

## CRÍTICAS

Edgard ZILSEL, *El genio. Génesis de un concepto*, Madrid, AEN, 2008, 302 pp.

Edgar Zisel nace en 1891 en una familia vienesa judía. El texto que aquí comentamos fue publicado en 1926, una vez retirado como tesis de habilitación para la Universidad de Viena, aburrido su autor de las disputas que sobre el mismo se originaron. Realizó estudios de filosofía, física y matemáticas, formó parte del Círculo de Viena y colaboró con la revista *Erkenntnis*, órgano de difusión del movimiento neopositivista. Por su condición judía, después de la anexión de Austria por los nazis, emigró a EE. UU. Tras una primera estancia en Nueva York, marchó a California, donde se suicidará en 1944.

Lo que lleva a Zisel a embarcarse en un trabajo como el presente, a historiar la evolución de la condición de genio, es la constatación trivial, cotidiana, del papel central que a comienzos del siglo XX habría alcanzado el culto a la personalidad. Un proyecto que, no obstante, se vio truncado ya que sólo llegó a publicar sus investigaciones de la Antigüedad y el Renacimiento.

Según Zisel, la descripción del genio no se puede aislar de los diferentes contextos sociales en los que habría tenido lugar, de ahí que descarte como principio metodológico una definición transhistórica de la genialidad. El genio es hijo de su tiempo y resume la mentalidad de una época, sus ideales, contradicciones y ambigüedades. Por ello, no es aplicable la categoría moderna de personaje excepcional, inseparable de la idea de sujeto, a lo que los clásicos entendían por genio. De entrada, y fijándose en la palabra, para los romanos *genius* es la función vital reproductora del varón y sólo más tarde se identifica con el espíritu protector personal. En esta enredada madeja que es el devenir de la noción de genio hay que subrayar la inicial

aportación socrática del *daimon* así como el *entusiasmo* poético desarrollado por Platón que convierte al poeta, alcanzado por el furor religioso, en simple médium de una verdad divina. Es este elemento de irracionalidad el que recogerán los románticos y llegará hasta nuestros días. Ahora bien, si para los modernos el genio se extiende no sólo al poeta sino también a otra clase de creadores, en Grecia y Roma esta extrapolación hubiera sido impensable ya que la *lengua* se impone a la *mano*, el *discurso* a la *manualidad*. En su particular jerarquía social, el poeta se sitúa un peldaño por encima del artista plástico. Esta desvaloración responde al desdén con que la cultura griega trató el trabajo manual considerado una ocupación de esclavos. Siguiendo con la reconstrucción de este mapa de la genialidad, a base de retazos, Zisel se detiene en la elaboración en el siglo V a. C. del «talento innato» en el marco de la discusión sofista entre *physis* y *nomos*, entre naturaleza y convención, decantándose todas las escuelas filosóficas, desde Sócrates hasta los epicúreos, por el aprendizaje y no por los dones naturales. En cambio, sí que hay suficientes indicios para establecer una continuidad entre la aspiración de reconocimiento póstumo del hombre antiguo, una suerte de inmortalidad reservada a una minoría, y la gloria que acompaña al genio moderno, con la salvedad de que en el pasado no germinó la figura del genio desconocido e incomprendido por sus coetáneos. Quedan, finalmente, dos raíces por nombrar en esta historia de la genialidad: La asamblea de celebridades en el más allá que inaugura Cicerón en su *Sueño de Escipión* y las colecciones biográficas sobre *viri illustres* de la literatura latina.

Ahora bien, por qué, y así se cierra este primer capítulo, no se consolidó en el período clásico un concepto unitario de

genio, debiéndonos contentar con pequeñas pinceladas de un cuadro inconcluso. La respuesta de Zilsel es que habría faltado el elemento del gran público (los artistas y literatos se dirigían a sus mecenas y a un círculo reducido de personas cultas) y la prensa como canal difusor de ideas.

La sed de gloria que continúa en el Renacimiento, segunda etapa que investiga Zilsel, responde ante todo a una determinada estructura socio-económica basada en la mutua dependencia de mecenas y literatos: los unos dando sustento material; los otros, glorificación. En la raíz del culto a la personalidad, que se amplía a descubridores e inventores, está la espontánea necesidad humana de veneración que tras el ocaso de la Edad Media no podía satisfacerse en las formas tradicionales de religiosidad. Se escriben igualmente colecciones biográficas de grandes hombres así como asambleas de celebridades en el más allá. Pero es en la controversia en torno a la imitación en donde se percibe con mayor nitidez el cambio de mentalidad operado en el Renacimiento. A finales del siglo XV se produce una fructífera querrela entre los críticos de la imitación, Poliziano, Pico el Joven y Erasmo, y sus partidarios, Bembo y Cortese. Pero será en el medio popular donde surja el pensamiento de la fuerza poética, antecedente del genio decimonónico, así en el literato plebeyo Aretino que lanza sus dardos contra la reproducción de los cánones humanistas. Por su parte, en el campo de la pintura, el portugués De Holanda, a mediados del siglo XVI, realiza una defensa del talento natural encarnado por el singular Miguel Ángel.

Pero, analizadas las cosas en su globalidad, estas aportaciones –junto a la poética de Escalígero de 1561–, son excepciones que

confirman la regla: en el Renacimiento, y a pesar del uso habitual de la palabra *ingenium*, como conjunto de cualidades innatas independientes del aprendizaje, no llegó a erigirse en referente cultural. El peso de la imitación erudita y la dependencia económica de los mecenas impedía el nacimiento del genio ignorado por sus contemporáneos y obsesionado por la búsqueda de originalidad, rasgos ambos distintivos del hombre genial moderno. Con todo, cuando el Renacimiento toca a su fin, se advierten signos de una incipiente representación del individuo sobresaliente que culmina en el romanticismo y con la que estamos tan familiarizados.

Luis Aragón González

Daniel Paul SCHREBER, *Memorias de un enfermo de los nervios*, Madrid, Sexto Piso, 2008, tr. Ramón Alcalde, 652 pp.

La edición de esta obra es siempre una excelente noticia; más aún, si el libro procede de una joven editorial que ya ha dado bellos libros, cuidadísimos, y que acaba de publicar, por ejemplo, *El ritual de la serpiente*, de Aby Warburg. Es además una enciclopedia de psicopatología, y como tal siempre inspiradora del pensamiento psiquiátrico, pero además ha sido por su riqueza un texto fundamental para escritores y pensadores muy distintos a lo largo del siglo XX.

La gigantesca, inquietante y rara pieza que es el escrito maestro de D. P. Schreber afortunadamente se conocía en nuestra lengua. Había circulado sobre todo en versión latinoamericana, hace muchos años, como *Memorias de un neurópata* (Buenos Aires, Petrel, 1978, traducida por Italo Manzi). Desde hace poco se disponía de la versión

## LIBROS

castellana del discurso schreberiano, realizada por Marciano Villanueva Salas para esta Asociación: *Sucesos memorables de un enfermo de los nervios* (Madrid, AEN, 2003, prologado por J. M. Álvarez y F. Colina). Otra de las personas que pensó en traducirlo, pero no pudo llevarlo a cabo, fue Juan J. del Solar, gran traductor de Canetti, que ha vertido ya dos libros para la AEN. Siempre comentó las dificultades de dar la versión más precisa de un título como *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*.

Hay varias posibilidades de nombrarlo en castellano; y cualquiera puede elegir como poco de entre las dos dadas, incluyendo sin duda la de Ramón Alcalde. En esta nueva edición se agrupan varios textos complementarios: un breve ensayo de Roberto Calasso, «Nota sobre los lectores de Schreber»; las indispensables «Observaciones psicoanalíticas de un caso de paranoia» de Sigmund Freud; y un escrito, «El caso Schreber», de otra figura de la Viena de principios de siglo XX, el gran escritor y ensayista, Elias Canetti, pues éste en *Masa y poder* enlazó la manía persecutoria del presidente Schreber con la paranoia que acompaña al poderoso en su delirio de dominio, según había podido ver, en su caso, con el nazismo. Lacan decía, por cierto, que el texto de Freud es absolutamente extraordinario, y lo decía en su no menos magnífico análisis del presidente: *Las psicosis. Seminario III*, cap. VII y ss.

El memorial del presidente de la Corte de Apelaciones de Dresde, Schreber, de rara lucidez desencajada, atestigua uno de los delirios más impresionantes que se conocen. Sólo en 1970, con *Le schizo et les langues* del norteamericano Louis Wolfson, prologado por Deleuze y analizado por Foucault, apareció otro libro de referencia;

no puede traducirse del francés, la lengua del *esquizo*, por disposiciones testamentarias.

Schreber detalla con una precisión maníaca y envolvente todo lo acaecido durante su estancia en el hospital mental de Sonnenstein. Por entonces, este jurista que había sido duramente ahornado por su padre, estaba convencido de ser una víctima propiciatoria; creía que con él se estaba realizando un «almicidio», y no sólo por parte del psiquiatra que le atendía, el Dr. Flechsig, sino desde luego por obra y continua supervisión de Dios, objeto último de su identificación/confrontación. Pues su delirio, lleno de omnipotencia y al tiempo de debilidad, supone un combate en el que dirime el orden del mundo (como en las grandes locuras) y, por tanto, el porvenir de la humanidad. Schreber era músico, y aquí en su escrito es músico de su propia música, está de pleno en el concierto de las voces que hace valer para comprender o paliar su situación y acaso para conjurar el peligro «cósmico». Ahora se puede reflexionar mejor sobre ese gran pensador de los «Rayos puros», que piensa en transformarse en mujer para seducir a Dios y engañarle, que hablaba día a día del poder de unos nervios vivos que, en su excitación, eran capaces de remover el orden universal.

Mauricio Jalón

Roberto CALASSO, *El loco impuro*, Madrid, Sexto Piso España, 2008, 112 pp.

La historia de la joven editorial mexicana Sexto Piso aparece ligada desde su inicio a la figura de Calasso (Florencia, 1941). Padrino de un proyecto arriesgado, el escritor italiano y director de la prestigiosa editorial Adelphi,

parece haber conseguido, prestando su nombre, dos hitos para el grupo Sexto Piso. El primero, dotarlo del impulso suficiente como para que haya dado en poco tiempo el salto a España y lleve ya cuarenta títulos publicados desde 2005. El segundo es que, por la vía indirecta de la edición en castellano de algunas obras de Calasso, se ha ido progresivamente acercando al terreno de la enfermedad mental y sus lindes con el arte o el pensamiento. Querencia que podría sospecharse ya en el mismo logotipo de la editorial, si se entiende como un presagio el que éste sea un monigote precipitándose al vacío desde un bloque de pisos. Fruto de este doble encuentro, Calasso ha visto traducidas dos de sus obras por primera vez al castellano. Pero, por azar o atávica inercia, resulta que en ambas se trata de la locura y su raigambre histórica o mítica. La presente, *El loco impuro*, que es además la primera obra de ficción de Calasso y parece que también su primer encuentro con la potencia cosmogónica del mundo delirante, tiene por protagonista nada menos que al célebre *Senatspräsident* D. P. Schreber, al que la literatura psiquiátrica y psicoanalítica ha dedicado miles de páginas. Dejándose llevar por la fatal atracción de la locura, la editorial ha afrontado una nueva edición de las *Memorias de un enfermo de los nervios*, con prólogo de Calasso, y ha publicado también *La locura que viene de las ninfas*, conjunto de ensayos en que el escritor italiano aborda, entre otros, el tema de la mutación de la voz interior o la experiencia de la posesión, naturales en la cultura griega por ejemplo, en las actuales enfermedades mentales.

Es Calasso, además de un editor de éxito, un autor de vastísima cultura y difícil acomodo en los géneros con que fácilmente se identifican otros escritores. Y el libro que aquí reseñamos, ejemplo del cruce

indescribible de biografía, historia, mitología, narrativa y poesía que sustenta su obra. Más que dar voz al Schreber que Fleschig y Freud, ciencia y psicoanálisis, hicieron callar, parece que Calasso propicia aquí con las armas de la ficción literaria un verdadero ajuste de cuentas entre el loco y su tiempo, entre la verdad delirante y la historia. Y la intuición primera de esta novela posible corresponde nada menos que a un Freud que también es enjuiciado por Schreber en estas páginas, y que reconoce en su trabajo sobre las *Memorias*, aun con reticencia, que su teoría de la paranoia adolece del mismo exceso interpretativo que el delirio del magistrado: «Queda para el futuro decidir si la teoría contiene más delirio del que yo quisiera, o el delirio, más verdad de lo que otros hallan hoy creíble».

Para Calasso, Schreber sigue la misma lógica que el Freud de *Tótem y tabú*: el *asesinato del alma* es un mito tan necesario como el asesinato del padre para explicar su incesante recreación en los productos de la cultura. El *Fausto* de Goethe o el *Manfred* de Byron son sólo dos ejemplos. ¿Con qué autoridad podríamos, entonces, negar al delirante el derecho a rastrear ese crimen primigenio en la lucha ancestral de dos familias? Los Fleschig y los Schreber, ilustres abolengos de la Alemania de la *Aufklärung* y el romanticismo, trazan en su oposición el juego especular que tan bien define la torturante fragmentación del mundo esquizofrénico. Unas veces asesino y, otras, víctima del asesinato, Schreber es siempre mártir, testigo de una alteración del orden del universo que sólo el delirio místico y la postulación de una cosmogonía de nuevo lineal logran extraer del torbellino cíclico de la repetición. La labor investigadora de Calasso nos entrega, además de la reformulación del mundo de Schreber a

la luz de la historia y después de su muerte, significativas coincidencias que las interpretaciones *científicas* del caso silenciaron o dejaron pasar: sirva de ejemplo que Fleschig en verdad propuso tratar los trastornos psíquicos, en especial la histeria, por medio de la castración quirúrgica, no pareciendo tan descabellado entonces el «temor de castración» del presidente. Y que el neuropatólogo alemán no desconocía la obra de un Freud neurólogo a las órdenes de Charcot. Además, el mismo padre de Paul Emil Fleschig trató estrechamente a otro ilustre psicótico, Robert Schumann. Mención aparte merece el hilo conductor que Calasso dibuja en el árbol familiar de los Schreber: el de una familia preocupada por la pureza, por el acotamiento y control de ese «mal placer» cuyo descubrimiento hace del magistrado un visionario que, en su delirio, crea tanto como denuncia la inconsistencia de la razón occidental.

El ajuste de cuentas de Schreber con sus exégetas incluye, por tanto, la queja airada de quien ve reducido su drama a la cuestión de la femineidad. La «privación» que Freud encontró en el caso no sólo se sitúa en el plano de la impotencia, de la imposibilidad de generar, sino también de ser escuchado. De lo que el enemigo Fleschig privó al presidente fue de su acceso al mundo de la ciencia psiquiátrica, que lo hubiera acercado, por vía del estudio de los nervios, a la Divinidad. El combate que se despliega bajo cuerda en *El loco impuro* es el de la masculinidad amenazada; el de la razón que pretende callar al mito sin impedir que retorne en forma de alegoría, obra de arte o delirio; el de un occidente septentrional y otro meridional, más cerca de Asia que de la *Encyclopédie*. Y es, asimismo, la lucha intestina de un Freud que interpretó sus propios sueños para encontrar también un *ombliigo* inanalizable, el mismo cuyo solo atisbo le llevó a rechazar su amor

por Fliess y Jung, y a continuar la labor del científico Fleschig acusándolos de oscurantistas y supersticiosos. Y el mismo que le hizo retroceder en sus pretensiones de una comprensión definitiva de la existencia, cerca ya del final de su vida, al escribir *Análisis terminable e interminable*. No ha de extrañar por ello que el gnosticismo Schreberiano, liberado de los prejuicios y servidumbres de la razón, sepa vaticinar mejor que la sociología política de la época un fin del mundo en la primera Gran Guerra y una Guerra Fría como asíntota del cataclismo final que parece que nunca va a desatarse. Y que, descubierto el torturante enigma del placer femenino, vuelva en un postrer viaje a Grecia para conversar con Tiresias.

Por las páginas de *El loco impuro* desfila la cultura de tres siglos y gracias a la libertad que le permite la literatura hace hablar, en prosa o en verso, a Hegel como a su hermana suicidada, a Freud como a Fliess o a Jung, a las avejillas de Schreber como a la rama dorada de Frazer. La riqueza de las citas, veladas o al descubierto, hacen de él un libro breve, pero de lectura exigente. Se echa de menos, eso sí, que a las ilustraciones que lo acompañan se haya añadido la fuente de la que fueron tomadas, mácula de un fantástico relato que no sé si hemos de atribuir al autor de la obra o a un descuido en su edición.

