en la genealogía del cristianismo. Siguiendo las influyentes páginas de Klibansky, Panofsky y Saxl (*Saturno y la melancolía*, Londres, 1964) nuestro autor vuelve sobre San Pablo, la tristeza del mundo y la revalorización humanista de la acedia medieval. Sobra decir que gente de la talla de Weber ya se fijaron en el pesimismo individualista del puritanismo. Pero fue aquí, en el Mediodía, donde cuajó la combinación más exitosa, la reivindicación médica de la bilis negra efectuada por el *Examen de ingenios para las ciencias* (1575), el tratado de Huarte de San Juan que —tal y como apuntó Unamuno y demostró Mauricio de Iriarte— sirvió de modelo para inspirar el perfil psicológico del melancólico-colérico más emblemático de los nuevos tiempos, el héroe que niega la soberanía omnipotente de lo real mediante un decreto de lo imaginario —Foucault *dixit*— y que resuelve hacerse, no santo ni predicador, sino caballero andante. La del Quijote, sostiene Bartra, es una melancolía ficticia, mimética. No elogia la locura, como el de Rotterdam. La cumple, la encarna de una manera artificiosa e imaginativa, novelesca, distante y cómica: tan rabiosamente moderna como profundamente barroca. Arquetipo para Ramiro de Maeztu o para Lukács, también el Quijote de Bartra es el máximo exponente de ese corte epistemológico entre lo antiguo y lo moderno, el desengaño mismo del curso de la historia, pariente cercano de Hamlet, pero entregado y no resignado, activo y no contemplativo, sumido no ya en la meditación y en el estudio, sino en la península barataria de la voluntad y la libertad.

El tercer ensayo trata los mitos de la melancolía y los paradigmas de la ciencia. Vuelve sobre Velásquez y Huarte, explorando ahora toda la rica gama de teorías humorales, pneumas vitales, síntomas preternaturales y el inagotable mundo de imágenes lleno de vejigas interconectadas y cocciones vaporosas de esa extraña cosa (ahora y entonces) llamada psique. La

melancolía en el Siglo de Oro logra articularse como un sistema autorreferencial dotado de una gran carga explicativa. Bartra se acoge a Kristeva y a Jean-Didier Vincent para girar por fin su argumento hacia donde el lector sospechaba que le iban a llevar: ¿cuál es la diferencia entre la teoría humoral de entonces y la psiquiatría postfreudiana? ¿Qué distingue la cultura de la melancolía de la del yo y el ello? ¿No son la libido, las inhibiciones y demás desplazamientos del incosciente trasuntos igualmente inmateriales, alegorías tan poderosas como la bilis negra y el humor seco y frío? Y así, en algo que parece un rescate de Galeno, nuestro autor —en un gesto verdaderamente melancólico— lamenta la pérdida del poder metafórico de la terminología antigua, la «soberanía omnipotente de lo real», cristalizada ahora en sustancias neurotransmisoras, en meras dopaminas y serotoninas. El libro cierra su círculo presentando la supervivencia del canon melancólico mediante su consideración como algo más que un mito. Sus funciones mediadoras, su poder generador de réplicas, su conexión con rituales mágicos no explican del todo un reinado tan prolongado. Última pirueta: Dawkins, Dennett y los nuevos replicadores del evolucionismo cultural, equivalentes a los genes biológicos, acuden prestos al argumento central para tildar la cultura de la melancolía como una unidad mnémica de transmisión. Los *memes*: la maraña de ideas, frases, modas o técnicas dotadas de vida propia que se sirven de los individuos o los pueblos para sobrevivir ellos mismos. Hans Blumenberg también habló de la constancia icónica de los mitos, de su depuración darwiniana y de su función terapéutica para salvar la angustia procedente del absolutismo de la realidad. ¿Carecemos de un nicho biológico preciso? ¿Esta desadaptación natural genera un déficit de instintos que malrellenamos como podemos?

