

Historia del pensamiento y teoría psiquiátrica. Siete notas para un largo recorrido

Mauricio Jalón¹

I. En buena medida, los médicos han constituido sus teorías, desde los inicios de nuestra cultura, a la par que el pensamiento más elaborado y general, sin reducirse sólo a la filosofía de la naturaleza. Pero, desde el siglo XVI, resaltan especialmente los vínculos entre la filosofía y las teorías psíquicas, cuando se recupera a fondo la tradición galénica y se incorpora, al tiempo, toda una serie de temas hipocráticos, desde los ambientales hasta los casos particulares, detallados de modo impresionante en las *Epidemias*; y tales correlaciones se volverán sin duda proverbiales ya en las dos centurias siguientes.

Las ideas sobre la coordinación en las actividades mentales e, incluso, el estudio de sus posibles quiebras han sido tomados como objeto de la filosofía moderna en el momento de su consolidación; mucho antes, pues, del desarrollo de la psicología y de la psiquiatría como ramas emergentes en el siglo XIX. De hecho, Descartes, Hobbes, Hume y Kant elaboraron sus pensamientos teniendo en cuenta a la vez, con inquietud, el funcionamiento a veces tan problemático de la psique. Pero no se tratará sólo aquí del pensamiento más elaborado; no nos referiremos únicamente a la filosofía –es decir, a las filosofías más afines a la especulación–, sino que habrá que resaltar, en general, algunos aspectos en que la historia del pensamiento y las teorías sobre la mente se fecundaron, pues podemos adivinarlas a menudo eslabonándose entre sí, tanto en el pasado como en el presente.

En consecuencia, pondremos el acento en cuestiones de la historia de nuestra cultura que

afectan a la subjetividad: la más sublime (por así decirlo), o la distorsionada o enferma. Pues una visión acerca del sujeto afecta tanto al científico, el médico, como a su enfermo-objeto, ese individuo doliente que se verá sometido a una norma curativa (y por tanto cultural). Por añadidura, recordaremos cambios notables del pensamiento, allí donde haya habido una discontinuidad teórica, y donde un lenguaje distinto, e insistente, lo delate.

En principio, un título tan amplio como “Historia del pensamiento y teoría psiquiátrica” exigiría limitar a fondo el terreno de discusión. Sin embargo, no parece adecuado acotarlo en el tiempo, pues precisamente el rótulo parece exigir ya lo contrario. Así que se tratará de mantener en este escrito una amplia mirada temporal, si bien abordando rápidamente argumentos fundamentales, como son la situación del sujeto a comienzos de nuestra era; el nuevo individualismo del Renacimiento y sus complicaciones (aspecto siempre central de la modernidad); la revolución científico-racionalista observada desde dos polos, Descartes y Pinel; y finalmente las interferencias de la mirada alienista, en torno a 1800, con la gran filosofía. Pues el pensamiento del siglo XX, con el que ha de dialogar en la actualidad una psiquiatría que se quiera teórica, sigue teniendo ese sustrato teórico.

II. Ciertos historiadores de la cultura, antropólogos y filósofos han contribuido en los últimos años a resaltar e iluminar momentos tan críticos de nuestro pasado como el de la vida en la Roma imperial. Si parte de la reflexión actual se ha

¹Instituto Universitario de Historia Simancas-CSIC.

constituido como una *historia de la reflexión* –en cierta tradición europea, donde nos reconocemos–, recientemente se volcó sobre las problematizaciones teóricas o los cuestionamientos teórico-prácticos producidos en el arranque de nuestra cultura.

Por un momento, remontémos a los comienzos de tales formulaciones de lo *problemático*, en este caso a las más generales. Además de hablarse de la ruptura entre mito y razón en los griegos (algo que, sin muchos matices, no es aceptable hoy), suele destacarse la interdependencia entre hombre y cosmos en los antiguos –una vieja afinidad natural que integra más al sujeto en el orden natural–, o el hecho de que sus conceptos, según decía H.G. Gadamer, estaban *sumergidos* en el lenguaje de un modo incomparable con los nuestros, ya que nos separamos más de dicho ordenamiento. En todo caso, en el plano disciplinar, jerarquizado de arriba a abajo (entre los mundos incorruptible y corruptible), existe una división, casi opuesta a la europea, entre las *mathematiké*, que abordan lo exacto, lo restringido a salvar las apariencias en el campo geométrico-celeste, y las *physiké*, que es una especie de física-biología, a la que no era precisamente ajena la visión antigua de la medicina. Ambas ramas ni casaban entonces entre sí, ni lo pretendían tan siquiera.