Francisco Fernández

Alberto LASA, *Los niños hiperactivos y su personalidad*, Bilbao, ALTXA, 2008, 218 pp.

Si alguien desea enterarse a fondo de las causas que rodean la asfíxia psicopatológica del momento o ilustrarse sobre las condiciones que definen la impostura clínica

de la psiquiatría, nada resulta más recomendable que el último libro de Alberto Lasa. El conocido como «Trastorno por déficit de atención e hiperactividad (TDAH)» reúne todas las características teóricas y técnicas para servir de irremplazable ejemplo sobre el fracaso conceptual y práctico de estos años, en especial cuando es analizado por un especialista que conjuga experiencia y reconocida capacidad.

La estrategia de convertir un mero síntoma en enfermedad es más llamativa cuando se trata de niños. La convergencia de factores sociales, familiares y educacionales en el dominio de la psiquiatría infantil parece aún más incuestionable que cuando abordamos a los adultos. Al sorprender al niño en pleno proceso de maduración, nos choca mucho más la pretensión de reducir cualquier manifestación psíquica a una causa neurobiológica. Pero esto es precisamente lo que se defiende hoy en día desde la mayoría de las instancias oficiales y desde los dispositivos que lideran la opinión. Tanto los medios de comunicación, muy sensibles a los influjos económicos, como los instrumentos de divulgación y formación profesionales, en manos de la alianza de intereses establecida entre la industria farmacéutica y las instancias académicas, conspiran en la misma dirección. De tal modo que, bajo la influencia del llamado *paradigma de la indicación*, que nos sume en la idiotez y modela las concepciones psicopatológicas al dictado de la prescripción más rentable, el TDAH se ha convertido en una enfermedad de causa orgánica y carácter crónico que responde a un tratamiento medicamentoso con psicoestimulantes anfetamínicos. Todo ello, como cualquiera puede comprender, bajo un conocimiento «basado en la evidencia».

Así las cosas, Lasa, estudia inicialmente la abundante terminología que desde comienzos del siglo pasado ha identificado el trastorno que ahora se hace pasar por algo nuevo que se extiende sin remedio. Después, lamenta el intento de querer reducir a la irreversibilidad de una insuficiencia química cuestiones tan complejas como la paciencia, la atención, la curiosidad mantenida o la capacidad para diferir la satisfacción. Le sigue un estudio detallado de la sintomatología clínica, la evaluación diagnóstica y el tratamiento, prestando, en este último caso, especial atención a las contradicciones que despierta el uso de estimulantes, bajo el peligro de que se confunda el efecto beneficioso del medicamento a corto plazo con el abordaje global del caso, y que se olvide, como quien no quiere la cosa, la importancia de los efectos secundarios. Todo ello planteado lejos de cualquier ingenuidad, sin sometimiento a los prejuicios dominantes, ni complicidad con los intereses económicos o profesionales.

Se entiende, por lo tanto, que en las conclusiones finales del capítulo se lea lo que sigue: «El denominado TDAH es un síndrome o agrupación de síntomas que suelen presentarse juntos y que con frecuencia se asocian a otros síntomas o a otras dificultades psíquicas, familiares y psicosociales. No tiene una causalidad determinada y los factores etiológicos a considerar son múltiples: sociales, familiares, psicológicos, psicopatológicos y biológicos. En la atención creciente que está despertando en medios sanitarios y de comunicación parece perfilarse la tendencia a considerarlo vinculado unívocamente a una teoría orgánica neurológica que llevaría a un tratamiento exclusivo con psicoestimulantes».

## LIBROS

En la segunda parte del libro, la atención del autor recae en el estudio de los trastornos de personalidad límite, en cuyo círculo entiende que recaen la mayor parte de los TDAH correctamente diagnosticados. Para aproximarnos a este fin, nos propone primero un estudio detallado y profundo de las personalidades border-line en la psiquiatría del adulto. Partiendo de una realidad clínica que «no encaja ni en el linaje psicótico ni en el linaje neurótico» –Bergeret–, Lasa da cuenta de la múltiple terminología utilizada –esquizoidia, esquizomanía, esquizofrenia pseudo-neurótica, esquizofrenia ambulatoria, caracteropatía, falso *self*, personalidades *como si*, etc.–, describe el polimorfismo clínico y repasa las hipótesis explicativas, con especial atención a la perspectiva de Otto Kernberg, cuya orientación descriptiva, estructural y psicoanalítica suscita su innegable adhesión.

Llegados al estudio de las personalidades límites en psiquiatría infantil, resulta especialmente atractivo su análisis de las manifestaciones clínicas en un contexto relacional. El doble abordaje exigido, terapéutico y educativo, atiende a los siguientes elementos: 1) Fallos en los procesos precoces de apoyo y contención maternal (y paternal); 2) Fracasos en el registro transicional; 3) Defectos en la elaboración de la posición depresiva y dificultades en los procesos de separación-individuación; 4) Fragilidad en el equilibrio narcisista; 5) Trastornos del pensamiento.

Por último, como ejemplo contundente del punto de vista del autor, destaca su planteamiento del diagnóstico diferencial, que alcanza su mayor intensidad cuando, con motivo de la expansión artificial del trastorno bipolar, se rebela contra el hábito creciente de confundir los factores de riesgo con la enfermedad confirmada para

iniciar lo antes posible los tratamientos bio-lógicos. Todos los abusos, teóricos o prácticos, que se están produciendo en la intervención precoz de las psicosis y otros trastornos, tienen aquí adecuada respuesta.

Alberto Lasa Zulueta, médico y psiquiatra, además de nacer y vivir en Bilbao cursó la especialidad en Valladolid y completó sus estudios en Lausana, Ginebra, París y Madrid. Este último libro que nos honra comentar, tras el gozo de leer, es su último legado a la batalla de la clínica.

Fernando Colina

Luis-Salvador LÓPEZ HERRERO, *Mito y poesía en el psicoanálisis. Una experiencia a lo Real*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, 280 pp.

Con un título que articula por sí mismo la cultura, la palabra y el inconsciente, el médico y psicoanalista leonés nos invita a realizar un recorrido a través de la gestación y desarrollo del psicoanálisis: a partir de las lecturas de Freud y Lacan, así como de su propia experiencia analítica, se propone dar respuesta a las eternas cuestiones sobre el origen, la trayectoria y los objetivos del psicoanálisis. La tesis inicial con que arranca el texto parte de la articulación de la mitología con el psicoanálisis, pues ambos se aproximan al conocimiento del hombre mediante el uso de la palabra. Los mitos están presentes tanto en la cultura ancestral como en la propia novela familiar del neurótico, desde la mitología freudiana al discurso *mito-lógico* de Lacan. De este modo, se establece un claro paralelismo con la experiencia analítica que iría desde

la creencia inicial en un mito que sostiene la cura, hasta el desencantamiento del propio mito y el acercamiento a un agujero.

El psicoanálisis es «una experiencia *a lo real* insertada en un discurso». Con esta preposición, que cambia ligeramente el título del citado texto de Miller, se subraya el carácter de trayectoria, recorrido o dirección que caracteriza para el autor la tarea del analizante y, para nosotros, también la lógica de este libro. Tras dejar bien establecida la intimidad con la mitología, el autor se propone realizar un recorrido por el psicoanálisis desde la figura de Freud a las posteriores aportaciones de Lacan.

La experiencia de Freud, su síntoma, su propio encuentro con el sinsentido, es la gestora de su teoría. Desde el caso Anna O. pueden articularse el síntoma histérico, la implicación de lo sexual en lo inconsciente como reprimido y la palabra como fundamento de la cura. El psicoanálisis nace como un discurso marcado por lo literario: es el relato del sujeto el elemento esencial de la cura, y el lenguaje el motor que permite el paso hacia su auténtica realidad psíquica, su fantasía, su mito. Histeria y sueño, deseo y castración, lenguaje y síntoma, quedarán inexorablemente unidos a la cura por la palabra gracias a la trayectoria clínica y cronológica de Freud. La lectura de este texto subraya que esta aportación es, en realidad, la de su propio mito, pues lo hace al hilo de su propia experiencia y hace de la cura la narración mítica de un analizante en su encuentro con lo imposible de decir o de aceptar, esto es, la castración.

Justificada, así, una *lógica poética del inconsciente sexual* desde la obra de Freud, el autor señala la evolución de la teoría lacaniana desde las aportaciones del caso Aimée a la clínica de la paranoia hasta la última enseñanza de Lacan. La

paranoia de autocastigo permite un oportuno acercamiento del psicoanálisis con la psiquiatría y comienza a esclarecer puntos fundamentales en la teorización y abordaje de las psicosis que hasta entonces quedaban confusos o vírgenes para el psicoanálisis. Además, el estudio de la paranoia no queda lejos del propio Lacan, de su síntoma, de su historia: hechos como el surrealista encuentro con Salvador Dalí demuestran que el manejo psicótico de la realidad interesaba al francés hasta el punto de formar parte de *su propio mito*, tal y como la histeria lo hizo en el de Freud.

El discurso lacaniano es un discurso *mito-lógico* –la lógica de Lacan tiene carácter de mito– que acaba chocando con un límite. Su última enseñanza deja implícito un anhelo, el de poder hacer de la experiencia analítica un marco transmisible desde el sujeto, desde su palabra. Pero para ello, los psicoanalistas deben ser poetas, pues todo discurso muestra al final de su narración un límite y un agujero. El carácter topológico de la investigación lacaniana llega a una demarcación que no puede cruzarse con la matematización de su lógica. Quizás por eso se evidencie, en su última enseñanza, un retorno al valor en la poesía como límite de su encuentro con lo Real. Llegados a este punto, el autor señala la posibilidad de que la lógica de la enseñanza de Lacan no sea más que una muestra de la lógica de la propia cura analítica. Si la experiencia del analizante camina hacia el límite de las palabras en su manejo de lo Real, puede que los últimos textos de Lacan no pretendieran más que liquidar el propio inconsciente y sus propias palabras hasta agotar ese discurso que era capaz de interrogar las ilusiones del hombre del siglo XX.

Laura Martín López Andrade



## LIBROS

Francisco PEREÑA, *Fragments de la vergüenza*, Madrid, Síntesis, 2008, 247 pp.

Francisco Pereña es un escritor torrencial y sin contemplaciones que escribe sobre los grandes temas del hombre: la culpa, la dependencia, la sumisión, la pertenencia, el conocimiento de uno mismo o la crueldad. Así lo ha venido haciendo en sus libros anteriores –*La pulsión y la culpa* 2001, *El hombre sin argumentos* 2002, *De la violencia a la crueldad* 2004 y *Soledad, pertenencia y transferencia* 2006–, que arrojan un cúmulo de sugerencias, críticas y pensamientos de donde uno puede drenar sin descanso ideas para su propia reflexión. Pero también nuestro autor es un especialista a la hora de desbaratar las trampas que el psicoanálisis tiende sobre su propio ejercicio, sobre su doctrina y sobre sus practicantes. En cierta oportunidad escribí de él que, así como Ortega afirmó en referencia a la filosofía que «no es una ciencia sino, si se quiere, una indecencia, pues es poner las cosas y a sí mismo desnudos, en las puras carnes», Pereña podría sostener algo parecido del psicoanálisis por su vocación en desvestir el alma y excavar bajo todos los argumentos y los usos del poder.

En esta ocasión, nos ofrece de nuevo un texto hondo y desgarrado que tiene como especial curiosidad e incitación el capítulo central que da título al libro. Emparedado entre otros dos capítulos –el primero trata sobre la cuestión de «la culpa y la vergüenza» y el último sobre «¿qué psicoanálisis?»–, que prolongan la reflexión de sus libros anteriores y donde probablemente busca protección para esa especie de memorias psicoanalíticas que nos propone, nos encontramos con un testimonio inhabitual escrito en tercera persona.

Es raro que un psicoanalista oficie en un documento su experiencia personal, y más extraño aún que confiese trágicamente su desencanto. Pero de eso se trata. Estamos ante el drama de un psicoanalista independiente que se segrega del grupo y practica la clínica en solitario. De un psicoanalista, inicialmente lacaniano, que sin titubear denuncia algunos excesos propios de la institución: la idolatría de los conceptos, el uso jerárquico de los saberes, la elección de lo iniciados, la comicidad de algunas filiaciones o la ridiculez nada infrecuente de la interpretación. Pues, a su juicio, la pertenencia a la escuela se ha ido convirtiendo en una experiencia religiosa integrada por una comunidad de creyentes, un fundador y un texto sagrado, mientras que su lenguaje ha mudado en un discurso «trufado de latinajos lacanianos y del estribillo de lo *real*». Una y otra vez el autor carga con su vergüenza por haberse dejado embaucar y llegar a ocupar el puesto de AE (Analista de la Escuela), el mayor título del escalafón lacaniano, sin verse detenido por la necesidad de justificar su adhesión ni por el deseo de salir corriendo en dirección contraria de inmediato. Porque la Escuela, a su modo de ver, exige anulación y sumisión, purgas periódicas y sumerge al analista en un galimatías terminológico que oculta la red de intereses con que alimentan la farsa. En respuesta a estos desmanes, Pereña, junto a su sorprendente palinodia, defiende una clínica que asuma la soledad y evite la pertenencia grupal y los estragos de la transferencia; un psicoanálisis que sostenga la construcción sin caer en la convicción ni en la suplantación del recuerdo; una labor que haga del psicoanálisis una profesión en vez de la entrega a una causa.

Al lector le tocará decidir cuánto haya de verdad en el testimonio de Pereña y

cuánto de interpretación personal. Eso es cierto. En eso consiste la gran verdad y la gran duda que despiertan los testimonios, que son como confesiones profanas. Lo que sí podemos hacer es anticipar los posibles prejuicios de los distintos lectores potenciales de este singular libro, tan bien ornamentado con una prosa brillante y sumamente eficaz. De este modo, presumo que los psicoanalistas lacanianos no lo leerán y, de hacerlo, lo harán a escondidas para no nombrarle y evitar que *exista*, aunque solo sea bajo la figura equívoca y molesta del disidente. Entre estos últimos, los furtivos de la institución –que debe haberlos y conocen la casa por dentro– unos lo aceptarán más o menos cínicamente, otros le criticarán con solvencia y seguridad, mientras que la mayoría lo interpretarán como un ajuste de cuentas, una última y más sofisticada versión –en cuanto que confesional– de las luchas internas, es decir, lo entenderán más que como una vergüenza como una venganza, incluso puede que lo valoren como la impostura propia de quien se ha psicoanalizado mal –que es el argumento más a mano y sencillo para sofocar cualquier rebelión–, aprovechándose para la ocasión de la propia interpretación del autor, que expone su repetida actitud de adherirse con facilidad para escapar después disparado. Los psicoanalistas no lacanianos, por su parte, de leerlo lo harán con cierto escepticismo por venir de quien viene, y resolverán que el texto no hace sino confirmar lo que ya habían dicho ellos previamente acerca de la institución lacniana y el uso *político* de las transferencias. Los psiquiatras y psicólogos, en cambio, no lo leerán porque sencillamente ya no leen, y menos sobre unos conocimientos, como los psicoanalíticos, que ni les van ni les

vienen. Están metidos en otras guerras profesionales y, además, hace tiempo que decidieron volver al cuerpo y a la conducta y creyeron a pies juntillas que la depresión es un problema sináptico o una errónea asociación que poco tiene que ver con los sublimes argumentos que dejó plasmados Freud en la docena de páginas que componen *Duelo y melancolía*. A ellos, sin embargo, va dedicada esta breve presentación de un pensador que no nos exige comprometernos con sus errores, sino que simplemente nos los expone. Uno de los pocos que piensan.

Fernando Colina

Víctor HERNÁNDEZ, *Las psicosis*, Barcelona, Paidós / Fundació Vidal i Barraquer, 2008.

Este libro describe detalladamente las variadas formas del sufrimiento mental más severo y muestra los procesos en que acontecen las vicisitudes de su desarrollo desde el inicio de la vida. El autor ha sabido evitar los escollos de la mera discusión de teorías. Sin obviarlas del todo ni ignorarlas e incluso haciendo constante referencia a ellas, las deja surgir en un segundo plano, como trasfondo, a medida que se despliegan las situaciones clínicas. Éstas emergen al discutir en grupo los materiales que un equipo terapéutico lleva a las supervisiones con el autor. Y así, en lugar de transitar, tortuosamente y con molesto cálculo, por los ámbitos de la discusión teórica entre posiciones de escuela, el libro nos zambulle en la fértil besana de una praxis psiquiátrica integral y totalizadora, de la mano del autor, que introduce suavemente la blanda reja de la comprensión, la compa-

sión y la empatía psicodinámicas en el surco del encuentro personal entre humanos que sufren y se acompañan desde posiciones diferenciadas pero sin desigualdad.