Libro ancho y bien escrito, erudito y ameno, sus páginas están llenas de lecturas cruzadas sobre un tema de singular interés para historiadores de toda estirpe y para cualquier lector curioso, culto o melancólico. Discutible en numerosas interpretaciones, no parece tampoco que el absolutismo de la realidad histórica haya preocupado mucho a su autor, volcado hacia asuntos tan vaporosos y evocadores como los propios humores de los que habla. Es un alarde mantener que la melancolía es un mal de frontera para después sostener su raigambre cortesana. Difícil resulta medir si lo barroco o lo hispano es más melancólico que lo puritano o lo inglés. Pensándolo bien, pocos de los que han escrito, curado, pensado y soñado, aquí o allá, ahora o entonces, han podido librarse de un mal que —como dijeron Horacio primero y Montaigne después— reside en el interior de nuestra alma, la que no puede huir de sí misma.

Juan PIMENTEL

CÉLÉRIER, M.-C., ORESVE, C., JANIAUD-GOUITAA, F. (2001), *El encuentro con el enfermo*, trad. esp., Madrid, Síntesis.

Este libro, publicado originalmente en francés con el título de *Le recontre avec le malade* por la editorial Dunod en 1999, es el resultado de la colaboración de una psicoanalista y neuropsiquiatra, Marie-Claire Célérier, y dos generalistas, Catherine Oresve y Florence Janiaud-

Gouitaa. Su objetivo prioritario es tratar de limar la distancia que la medicina tecnificada y protocolizada introduce inevitablemente entre el médico y el enfermo, intentando que el médico tome consciencia de la realidad psíquica del paciente y de la relación que se establece entre ésta y su propia realidad psíquica. Con este fin, se ha preferido la colaboración en el libro de los médicos de primaria a la de los especialistas, ya que, como señala Célérier en el prólogo, la medicina hospitalaria es cada vez más reacia a la consideración de los aspectos psicósomáticos del enfermar y la medicina general es, siempre lo fue por otra parte, el ámbito de preferencia para el encuentro entre los problemas somáticos y psíquicos

Es precisamente en este escenario de la consulta del médico general en donde se hace más evidente lo que las autoras llaman la «semiología dual». Una cara de dicha semiología es la propia de los manuales de medicina, según los cuales un cierto número de signos y síntomas físicos ponen sobre la pista y finalmente atestiguan una cierta lesión corporal o que se conceptúa como tal. Pero no es precisamente infrecuente que las quejas del enfermo, los datos clínicos y la semiología anatomoclínica no casen completamente. Esta ambigüedad, este margen de inseguridad, lleva a las autoras a intentar descifrar la otra cara de la semiología, la semiología simbólica, ese conjunto de códigos peculiares utilizados por las personas, que se deja muchas veces de lado en función de la precisión y de la exactitud en la semiología anatomoclínica.

Habida cuenta de esta dualidad, lo que las autoras persiguen prioritariamente es la sensibilización del médico para prestar atención *simultánea y conjuntamente* a ambos sentidos del síntoma. Pretenden que la escisión mente-cuerpo, tan denostada como omnipresente, se mitigue a través de la ejercitación de la «función dual» del médico, especialmente presente en el médico de cabecera, consistente en utilizar, por un lado, los conocimientos técnicos para encontrar el sentido semiológico científico-clínico del síntoma y, simultáneamente, intentar al menos realizar una lectura particular de esos síntomas que ponga de relieve su sentido simbólico, el cual no tiene necesariamente ni que estar separado ni ser contradictorio con el sentido clínico, pues ambos son perspectivas de un mismo todo.

Las autoras proponen realizar esta ejercitación de esta llamada función dual en las cuatro dimensiones básicas que, según ellas, constituyen las actividades nucleares del médico generalista, y que, consecuentemente, configuran las cuatro partes en las que se divide el libro: la consulta, la educación, la negociación y el acompañamiento. La dimensión de la consulta abarca la historia de la enfermedad y del enfermo, la exploración clínica, las pruebas médicas complementarias, la medicación, la dieta y la baja laboral. La segunda dimensión, la de la educación, se centra en la función *paidética* del terapeuta, tanto en terrenos específicos (tal que los problemas en relación con la crianza, la maternidad/paternidad, la infancia o la adolescencia), como en el terreno general de la búsqueda de salidas para la situación de *impasse* que en muchas ocasiones produce la enfermedad. En la tercera dimensión, la negociación, no se trata *al* enfermo desde un plano superior, sino que se negocia, se trata *con* él desde un plano de igualdad. Su terreno fundamental son las enfermedades crónicas, en las que el adolecer —el saber adolecer, más bien— se torna forma de existir. La cuarta dimensión y última es la del acompañamiento. Aquí el médico ni diagnostica, ni trata, ni enseña, ni negocia, simplemente acompaña. Las adicciones, los trastornos psíquicos, el dolor crónico y, sobre todo, la vejez y la muerte, son sus principales objetos.