Ya que el mundo físico-material englobaba al vitalista y siendo el alma –aunque soplido esencial– también manifestación de la *physis*, cabía entonces todo tipo de fenómenos en la Física, aristotélica sobre todo, muy empapada o contaminada por lo biológico. Por ejemplo, el de los sueños. Siendo éstos al inicio una *llamada* de la psique, la continua indagación sobre el ensueño experimentará una notable depuración racional con la corriente hipocrática, así como con Aristóteles y Cicerón (luego se complicará con las nuevas religiones), que lo estudiaban como un hecho más de la *naturaleza*.

Aquella visión global, que supone un sujeto

menos escindido –o no tan encapsulado, por decirlo así, como el del presente–, va a ir modulándose ya en los siglos iniciales de nuestra era. Y este cambio de estilo se aprecia bien si nos ceñimos más al individuo: pues cabe afirmar que se produce una modificación helenística de la *persona antigua*, si entendemos la constitución de la subjetividad como una forma de relacionarse con uno mismo, o de medir la relación con los demás (algo fundamental además si se es médico, como describió magníficamente Galeno en *Sobre el pronóstico*).

Ahora bien, antes se hacían sumarias contraposiciones entre los “griegos” y Agustín de Hipona, el *gran secularizador* de la piedad antigua, con quien se definiría un sujeto cristiano, premoderno; por cuanto Agustín reduce a los dioses a sus dimensiones humanas y eleva el talento a una categoría fundamental (P. Brown); pero no se matizaban bien las transformaciones sufridas ya en las centurias que le precedieron. Actualmente, procede considerar más a fondo que, en los siglos anteriores a la muerte de Agustín, en el 430, hubo un perfilamiento continuo de la subjetividad, que se produjo una gran estilización personal, es decir, un trabajo externo e interno de controles individuales de todo tipo. Tales “gestos” íntimos han de valorarse de cerca para comprender la cultura grecorromana, y ver así los cambios de la nuestra con otra mirada.

De antemano, hoy sabemos mejor que los distintos *filósofos* –desde el auge del primer helenismo hasta la caída del Imperio romano–, eran sobre todo unos *experimentadores* del mundo interior: llevaban a cabo unos especiales *ejercicios reflexivos*, unos verdaderos ejercicios espirituales como ha estudiado P. Hadot. El modo de vida filosófico fue una práctica voluntaria y personal destinada a cierta *transformación* del yo. Pero esos “diálogos consigo mismos” de los trabajadores de la reflexión ni ofrecieron ni tuvieron siempre el mismo contenido ni manifestaron análogas ambiciones.

Procede considerar más a fondo que, en los siglos anteriores a la muerte de Agustín, en el 430, hubo un perfilamiento continuo de la subjetividad.

A partir de los tiempos de Platón, de hecho, se produce un desplazamiento: se pasa del examen del recuerdo o anámnesis, a una meditación calculada que se atribuyó sumariamente a los cristianos. Veámoslo de cerca. Platón decía que nuestras almas eran sabias por naturaleza, y que nuestra ciencia no era más que recordar (el buscar y el aprender no son más que reminiscencia, se lee en su *Menón*). La persona consciente –fuera quien fuese ésta, por ejemplo un esclavo– se dirige hacia una verdad esencial, por destilación de palabras y por elevación hacia las ideas en sus diálogos sobre la belleza, la ciencia, la moral, etc. Se basa en la memoria, en un reconocimiento mnemónico de lo que les antecede como acceso a la verdad más honda, como algo interno que nos precede; y todo ello acaece en un proceso nada disyuntivo, poco escindido de cada yo presente. Ese reconocimiento de nuestras premisas supone someterse a un orden supremo que es el que nos permite tanto conducirnos como conducir a los demás.