Los humanos se encuentran porque sufren, y en ello han menester de esperanza en la nobleza y bondad del interlocutor, y no tanto porque necesiten probar sus propias convicciones, razones o estrategias. Apellidadas siempre de «terapéuticas», no siempre reclaman encuentro personal y por ello éstas no son terapéuticas siempre, aunque a menudo puedan resultar eficaces en yugular las expresiones naturales y los síntomas. La necesidad del encuentro es consustancial a la especie. La interacción personal constituye el modo natural de nuestra especie para habérselas con nuestras situaciones vitales, siempre sociales y relacionales, incluso cuando lo que se muestra sea el dolor de la evitación, la tendencia al aislamiento y la fragilidad u hostilidad de los vínculos.

Las terapias naturales por excelencia se basan en lo mismo que el vivir naturalmente: en el encuentro y en los diálogos. Aunque finalmente las técnicas de elección terapéutica puedan llegar a ser físicas (internamiento) o químicas (psico-farmacología), dependiendo de los casos y las circunstancias, lo natural entre humanos siempre será dialogar o al menos intentarlo. Y así es como el Dr. Hernández Espinosa nos presenta en este libro sus concepciones de una asistencia psicológica y psiquiátrica de inspiración psicodinámica, integradora e integral, global, aplicada a personas afectadas por sufrimientos psicóticos. Lo hace con la naturalidad de quien, dialogando una y otra vez, ha recolectado una paciente experiencia en iluminar densas opacidades y tenues figuras sobre el espejo oscuro sos-

tenido por un equipo terapéutico ante el rostro de dolientes que acudieron en demanda de tratamiento, sí, pero también de claridad y ayuda personales.

Las fuentes de lo mostrado por el autor no son algunas teorías (aunque se haga referencia a muchas de ellas) sino ciertas experiencias como supervisor de equipos ambulatorios y hospitalarios dedicados al servicio, a menudo heroico y humilde, de tratar el más severo sufrimiento mental de las personas. Este espíritu late desde sus primeros recuerdos introductorios como médico rural en el Pirineo Catalán. Desde allí se nos enseña a transitar hacia la tolerancia al desconocimiento y se nos anima a tener fe y esperanza abriéndonos a la «gramática parda», transmitida por una venerable abuela, que exhorta a respetar la sensibilidad del interlocutor y aproximar sentido común a lo que con dolor nos comunican seres sensibles y respetables.

Quien no tenga esperanza en que la ayuda vaya de la mano de la sensibilidad que consiste en poder tolerar y en tolerar no comprender, que se anime a hojear el libro absorbiendo primero los materiales clínicos, en bastardilla. En ellos podemos percibir enseguida con cuánta facilidad nos lanzamos al precipicio de las clasificaciones nosotáxicas sin haber hecho el adecuado esfuerzo de comprensión, que es el que permite a los clínicos acompañar a los seres humanos en su tránsito por las situaciones más desesperadas. Es en esos materiales clínicos, empezando acaso por el ejemplo 'C' del segundo capítulo, donde se pone de manifiesto que un funcionamiento psicótico no es incompatible con un estilo histriónico ni con un diagnóstico de caracteropatía disocial con relativa incapacidad para los sentimientos de culpa. Que el lec-

tor sin fe ni esperanza lea a continuación el ejemplo 'D', donde la disociación que acompaña a las alteraciones bipolares, en ciclaje rápido, del estado de ánimo de una persona intelectualmente limitada, genera apariencias rigurosamente psicóticas. Pero «las apariencias engañan» y eso es lo que acaba pasando cuando se considera que detenerse a comprender es una pérdida de tiempo frente al pragmatismo de clasificar y medicalizar. ¿Para qué detenerse a contemplar la pétrea y oscura obsidiana de las psicosis?, ¿acaso hay quien crea que es posible hacer brotar el agua de una roca perdida en el desierto? Para que nadie se engañe, el autor defiende la complementariedad y no la irreconciliabilidad entre los diagnósticos psiquiátrico y psicológico (o psicodinámico). Jaspers y Kraepelin no son ignorados en este libro, pero su autor se permite recordarnos cómo ellos fueron capaces de insistir en lo inespecífico y no patognomónico de fenómenos clínicos en los que subrayaron el valor de la reacción psíquica singular.

Si ilustrar es redistribuir, el autor es un ilustrado ilustrador, que habiendo tomado luz de muy variadas procedencias se dedica a iluminar simplificando (sin caer en el simplismo o la simplicidad) y a facilitar claridades y puentes que unen muy diversos pares de orillas opuestas (sin caer en reduccionismo). Este libro deja atrás circunloquios y debates en torno a programas, genomas y epigénesis, pero lo hace sin ignorarlos: aludiendo constantemente a estas y otras teorías desde la experiencia clínica y mostrando que «programa» y «genoma» son «pre-inscripción» pero no «determinación», y que la transformación epigenética del genoma garantiza (no sólo hace posible sino del todo inevitable) la

intervención del medio en los procesos de desarrollo y maduración de la personalidad en los individuos de la especie humana (y de muchas otras especies a las que no atribuimos personalidad porque no podemos exigirles responsabilidad). Siguiendo de cerca la clínica psicótica, y de la mano de una intensa y extensa experiencia en supervisar diagnósticos y tratamientos en instituciones que atienden a personas afectadas por esos cuadros clínicos, el autor revisa todas las concepciones de la psicología dinámica sobre ansiedades, conflictos y carencias, pero también la nosología clásica tipificadora de los fenómenos psicóticos, independientemente de cuáles fueran sus postulados, tratando de aprovechar cuanto resulte ilustrativo a fin de seguir distribuyendo luz sobre el campo de tenues brillos y opacidades engañosos o inciertos.

Tiene razón el Dr. Herrera Valencia al referirse, en su prólogo, a la «proverbialmente difícil facilidad» del autor para acercar la práctica a las teorías y las teorías a su posible utilidad práctica; no debe suponerse que asumamos acuerdo incondicional sobre su modo de ver o decir. ¡En absoluto! Sería indigno de todo el que se acerque con sinceridad al conjunto de su obra. Lo que sí ocurre, y en este libro se pone a prueba, es que cuando uno no está de acuerdo con él o con sus postulados y puntos de vista, percibe mejor los propios gracias al desacuerdo. La invariante es siempre la experiencia real discutida sin apartarse de los hechos. En el libro se ponen en relación fructífera modelos, teorías y puntos de vista muy diferentes, concitados por las necesidades de las personas que sufren y consultan.

El observatorio del autor es transferencial, de corte psicoanalítico; lo observado, la realidad clínica captada por el equipo

## LIBROS

supervisante; la construcción resultante es la comprensión de una situación relacional, donde las variaciones de la intensidad revelan la variedad de las psicopatologías: Se nos muestra cómo los sentimientos sanos y normales (vergüenza, culpa, celos, e incluso envidia, etc.) entrañan gran potencialidad patógena cuando resuenan y se intensifican en un medio distorsionante y amplificador. Los sentimientos devienen, iluminados por las discusiones entre el autor y sus discípulos, la innegable realidad objetiva de lo eminentemente subjetivo: es incontrovertible realidad objetiva que los humanos somos subjetivos y nuestros sentimientos lo son por excelencia. No hay ninguna posible superación de la problemática cuando intentamos satisfacer la pretensión de objetividad acerca de sentimientos: «Los sentimientos son un hecho, acéptalos», parece decirnos constantemente el autor (y en el trasfondo de estas palabras resuena Bion).

Mostrando la recombinación y compatibilidad de los diferentes enfoques teóricos al entroncarlos con una observación clínica riquísima, surge ante nosotros el ejemplo 'K', donde se apunta la fecunda gran diferenciación psicopatológica entre los estilos narcisita y borderline del sufrimiento mental más intenso (capítulo V). El autor sale al paso de novísimos enfoques que a veces se presentan como alternativas irreconciliables, mostrándonos que son, en realidad, perspectivas y vértices complementarios (cap. VI). Al integrar y diferenciar las ideas de conflicto, carencia y defecto en la formación de la ansiedad psicótica (en oposición a la neurótica) se nos prepara para definir, delimitar y comprender el desarrollo de las psicosis. Se nos enseña que si no es para integrar un

nivel superior de comprensión, las diferenciaciones son estériles, y que si éstas no se basan en una adecuada determinación y delimitación, las integraciones resultan imposibles. A ese «integrar y diferenciar» llamaron *lógos* los antiguos griegos: reunir, separar y permitir que se diga el ser, que se muestre lo que hay en la viva experiencia. Nos recuerda el Dr. Hernández Espinosa, a este respecto, que la epistemología reclama siempre una ontología de la adecuada diferenciación de niveles: todo es biológico en un ser vivo, por tanto también en el humano, pero los fenómenos simbólicos tienen una autonomía de nivel (son performativos, según Chomsky) que es importante respetar para facilitar su estudio (cap. VII).

Leído el libro con creciente satisfacción, quiero señalar la originalidad de que, con ayuda de numerosas ilustraciones clínicas, veamos reducirse a dos las grandes vías de la génesis psicótica: la vía transicional (que abarca tanto la transitoriedad del sujeto doliente como la transicionalidad de los objetos que éste busca o elude), y la vía actitudinal hacia la relación que comparece bien como predominantemente evitativa (esquizoidía, más o menos narcisista) bien como predominantemente buscadora (actitud siempre menos narcisista que la anterior). Ambas vías engendran las tres grandes áreas de las organizaciones patológicas de la personalidad (narcisista, esquizoide y borderline) que acompañan clínicamente, con el peculiar estilo personal de cada caso, a todas las formas del sufrimiento mental más severo. ¿Está el autor generando un nuevo matiz fundamentador de las concepciones de la «psicosis única»? Si así fuere, no lo hace desde la actitud de aceptar un *totum revolutum*

sino desde la discriminación cuidadosa de los tránsitos por espacios, actitudes y estados mentales diferentes.

El libro goza de las enormes ventajas de una pedagogía vigorosa, pero la riqueza es tan abundante en él, que, si de ella quisieran extraerse las enseñanzas y aplicaciones que le hagan justicia, su lectura podría reclamar la tarea de un quehacer colectivo, con discusión compartida de sus diversos textos, como eje de un grupo de trabajo que cuente con la guía atenta de un supervisor experimentado (¿tal vez el propio autor?). Hacerlo de este modo lo devolvería a la cuna en que nació: unos equipos asistenciales integrados en torno a la discusión de las dificultades que entraña diagnosticar, tratar y cuidar de una manera integradora e íntegra a los humanos más desfavorecidos, cuidando así, de paso, a los cuidadores mismos.

Enrique de La Lama López-Areal

Jorge L. TIZÓN, *Psicoanálisis, procesos de duelo y psicosis*. Barcelona, Herder, 2007, 446 pp.

Como aclara el autor y, a la vez, director de la colección Psicopatología y Psicoterapia de la Psicosis, este texto es una continuación de *Pérdida, pena y duelo*. Los conceptos expuestos allí se desarrollan ahora para el ámbito psicoanalítico. En buena parte del libro, el autor repasa conceptualmente el funcionamiento del psiquismo humano, y especialmente el de los duelos, según los fundamentos de la teoría psicoanalítica. Procura mostrar los enlaces existentes con otras teorías explicativas de estos fenómenos, como las de tipo biológico

y cognitivo. Como suele, incluye viñetas clínicas que ayudan al esclarecimiento de la reflexión conceptual. Es importante la atención que presta a los duelos en la infancia, tantas veces negados social y profesionalmente. Efectúa un análisis que le permite enlazar con el análisis de los modelos familiares actuales y su repercusión en los procesos elaborativos en la infancia.

Esta obra está dedicada a describir, fundamentalmente, los procesos de duelo desde la vertiente psicodinámica, tomando como punto de partida la dialéctica entre objetos internos y externos. El proceso de elaboración del duelo está acompañado siempre de un mayor o menor grado de ansiedad. De ahí surge su propuesta de los niveles para la contención emocional, como una forma de entender las diferentes manifestaciones de ansiedad y los diferentes recursos posibles para su elaboración y tratamiento. Es creativa y sugerente la comparación del duelo, de la pérdida del objeto estimado, con el fenómeno físico y astronómico de los agujeros negros, definidos por su capacidad para atraer hacia su fondo negro a todos los objetos que se le acercan. Así el resto de objetos internos y de aparato mental se estructura en función de esta fuerza. Leer, en clave de duelo, las referencias y reflexiones de Stephen Hawking sobre su vida y sus descubrimientos, es una forma creativa de acercar los conocimientos científicos a los fenómenos emocionales, senda por la cual pocos autores se atreven a transitar.

Las diferentes culturas disponen de diferentes formas de expresión de los duelos y sus procesos. El autor nos lo muestra a través de numerosas citas, mayormente poéticas, que nos trasladan a las emociones plasmadas en las palabras. Cada poema, canción o cita

supone un alto en la lectura y nos impregna de sentimientos que clarifican la comprensión del proceso de elaboración.

Un apartado especial es la descripción de las diferentes organizaciones relacionales implicadas en dichos procesos. No existe una en exclusiva, sino un diálogo y sucesión de diferentes dependiendo del momento, de la organización interna de la persona, del grupo, familiar y social, y del duelo. Se podría pensar que el tipo de relación melancólica sería el más habitual, pero el autor nos muestra claramente cómo diferentes organizaciones relacionales se alternan y se diferencian según las variables apuntadas anteriormente.

En el capítulo 5 se ilustran clínicamente las reflexiones y propuestas teóricas de capítulos anteriores. Pero es en sí un apartado con entidad propia, se podría leer incluso antes de abordar el capítulo inicial esta obra. Los sueños y la poesía, dos formas propias de la expresión creativa de la mente, nos trasladan a esos momentos de gran intensidad emocional que todo profesional de estas disciplinas puede vivir en la relación con el paciente. Nos referimos a la escucha y a la transferencia que se genera cuando se deja espacio para ella sin demasiadas pretensiones pero con interés y empatía. Es un regalo el poder compartir la tarea profesional del autor a través de estas viñetas y referencias poéticas. Por último, hemos de señalar que el libro contiene una amplia lista de definiciones conceptuales entre sus capítulos. Se agradece el esfuerzo de elaboración de tablas que facilitan su comprensión, así como la existencia de un índice analítico que nos ofrece distintas vías de entrada al texto.

Jordi Artigue Gómez

Carlos CASTRODEZA, *Nihilismo y supervivencia. Una expresión naturalista de lo inefable*, Madrid, Trotta, 2007, 192 pp.