En cada una de los diferentes puntos que conforman estas cuatro dimensiones se establecen tres planos, tres niveles de abordaje. Un primero informativo, en donde se explica en qué

consiste cada apartado y cuáles son los objetivos perseguidos en él. Un segundo fenomenológico, que transcribe literalmente, manteniendo su estilo coloquial, los comentarios que sobre cada punto determinado fueron haciendo los generalistas, en función de su experiencia, siguiendo el método de «asociaciones libres entre varios», con los cuales se buscaba abarcar las distintas posibilidades de las relaciones soma-psyque y, además, preservar en la medida de lo posible la escenificación de los encuentros médico-enfermo. Y un tercero psicoanalítico, que se adentra específicamente en las diferentes implicaciones simbólicas de cada tema, tomando como referentes, entre otros, a Lacan, Freud, Ferenczi, Laplanche, Bion, Dolto, Klein o Winnicott, de tal forma que, por ejemplo, el primer contacto con el paciente es visto aquí desde la noción de la «seducción materna primaria» de Laplanche (esa seducción sutil y arcaica ejercida de forma intuitiva que hace de la figura del terapeuta un auténtico placebo, término que significa literalmente «agradaré» o «gustaré»), la exploración, a su vez, se contempla desde el modelo de la «capacidad de ensueño de la madre» de Bion (ese estado mental particularmente receptivo de la madre para todo lo que procede del hijo que le hace adquirir la capacidad de recibir lo que es inadmisibile para él en ese instante y restituirselo en el momento oportuno de tal forma que le permita integrarlo), y el tratamiento desde el patrón del «objeto transicional» de Winnicott (ese objeto de consuelo que el niño utiliza en las primeras etapas del desarrollo para sustituir a la madre durante sus inevitables ausencias). Modelos que, en todo caso, no son claves cerradas y unívocas, sino vías de acceso a posibles significados que en cada paciente adquieren diferentes connotaciones.

La obra, sin embargo, no está exenta de carencias. La desigualdad, inevitable dada la considerable cantidad de cuestiones consideradas, es a veces muy marcada. Frente a capítulos muy conseguidos (por ejemplo, el dedicado al tratamiento) hay otros algo forzados (por ejemplo, el de la patología intersubjetiva y las teorías del caos). Por otro lado, aparte del proceder de citación incompleto, la bibliografía propiamente psicoanalítica se queda escasa en bastantes capítulos y la que hace referencia a otros campos —antropología, sociología, epistemología— es francamente deficiente. Finalmente, en relación con la versión española, la traducción resulta frecuentemente desmañada (el nombre del traductor ni siquiera figura) y la forma de recoger la bibliografía, además de escamotear ocasionalmente datos, resulta incongruente (unos títulos se ponen en español y otros en francés sin razón que lo explique).

Con todo, el libro en su conjunto supone un soplo de aire fresco. Y ello tanto por la amplitud de miras en lo que concierne al papel que debe desempeñar el médico en la asistencia primaria (clínico, educador, negociador, acompañante) cuanto por la profundidad (el simbolismo) que las autoras nos dejan entrever, a veces de forma muy lúcida, que estas dimensiones pueden alcanzar. La consideración simultánea de esta amplitud y de esta profundidad sigue siendo, hoy por hoy, una asignatura pendiente y apasionante.

Ángel GONZÁLEZ DE PABLO

COLINA, F. (2001), *El saber delirante*, Madrid, Síntesis, 158 pp.