En el estoicismo de nuestra era –por referirnos sumariamente a un movimiento cultural muy vasto–, se configura un ejercicio reflexivo de otro tipo, según enseñó M. Foucault. Su meditación es más bien una serie escalonada de reflexiones sobre los comportamientos de cada cual, para intentar controlar un modo efectivo, concreto de actuar. Es una forma de reflexividad que supone que el individuo pensante se propone como tal ante su propio tribunal, pues está dado él ahí mismo expresamente como sujeto ético de la verdad. Aparece una verdad sobre lo que piensa (o le domina) de continuo, surge una certidumbre sobre sus representaciones y las opiniones que les acompañan. Se trata ahora de saber, pues, si se es capaz de actuar de acuerdo con una verdad que, de esta manera gradual, ha sido elaborada (y no sólo rememorada).

Se ha producido, a lo largo unos cinco siglos, un quiebro en el reconocimiento interior: se pasa de una vía de acceso a la verdad de las esencias,

que busca la idealidad que está garantizando lo que decimos, a la constitución de cada cual como sujeto personalizado, trabajador de la verdad cotidiana. Ello supone una ruptura, al forzar una dirección diaria hacia el interior. Todo lo cual implica un gran aparato: así en sus *Meditaciones*, Marco Aurelio –el emperador filósofo que fue atendido por Galeno– viene a describir una especie de ciudadela o fortaleza interna, y enumera cinco términos sobre el sujeto, convergentes, o en cualquier caso no opuestos entre sí: el yo (*ego*), el intelecto (*nous*), el poder de reflexión (*dianoia*, discurso o producto del discurrir-hablar), un principio director (*hégemonikon*), incluso habla de un demonio interior (*daimon*) más oscuro, menos recóndito acaso que en Platón, que podríamos “traducir” al lenguaje analítico de inmediato, al menos para intentar desbrozarlo.

Todo este entramado meditativo es el que hay que tener en cuenta para comprender a muchos escritores y estudios de la segunda sofística –la Ilustración antigua del siglo II, tan importante en calidad y cantidad para todas las esferas de la cultura– hasta llegar a Agustín. La pléyade formada por el frágil Epicteto o el prudente Marco Aurelio, los biógrafos eruditos Diógenes Laercio y Filóstrato, el combativo Celso, el preerasmista Luciano de Samosata o los fundadores de la novela occidental; y ello sin haber citado a un moralista fundamental como Plutarco, al onirocrítico Artemidoro, al Pausanias de la *Descripción de Grecia*, al inmenso Ptolomeo o a tres médicos como Rufo, Sorano y Areteo al lado ya de Galeno. Las discusiones agustinianas se construyen sobre esa gran masa cultural y, por añadidura, sobre ese modo de abordar el mundo personal. Sin rebajar sus acentos particularísimos ni el poder de su acción, ese es el trasunto de las *Confesiones* y de toda su normativa para una sociedad legislada por la creencia y el orden religioso. Por lo demás, también Agustín habla mucho de memoria –sus esponjas internas, memoriosas–,

El Individuo pensante se propone como tal ante su propio tribunal, pues está dado él ahí mismo expresamente como sujeto ético de la verdad.

ya que lo platónico no deja de ser otro sustrato agustiniano (y tan de todos esos antiguos como nuestro).

Pero volvámonos, al menos un instante, a los posibles "cuidadores de la mente". Muchos autores de finales del siglo XX se han preguntado si cabe hablar de 'orígenes' de la psiquiatría, inexistente por entonces como territorio aparte, si fue instaurándose como vía de especialización en el discurso occidental muy pronto, o no, y si lo que se decía en la Antigüedad sobre la locura tiene cierto equivalente con el planteamiento premoderno.