Nihilismo, con el sentido epistémico profesado por Hume negando la realidad sustancial de una naturaleza identificada sólo como fenomenología, e inefable, significando aquello que sobrepasa nuestra capacidad explicativa, son términos alejados de la condición ordenadora y restrictiva de la ciencia moderna. No obstante, cuando el referente científico es la teoría de la evolución, ambos vocablos tienen su lógica, resultan, diríamos, convenientes para definir un proceso biológico conocido por fenómenos, objetos, de ayer y de hoy informativamente relacionados; suceso filogenético donde es difícil explicar con palabras cómo despierta a la vida «la forma antes dormida en el sueño de lo inexistente» (subrayando lo indecible, acudimos al poeta Luis Cernuda, *Ocnos*). Lo inefable sorprende y ello no sucedería si aceptásemos, como enseña Cicerón en *La adivinación*, que sólo ocurre aquello que puede ocurrir, ni más ni menos; nos maravillamos sin motivo, por ignorancia. Otro gallo cantaría si leyendo, por ejemplo, a Hegel (su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* publicada en 1817), convenimos con él en calificar la evolución como otra de tantas especulaciones *nebulosas, sensibles, inefables*, a rechazar por la *contemplación pensante*. No es el caso del libro que nos ocupa, aquí sustantivo y adjetivo se articulan reflejando la naturaleza evolucionada, conjugando nihilismo e inefable como una expresión naturalista de la supervivencia, individual y, por extensión, grupal. La propuesta de Carlos Castrodeza –siguiendo los pasos, y bastantes vueltas de tuerca más, de un precedente no tan lejano titulado *Razón biológica*:

*la base evolucionista del pensamiento* (Madrid, Minerva, 1999)–, es construir una *biología de la filosofía*, y lo hace con sabiduría, conocimiento y profundidad; circunstancia que no obliga a compartir su reflexión neodarwinista, sí a respetar su posición. En este escenario lo inefable comparece como hecho diferencial, distingue nuestra animalidad, es una peculiaridad de un yo práctico (necesario para sobrevivir), protagoniza nuestra identidad personal y las relaciones con los otros (individuos y especies). Lo inefable da sentido a lo humano, participa en la búsqueda, ¿enfermiza?, de la verdad natural anhelada a modo de santo grial; y finalmente, al más puro estilo darwiniano, esgrimiendo la dialéctica del egoísmo genético formulado por Richar Dawkins, todo se reduce a las cenizas de un genoma (replicante) enmascarado en un cuerpo pulido durante millones de años con la intención de perpetuarse a través del linaje. Pero ocurre que el cuerpo escapa a su limitada función contenedora, tiene vida propia, esa vida que Giorgio Agamben ha definido, no menos inefablemente, como «aquello que no puede ser definido, pero que, precisamente por ello, tiene que ser incesantemente articulado y dividido» (*Lo abierto. El hombre y lo animal*); y para articular la vida en nombre de la evolución debiéramos, tal vez, manejar la posibilidad de pensar en términos de esa *biología subjetiva* trazada por el biólogo Jacob von Uexküll (*Ideas para una concepción biológica del mundo*) con la intención de individualizar, de analizar los seres vivos desde el punto de vista del sujeto y no sólo como otro objeto de una clase determinada. La opción es compleja, tiende a generar una naturaleza inabarcable, y resulta más pragmático remar en otra dirección; la elegida por Castrodeza es una reflexión continua hilvanando el pen-

sar de Kant, Schopenhauer, Freud, Nietzsche, Weber, Heidegger, Darwin, Bergson, Marx, Dostoyevski, Monod, Kojève, Wittgenstein, y muchas otras voces maestras de un acervo cognitivo atemporal. El resultado, un texto de madurez, denso en paladar y de ritmo intenso; un tratado sobre lo humano, lo social, la ciencia y su verdad, la conciencia del genoma, o la inefable belleza de la verdad y el bien; en total doscientas páginas muy bien aprovechadas que requieren una lectura pausada para no perder ripio.

Andrés Galera

Ana Cecilia RODRÍGUEZ DE ROMO, *Claude Bernard. El sebo de vela y la originalidad científica*, México, Siglo XXI, 2006, 200 pp.

En 1914 Henry Bergson escribió *Ce que la philosophie doit avant tout à Claude Bernard*; desde entonces, los estudios sobre el galeno francés se han multiplicado exponencialmente bajo ángulos diversos en diferentes áreas de conocimiento. Claude Bernard es hoy uno de los protagonistas destacados, líder indiscutible de la revolución fisiológica ocurrida durante el siglo XIX con la intención de conocer experimentalmente el cuerpo humano, y centenares de trabajos analizan profusa y detalladamente su vida y obra. Le sobran razones a Mirco Grmek para escribir que «Claude Bernard no es un autor desconocido» (*Raisonnement expérimental et recherches toxicologiques chez Claude Bernard*); por este motivo la originalidad es una cualidad rara en los estudios recientes. El libro de Ana Cecilia Rodríguez salva con dignidad el escollo analizando un tema genuino: el



## LIBROS

descubrimiento de la función lipolítica pancreática en la digestión de las grasas; y lo hace desde la originalidad documental, siguiendo el rastro experimental trazado por Bernard en sus protocolos de laboratorio. Aquí radica la novedad de la investigación histórica. El libro reconstruye el episodio científico diferenciando tres secuencias cronológicas. La primera etapa corresponde al periodo 1843-1848, es la fase de indagación y formulación de la teoría pancreática; la segunda (1848-1850), representa un periodo de ampliación del esquema propuesto abordando los hechos con detalle, minuciosamente; la última ocupa los años 1850-1856, es el momento de ajustar la teoría, de armonizar la letra y la música de su receta fisiológica. Fue el primer éxito científico de Bernard y una muestra primigenia de cómo la ciencia médica debe girar alrededor de *teorías experimentales precisas*, fundamento metodológico que expuso sin ambages en sus *Principes de médecine expérimentale*.

La digestión de los alimentos fue un tema menor hasta la década de 1820 pasando luego a formar parte principal del debate científico, con particular interés por conocer cómo se produce la asimilación de las grasas y desvelar qué papel desempeña el páncreas en dicho proceso fisiológico. Claude Bernard comenzó su investigación el año 1846, entonces el tema no era una cuestión aislada pero la información obtenida resultaba insuficiente y contradictoria; para alcanzar una conclusión exacta se requería confrontar los datos, interpretarlos correctamente y obtener nuevos conocimientos. Este fue el cometido de Bernard que Ana Cecilia Rodríguez analiza mirando por la ventana indiscreta de los cuadernos personales. Leyendo los protocolos de

laboratorio emerge un científico humanizado por los errores en su laborioso y decidido caminar hacia el triunfo. Descompuesto con el prisma de su propio testimonio, Bernard es el héroe desmitificado de una historia que halla respuestas a preguntas fuera del guión. ¿Cómo se planificó la investigación?, ¿desde qué ángulos se enfoca el problema?, ¿cuál fue la interacción entre teoría y práctica?, ¿cómo reacciona el científico al avance de la investigación?, ¿cuál fue el nivel de discusión y reflexión?, ¿qué repercusión tuvo en la comunidad científica?, ¿qué balance cognitivo supuso el descubrimiento?, son un buen ejemplo de las cuestiones que conforman el texto de esta otra historia, la historia de un científico contada desde las entretelas de un laboratorio convertido, simultáneamente, en fábrica de sueños y fuente de saber. Sintéticamente, el libro retrata un proceso de madurez personal e intelectual que pone de manifiesto esa cualidad que Grmek ha calificado como *explosión de raciocinio*, condición que permite a los grandes investigadores percibir lo que a otros se les escapa. La buena investigación no abunda y ésta es una ocasión propicia para degustarla en un texto sobresaliente también por su claridad y eficacia literaria.

Andrés Galera

Georges DIDI-HUBERMAN, *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*, Madrid, Cátedra, 2007, 428 pp.

Al fin se ha traducido *Invention de l'hystérie*, que fue publicada originariamente en 1982. Era la primera obra del historiador de

arte y filósofo francés, que entonces no llegaba a los treinta años pero que sería, en el futuro, un ensayista de facetas múltiples.

El inclasificable Didi-Huberman –nacido en 1953, e investigador de la EHESS de París– ha llegado a ser un escritor prolífico y reconocido en muchos países. Pero no había sido traducido hasta casi ayer, pese a su madurez y repercusión. Conviene por ello mostrar parte de su recorrido, pues en castellano es bastante incompleto. Eso sí en Buenos Aires comenzaron a difundirlo con dos escritos sobre arte que definen muy bien su punto de vista: *Lo que vemos, lo que nos mira* (Manantial, 2004; or. 1992), libro traducible de otro modo, pues ahí postula que lo que vemos vale en tanto que nos atañe («ce qui nous regarde»); y *Ante el tiempo* (Adriana Hidalgo, 2006; or. 2000), asimismo espléndido, en el que aborda cómo sacar partido del seguro *anacronismo* de las imágenes percibidas, ya que la historia de ellas es a la fuerza, fatalmente, anacrónica.

En paralelo se han traducido en España libros suyos, aunque desordenadamente. De entrada, la oportuna aparición de *Imágenes pese a todo: memoria visual del Holocausto* (Paidós, 2004; or. ídem) –sobre unas fotografías de los hornos crematorios, que se confrontaban con ideas de la *Shoah* de Lanzmann–, parece haber espoleado a los editores. Se imprimió *Venus rajada: desnudez, sueño, crueldad* (Losada, 2005; or. 1999), sobre una serie de Botticelli en el Museo del Prado, fruto de unas conferencias; su tercer libro, *La pintura encarnada* (Pre-Textos, 2007; or. 1985), que es una densa interpretación de *La obra maestra desconocida* de Balzac; y el breve ensayo *La imagen mariposa* (Samaranch, 2007; or. ídem), una «aparición», una forma informe

percibida fortuitamente (obsesión central suya: *Phasmes. Essais sur l'apparition*, Minuit, 1998). Y ha seguido el vértigo traductor con un libro inédito, premiado en España, *Cuando las imágenes toman posición* (Madrid, Machado, 2008), donde se fija en el mundo teórico-imaginativo de Brecht y en su valor crítico; la última entrega ha sido un curioso texto –*El bailaor de soledades* (Pre-Textos, 2008; or. 2006)–, donde enlaza ensayos sobre el toreo y la danza de Israel Galván.

De antemano, pues, varios enfoques se suman a su mirada contemporánea sobre el objeto artístico, sea del pasado o del presente, ya que los temas citados –sin abandonar sus referencias historiográficas y teóricas al arte– son a la vez fotográficos o fílmicos, novelísticos o dramáticos. Didi-Huberman en su juventud fue crítico teatral y colaboró con escenógrafos, como vemos en su extraño drama poético *Mémoire de la peste. Le fléau d'imaginer* (Ch. Bourgois, 1983); y si últimamente se ha interesado por un tipo de danza casi inmóvil y al filo del silencio, también compara, en el texto recién vertido, a ese bailaor que le apasiona con personajes de Samuel Beckett.

En sus abundantes escritos artísticos, muchos no traducidos, va siguiendo ideas de sus maestros alemanes Aby Warburg, Carl Einstein y Walter Benjamin. En breve se verá en Madrid su exposición sobre el gran coleccionista y antropólogo Warburg, que fue tratado de sus perturbaciones por Binswanger; es uno de los autores fundamentales del siglo XX, y también lo es para él: *L'Image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg* (Minuit, 2002). Asimismo se conoce mejor hoy a Carl Einstein, cuya trayectoria como

## LIBROS

indagador de las imágenes africanas y su recuperación por las vanguardias le ha sido de constante referencia para analizar las resonancias de las imágenes. Pero entre los franceses ha sido gran inspirador suyo, y de primera línea, Georges Bataille, del que publicó *La Ressemblance informe* (Macula, 1995), sobre su aventura transgresiva o su ruptura visual y antropológica en la mítica revista *Documents* (1929-1930), donde también colaboró el citado Einstein. Los tres autores ofrecen perspectivas límites, una visión general desgarrada de la experiencia y una posición heterodoxa, bastante provocadora frente a la historia del arte académica. No es extraño, pues, que Didi-Huberman por añadidura haya sacado partido de las enseñanzas de Freud y Lacan, así como de Leiris, Deleuze y Foucault.

En este entrecruce múltiple podemos situar *La invención de la histeria*, un trabajo fundamental y llamativo de su trayectoria. Aunque parezca aislado, su autor nunca olvidó la lección fotográfica de Charcot. De entrada, está plagado de ilustraciones (hay más de cien fotografías), sobre las que gira su argumentación, en una mezcla de figuración y crítica como luego hará en su comentario al Bataille de *Documents*. Y es que la *imagen* o mejor la experiencia total con algunas de ellas está en el núcleo de sus reflexiones: «Las imágenes pueden tocar lo real», ha dicho una vez, y sin veleidades ontológicas, pues lo que quiere es comprender *una* concreta, en su inquietud específica, captando cómo «actúa» esa precisa imagen-marca, por contraste con otras de muy distinta naturaleza. Véase esa obsesión suya, que distorsiona lo antropomórfico sin dejarlo de lado, en dos últimos libros extensos: *L'Image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels* (Gallimard,

2007) sobre la «encarnadura» como motor imaginativo, y *La Ressemblance par contact* (Minuit, 2008), sobre las «huellas-imagen» que los artistas dejan a modo de vestigio, o usan como muesa temporal en su empeño por repetir y modificar al tiempo una forma cercana. En suma, el territorio de lo histérico –ligado a la carnalidad–, se halla en el punto de mira de Didi-Huberman, pues habla en sus libros (y en sus títulos mismos) de *abrir* y de *tocar*, busca situarse en las artes allí donde la materia *toca* o se propone tocar *la forma*, en contra de la tradición idealista.

*La invención de la histeria* nos muestra cómo jamás se pudo encontrar el lugar donde residía realmente la causa de la histeria o donde se alojaba la histeria. Es un libro, por tanto, sobre ese gran fraude del siglo XIX; ya que, pese a las evidencias en contra, «la ininteligibilidad médica no renunció ni a la 'causa' ni a su 'sede'; no tuvo, pues, miedo de enfrentarse a las paradojas». En consecuencia, Didi-Huberman traza originalmente el desarrollo histórico de esa búsqueda terca y hasta desenfrenada a través de la iconografía fotográfica de la Salpêtrière. Analiza con tal intención los pasos de ese espectáculo hipócrita que se promovía en las salas hospitalarias, el desencadenamiento de posturas dirigido por Charcot, sus círculos viciosos que no dejaban de atraerle, sus contorsiones teóricas aparejadas con el retorcimiento de los cuerpos y, en fin, la atracción que ejercía *la histérica*, con sus poses, éxtasis y dislocaciones.

Supone, en suma, un modo implacable de ver el fantasma histérico, pues sigue una a una las «imágenes fijas» de «imágenes gestualizadas» que se funden con su texto: es un modo de valorar lo que supone la

visibilidad «objetiva» de Charcot a través de las fotos. Y el fracaso teórico de semejante encantamiento, de esa escenificación tiránica, dice Didi-Huberman, arremete contra nosotros –«nos imaginamos ese antiguo ‘teatralismo’ histórico como una auténtica práctica de crueldad»–, y entonces nos agrede, nos *altera*, «infecta nuestra mirada, la trastorna», pues aparece el proceso de la crisis histórica como una especial «gestión» odiosa de las imágenes, ofrecidas como ambiguas formas *estéticas*. Por cierto que, en *L'Image ouverte*, recuerda cómo Charcot sospechaba que siempre había un «punto clínico» en el arte del pasado, es decir, encontraba la representación de una sintomatología correspondiente a una enfermedad. Pero a Didi-Huberman le interesa en cambio lo que supone Freud y sus otros «síntomas», en suma su *crítica* del conocimiento, que sirve para remover las ciencias humanas, y para abrir al sujeto; lo contrario de clausurarlo, de seguir esa *clínica* de «resolución de enigmas» que supone la mirada de un Charcot (*Devant l'image. Questions posées aux fins d'une histoire de l'art*, Minuit, 1990); y de la que su mejor crítico, Freud, se escapa a duras penas en su escrito sobre Leonardo (*Phasmes*, cap. 9).

En Didi-Huberman –como en Bataille–, las imágenes preferidas no suponen una reconciliación sino más bien un desgarró; pero el desgarró no puede vivir con todo sin cierta conciliación, eco de la forma antropomórfica que aquéllas desgastan y a la vez recrean. Un artista «muestra la calidad de su estilo en el instante en que está más amenazado»: la frase de Leiris, que Didi-Huberman cita alguna vez, puede aplicarse a muchos pasajes de *La invención de la historia*. Y también puede servir –dada su

implicación personal, dada la inquietud que nos provoca–, para todo su trabajo interpretativo, que no deja de ser artístico, esto es, siempre destructor y siempre creador.

Mauricio Jalón

Georges PEREC, *Lo infraordinario*, Madrid, Impedimenta, 2008, 122 pp.

El siempre joven Perek (1936-1981), no es un desconocido, afortunadamente; se sabe de sus enumeraciones continuas, de su humor nada irritante, de su algo disimulada profundidad; se conoce su vínculo con el grupo de creadores que rodearon a Queneau; se está seguro sobre todo de que, como este último, es un gran escritor. Y afortunadamente quedaban obras suyas por traducir: hace poco sucedió con *Nací* (Abada, 2006), e Impedimenta lo muestra ahora con un bello y revelador *Lo infraordinario* que apareció tras su muerte temprana.

Ya se leía en su primera novela, *Las cosas* (Seix-Barral, 1965), obra muy crítica con la sociedad de los sesenta: «Su vida era como una costumbre muy larga, como un hastío casi tranquilo: una vida sin nada de extraordinario». Y esas *cosas* –nada extraordinarias– se convertían en una leve pesadilla diurna para la pareja protagonista. En muchos de sus sucesivos libros, Perek sigue con sus «lentos desciframientos» de su entorno «visible», como hacía en una obra suya, ejemplar, en parte autobiográfica, *W o el recuerdo de la infancia* (Península, 1987): en ésta nos dice que sus padres eran polacos, que le dieron ese nombre francés –Georges– al nacer en París, que pronto supo de la entrada de Hitler poco después en Polonia y sobre todo supo que esa histo-

## LIBROS

ria era, «para mí y para todos los míos, vital, es decir, generalmente mortal». Esto, con un modo irónico y serio de decirlo, siempre lo tuvo en cuenta en sus escritos.