Es Fernando Colina uno de esos escasos autores a los que bien podría calificarse originales, enfatizando que esa cualidad es hoy en día tan escasa como vivificante y necesaria. A lo largo de los últimos veinte años ha logrado cuajar una pequeña obra —amén de numerosos artículos, las monografías *Cinismo, discreción y desconfianza* (1991) y *Escritos psicóticos* (1996), así como dos volúmenes sobre la psicopatología clásica de los delirios y la paranoia dirigidos con quien esto escribe— que tiene por objeto casi exclusivo la investigación de la locura, esa experiencia extrema con la que se reúne a diario en su consulta y a la que escruta permanentemente desde la atalaya de sus muchas y muy variadas lecturas. Aunque pareciera anacrónico lo que ahora sigue, no me resistiré a hermanarlo con la antigua tradición alienista, si por tal se entiende el trato cuerpo a cuerpo con el loco, libre de todos esos filtros de los que nos provee la ciencia psiquiátrica para orillar la propia angustia que irrenunciablemente entraña la clínica.

Antes de desgranar mi glosa sobre el ensayo que me honra reseñar, advertiré que para mí éste es un libro esperado, incluso anhelado. No diré que tan deseado como lo es un libro propio, pero sí esperado porque en la obra de Colina faltaba justamente un texto de estas características, es decir, un ensayo franco y directo que bordea sin tropezar esa retórica proclive a la paradoja, tan querida por nuestro autor en algunos escritos anteriores. Es, por tanto, un libro de madurez, esto es, una obra valiente y del todo personal, un texto resuelto, lozano y, por momentos, hasta dulcemente fanfarrón. *El saber delirante* es, a mi parecer, el primer libro del nuevo Fernando Colina, ese psiquiatra y escritor por fin libre de una mordaza que tantas veces atenuó su voz y encogió su mano, ese autor que ahora tiene a gala desnudar su pensamiento hasta el extremo de arriesgarse a ser meridianamente comprendido.

Por esperada, no puedo por menos que escribir con pasión de esta obra. Esa pasión que transmite a cada renglón la prosa de Colina, cuyo poder de atracción y embeleso deja un regusto sólo comparable a las pasiones adolescentes más montaraces.

Dejo la forma y paso ya al contenido. *El saber delirante* desarrolla de forma progresiva y perfectamente trenzada los aspectos más conspicuos del fenómeno delirante, aquellos otrora examinados en sus artículos y libros anteriores. Y lo hace, fiel a sus principios, asumiendo una posición nada ambigua respecto a la investigación psicopatológica y a la clínica de la locura. Se trata, en buena medida, de un pequeño vademécum para guiarnos en nuestro trato con el psicótico, procurándonos unos principios mínimos para, cuando menos, no entorpecer el trabajo estabilizador y autocurativo en el que está empeñado todo delirante; desde luego, no sería nada descabellado que los jóvenes practicantes se hicieran acompañar por este libro antes que por esas taxonomías internacionales a las que usan, lamentablemente, como manuales de psicopatología. Su orientación se inscribe en la concepción más clásica de la clínica mental, aquella que no ladea sino que favorece el encuentro directo y a pie firme con el loco. Pero antes que trasnochado y falto de argumentos teóricos, ese clasicismo se robustece al ser entretejido con las contribuciones psicoanalíticas, las cuales el autor considera irrenunciables. Tal es el prisma desde el que Colina contempla, escucha, palpa y examina el fenómeno delirante.

De este modo, el presente ensayo se asienta sobre tres pilares que por sí mismos concretan su orientación clínica y teórica: en primer lugar el síntoma, definido en el más puro estilo freudiano, esto es, como defensa reconstructiva y como goce; en segundo lugar el lenguaje, ese

medio que nos determina aún antes de nuestro alumbramiento y que salta hecho astillas en todo nacimiento a la locura; finalmente, la historia de las heridas humanas, siempre sujeta a cambios y evoluciones, lo que explicaría —a juicio del autor— el predominio actual de la esquizofrenia sobre otras formas de psicosis. Son estos tres pilares que acabo de enumerar los que enmarcan y vertebran todos los desarrollos contenidos en los veintiún capítulos que nos brinda esta monografía, la mayoría de los cuales, en un afán que presumo directo y didáctico, llevan por título preguntas como «¿Podemos definir el delirio?», «¿Creen los delirantes en su delirio?», «¿Por qué callan los delirantes su delirio?» o «¿Hay verdad en el delirio?».