Suele decirse que hubo una separación antigua entre filosofía y medicina en el campo de la locura, a consecuencia de un dualismo crucial, entre espíritu y materia, propio de lo mítico-religioso. Así, en los siglos primeros de nuestra era, se abordaba cierta desazón anímica teórica, por un lado, y una locura fisiológica distinta, por otro (J. Pigeaud). Lo cual podría valorarse con médicos como Celso, del siglo I, que habla de la firmeza en el trato con los locos; Areteo de Capadocia, que aborda de la locura en la centuria galénica; o Celio Aureliano, que distingue entre buenas y malas manías en el siglo V. Es cierto que el tratamiento terapéutico será físico en su mayoría, ya que las causas son en principio físicas; por consiguiente, los médicos se ocupan de las pasiones del cuerpo (el filósofo ha de sanar las enfermedades del alma) y tratan básicamente de evacuación, desviación, refrigeración, calentamiento y, sobre todo, de régimen: "Una verdadera psicoterapia viene así asociada a un tratamiento dirigido hacia causas puramente somáticas", dice J. Starobinski, en la *Historia del tratamiento de la melancolía*. Pero todo es en realidad más complicado, como él añade: "las causas más remotas residen en gran parte en el comportamiento del individuo; y el proceso de tratamiento reclama, a menudo de forma insistente, la participación de la voluntad y de la iniciativa razonable del paciente". No olvidemos, para co-

rroborar esta magistral observación, lo que se leía en la vieja *Fisiognomía* de Pseudo Aristóteles: "la locura afecta a lo que parece al alma, y sin embargo los médicos para apartarla de ésta, purifican al cuerpo con medicamentos... y dietas" (808b).

Aunque sea discutible, ese dualismo entre el mal del alma y el mal del cuerpo –entre el malestar para los filósofos y el malestar para los médicos–, queda hoy mejor contextualizado con las aportaciones sobre un sujeto más encapsulado que se modela al hilo de la fijación del núcleo familiar romano, ya en nuestra era. La "revisión estoica", de hecho, se superpone a la división platónica de las tres almas y, por decirlo así, la agrava o la subvierte. En todo caso, dicho dualismo no deja siempre de interferir, luchar e identificarse también con el monismo, pues la visión monista no es sino un espejo compensador de la dualista: ello ocurre necesariamente en nuestro pensamiento, y más aún en el cosmos antiguo. Pero las formas antiguas de cualquier sistema dual tenderán a deshacerse en la época de Pinel, a comienzos del siglo XIX, formándose una unidad antropológica de corte contemporáneo, más compleja y quebradiza. Sin embargo, sólo se modificará tras algunos rodeos, de muy distinta naturaleza.

III. Dando un gran salto, pasemos en dos etapas hasta los Modernos. De antemano, conviene tener presente que el Renacimiento científico tardío –del siglo XVI–, redescubre la antigua física de los estoicos; por ello se resalta una vertiente más materialista en las ciencias de la naturaleza, con todo lo que para el sujeto comporta. Pero también se mezcla, sin embargo, con una visión espiritualista –un neoplatonismo dinámico, tan desbordante en el Quinientos– que conecta globalmente a todos los seres. De ahí, entre otras cosas, su rara complejidad: ese pensamiento fue un extraño y especial sincretismo entre el universo platónico y el naturalismo aristotélico, que además se fundía en su busca denodada de métodos universales.

Aunque sea discutible, ese dualismo entre el mal del alma y el mal del cuerpo, queda hoy mejor contextualizado con las aportaciones sobre un sujeto más encapsulado.

Fue forjado gracias en buena medida a la medicina, a los grandes médicos, a los llamados entonces *físicos*. Pese a las herencias medievales, su trabajo teórico fue decisivo por la reafirmación de temas antiguos capitales hasta lograr agotarlos. Y, sin embargo, prosigue hoy un gran debate entre los historiadores de la ciencia y de las ideas acerca de la novedad o no renacentista. Con todo, los cambios externos son evidentes: los descubrimientos geográficos permitieron apresar espacialmente el mundo; con el aumento de los particularismos se fortalecieron las lenguas vulgares y los hábitos de cada zona; una enorme tensión religiosa estableció separaciones inéditas entre los nuevos europeos (dejaron de ser “la cristiandad”, en general, hacia 1550). Ahora bien, si afirmamos que fue un momento individualista, hemos de aducir otras modificaciones fundamentales, además de las más “visibles”.