Por su *W* sabemos, además, de su temprano y sempiterno gusto por los dibujos y por los diccionarios (como Queneau), mezcla de palabras y de láminas. Y así entendemos mejor su frase casi inaugural de *Lo infraordinario*: «De lo que se trata es de interrogar al ladrillo, al cemento, al vidrio, a nuestros modales en la mesa, a nuestros utensilios, a nuestras agendas, a nuestros ritmos... Describan una calle, describa otra. Compáren. Hagan el inventario de sus bolsillos». Pues los problemas de su interioridad, como buen psicoanalizado, le dejan más bien frío.

Es imposible resumir un libro de enumeraciones, aunque puede verse, al leerlas, la lenta y verdadera sombra espectral de un domicilio, de una calle, de una ciudad. Ese es su proyecto. Sin embargo, no forma parte de un recuento de la vida material; al menos no sólo es eso. Es el arte de elegir y describir, es asimismo el arte de recordar: de pronto nos habla Perec, entre paréntesis, de que en tal edificio al parecer vivieron los padres de su madre (muerta en Auschwitz), o de que en esa casa que ve allí, precisamente, él vivió en su infancia, seguramente imborrable y éticamente segura en su memoria.

Ocho son los motivos que originaron este libro de miniaturas. Sus capítulos, al tiempo extraños entre sí y similares, son su apelación inicial a lo *infraordinario*; el detallado de una vía pública, de la calle Vilin antes citada; el repaso de 243 líneas escritas en postales (falso color local, quemaduras siempre, sentimientos triviales, variantes de la nada: una mitología de nuestras vacaciones); cierto giro en torno

al Beaubourg, ese centro que «tiene un poco la pinta de un extraterrestre gordo del que no se sabe aún bien si llegará a sobrevivir cuando deje de lado su escafandra» y que le permite bucear en el microcosmos parisino; determinada vuelta –caprichosa y rápida– por un tentacular Londres; ciertas consideraciones breves sobre las oficinas de los poderosos; un rápido inventario de los alimentos, muy franceses, que ingirió él en 1974 (tal y como evoca en *Nací*); al fin, unas páginas recogen lo que hay en su escritorio, dando un magma de ‘naturalezas muertas’ que de pronto se sumerge en el papel en el que escribe Perec.

Nada es trivial. Nada es fútil, ni superfluo, es una secuencia de cosas comunes, lo contrario de lo *extraordinario* pero no menos atractivo o inquietante que lo raro. Por ello, de pronto, nos parece su libro responder a una frase de Queneau que el mismo Perec incorporaba en otro escrito suyo: «¿Cómo podría aclarar esa bruma desatinada en la que se agitan sombras?».

Mauricio Jalón

Richard WRIGHT, *Chico negro*, Madrid, Unisón, 2007, 258 pp.

Richard Wright (1908-1960) escribió en 1945 una excelente autobiografía de sus años de juventud que va más allá de todo autorretrato psicológico. Pues *Chico negro* es más bien todo un registro de su vida en cierta sociedad de *apartheid* –el Sur americano en torno a 1920–, donde el acoso a una parte de la población, manumitida hacía escasas décadas, estaba muy presente en todas las relaciones sociales o persona-

les, conduciéndola a un callejón sin salida, un estado de sitio.

Wright había nacido en una plantación del Estado de Misisipi. Su familia se mudó pronto a Memphis (Tennessee), pero el padre abandonó a la familia, y su madre, maestra, tuvo que emplearse como doméstica de inmediato. Gravemente enferma pronto, Wright y su hermano pasaron a Jackson, en su Estado originario, para sobrevivir y procurar ayudarla. Ésta es la ciudad que retrata en *Chico negro*; allí asistió a la escuela, vagabundó, hizo mil trabajos ocasionales, padeció de continuo la agresión blanca, huyó a Memphis (1927), comenzó a leer a escondidas (no podía un negro sacar libros de la Biblioteca Pública) y conectó con el mundo escrito, que fue para él definitivo: primero leyó a H. L. Mencken, D. Lewis, y S. Anderson, luego a otros escritores que le abrían otro espacio ante sus ojos (era «un vislumbre de las posibilidades de la vida»).

El escrito concluye cuando escapó en tren al Norte, al Estado de Illinois, a Chicago, como punto de liberación previo para su desarrollo, pues huía de hecho de una zona que se había infectado desde hace siglos: «Yo sabía que a los blancos sureños les repugnaba la idea de que los negros se fueran a vivir a lugares en los que el ambiente racial era diferente»; esto es, Wright detectaba que ellos deseaban que no pudiesen ver otro horizonte y sobre todo no alcanzasen a vivir en otra atmósfera. Pero su instinto más profundo le había hecho finalmente, tras alguna duda, «rechazar siempre el ‘lugar’ que el Sur blanco me había destinado».

A su dedicación a las letras —escribió relatos, novelas, una obra teatral y ensayos— se sumó una gran actividad reivindicativa: editó periódicos, movilizó a gente.

Pero sobre todo se convirtió en uno de los escritores norteamericanos más importantes (y fue maestro o referencia de muchos jóvenes artistas afroamericanos: influyó directamente en R. Ellison, autor de *El hombre invisible*). Emigró a París en 1946, y decidió quedarse tras las persecuciones políticas americanas, y fue allí donde conoció a A. Camus y J.-P. Sartre; desde allí viajó a España, Asia y África. En un viaje a este continente, enfermó. Murió joven en la ciudad de acogida, donde está enterrado.

Su obra traducida es escasa: *Hambre americana* (Barcelona, Noguer, 1978), pues el hambre fue una verdadera obsesión en su juventud; *Hijo nativo* (Barcelona, Círculo de lectores, 2001), sobre la respuesta con la violencia ante la marginación; y el ensayo sociológico *España pagana* (Madrid, Orígenes, 1988). Así que la edición de *Chico negro* es un verdadero logro editorial, y poco destacado aún. Aparte de la miseria radical y de sufrimiento humillante, que aparece como un dato objetivo y nada lacrimógeno, Wright nos ofrece como en toda su formación, en sus relaciones familiares y laborales la dura confrontación «racial» —que era secuela del esclavismo que padecieron sus abuelos— hacía de Jackson o Memphis un verdadero estado de sitio para ellos, un lugar en el que había que ir elaborando en cada instante un código ‘paranoico’, revisable para la supervivencia diaria. El atraso en saber de estos duros hechos crudos se debe al etnocentrismo, y a que en esa zona la expresión máxima de la asimetría social estaba protegida por la policía, por las costumbres, por los privilegios. Ante esa dominación violenta sólo cabía la sumisión, la respuesta violenta (y la cárcel), o la huida para vivir o para narrarlo, como en su caso.

## LIBROS

Todavía Wright describía a fantasmales blancos (y no sólo los del KKK), que equiparaban al presidente Lincoln con un gángster, literalmente, y solicitaban una «Organización» para salvar la feminidad genéticamente blanca, dado su odio a los nietos de sojuzgados. Veinte años más tarde, E. Caldwell, en su cruda radiografía sobre esa violencia cotidiana (*En busca de Bisco*, 1965), veía la posibilidad de una rebelión decisiva en el Sur americano. La idea de «negritud» como valor se fue expandiendo en medio de una sociedad mentalmente esclavista, y el impulso entre otros de M. L. King logró la abolición de leyes discriminatorias en 1965. Wright no llegó a vivir lo suficiente como para percibir los cambios acelerados que se produjeron en los sesenta; menos aún esas primeras conquistas de derechos civiles (los firmados por un presidente, L. B. Johnson, originario del Sur), para que fueran plenos ciudadanos. Sólo a finales del siglo XX sería materializada; es aún una población desprotegida, pero al menos sabemos quién es el nuevo presidente desde 2009.

Estos son los datos de referencias de su obra maestra autobiográfica. Pero luego está la alta literatura que los va desgranando, la gran expresión replegada y nada autocomplaciente de Wright, su mirada objetiva, milimetrada, variadísima en registros, su escritura atractiva dada su verosimilitud y falta de grandilocuencia. Y también percibimos una alegría escondida, una descripción de huellas o avisos en los menores movimientos del entorno, una captación instantánea de figuras e intenciones de la gente más dispar, todo eso que le hace ser uno de los escritores más perspicaces de los EE.UU.

M. Jalón

Soma MORGENSTERN, *El hijo del hijo pródigo*, Madrid, Funambulista, 2008, 522 pp.

Seguramente puede sorprender que un escritor de esta talla –y cuya obra representa la memoria por antonomasia del siglo XX– fuese un perfecto desconocido en Europa hasta hace diez años. La obra de Morgenstern (1890-1976) va editándose con cuidado en Alemania desde 1996, y lentamente se le reconoce en Europa. Los libros traducidos eran cuatro, y habían sido impresos por editoriales de peso: *Huida y fin de Joseph Roth* (Pre-Textos, 2000), *Alban Berg y sus ídolos* (Pre-Textos, 2002), *En otro tiempo. Años de juventud en Galitzia oriental* (Minúscula, 2005), *Huida en Francia* (Pre-Textos, 2005). Los dos primeros tratan de amigos íntimos y de la cultura centroeuropea; los otros dos son memorias, bien de la infancia, que supone un relato excepcional, bien de su vida al acecho en campos de internamiento, durante la ocupación.

Sus papeles –documentos y escritos– quedaron en manos de los alemanes; muchos tuvo que rehacerlos. Pero sabemos por Morgenstern que fue el menor de una familia judía ortodoxa que vivía en Galitzia oriental; por ello conocía el hebreo y el yidish, además de los idiomas de esa gran frontera de Europa: el ucraniano y el polaco. Luego estudió las dos lenguas clásicas antiguas y las dos internacionales, francés e inglés: su poliglotismo nada tiene que ver con la indiferencia, antes al contrario, revelan su enorme curiosidad y su capacidad para ir filtrando sus experiencias. Por cierto que, menos su mujer y su hijo, el resto de su familia fue exterminada. Él, escritor de la memoria familiar estuvo a punto de

suicidarse, se replegó sobre sí mismo en Nueva York, pensó en olvidarse de todo lo alemán, aunque prosiguió sin embargo su carrera como escritor en esa lengua (que había iniciado hacia 1930 con los elogios de Musil), y fue traducido al inglés donde se le conoció minoritariamente.

Su trilogía novelística, cerrada en 1945, *Destellos en el abismo*, es una reflexión capital sobre el mundo judeoalemán, y en particular sobre su visión cercana y a la vez lejana del centro vienés. Su punto de partida es un acontecimiento real (como toda su literatura, en realidad). Este primer tomo, *El hijo del hijo pródigo*, narra con clara perfección y distancia amable una secuencia de vivencias en un Congreso de judíos ortodoxos, en la civilizada Viena de 1929. Son judíos de toda Europa que se concentran para ese evento. Sólo a ráfagas nos muestra los impulsos que rigen esa concentración; una frase es reveladora: «Los judíos deben renunciar incluso a sus cualidades, si la expresión de esas cualidades, buenas por sí, pueden irritar a la sociedad que los rodea».

El relato arranca y termina brillantemente de la experiencia rural, donde el tiempo es lento y las relaciones, ancestrales. Morgenstern (que se apartó de la religión familiar, y retornará a ella de un modo muy racional y temperado) enfoca a un joven asimilado e hijo de un judío laico –*hijo del hijo pródigo*– que está sufriendo una crisis religiosa, por el influjo de un amigo. El protagonista, algo inmaduro, muchísimo más que el hombre sin atributos de Musil, asiste medio casualmente a ese encuentro que poco eco tiene en la prensa vienesa, pero que representa la política futura, desde Hitler hasta hoy. Allí capta tanto la tensión algo histriónica de algunos como la rutina de otros, tanto el histerismo de un grupo

como la intensidad de otro. El temor general a un atentado, que le hace ser víctima absurda durante una sesión trepidante, no le hace mella en su decisión de probar esa experiencia a fondo.

Su padre, sediento de conocimientos –como tantos judíos de finales del siglo XIX–, quiso seguir el ritmo de la época, se atrevió a librar una batalla con sus padres, como fue común hacerlo con las familias piadosas judías. El hijo, ciudadano de la capital de la cultura, decide, quizá por eso mismo, refugiarse con su tío en el campo, lo que supone la vuelta a la vieja vida, al menos por un tiempo. Quiere recorrer el camino de su padre, aunque precisamente al revés, paso a paso, para volver a descubrirlo todo, por sí mismo o por lo que oye. Parece eludir ahora un mundo de paradojas: ¿Hay una vida sin valor?, ¿quién te lo ha dicho, quién afirma que es insignificante?, le comentan o le advierten. Esa pregunta tendrá una terrible respuesta en sólo doce años.

Todo el baño psicológico de *El hijo del hijo pródigo* está en el arte del matiz; una tenue luz envuelve cada acto, cada recorrido; hay un espacio que ha de atravesar. De las calles de Viena a los trineos de Droproloye, el ritmo cambia, y vemos bien el flujo de ideas, que necesitan lentitud, en los protagonistas de esta obra maestra. La mejor literatura –como en el caso de Morgenstern– es capaz de mostrar una vida en tensión a través de unos movimientos externos, primero lentos, luego muy rápidos, para ser de nuevo lentos en ese raptó entre la niebla, en ese silencio visible en el que el hijo va a comprobar cómo un judío debe prosperar entre la espada y la pared.



## FOUCAULT Y LA OTRA CIENCIA DE LA VERDAD

I. Faltó poco para que fuese un libro muy nuevo en su obra. Pero al menos hoy *Le gouvernement de soi et des autres*<sup>1</sup>, que se remonta a 1983, es el séptimo de los trece volúmenes que, una vez publicados en su totalidad, supondrán la fijación definitiva de los cursos dados por Michel Foucault en el *Collège de France* entre 1971 y 1984, después de contrastar por vez primera las grabaciones de sus palabras con los minuciosos manuscritos que redactó para sus lecciones. Cuando concluya la serie, será posible para todos (incluyendo a quienes pudieron acceder a su Archivo) hacer una mejor lectura del conjunto de su trabajo, al disponer ordenadamente, y con una indispensable anotación, de unos textos de gran valía. Su grosor, además, excederá a todo lo publicado por él en sus libros más afamados.

La situación será en parte sorprendente, como ocurre a veces por fortuna con ciertas publicaciones póstumas de los grandes, que consiguen revitalizar de golpe a un autor desaparecido; pero no es del todo novedosa, pues ya sucedió en 1994 cuando dieron que pensar los cuatro tomos de *Dits et écrits*<sup>2</sup> que articulaban sus artículos y entrevistas, muchos desconocidos y procedentes de los países más lejanos, en una arquitectura desbordante. De todos modos, la recopilación anterior fue una ampliación rica y sinuosa de sus gustos acreditados; en cambio, las lecciones del *Collège* exponen e iluminan a fondo el proyecto de su profe-

sión indagadora, que superó su perspectiva escrita en decenas de frentes.

Tras la rapidez inicial de la recuperación de sus seminarios, a partir de 1997, ha habido varios estancamientos editoriales. Pero, al menos, desde enero de 2008 se halla en las manos de sus lectores un nuevo volumen con el cual se logra superar la mitad del conjunto. En este momento están publicados los tomos relativos a los años 1974-1979<sup>3</sup>, 1982 y 1983. Faltan, sin embargo, los tres primeros, correspondientes a las discusiones que darían lugar, luego, con muchísimos retoques, a *La voluntad de saber* (curso de 1971) y a *Vigilar y castigar* (de 1972 y 1973); y faltan también –además del de 1984, año de su muerte– los dos que definen la parte visible del giro final de su carrera (cursos de 1980 y 1981), esto es, los que prefiguran la reformulación de la *Historia de la sexualidad*, en sus partes visibles –*L'usage des plaisirs*, seguido en el último momento por *Le souci de soi*–, con esa factura tan extraña y abierta, sencilla en apariencia, que ahora revisaremos.

Mientras tanto, su reflexión sigue muy presente en Estados Unidos o en Alemania (en realidad monopoliza, con Derrida, los estantes de las librerías dedicados al pensamiento en esos dos países, tan dispares culturalmente), así como, de otro modo, en Italia o en España a juzgar por cómo se han ido vertiendo esos seminarios, famosos pe-

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, París, Gallimard-Le Seuil, 2008, 382 pp. En el mismo 1983, prometió hacer de su seminario un libro, con ese título, para Le Seuil, en la colección «Des travaux», que dirigió con P. Veyne y F. Wahl. No le dio tiempo a pulirlo.

<sup>2</sup> Desde 2001, están agrupados de otro modo más accesible: en dos tomos muy compactos de Gallimard.