A fin de sujetarme al espacio previsto, propondré ahora una lectura transversal de este texto, aunque hay otras más lineales, pausadas y envolventes. Su primer punto álgido lo constituye el capítulo dedicado al automatismo mental. Tiene éste un peso especial en toda la obra, pues es motivo de frecuentes referencias a la hora de explorar el desencadenamiento de la psicosis. En buena medida, se muestra aquí Colina más papista que el Papa, es decir, más clérambaultiano que el propio Clérambault. Pues se inclina a considerar que probablemente el automatismo está en el origen temporal y lógico de todas las psicosis delirantes, incluida la paranoia, en la cual, quizás, el automatismo existió pero sus vestigios han sido borrados por la relumbrante construcción del delirio. Es éste, sin duda, uno de los flancos que más se prestan al debate entre los clínicos que estudian: ¿todas las psicosis surgen de una común explosión del universo simbólico, es decir, de un estallido y posterior emancipación del lenguaje que comienza a campar a sus anchas hasta hablar sin consentimiento del sujeto?; ¿cabría, por el contrario, diferenciar distintos orígenes en la paranoia y en la esquizofrenia? Por supuesto, no tengo la respuesta, aunque estas mismas preguntas han animado muchas conversaciones con el autor desde hace ya años. Para avivarlas nuevamente, le propongo a Colina que considere si a través del estudio de los fenómenos elementales se podría llegar a demarcar uno y otro terrenos, separando, por ejemplo, los fenómenos del Síndrome de Pasividad de aquellos otros que se arraciman en torno a la *Eigenbeziehung*, es decir, esa experiencia inaugural de vacío de significación que se manifiesta proporcionalmente en el hecho de sentirse concernido por una significación aún en ciernes. Pero sea como fuere, Colina se aproxima aquí a las últimas consideraciones de Lacan —un autor poco citado en el texto, pero cuya presencia lo inunda de principio a fin— cuando, a propósito de un psicótico al que había entrevistado días antes en una de las presentaciones de enfermos, se preguntaba en el *Le sinthome* (1976): «¿Cómo es posible que todos nosotros no sintamos que las palabras de las que dependemos nos son impuestas? Ahí es donde lo que se suele llamar un enfermo va, a veces, más lejos que el llamado normal. La cuestión es por qué el hombre llamado normal no percibe que la palabra es un parásito, una imposición; es la forma de cáncer de la que el ser humano está afligido».

Culminantes son también otros tres capítulos: el que hermana hasta fusionar la alucinación y el delirio, el que trata de la lógica del delirio y propone las tres exigencias discursivas indesplazables (la construcción delirante en la destrucción de la identidad, la satisfacción gozosa omnipresente en el perjuicio, la perpetua auterreferencia en la más aciaga soledad) y, finalmente, el capítulo que articula la culpa y el delirio, el cual permite adentrarse un paso más en las relaciones que unen la paranoia y la melancolía. No menos resolutivo resulta asimismo el capítulo quince sobre lo real, intitulado «Origen del delirio», en el que se puede apreciar hasta qué punto la cultura filosófica y literaria del autor se ayunta con la psicopatología para

exponer la condición delirante del hombre a través de Kant, Hegel, Schopenhauer, Schelling, Hölderlin, Nietzsche, Freud y Lacan. Colina escribe ahí: «La psicosis late en todos nosotros y está presta a doblarnos la espalda en cuanto una vacilación del lenguaje impida a la representación contener el empuje de su negror, de su muda erupción. Así se abra una grieta, un mundo árido y estéril se cierne sobre nosotros, irrumpe la angustia y al hombre le crece una nueva razón: el delirio, que brota como un defecto en la intermediación del lenguaje, como un cortocircuito directo entre lo impensable y el sentido».

Lamento no poder detenerme en cuantas reflexiones me ha despertado *El saber delirante*. Pero diré que sólo los grandes libros, como lo es éste, consiguen sacudir e interpelar al lector hasta sacarlo de su modorra y cuestionarlo en sus más afianzadas seguridades.