En el terreno psicológico –en el de la psicología histórica–, en principio algo impreciso, resultan palpables ciertas modificaciones. Baste recordar el análisis de la conducta propia que se manifestó en cientos de anotaciones privadas del siglo XVI (sin olvidar la “confesión” como práctica religiosa, que es artificio medieval); y también todo lo que ha sido relacionado con la *sprezzatura*, ese rasgo de autocontrol tan renacentista. Asimismo la *maniera*, forma o estilo que define las expresiones de la cultura moderna, se convierte en centro de la atención civil e imagen hacia la nueva precisión representativa. Por otra parte, la busca de fama personal y el estudio de los impulsos interiores se percibe bien en la literatura –la gran literatura–, que ahora nace y, de modo explícito, en las autobiografías de Cellini y de Cardano, quien escribe sus libros como una medicina personal, o de Montaigne, el filósofo de la subjetividad exacerbada. El centenario Luigi Cornaro –alguien citado por Nietzsche, pero no entre nosotros–, escribió al final de su vida un *Tratado sobre la longevidad* de 1558, y allí se

Esta Edad de Oro de la melancolía supone una aparente recuperación de temas antiguos, pero acaba siendo una señal de identidad de los modernos.

atreve a sostener que cada “hombre sería el médico perfecto de sí mismo”.

Por añadidura se desarrolló una física fronteriza de problemas que hoy abordaríamos desde el ángulo de la psique o de la historia cultural; pues existió un empeño renacentista tardío por ahondar en la física humana –la fisiognómica y la metoposcopia, las discusiones sobre la risa, el llanto, el control físico del cuerpo–, que eran temas naturalistas para ellos. Y otro tanto sucede con su discurso elaboradísimo acerca de la tristeza, aquí de singular interés, que arranca del melancólico Ficino, hacia 1490, y que llega hasta Burton, hacia 1620.

Esta Edad de Oro de la melancolía (como enseñó J. Starobinski) supone una aparente recuperación de temas antiguos, pero acaba siendo una señal de identidad de los modernos, un referente novedoso sobre las complejidades del sujeto, que afecta a toda nuestra cultura. Se destacaba por entonces, muy sistemáticamente ya, que la mezcla o *crasis* bien hecha de los humores corporales, con todos sus influjos, es la razón del estado saludable y también que la melancolía espesa y oscura sería un ingrediente de tal medida si se mantiene en sus proporciones naturales; en cambio, un exceso o una alteración cualitativa impediría el equilibrio armónico de los humores, esa isonomía que define el orden corporal. Las alteraciones o cambios pueden hacer perder esa estabilidad y proporción que son índice de la salud.

Pero resulta muy reseñable que hubo una imprecisa frontera entre la melancolía natural y la enfermedad melancólica. La hipótesis humoralista de la tristeza podría confundirse, tras lo expuesto, con una mera consideración fiscalista, secular, de la discrasia humoral. No obstante, esa bilis patológica –residuo de la combustión de nuestra máquina, carbón humoral o alquitrán espeso, susceptible de quemarse por segunda vez– no pertenecía sólo al ámbito corporal, dado que sus cualidades se prolongaban en valoracio-

nes de todo tipo (desde lo psicológico hasta lo mágico-astrológico) que se entrecruzaban inextricablemente. Por ello, el humoralismo, permitía una consideración ambigua del humor triste, donde la melancolía representaba el hundimiento anímico y, al mismo tiempo, el genio excepcional. Era la buena locura, era una expresión de lo anímico con la que pueden reconocerse social, moral e individualmente, incluso identificarse bastantes individuos, a juicio de G. Swain.