<sup>3</sup> El de 1977 no existe, pues Foucault pidió una licencia anual. Los títulos de los cursos que dio entre 1971 y 1981 fueron, por un lado, *La voluntad de saber*; *Teoría e instituciones penales*; *La sociedad punitiva*; *El poder psiquiátrico*; *Los anormales*; por otro, «*Hay que defender la sociedad*», de 1976; *Seguridad, territorio y población*; *Nacimiento de la biopolítica*; *El gobierno de los vivos*; *Subjetividad y verdad*, éstos desde 1978 hasta 1981.

ro poco o muy mal transmitidos hasta el rescate que hoy se prosigue. Parece indiscutible que su impulso intelectual sigue en vigor, tras su desaparición hace nada menos ya que un cuarto de siglo.

II. El remate tan *subjetivo* de sus intereses en este seminario –pero sin la mediación ya del mundo del deseo en sentido amplio, pues al régimen, no sólo alimenticio, se sumaba la vida doméstica en esa última *Historia* que ideó– se adivinaba en su decisivo curso anterior, el de 1982, *L'herméneutique du sujet*, que fijó Frédéric Gros<sup>4</sup>. Fue una labor costosa y seria, que ha proseguido él mismo con el libro que comentamos<sup>5</sup>. Por lo demás, dado el grave estado de salud de Foucault, los cursos de 1983 y 1984 no fueron compendiados por su autor para los archivos del *Collège*<sup>6</sup>. Aun faltando esas síntesis orientadoras se sabía –por los muchos asiduos a sus conferencias, por ciertas grabaciones, por ediciones silvestres– cómo su temática se había alejado del foco «político» removiéndola del todo en la Antigüedad griega (y, luego, también romana), con las publicaciones que corrigió po-

co antes de morir. Ahora, con *Le gouvernement de soi et des autres*, mejoran nuestras perspectivas sobre sus análisis de entonces, que parecían un punto embrollados.

Y es que las vías de estudio que propuso y ensayó en el último lustro de su vida resultaban algo opacas, pues aparecían mezclados dos proyectos de trabajo diferentes. Por un lado, la citada continuación de la *Historia de la sexualidad*, con un plan distinto al previsto (alejado ya del poder moderno sobre la vida), que arranca de los griegos según ciertos textos «bio-éticos» e incluye la transformación de las reflexiones sobre la vida amorosa de la Antigüedad tardía al entretenerse con esa verdad dogmática que cuajó al imponerse el cristianismo. Por otro, estaba el estudio –situado también en la Grecia clásica y la Roma imperial– de las formas de construir un «discurso verdadero», arriesgado por su franqueza y bien trabajado interiormente, que remite a la definición del individuo antiguo; semejante discurso sería a su vez remodelado por la dogmática cristiana de un modo tan radical que no ha dejado de pesar en el ejercicio introspectivo moderno. Sendos análisis foucaultianos se manifestaron al mismo tiempo, y habrá que recordarlos a la par: el primero, durante la dubitativa redacción de sus dos libros finales (1984); el otro, durante la enseñanza oral que recogen los seminarios de 1983 y de esa fecha.

De este curso inédito, *Le Gouvernement de soi et des autres*, teníamos con todo una primicia: las lecciones que dio en Berkeley, durante el otoño de 1983, unos meses después de exponer sus ideas en París. Fueron recogidas en una publicación muy breve –no autorizada y sin la garantía del texto escrito del autor– *Discourse and Truth. The Proble-*

<sup>4</sup> Autor de tres libros sobre Foucault, F. Gros ha estudiado luego la violencia política. Su edición es minuciosa de nuevo, así que su trabajo arroja luz definitiva sobre las fuentes foucaultianas.

<sup>5</sup> El orden de los tres cursos finales (1982-1984) es: *L'herméneutique du sujet*; *Le Gouvernement de soi et des autres*; y *Le Gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité*. En el último año, cuando abordaba problemas subjetivos más generales, entrega *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*. El remate de su historia de la sexualidad poco tiene que ver con lo que está explicando por esas fechas, y hay una tensión evidente (reconocida en ciertas entrevistas) entre lo que dice y lo que ha de escribir para dar fin a lo iniciado y suspendido hacia 1976.

<sup>6</sup> M. FOUCAULT, *Résumé des cours*, París, Julliard, 1989.

## LIBROS

*matization of Parrhesia*, 1985<sup>7</sup>. Allí Foucault comprimía en escasas horas lo que había desarrollado al detalle durante el invierno (de enero a marzo de aquel año), leyendo poco a poco alguno de los textos aducidos y comentándolos con pausa. Foucault, por cierto, sólo en la universidad americana señalaba las versiones en lenguajes actuales de la palabra técnica central, tan griega, del título inglés: *free speech*, *franc-parler* o *Freimütigkeit*. Retomaremos esa *parrhesía* que llama Foucault «noción-araña»: de múltiples articulaciones, teje una tela de significados en diversas direcciones, algunas desconcertantes.

En todo caso, *Le Gouvernement de soi* completa un «retorno» a los clásicos del cual participó Foucault y que se produjo por esos años en Europa o América, cuando empezaron a abundar las colecciones de bolsillo con textos antiguos, hoy tan habituales. Fue un acontecimiento muy llamativo entonces (pero alineado con la valiosísima renovación cultural, política y especulativa del helenismo francés, de Vernant a Vidal-Naquet), y que ha dado luego, en los dos últimos decenios, óptimos frutos en campos como el epicureísmo<sup>8</sup> o en trabajos difundidos de figuras avezadas como P. Brown, M. Nussbaum o P. Hadot, entre muchísimos otros, y desde luego P. Veyne (véase su excelente *L'empire greco-romain*, de 2005), quien además acaba de entregar un nuevo

ensayo, cristalino, polémico, en la línea de sus anteriores escritos sobre su gran amigo<sup>9</sup>. Y por ello hemos de tomar en consideración, de antemano, todo el grupo de textos foucaultianos sobre la Antigüedad, pues *Le Gouvernement de soi* es inseparable de su esfuerzo tardío por excavar en el suelo de nuestra cultura como mecanismo transformador de su pensamiento.

III. Todo ese territorio helénico-latino fue progresivo y ampliamente aireado por Foucault tras su desvío de su primer programa historiográfico, el que propuso con éxito en diciembre de 1970, a su entrada en el *Collège*. Dentro de esa genealogía social suya de Europa, desde el Medioevo hasta el siglo XIX, prometió hacer, en dos años, su particular *Historia de la sexualidad* orientada por una idea de dominación volcada sobre la vida, la especie y la masa moderna (como aparecía expuesto hasta en la cubierta de su primera entrega, de 1976). Sin embargo, después de imprimirse *La voluntad de saber* —que parecía el inicio de, como poco, un sexteto de libros sobre el control de los cuerpos con *La chair et le corps* (el fundamental, que redactado en 1978 destruyó por completo); *La croisade des enfants*; *La femme, la mère et l'hystérique*; *Les pervers*; *Population et races*; de estos cuatro sólo hizo un leve esbozo—, dudó sobre la novedad de un proyecto que se remontaba de hecho a 1971 (la idea está en 1960), y que ya había avanzado en los capítulos del primer tomo. Pasados los años, optó por cambiar de rumbo, apuntar hacia el mundo greco-romano donde se habían fraguado ciertos hechos decisivos para el

<sup>7</sup> M. FOUCAULT, *Discurso y verdad en la Grecia antigua*, Paidós, 2004 (hay una edición, con un excelente prólogo de Remo Bodei: Roma, Donzelli, 1996). En este sintético seminario toma ideas anteriores y adelanta algún problema nuevo.

<sup>8</sup> Destaca a Filodemo, del siglo II a.n.e., que escribió un libro sobre la franqueza —*Peri parrhesías*—, para el autocontrol de la secta epicúrea. Entre los estudiosos del epicureísmo, Foucault destacó a M. Gigante.

<sup>9</sup> P. VEYNE, *Michel Foucault, sa pensée, sa personne*, París, Albin Michel, 2008.

futuro y, a la vez, modificar su modo de expresarse, lejos ya de la consigna de ser «no subjetivo» radicalmente.

Tras ese golpe de timón, en *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi* —que son historias del pensamiento antiguo más que de la nuda carne— se apreció una redacción más directa o menos alambicada, con referencias textuales muy precisas (lo cual se echaba a menudo en falta en su obra), abierta a la indagación colectiva y también por cierto más humilde, como procede en un riguroso modernista que se adentra por un terreno inhabitual, aunque su erudición fuese excelente. Además, en estas dos piezas maestras impresas en 1984, Foucault introdujo un análisis de las apetencias algo codificadas del yo —de cierto yo, bien localizado en una sociedad—, lo que parecía excluido del estilo «anónimo» que había caracterizado la *Historia de la locura* o *Las palabras y las cosas*, y los más recientes estudios suyos sobre la analítica del poder, fuese del régimen penal o se remitiesen, de un modo renovado, al régimen asilar, a la domesticación de la sociedad entre los siglos XVIII y XIX.

Moviéndose siempre en el terreno de la familia y la política antiguas, Foucault incorporaba aspectos moralizadores del pensamiento antiguo y los proyectaba a veces sobre el presente. Así que al seleccionar textos de logógrafos de todo tipo —dramaturgos e historiadores, sofistas y moralistas—, buscaba los medios de control corporal clásicos, algunos de cuales, tras las cambios y giros de la Edad Media, repercutieron en la sociedad occidental moderna. Las facetas dietéticas, económicas y reflexivas griegas unidas a las eróticas aparecían ahí contrapuestas a la práctica corporal greco-romana —la de los siglos I y II, sobre todo teñida de

reflexión estoica—, para mostrar al nuevo y muy inquieto individuo que aparece con la expansión imperial, preocupado por sus apetitos —peligrosos a su juicio, lo que les conducía a defender cierta *pasividad*, alejada del *activismo* sexual de los griegos clásicos—, pero también deseoso de practicar el «cultivo de sí mismo» (que refleja el breve capítulo segundo), idea ésta que conecta más con las cuestiones que analizó desde 1981, esto es, las de los cursos de que hablaremos.

Aparece, pues, descrito un mundo interior problemático, que busca apoyarse en reglas de comportamiento muy refinadas, y donde, por añadidura, el cristianismo cobrará pronto un protagonismo determinante, por rector y por masivo. Sin embargo, el tomo cuarto sobre la pastoral cristiana, *Les aveux de la chair* —redactado antes que los otros dos, pero que requería por ello un reajuste, decía Foucault— no ha visto tampoco la luz, así que su estudio fundamental acerca de la doctrina o la dirección cristiana que intentaba calibrar el agujoneo de la *carne* ha quedado en jirones: *Les aveux de la chair* «sustituía» del todo al desaparecido *La chair et le corps*. Carecer de un texto elaborado sobre la nueva ascética es una mutilación, pues en última instancia Foucault quería mostrar cómo los moralistas y los médicos del inicio del Imperio romano lanzaron un código de restricciones o de prohibiciones que aunque reelaborado se extendió luego en el siglo IV de nuestra era, en el momento de feroz lucha religiosa, si bien la moral de los primeros respondía a una elección personal (no del todo libre, eso sí) y no a un tipo de normalización muy ideológica, extendida —o impuesta— a toda la población, como sucederá en el futuro cristiano desde el tiempo de *Les aveux de*

la *chair* en adelante. El brote de la idea de *austeridad* ya en el siglo I y su relativo encaje luego en la moral cristiana no deja de sorprender, como le sorprendió al propio Foucault, cuando los estudios sobre el pensamiento en la época imperial todavía no se habían renovado.

En suma, Foucault muestra la solidaridad y disimilitud culturales de la Antigüedad de un modo muy curioso en los dos grandes tramos en los que se mueve en cada uno de esos libros –Grecia clásica y Grecia-Roma–; es capaz de concentrar ahí toda su orfebrería metódica (las divisiones y subdivisiones de cada problema abordado se suceden sin cesar, como ocurría en su analítica del poder) para discriminar las diferencias surgidas durante nueve siglos de Antigüedad en dos grandes porciones temporales, pues quiere sobre todo resaltar la crisis que supone el momento máximo de expansión de Roma desde finales del siglo I, cuando se da una interpenetración muy consistente, y en buena medida definitiva, entre el universo cultural griego y la organización familiar del poderío romano.

IV. Sabemos de antemano que *Le gouvernement de soi et des autres* no sigue esa vía de estudio, sino que hace pesquisas curiosas, complementarias, sobre el cultivo y cuidado de cada cual; y se entiende éste como una «cultura de sí», una especial *ascesis* (sólo esbozada antes en sus escritos), definida más como un campo de preguntas y exámenes o de posibles exploraciones futuras que como una definitiva articulación de asertos.

Si –como Foucault se había esforzado en señalar a lo largo de su vida intelectual– ciertos «conocimientos», con fronteras y rasgos definitorios cambiantes, y determinadas «normas sociales», codificadas y lue-

go recodificadas en tiempos diversos se combinaron de un modo irreplicable en sus escritos tempranos, ahora, al final de su trabajo, esos agregados indisolubles se unían además a las correspondientes «formas de subjetividad». Son *formas* que se manifiestan más en la vida dietética, familiar y afectiva, pero también ya –cuando desarrolla ese *cuidado de sí mismo*– en muchos aspectos de la filosofía más conocida o desde luego en la meditación moral que se extiende con vigor en dicha época imperial y que define una órbita individual provista de muchas capas conceptuales pero cada vez más encapsulada a medida que la Antigüedad tardía se acercaba hacia su disolución.

Ahora bien, no se puede proseguir sin destacar, antes, un aspecto central y envolvente del extraordinario –y gigantesco– curso que lo precedió, *L'herméneutique du sujet*<sup>10</sup>, porque entre ambos hay muchos lazos y se trasvasan argumentos. Por esos años finales, Foucault tuvo en cuenta las ideas de Hadot (y también al revés, aunque éste más conservador y celoso lo rebajase)<sup>11</sup>, cuando mostraba que, desde el auge del helenismo hasta el siglo V de nuestra era, los más dispares filósofos se dedicaron sobre todo a *experimentar* con el mundo interior: con el propio y, por extensión, con el de sus interlocutores (para su proselitismo, luego).

Y Foucault convierte esa preocupación en central: le atraen a fondo los «ejercicios reflexivos» del filósofo antiguo tanto a flor de piel como sobre todo en sus excavaciones internas. Pues el modo de vivir filosóficamente fue una práctica elegida a concien-

<sup>10</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, París, Gallimard-Le Seuil, 2001, 540 pp.

<sup>11</sup> P. HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, París, Albin-Michel, 2001, cap. 8.

cia, con una meta clara y diferencial; fue una decisión de cada cual que pretendía cierta modificación subjetiva o, más aún, definir cierto «gobierno del yo» –autarcía–, trasladable a los demás en la esfera social: pedagogía, formas de vida, modelos de conducta (luego, para el cristianismo, en la prédica, en la extensión doctrinal, en la uniformidad dogmática). Esa proyección tan amplia desborda la perspectiva de Hadot; y más aún porque Foucault quiso, poco antes de morir, hacer expresamente una historia de las *artes de vivir* y de la filosofía como *forma vital*, como impulso para desprenderse de uno mismo<sup>12</sup>.

Los diálogos internos que propusieron muchos pensadores antiguos fueron de diversos tipos, claro está, y no se manifestaron del mismo modo en el tiempo. Además de cada rasgo idiosincrásico, no enfocaron su tarea por igual, y carecieron de análogas pretensiones a lo largo de nueve centurias. Puesto que un discutido diálogo platónico, *Alcibíades*, es una gran referencia de Foucault en *L'herméneutique du sujet*, cabe decir que en el tiempo que transcurre entre las inagotables discusiones de Platón y los escritos más destacados de la Roma imperial –parte en lengua latina, pero casi todos en griego– se produce un cambio de acento: del examen del recuerdo purificador, de la universal anamnesia platónica, se viró hacia una reflexión meditada sobre los padecimientos o turbaciones íntimos (así en Séneca, Epicteto, Plutarco o Marco Aurelio), la cual es propia de una revaloración de la vida

privada (énfasis en las relaciones familiares, en el ámbito económico-doméstico), y asimismo del subrayado del individuo en su singularidad o de la intensidad de la auto-percepción en todos los planos. Por encima del recuerdo más profundo, de esa *memoria* que remite al alma platónica, se tiende a privilegiar ya una *meditación* calculada, que se despliega aún con más fuerza desde los siglos I y II de nuestra era, y que va a tener una inflexión definitiva con el poderoso Agustín de Hipona. El empuje dogmático y organizativo de Agustín será determinante en un milenio, al menos.