José María ÁLVAREZ

SAUQUILLO, Julián. (2001) *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza Editorial, 199 pp.

Julián Sauquillo no es solo uno de los intelectuales que mejor conocen en este país el pensamiento de Foucault, sino que con la monografía que acaba de publicar vuelve a poner de manifiesto que sabe custodiar perfectamente la responsabilidad de leer con rigor e ironía. Y, justamente, porque es muy difícil sostener a lo largo del tiempo una lectura reflexiva y atenta a la recepción que de una obra se va produciendo, considero que uno de los mayores méritos de *Para leer a Foucault* es la claridad con la que el profesor Sauquillo presenta los ejes del debate que algunos filósofos contemporáneos han mantenido con el autor de *Historia de la locura en la época clásica* (1961).

Aunque gran parte de la investigación foucaultiana haya sido, efectivamente, una *reacción* intelectual al hecho de que existiese una brecha entre la historia social y la historia de las ideas, la integración de Foucault en la vida académica y cultural francesa contó siempre con los apoyos más honorables: Canguilhem, Althusser, Laplanche, Dumézil, Deleuze, Vuillemin, Hyppolite....

En cualquier caso, la importancia de Dumézil fue decisiva en la consolidación de su carrera intelectual y en la orientación de sus primeras investigaciones, sobre todo en lo que acabaría siendo su Tesis de Estado sobre la historia de la locura. No hay que olvidar que los primeros años de formación de Foucault estuvieron muy marcados por el gran interés que en él despertaron la psiquiatría, la psicología, la psicopatología y el psicoanálisis. Aunque, a lo largo de sus trabajos, mantuvo una profusa referencia a esos espacios de saber —ya su primer libro publicado fue *Enfermedad mental y personalidad* (1954), luego reelaborado como *Enfermedad mental y psicología* (1962)— vale la pena destacar la temprana y muy extensa introducción que en 1954 Foucault dedicó al libro de Binswanger *Sueño y existencia*.

Ahora bien, tanto la producción teórica de Foucault, como las actividades e intereses políticos adheridos a ella, no fueron óbice para que desde los años 60 se sucediesen una serie de críticas a los análisis foucaultianos referidas, de una u otra forma, a la proyección política de

su pensamiento. Se le reprochaba que el giro lingüístico— histórico de su proyecto crítico no se comprometiese ni con la transformación social, ni con el pensamiento humanista de los universales antropológicos. Aunque Foucault compartió con el ‘movimiento estructuralista’ la crítica del esencialismo clásico del sujeto, lo cierto es que varios de sus críticos obviaron considerar los distintos momentos de la elaboración teórica foucaultiana —como *La historia de la sexualidad* (1976, 1984) y las últimas entrevistas— para articular y reconstruir el sentido de su pensamiento. Julian Sauquillo, al contrario, retoma acertadamente este debate iniciado por Sartre y seguido, entre otros, por Habermas, McCarthy, Taylor y matizado, incluso, por Rorty, para presentar y ponderar el imperativo foucaultiano de promover nuevas formas de individuación y subjetividad comprometidas con el presente.

Aunque Foucault sí planteó la problemática del ‘nosotros’ —pertenencia a un conjunto cultural característico y a una comunidad humana en general—, se opuso a una idea normativa y universal de *Hombre*. Con su propuesta final de una estética de la existencia, más bien estimó que, en nuestro futuro, cabían más secretos e invenciones que los que dogmáticamente ofrece una forma de nuestra ética para cualquier tipo de libertad.

Por otra parte, desde que escribió *La historia de la locura*, Foucault sentó las bases para un pensamiento crítico en el ámbito de las ciencias humanas, ajeno a la creencia en el progreso teleológico de la razón. Por eso, la claridad y distinción con que Julián Sauquillo profundiza y esclarece la compleja densidad de *La arqueología del saber* (1969) y de *Las palabras y las cosas* (1968), convierten *Para leer a Foucault* en una obra muy útil y estimulante para *pensar de otro modo*, o desde otro lugar, algunas evidencias e impensados compartidos por psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas. Además posibilita volver a cifrar, incluso más allá de Foucault, ciertos interrogantes éticos y epistemológicos que aún suscitan algunas prácticas y saberes como, por ejemplo, la psiquiatría y el psicoanálisis.