Avanzado el siglo XVI, ya no se enlazan, sin más, el temperamento melancólico y la capacidad creadora. La tristeza se alza con resonancias de las ideas antiguas, pero menos repetitivas. Una oleada de estudios específicos sobre la aflicción patológica aparece en cuatro décadas, desde 1580, así: el *Libro de la melancolía* de Andrés Velázquez, el *Tratado de la melancolía* de Bright, *El diagnóstico de las afecciones melancólicas* de Alfonso de Santa Cruz, *Del humor melancólico* de Guibelet, *Sobre las enfermedades melancólicas* de Du Laurens, la *Melancolía erótica* de Ferrand o la *Anatomía de la melancolía* de Burton. En muchos de ellos, sobre todo el último, se evidencia un descubrimiento de la diversidad humana, de la variedad de capacidades y opiniones de los hombres.

Es un descubrimiento sutil que repercutirá en la cultura del Seiscientos, desde la comedia de caracteres hasta el atomismo de la filosofía de la naturaleza en ciernes. En general se pasa de centrarse en la creación, y en el creador, a hablar de la condición humana y de sus creaciones propias, todavía religiosamente, si bien con especial vigor individual y hasta de un modo vertiginoso. La nueva complejidad del sujeto se percibe, pues, en su fragilidad. Por ello la melancolía, que se abordará abiertamente desde la medicina, se halla apesada entre ésta y la cultura: es una vía regia para enlazar la locura al hombre. La conciencia que así se manifiesta es el sustrato inicial, bastante caótico, sobre el que pondrá orden el yo pienso formulado de inmediato, de ese yo

desnudo que, por cierto, tanto protestantes como católicos empiezan a defender, por cada lado, y que es la base del llamado desencantamiento del mundo.

IV. Nos situamos, un momento más, en la infancia y primera juventud de Descartes, y aún domina la vieja concepción anímica tripartita (vegetal, animal, intelectual), prolongada y distorsionada en el manierismo renacentista. De modo que el alma no podría padecer, en definitiva, una alteración esencial. No habría más que un desequilibrio humoral, una descompensación de elementos, materializada en cierto desecamiento, en una falta de fluidez.

La complicación surgirá cuando se considere que las alteraciones mentales se deben, no a lo inevitable de un fallo humoral, sino a un proceso mórbido específico cuya exclusiva característica es el desorden en la razón o acaso en la memoria o la imaginación: es decir, el quiebro en alguna de las tres raíces del ingenio y del saber que presentaron Huarte o sobre todo Bacon pero que, una vez bien depurados, se divulgaron en el XVII con la ciencia moderna. El cambio que se produjo, desde 1640, fue decisivo con la refundación de la ciencia y el pensamiento, con la fusión entre Tierra y Cielo o la igualación del arriba-abajo en el seno de lo dinámico y lo corruptible, propiedades ahora comunes de las estrellas y de los hombres.

Pues bien, con el racionalismo moderno, con la razón instrumental, habría ya tres formas de reflexividad en los filósofos –o en todos cuidadosos de sí mismos–, las dos antiguas, arriba señaladas, y la moderna, que es en la que nos reconocemos. Y es que, mediante la matematización de la Física, ante el nuevo fiscalismo del siglo XVII, se produjo otro cambio de rumbo. Un giro que supone el tránsito de la meditación de tipo estoico (referencia, por lo demás, muy propia del siglo de Descartes), al método moderno, envolvente, que trata de ampliarse a toda la realidad, introduciendo una razón calculadora para el

La nueva complejidad del sujeto se percibe, pues, en su fragilidad. Por ello la melancolía, que se abordará abiertamente desde la medicina, se halla apesada entre ésta y la cultura.

Todo ello no implica sustitución de yoes, sino complicación: el yo moderno se superpone a los otros.

mundo externo (formado más bien por una materia muda, casi cadavérica), y depurándola con la razón interior, apta para un mundo interno que se distancia más del otro.

Todo ello no implica sustitución de yoes, sino complicación: el yo moderno se superpone a los otros, sin anular claro está a los anteriores. Pero no son iguales, culturalmente hablando: suponer lo contrario, sería hacer equivalentes distintas visiones del sujeto, que poseen un arraigo histórico muy diferente. Marcar esta fractura en parte vigente no significa, por tanto, hablar de *otro hombre*, sino resaltar que no cabe abordarlo por igual en cualquier tiempo, prescindiendo de su inmersión cultural.