Foucault arriesga en *L'herméneutique du sujet* que si bien suele elegirse siempre el «conócete a ti mismo» como noción primordial en el reconocimiento interior más elaborado, eso no deja de ser cierta simplificación o deformación de la historia del pensamiento. Y es que la problemática del sujeto en la «ciencia del recordar» clásica no es la única; no hay sólo una actividad subjetiva orientada hacia la verdad primera o más honda, que procura –por destilación de palabras o sublimación hacia las ideas– rozar la idealidad que garantiza lo que decimos. Ese interior «iluminado» que nos precede nos dirige en la lejanía, y es comunicable porque por esencia resulta compartible con todos, por común, no es la única imagen ni la sola idea del trabajo interno.

Pues al viejo reconocimiento propio, el *gnothi seauton* dominante según la tradición, se contrapone una *epimeleia heautou*, un «cuidado de sí» tan importante o más que el anterior. Desde luego resulta más «empírico», al ser un ejercicio reflexivo de tipo práctico que se superpone al anterior o que difiere de éste desde el momento en que se sitúa en primer plano un sujeto más definido, localizado en su tiempo y en su

<sup>12</sup> W. SCHMIDT, *En busca de un nuevo arte de vivir*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 61. Lo afirmó Foucault en la última lección de su vida, el 28-III-1984; hablaba en los días anteriores de una *manifestación* o de una *exteriorización* propias de la filosofía, del comportamiento visible de ésta.

situación político-social específica. Tal adiestramiento subjetivo supone una secuencia de cavilaciones sobre el comportamiento personal –sus representaciones y sus opiniones– que procura controlar la actuación propia de un modo efectivo y muy concreto; es una forma de análisis en donde el sujeto se sitúa ante su propio *tribunal*: reflexiona como «sujeto ético de la verdad» y fuerza cotidianamente, desde su interior, una «dirección» mental, un gobierno de sí o autarcía, que es comunicable esta vez más bien como *ejemplar*.

Por añadidura, Foucault percibe la extensión, en la época tardo-antigua, de una certidumbre que atiende a aquello que más piensa el sujeto, a lo que le tiraniza moralmente en el día a día. Y describe cómo éste, por tanto, sabe si es capaz de actuar de acuerdo, o mejor por contraste, con una verdad gradualmente «producida» a partir de su actuación (y no sólo reasumida idealmente). Ello supone otro intento de conseguir *verdad* –casi infinito, logrado con esfuerzo diario–, que no es la «ciencia del recordar» platónica, sino que procede de las nociones de uno mismo, de la tecnología sobre uno mismo, de la moral subjetiva que desarrolle en sus actos vitales más complejos y definitorios de su periferia personal: esas *notion de soi*, *technologie de soi* y *morale de soi* –el lenguaje de Foucault– son las diferentes «técnicas subjetivas».

V. Pues bien, en *Le gouvernement de soi et des autres* Foucault trata de dar otro pequeño giro dentro de esa preocupación por la verdad privada que excede ya del todo la esfera física –de los placeres, del régimen– y que se sitúa en la trama formada por las anteriores consideraciones. En particular, leyendo fuentes paralelas o en ocasiones

idénticas a las que había utilizado por esos años «antiguos», realiza un análisis histórico-crítico sobre el problema del «decir verdadero», la *parrhesía* –palabra central de este seminario<sup>13</sup>–, pero que estaba asimismo en el núcleo de toda su ambición indagadora final (de hecho aparecía ya cincuenta veces en *L'herméneutique du sujet*).

Veamos de cerca esa noción de *parrhesía*, que además de griega es palabra castellana, lo que de antemano sirve para situarnos mejor en su debate –esta vez al margen de Foucault–. Pues, curiosamente, si no aparece esa voz en los diccionarios usuales de francés, inglés o alemán lo contrario ocurre en los de lengua italiana y española. En castellano, *parresia* –y así la llamaremos en adelante– es figura retórica consistente en fingir que se habla audaz y libremente al hablar de modo ofensivo en apariencia, aunque en el fondo sea grato o halagüeño, de forma que encierra una lisonja. En italiano, al emplear ese vocablo se quiere expresar *franchezza* y *libertà di parola*, cuando se trata de exégesis bíblica, o bien *licenza*, cuando se trata de retórica. Ya en latín *licentia* significaba ‘facultad y libertad verbal’, así como ‘exceso verbal’. Entonces, nuestra referencia antigua más sencilla y equivalente sería *licencia*, que significa ‘franqueza’ tanto en una acusación severa como en la admiración de algo o alguien. Que está ahí, en nuestra lengua, desde hace mucho tiempo (aunque no desde hace tanto lo esté esa voz, *parresia*, tan culta) lo atestigua el Diccionario de Autoridades: «*Licencia*, se toma muchas veces por libertad inmoderada y facultad para hacer o decir todo cuanto a uno se le antoja».

<sup>13</sup> Esa palabra aparece básicamente en Eurípides, *Ion*, 672, *Hipólito*, 422, *Fenicias*, 381; Demóstenes, 73, 17; Platón, *Leyes*, 694b; Isócrates, 20c. Véase *infra*.

Sin embargo, el «papel parresíaco» que Foucault pone de relieve en *Le Gouvernement de soi et des autres* —esta vez, básicamente, en la Grecia de los siglos V y IV antes de nuestra era— poco tiene que ver con la retórica; más aún, Foucault deja en la orilla, no sin trabajo, el mundo retórico al que italianos y españoles remiten con su término<sup>14</sup>. De acuerdo en este punto con perspectivas tradicionales, dedica varias páginas a contraponer filosofía y arte verbal, y no en vano utiliza la definición de esa voz en el diálogo «retórico» *Gorgias* (487a), donde significa ‘decisión para hablar’ o ‘franqueza’. Pero esa sinceridad expresiva y meditada —esa libertad de palabra que oscila entre claridad, llaneza, rigurosa seriedad y conformidad interna— sería un modo de dicción sin miedo y siempre al filo del exceso o tenido por tal en el momento de intervenir oralmente.

La parresia representa a juicio de Foucault una virtud, un deber y una técnica subjetiva, pues lo *parresíaco* es la afirmación de lo verdadero en el momento mismo en que se dice una verdad. Supone, en consecuencia, un «veredicto», en el sentido de que es *vere* y *dictus*: es un dicho neto, emitido reflexivamente. Esto es, viene a ser una forma de *autenticidad* resaltada y defendida por el filósofo, «un desdoblamiento o redoblamiento del enunciado de la verdad mediante el enunciado de la verdad de hecho, en cuanto que la pienso y que, al pensarla, la digo»<sup>15</sup>. Es un modo de hablar nada espontáneo y es la manera de decir lo verdadero sin cálculo, en el límite; expresa el coraje de hablarse a uno mismo y dirigirse a los otros con una tensión a

menudo extrema; es un acto denso, desnudo, abrupto.

Corresponde, por tanto, a un mundo expresivo singular, y por ello quedaría al margen de la formalización de Aristóteles, que significativamente nunca aparece en este libro, pues se interesa por otros enigmas. Foucault no parte de opiniones aceptadas por la generalidad ni tampoco de premisas apodícticas: no trata de seguir el poderío de un razonamiento dialéctico o de uno lógico. Y es que la parresia ni significa una demostración, ni es tampoco un acto de persuasión, dialéctico o retórico; tampoco debe entenderse como una enseñanza en el sentido corriente. Por el contrario, es una acción verbal de tipo agonístico, que se sitúa en la frontera de lo decible, al poner incluso la vida propia en peligro: en ocasiones se ejerce a vida o muerte. Dado el aspecto conflictivo que encierra no es de extrañar que Foucault glose al principio tragedias como *Ion*, *Hipólito*, *Bacantes*, *Orestes* o *Fenicias* de Eurípides (o se remita una vez al *Edipo* de Sófocles).

Pues en los grandes focos dramáticos, cierto enunciado crítico —superpuesto al acto mismo de la enunciación por parte de un personaje— afecta al modo de ser del héroe, a su integridad moral y psíquica, a su obligación familiar o civil. Especialmente estrujada por Foucault, la primera de las tragedias le da muchas claves. *Ion*, un personaje tardío, no mítico, tiene una genealogía dudosa, artificial; y expresa a la vez la necesidad y la dificultad de ser veraz, lo que repercute en su modo de ser ciudadano, pues el problema que plantea Eurípides en su drama es también histórico-político. El gesto explícito de hacerse notar, tomar la palabra, hablar en nombre propio para persuadir —esto es, el gesto de comprometerse

<sup>14</sup> Foucault no podrá utilizar ese étimo, claro está, por emplear el francés y el inglés en su enseñanza.

<sup>15</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi*, p. 62.



## LIBROS

de pleno en una intervención oral, y todo ello resaltándolo, identificándose con todas sus palabras, acercándose al abismo que supone estar ante el poder-, forma parte de ese «decir verdadero» que se representa en escena.

Por ello mismo, Foucault no parte de «lugares comunes» (*koinoi topoi*, *communes loci*) que serían propios de Gorgias y Protágoras, y que codificarían enseguida Aristóteles o luego, en latín, Cicerón. En suma, están descartados los *topoi* de la retórica, como lo están asimismo los *tópicos* lógicos. Así que Foucault evita recabar opiniones para verlas como una trama organizada de enunciados, como un sistema que duplica la realidad, que es réplica de ella. De ahí la gracia de su talento escénico.

VI. En cambio, recurre complementariamente a otro género de textos que tratan sobre la franqueza al hablar en la verdadera democracia, como el de Polibio (*Historia*, II, 38), que eslabona la parresia –libertad de palabra– con la *democracia* y con la igualdad para hablar o *isegoría*, pues ésta supone derecho verbal y obligación participativa, lo que repercutió en el especial prestigio de los aqueos. Democracia y verdad, dice Foucault, se solicitan entre sí, pero lo hacen tan a fondo que cada una también amenaza a la otra: «No hay discurso verdadero sin democracia; pero el discurso verdadero hace que aparezcan diferencias en la democracia. No hay democracia sin discurso verdadero, pero la democracia amenaza la existencia misma del discurso verdadero»<sup>16</sup>. La parresia entra, así, en un juego social especular (frágil por falta de simetría) con la posibilidad de la vida civil

libre, de la no-tiranía. No basta con tener una Constitución aceptable, la mejor igualdad ante la ley o una similitud de derechos: se requiere poder *escenificar* realmente tanto el enrasamiento ciudadano, propio de la isegoría, como el uso de la palabra arriesgada; se requiere poder llevar a cabo una actuación verbal espontánea y en parte libre dentro de esos marcos institucionales. Por ende es indispensable disponer del don y del valor de la libertad.

Que la parresia se entreteteje en sus ramificaciones lo comprueba Foucault al saltar en el tiempo, un momento, para recordar *Sobre las pasiones* de Galeno –donde el médico por antonomasia funde conocimiento de sí y cuidado de sí al hablar de la dirección espiritual de la conciencia–, o la tardía «Vida de Dión» de Plutarco, quien evoca el encuentro de Platón y su discípulo Dión con Dionisio en Sicilia, para contarnos cómo ambos ejercitarán ante éste su expresión parresíaca más evidente, insoportable para el tirano; de esta suerte dan medida reveladora de lo que supone verbalizar una verdad ante el poderoso. Pero ambos son del siglo II de nuestra era, y Foucault quiere fijarse esta vez en la crisis de la democracia ateniense, desde Pericles hasta el maestro de los filósofos-políticos, Platón, tiempo en que se busca una certidumbre más sólida, una argumentación por encima del sofisma o de la disonancia individual, intempestiva, superflua.

El ingenio de la parresia resulta inseguro. La actuación parresíaca puede llevar con facilidad a un fracaso, coyuntural en muchas ocasiones, pero incluso puede serlo del sistema democrático. La presencia de un elemento *individual*, personalizado, acarrea lo azaroso, el acontecimiento –la *sorpresa*, que significaba en principio hacer presa súbitamente de algo–; incluso es po-

<sup>16</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi*, p. 168.

sible que ese presunto «veredicto» sea un embuste o un exceso verbal o un vano halago. Pues si es el sujeto *falaz* el que halaga y atrae con falsas apariencias, entonces hay una «mala parresia», que no produce beneficio alguno. Así que la parresia, tan verdadera cuando nada tiene de falso, escondería un envés de mentira, y puede hacer perder casi toda su autenticidad.

«En cuanto a la mentira expresada en palabras, ¿cuándo y a quién no será útil como para no merecer ser odiosa?» se lee en la *República*, 382a. Con esta cita, entramos en un aspecto crucial de su discusión: a la mitad de *Le gouvernement de soi et des autres* Foucault se centra en Platón, lo cual parece una elección consabida. Pero éste tenía gran peso ya en *L'usage des plaisirs*; además, su seminario fue una minuciosa lectura de textos, y aunque resulte imposible dar cuenta de sus matices, sus ampliaciones de perspectiva y sus cambios de dirección, en último término comprobamos cuán infrecuente es dicha lectura. Es verdad, por ejemplo, que niega sin más consideraciones, acaso por provocación, el logocentrismo del fundador de la filosofía occidental<sup>17</sup>, pero su originalidad no está en desdeñar un debate teórico del momento, sino en poner a la luz un mundo recóndito de *prácticas subjetivas*.

Así que, paso a paso, recuerda el uso efectivo de la parresia en las *Cartas V, VII y VIII* platónicas –donde retoma la idea del tirano desde otro ángulo– o vuelve con ese fin a su *Alcíbiades* (que tanto pesaba en *La hermenéutica del sujeto*), o prosigue su

<sup>17</sup> La referencia crítica a Derrida, en FOUCAULT, *Le gouvernement de soi*, p. 234. Pues Foucault se había interesado siempre, también al final, por la transformación de uno mismo en la escritura más libre: cf. «L'Écriture de soi», *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, IV, pp. 415-430.

análisis sobre lo parresíaco en el *Fedro*, el *Gorgias* o la *Apología de Sócrates*<sup>18</sup>.

Es manifiesto que la mirada política de las *Cartas* o de la *República* (que cita un momento) le era casi obligada para completar las relaciones entre el poder y la verdad, pues es imposible –recalca aquí Foucault–, hablar del par política-verdad sin una buena relectura platónica. Si *Fedro* le sirve para confrontar los discursos filosófico y retórico que *Gorgias* ofrecía de modo abierto, también se abre con ese escrito a la cuestión de la centralidad del *logos*, no removida por Foucault. Por su parte, la *Apología de Sócrates* resulta inevitable en una discusión acerca de lo verdadero en el siglo IV, en esas apretadas horas donde el sentenciado habla de la vida con o sin examen, de la tendencia al diálogo vivaz, de la intranquilidad esencial socrática, del mal postizo que parece arrastrar un hombre bondadoso. También sin duda, del valor o de la cobardía: pues Foucault mezcla el gobierno propio –autarcía– con esa decisión y esfuerzo, ese coraje o arrojo, ese «valor de la verdad» que ha de suponer la parresia.

Por añadidura, Foucault habla de otra rama parrésica: la experiencia oral *verdadera* que ha de atravesar la elucidación práctica de la filosofía, lo que supondría la genuina singularidad de ésta<sup>19</sup>. De hecho él se sitúa abiertamente, de golpe, en la «encrucijada platónica», y ofrece a sus oyentes para los

<sup>18</sup> Convendría que los directores de la edición, F. Ewald y A. Fontana, publicaran de inmediato el siguiente y último tomo, que enlaza directamente con éste y es casi homónimo. Pues todo su análisis de Platón se completa con las lecturas del *Fedón* y del *Laques* entre enero y marzo de 1984 (muere en junio); finaliza con lo que va a ocurrir con la parresia tras la implantación imperial del «modo cristiano».

<sup>19</sup> Su curso de 1981, inédito todavía, se llamaba precisamente *Subjectivité et vérité*.

cursos próximos –que acabaron reduciéndose a uno–, estudiar tanto la filosofía comparada con la retórica (tema muy renacentista que esboza ya en su lectura del *Gorgias*), como la educación y la adaptación psíquica para la política; así como estudiar tanto el problema de las relaciones recíprocas entre democracia y autocracia, como la ciudad ideal, tema característico de la tradición humanista e ilustrada.

En particular, Foucault piensa entrecruzar todos esos problemas para darles otro sesgo al enriquecerlos con la cuestión de cómo la «buena parresia» –también la «mala parresia»– funcionan en cada una de ellos, cómo los facilitan o incomodan, cómo los complican en suma. Según añade por sorpresa: «Cabría ofrecer la perspectiva de toda la filosofía platónica a partir del problema del decir-verdadero en el campo de las estructuras políticas y en función de la alternativa filosofía/retórica»<sup>20</sup>. Esta proclamación –que figuraba, como hoy sabemos gracias a esta edición, en el escrito que había preparado–, no llegó a leerla en público: no comprometerse a *decirla* supone sentir una duda razonable ante su sencillez y, acaso, preferir guardarse el secreto de una convicción íntima sobre la verdad activa y el poder de la filosofía.