Tomando como referencia la epistemología histórica francesa — Cavailles, Bachelard, Canguilhem—, la *arqueología* foucaultiana giró en torno a la cuestión de los principios históricos que organizan y hacen posible los discursos y saberes modernos sobre el *hombre*. Foucault desplazará la pregunta kantiana por las condiciones del conocimiento científico, dirigida al sujeto, hacia la pregunta por las condiciones históricas que hacen posible que el ‘hombre’ se convierta en sujeto y objeto de conocimiento. Para las ciencias humanas el sujeto se constituye en objeto de un saber. Así se determinó, también, el modo de subjetivización del sujeto de ese conocimiento. Desde esta perspectiva, los *juegos de verdad* no se referirán ya al ‘conocimiento verdadero’ sino a las reglas según las cuales se articulan, en cada dominio de cosas —luego establecidos como medicina clínica, psiquiatría, pedagogía, criminología—, discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos.

Es, por tanto, la historicidad de las ciencias humanas, y de su objeto —el Hombre moderno—, la que confieren sentido a la célebre y provocadora afirmación foucaultiana de que el *hombre* es una invención reciente. Y de ahí proviene el estatuto paradójico de dichas ciencias que, siendo todas ellas saberes históricamente constituidos, se ofrecen como saberes universales. Para Foucault nada histórico es necesario, ni siquiera las *matrices* epistemológicas que, en cada época, determinarían el ámbito de lo real y de lo imaginario.

Con todo, el análisis genealógico foucaultiano, que distinguió el papel velado que juega el poder en la conformación del conocimiento, fue desplazándose teóricamente, desde las

prácticas discursivas que articulaban el saber y las manifestaciones del poder hacia el análisis de los modos de relación del individuo consigo mismo, a través de las cuales nos constituimos y reconocemos como sujetos. No hay una forma universal de sujeto, puesto que éste se constituye a través de prácticas de subjetivación-sujección propias de cada periodo y cultura.

La última propuesta filosófica foucaultiana de autonomía, aparentemente articulada como proyecto privado de autoinvención estética, es justamente la que conmina a perseverar en un trabajo indefinido de libertad. Si Foucault insistió en la concepción ética del sujeto es porque, efectivamente, creía en la libertad. Así se enlazan crítica y ontología como libertad para instrumentalizar, en cada momento histórico, estrategias para la construcción de sí mismo, para relacionarse con los otros y para resistir a las formas de dominación, más o menos larvadas, con las que se pretende determinar nuestra conducta.

No obstante, la revalorización del presente, como categoría crítica que permite recalcar en la inmanencia, no fue, para Foucault, solo una estrategia vinculada a la producción de realidad, sino que aparece ligada al *ethos filosófico*, en cuanto crítica de las evidencias que consentimos para definir donde estamos y lo que somos. Por eso el presente evoca la fragilidad sin plenitud de ese momento al que está ligada nuestra identidad y, por supuesto, la posibilidad de transformarla.

Con sus análisis girando en torno a la historicidad del pensamiento científico y de la subjetividad, Foucault mostró que la tarea de una historia del pensamiento era definir las condiciones en las que el ser humano «problematiza» lo que es, lo que hace y como vive.

Julián Sauquillo muestra brillantemente, en la obra que comentamos, cómo el último Foucault revisó en su *Historia de la sexualidad* la moral antigua griega, helenística y romana. Esa revisión le permitió pensar cómo el deseo de autogobierno en una existencia estética se compadece con la actitud irónica y heroica del hombre moderno. Ya desde 1973, como profesor de *historia de los sistemas de pensamiento* en el Collège de France, Foucault consideraba buena la nostalgia por el pasado, solo si es una forma de relación responsable con el propio presente. Y esta responsabilidad, tal como aprecia Julián Sauquillo, es un compromiso ético, estético y político, incómodo e inconformista, que no torna inconmensurables el uso privado y el uso público de la razón.

Isabel MORENO