Comparémoslo con el mundo antiguo usando el problema de la mirada, signo primordial de conocimiento y de reconocimiento, y que es un tema muy del XVII, muy del Barroco. Ver era un término privilegiado en la cultura grecolatina, suponía en el fondo lo mismo que saber y vivir; más aún, antaño el acto de ver se explicó –sorprendentemente– mediante un ojo-emisor de luz o intercambiador de luces. La visión sería “un brazo luminoso que, a partir de los ojos, se extiende como un tentáculo y se prolonga fuera de nuestro organismo”, según describe J.-P. Vernant. Hasta ese punto era su conexión con el mundo. Por contraste, la creencia de que hay un rayo luminoso, material, en la visión, que nos conectaría con la realidad, poco tiene que ver con la mirada y el “yo pienso” modernos.

Antes no se concebía, como hará el cartesianismo, una realidad física separada, un órgano sensorial en cada cuerpo y una actividad mental que lo controla. Esa división tan radical, propia de la ciencia moderna, está metafórica en un raro sueño del joven Descartes en el que sólo podía mover la mitad izquierda (la más inconsciente) de su cuerpo. Lo caracterizador va a ser ahora una semiología depurada, neutra, “precisa”. El triplete cosa-signo-mente se adhiere al pensamiento en todas sus expresiones: exige és-

te, ahora, una gramática pura, de tipo matemático, es una verdadera *gramatemática* que pretende distinguir y valorar cualquier representación. Así se acrecienta la duplicidad de las sustancias –material e ideal– e incluso la jerarquía que se establece entre cuerpo y alma (antes platónico-cristiana), aunque se haga progresivamente más laica.

A finales del XVII, Sydenham, el hipócrates inglés, marcaba incluso dicha diferencia hablando de un hombre exterior y de un hombre interior, constituido por cierto encadenamiento necesario sólo captable gracias a la luz de la razón. Acababa de elaborarse un método válido para toda la verdad posible, interna o externa; y se pretendía sistematizar un nuevo modelo de entender todo. Se pretendía dominarlo con esa armazón científica y universal.

Pues bien, los sabios de entonces abordaron obsesivamente la escisión anímica-corporal a través de tres argumentos, como señaló R. Rey. El primero consistiría en analizar las pasiones –deseo, alegría, tristeza serían las básicas, a juicio de Spinoza–, pasiones siempre conflictivas ya que son elementos diferenciadores de los hombres (de sus cuerpos, seguramente) y no unificadores como sería en definitiva la razón; por ello fueron objeto de grandes discusiones por los modernos de toda laya.

El segundo argumento de debate, más sorprendente, fue el de los fenómenos de brujería; pues se desbocó especialmente en esos años ese punto extremo de irracionalidad. Además se vio descrito y combatido hasta el absurdo por una razón que se ponía en su mismo plano, al aceptar su existencia y acentuarla de hecho: mucho pesó este envés de la luz, por ambas partes, avanzado el siglo XVI y sobre todo en el XVII.

Finalmente, por supuesto, estaría la enfermedad mental. Era la época de la filosofía y la nueva medicina, y todos –médicos y filósofos–, vinieron a hablar de ella. Descartes trata de subyugarla, de apartarla como una gran quimera que ronda

todo su mundo depurado, en donde el territorio corporal del hombre no se mide ya por el humoralismo. Sobran aquí las citas, por conocidas, pero recordemos que también un Locke se preguntará, como tantos otros, por el desorden interno, empleando la medida de la razón. Con todo, no conviene simplificar: éste reconocía lo “extraño y extravagante” que hay en todos los hombres, e incluso apreciaba un “cierto grado de demencia” en todos nosotros (*Ensayo II, 33, “Sobre la asociación de ideas”*). Ello no obsta para que la noción más intelectual de pensamiento, y por ende la del individuo como tal, no hayan cambiado en esas décadas en los distintos autores, lo que repercute de inmediato –y de modo especular– en la idea de perturbación mental.