O incluso significa alejarse un ápice de Nietzsche. Pero ¿le era viable eludir esa verdadera guía crítica suya, la nietzscheana, en la busca de una ética *ateológica*, por emplear una voz de su también admirado Bataille? Más aún, era aquél el que le enseñó que detrás de todo saber o conocimiento hay siempre una lucha por el poder. Y si entre ambas ideas había intercalado precisamente cierta forma mediadora, la subje-

tividad<sup>21</sup>, en este caso es más agónica, pero nunca es ignorante, antes al contrario. En cualquier caso, su mirada parece querer, al final de su vida, fundirse mucho con la raíz antigua, si bien huyendo de todas sus secuelas confesionales posteriores, sin duda alguna, y sin eludir alguna transgresión creadora y satisfactoria. Pues no se fusiona con aquella tradición: produce un leve desvío o algún quiebro en cada paso dado y acentúa nociones como la de esa ardua «verdad» –acaso transgresiva– que nos ha propuesto en *Le gouvernement de soi et des autres* para «transformarse» o «transformarnos» en lo posible, lo cual era una meta fundamental de todo su trabajo teórico-práctico.

VII. Ahora parece más despejado el campo de indagaciones que descubrió al final de su vida. La existencia de una «filosofía parresiasta» implica la invención de un control expresivo propio desde la Antigüedad, con sus modulaciones a lo largo de esos tiempos tan prolongados; supone un arte subjetivo especial, un «cuidado de sí», y asimismo un arriesgado aunque valioso trampolín para el trato con los demás (*epimeleia ton allon*). Semejante autodomínio parresiáco puede ser la piedra de toque de la dirección de la conciencia que Foucault pretende discernir, esto es, clasificar.

Sus diversos significados dependen de cómo se perciba el cogollo anímico (si es más mente o es más espíritu), de cómo se capte lo que sería el genio o el *daimon* interno (iluminación natural o don superior), de cómo se conciba la educación (como una evolución programada, metódicamente

<sup>20</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi*, p. 181.

<sup>21</sup> M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984, p. 10, trata de encontrar en cierta cultura «la correlación entre dominios del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad».

construida desde los municipios, o como una escucha del talento natural, según quería Agustín). Por ello es una cifra o elucidario para entender los conflictos religioso-filosóficos y sociales tras la crisis de la polis y, más tarde, en los agónicos y desconcertantes siglos iniciales de nuestra era. Pues ese momento de sacudidas y de mutaciones extremas le parece decisivo.

Una vez más, como en toda su vida, Foucault busca la *prueba* de la filosofía en su relación con la actividad pública. Aunque retome los problemas filosóficos centrales, no hace una reflexión abstracta sobre la temperancia en la vida civil, sobre el régimen político ideal o acerca de las formas de la racionalidad social más virtuosas, sino que destaca cómo un discurso verdadero y arriesgado —dicho de frente, en primera persona—, puede ser un revulsivo ante lo instituido, ante el poderoso. La situación es ardua, asimétrica, desigual, comprometida, violenta y a buen seguro expuesta; pero el poder, en fin de cuentas, necesita ese peligro, necesita reflejarse en él o marcar sus distancias con él, y requiere saber incluso que su exceso en el contraataque o en su sordera no logra borrar las palabras dinámicas que brotan con la parresia.

Ofrece, en consecuencia, un núcleo de ideas que van perfilándose junto al dédalo de ramificaciones, entrelazadas de diversos modos, que crea cada semana en sus lecciones. Eso sí, en este seminario hay bastante vacilación, inusuales repeticiones, incluso momentos de inseguridad motivados por el exceso de oyentes, la carencia de tiempo o la presencia de incertidumbres en Foucault, así como por su agotamiento físico, lo que hace justicia a la acción parresíaca de su propia palabra. Los paisajes que ofrece son a menudo turbadores; sus gradaciones, originales, posiblemente sean algo bruscas, pero es su

modo habitual de contraponer etapas históricas futuras mediante cortes y oposiciones: las etapas intermedias, en Foucault, son más bien inexistentes o inconsistentes. Tal fue su modo expositivo, y más vale éste que el forzado ajuste de diferencias a una trayectoria claramente dibujada, para fingir una inteligibilidad lineal, más dudosa.

Asimismo, los autores antiguos que trae a escena son menos variados que en su curso de 1982, aunque supere la escasa nómina que hemos repasado. Por ejemplo, resulta curioso que Foucault alabe a Diógenes Laercio por su plasticidad, por saber conjugar éste una variedad de anécdotas. Pero es que Laercio revisó diversas concepciones sobre la naturaleza encarnadas en decenas de filósofos, resumió las consideraciones éticas por la vía del ejemplo; y, sobre todo, retrató rápidamente —y con gracia duradera— a desconocidos, eligiendo detalles reveladores de un íntimo modo de ser, esto es, característicos de una verdad expresiva singular, individual, como la que Foucault ha rastreado aquí.

VIII. Todo este seminario, unido al que le precede y al que le sigue (y a los dos libros que Foucault revisa por entonces), conduce, desde luego, a una trama greco-romana-cristiana, por diferenciación y superposición al mismo tiempo de problemas paralelos; pero también contrapone finalmente ese tejido —sucede una vez más, en sus lecciones, en su obra entera—, con el gran giro moderno, con la neta secularización de dos figuras de referencia, para él y para muchos: Descartes y Kant.

El segundo, Kant, aparece en la larga apertura de este curso en el *Collège*, cuando discute durante dos densas horas sobre «¿Qué es la Ilustración?», esa pregunta sobre *lo actual de la actualidad* que le acom-

pañó desde 1978 y que durante esos años tuvo una enorme repercusión: de hecho, esa fue la calzada maestra que le conectó al final de su vida con el pensamiento coetáneo. El primero, Descartes, aparece como el fundamento definitivo, a su juicio, del pensamiento moderno; su gran protagonismo como plataforma de giro se remontaría a su *Historia de la locura*, quedaría encajado además como estructura epistémica en *Las palabras y las cosas* y aparecería como fulcro en *L'herméneutique du sujet*. Pues Foucault nunca dejó de ser un «modernista», si nos atenemos a sus libros más conocidos; es decir, a todos los anteriores a 1984.

Ya en 1982, apuntaba Foucault que la *memoria* meditativa de Agustín se extendería modernamente en el reconocimiento mnemónico de Freud, pero también –pasando de la *meditación* al *método*–, su estela se radicalizaría de otro modo en el nuevo pensamiento, desde Descartes hasta Husserl<sup>22</sup>. Semejantes fogonazos, aunque sean muy breves, regulan un discurso sin duda filosófico por vocación y evidencian la firmeza de sus convicciones teóricas, si bien no parecen hallarse en esa inquietud inmediata suya, actual, que proyecta sobre los antiguos.

Como meta próxima estaría su indagación sobre el avance capilar de la moral cristiana y sus núcleos fundamentales: el orden divino, con su memoria y dictamen tan absorbentes; el afán por escrutar los recodos del alma; la idea de interpretar y purificar pasiones o deseos. Con todo, esas formas lejanas de subjetividad, aun siendo ajenas nos son constitutivas y pueden, por ende, redescubrirse y retocarse tras el ejemplo renacentista. Además, en última instancia, Foucault –el moderno que no en vano empieza sus

clases analizando por extenso el texto de Kant y un presente que desea ser «ilustrado»: todos los presentes de entonces a hoy–, quiso captar, con nuevos argumentos, la repercusión y la crisis de esta antigua moralidad en los siglos XIX y XX, quiso vislumbrar qué formas de gobernarse a sí mismo serían aún posibles en la ética contemporánea.

*Le gouvernement de soi et des autres* –con la viveza de sus datos, argumentos y tramas conceptuales– pone en evidencia la energía que introdujo Foucault en los estudios históricos o filosóficos partiendo de ciertas vetas culturales y sociales deslindadas o avistadas por él y casi inéditas. Su lectura hace aún más atractiva esta mirada complementaria y dispersa de sus años finales, que podemos recorrer mejor sin sorprendernos tanto de sus vaivenes.

En todo caso, si las apariencias y efectos de la verdad, si la necesaria sumisión a cierta *verdad producida* era su interrogante de los años setenta, esa idea se desplaza ahora al terreno de la acción filosófica de la verdad, cuya analítica –muy contemporánea y muy personal al tiempo– es originalmente densa, sutil, turbadora. Está desprendida del presente porque Foucault está en parte distanciándose de su pasado, y despidiéndose de todos, pero de hecho se ve implicada en esa coyuntura dubitativa de los ochenta que anhelaba poder relanzar un impulso ilustrado nuevo. De tal coyuntura al parecer dependemos todavía, así como de muchos de los proyectos que él tramó y de muchas de sus críticas, sociales o no, incluyendo su rechazo a quienes, al hacer un giro de ciento ochenta grados en su ideología, volvían a repetir sus mismas ideas y sus mismos prejuicios, como en una farsa.

<sup>22</sup> FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, pp. 442-443.



## LIBROS DE LA A.E.N.

## Estudios

1. M. GONZÁLEZ CHÁVEZ (ed.), *La transformación de la asistencia psiquiátrica*, 1980.
2. A. PORTERA, F. BERMEJO (eds.), *Demencias*, 1980.
3. S. MASCARELL (ed.), *Aproximación a la histeria*, 1980.
4. T. SUÁREZ, C. F. ROJERO (eds.), *Paradigma sistémico y terapia familiar*, 1983.
5. V. CORCÉS (ed.), *Aproximación dinámica a las psicosis*, 1983.
6. J. ESPINOSA (ed.), *Cronicidad en psiquiatría*, 1986.
7. J. L. PEDREIRA MASSA (ed.), *Gravedad psíquica en la infancia*, 1986.
8. J. A. FERNÁNDEZ SANABRIA, J. MAURA ABRIL, A. RODRÍGUEZ GÓMEZ (eds.), *I Jornadas de la Sección de Psicoanálisis de la A.E.N.*, 1986.
9. R. INGLOTT (ed.), *El quehacer en salud mental*, 1989.
10. C. CASTILLA DEL PINO (ed.), *Criterios de objetivación en psicopatología*, 1989.
11. A. BAULEO, J. C. DURO, R. VIGNALE (eds.), *La concepción operativa de grupo*, 1990.
12. R. FERNÁNDEZ, M. A. GARCÍA CARBAJOSA, J. L. PEDREIRA MASSA (eds.), *La contención*, 1990.
13. M. DESVIAT (ed.), *Epistemología y práctica psiquiátrica*, 1990.
14. A. INGALA, R. GÓMEZ, J. FRÈRE, A. GONZÁLEZ, *II y III Jornadas de la Sección de Psicoanálisis, «El malestar en la cultura»*, 1992.
15. P. SANROMÁN VILLALÓN (ed.), *Jornadas sobre salud mental y ley. Malos tratos a menores, malos tratos a mujeres, separaciones y divorcios*, 1993.
16. C. F. ROJERO, T. SUÁREZ (eds.), *Psicosis de la infancia y la adolescencia*, 1993.
17. V. APARICIO BASAURI (ed.), *Evaluación de servicios en salud mental*, 1993.
18. J. MAS HESSE, A. TESORO AMATE (eds.), *Mujer y salud mental. Mitos y realidades*, 1993.
19. A. FERNÁNDEZ LIRIA, M. HERNÁNDEZ MONSALVE, B. RODRÍGUEZ VEGA (eds.), *Psicoterapias en el sector público: un marco para la integración*, 1997.
20. R. GÓMEZ ESTEBAN (ed.), *Grupos terapéuticos y asistencia pública*, 1997.
21. J. LEAL RUBIO (ed.), *Equipos e instituciones de salud (mental), salud (mental) de equipos e instituciones*, 1997.
22. C. POLO, *Crónica del manicomio*, 1999.
23. F. SANTANDER (ed.), *Ética y praxis psiquiátrica*, 2000.
24. F. RIVAS (ed.), *La psicosis en la comunidad*, 2000.
25. E. GONZÁLEZ, J. M. COMELLES (eds.), *Psiquiatría transcultural*, 2000.
26. F. CARLES, I. MUÑOZ, C. LLOR, P. MARSET, *Psicoanálisis en España (1893-1968)*, 2000.
27. T. ANGOSTO, A. RODRÍGUEZ, D. SIMÓN (eds.), *Setenta y cinco años de historia de la psiquiatría*, 2001.
28. C. GISBERT (ed.), *Rehabilitación psicosocial y tratamiento integral del trastorno mental*, 2003.
29. A. ESPINO, B. OLABARRÍA (eds.), *La formación de los profesionales de la salud mental en España*, 2003.
30. M. HERNÁNDEZ MONSALVE, R. HERRERA VALENCIA, *La atención a la salud mental de la población reclusa*, 2003.
31. J. M. ÁLVAREZ, R. ESTEBAN (eds.), *Crimen y locura*, 2005.
32. B. MORENO KÜSTNER, *El registro de casos de esquizofrenia de Granada*, 2005.

33. A. REY, E. JORDÁ, F. DUALDE y J. M. BERTOLÍN (eds.), *Tres siglos de psiquiatría en España (1736-1975)*, 2006.
34. R. GÓMEZ ESTEBAN, E. RIVAS PADILLA, *La práctica analítica en las instituciones de Salud Mental*, 2005.
35. J. LEAL RUBIO, A. ESCUDERO NARS (eds.), *La continuidad de cuidados y el trabajo en red en Salud Mental*, 2006.
36. F. PÉREZ (ed.), *Dos décadas tras la reforma psiquiátrica*, 2006.
37. A. DÍEZ PATRICIO, R. LUQUE LUQUE (eds.), *Psicopatología de los síntomas psicóticos*, 2006.
38. A. DÍEZ PATRICIO, *Análisis del discurso psicótico*, 2006.
39. R. GÓMEZ ESTEBAN, E. RIVAS PADILLA (eds.), *La integración del psicoanálisis en la sociedad de nuestro tiempo*, 2007.
40. J. M. COMELLES, M. BERNAL (eds.), *Salud mental, diversidad y cultura*, 2008.

#### Historia

1. Jacques FERRAND, *Melancolía erótica*, 1996.
2. Robert BURTON, *Anatomía de la melancolía I*, 1997.
3. Anselm von FEUERBACH, *Gaspar Hauser*, 1997.
4. Robert BURTON, *Anatomía de la melancolía II*, 1998.
5. Robert GAUPP, *El caso Wagner*, 1998.
6. Gerolamo CARDANO, *El libro de los sueños*, 1999.
7. Emil KRAEPELIN, *Cien años de Psiquiatría*, 1999.
8. Étienne ESQUIROL, *Sobre las pasiones*. Joseph DAQUIN, *Filosofía de la locura*, 2000.
9. Tomaso GARZONI, *El teatro de los cerebros. El hospital de los locos incurables*, 2000.
10. Juana DE LOS ÁNGELES, *Autobiografía*, 2001.
11. François LEURET, *El tratamiento moral de la locura*, 2001.
12. Robert BURTON, *Anatomía de la melancolía III*, 2002.
13. Laurent JOUBERT, *Tratado de la risa*, 2002.
14. Samuel-Auguste TISSOT, *El onanismo*, 2003.
15. Daniel Paul SCHREBER, *Sucesos memorables de un enfermo de los nervios*, 2003.
16. Raymond QUENEAU, *En los confines de las tinieblas. Los locos literarios*, 2004.
17. Timothy BRIGHT, *Un tratado de melancolía*, 2004.
18. CICERÓN, *Conversaciones en Túsculo*, 2005.
19. DIDEROT (ed.), *Mente y cuerpo en la Enciclopedia*, 2005.
20. Marsilio FICINO, *Tres libros sobre la vida*. Luigi CORNARO, *De la vida sobria*, 2006.
21. Patrick DECLERCK, *Los naufragos*, 2006.
22. Giovan Battista della PORTA, *Fisiognomía I*, 2007.
23. John DONNE, *Biathanatos*, 2007.
24. Giovan Battista della PORTA, *Fisiognomía II*, 2008.
25. Edgard ZILSEL, *El genio*, 2008.
26. Gladys SWAIN, *Diálogo con el insensato*, 2009, en prensa.

Distribuye: LATORRE LITERARIA, Madrid, tel. 91 8719379.