V. La medicina se cruzó entonces, de continuo, con los filósofos. En general, es verdad que el médico iatrofísico puede trabajar mejor con el cuerpo, al regirse éste por las leyes de la mecánica; por ello se reafirma la autonomía de este arte, al atenuarse el poder de la teología. Pero la medicina mecánica implica tratar con una materia pasiva, incapaz de encajar bien los procesos vitales, por no hablar ya de los mentales. Si bien fue un gran paso para desvelar este mundo, para interpretarlo novedosamente. El iatromecanicismo fue combatido por la medicina vitalista durante la centuria ilustrada; un neohipocratismo compensador, donde la naturaleza tiene una fuerza medicatriz propia, hará de complemento.

Pero lo más destacable aquí es que el alma se ve reducida a pensamiento, un vez diluida paulatinamente la división vertical, tripartita, platónica de ese soplo inveterado. Esa centralidad del raciocinio ocupa la reflexión de buena parte del XVIII, sea ésta empirista o idealista, con progresivos retoques. A juicio de muchos, el concepto de organización física debería dar cuenta de esa parte anímica que se ha disuelto en el cuerpo. Se habla, en los estudios médicos de la Ilustración, de unas fibras nerviosas que explicarían la activi-

dad mental; los escoceses Whytt y Cullen disputan acerca de la irritabilidad y del espasmo; el sistema nervioso se convierte en un verdadero núcleo para los análisis de las funciones mentales y corporales. Algunos ven el cerebro como un centro nervioso; se aborda el problema de la sacudida que provocan las sensaciones; se destaca el dolor como criterio de la sensibilidad, como expresión del desajuste producido en los enfermos nerviosos, con sus movimientos convulsivos, espasmódicos. Un *philosophe* de la talla de Diderot será la figura más receptiva y más difusora al tiempo de estas ideas (la importancia que tuvo en el pensamiento alemán, de Goethe a Hegel, no es ajena a esa capacidad de hibridación).

Todo este efecto crítico (o autocrítico) de las seguridades modernas se apreciaba con fuerza en el ocaso de las Luces. Pero seguía habiendo un mundo mental demasiado claro y escindido, distinto y transparente, que resulta ser la antítesis del territorio psiquiatrizable. Incluso con la Ilustración se buscará abiertamente escribir una historia natural del alma, es decir se partirá de que el pensamiento forma parte del devenir de la naturaleza. Y por cierto que el alienismo sería una parte de la historia natural-etnográfica: Pinel llegó a pertenecer a los Observadores del Hombre, el movimiento pionero de las nacientes ciencias antropológicas.

Por ello, resulta muy revelador que, justamente al principio de la psiquiatría, comience a resaltar que parte de la conciencia corresponde a un lugar oscuro de reacciones que llamamos subjetivas. Expresamente, y hoy se resalta más, Pinel reconoce que los síntomas de la enajenación tienen un soporte oscuro; y su inmediato seguidor, Esquirol habla de la oscuridad radical, inherente a la locura. Además Pinel rompería con la división entre enfermedades anímica y corporal, al menos en lo que concierne a su visibilidad, según J. Pigeaud. Su cambio institucional supone la creación de un espacio aparte, homogéneo

Lo más destacable aquí es que el alma se ve reducida a pensamiento, un vez diluida paulatinamente la división vertical, tripartita, platónica de ese soplo inveterado.

Esquirol, habla de la oscuridad radical, inherente a la locura.

en su meta, y la posibilidad de ejercer cierta autoridad o cierta persuasión moral o física.

Y la pregunta sobre las relaciones entre filosofía y psiquiatría es muy pertinente, lo vemos en el título de su libro, de 1800, considerado como fundador. Ahora bien, en el *Tratado médico-filosófico de la alienación mental*, Pinel absorbe la filosofía de entonces, plantea asimismo una historia filosófica de las pasiones, no se desembaraça del análisis lógico difundido por Condillac. Pero critica los límites de la locura según Locke y su discípulo Condillac, por centrarse éstos en el "entendimiento" e ignorar la alteración de las "facultades afectivas"; de hecho, sugiere poner en juego los sentimientos, si bien tal mecánica de los afectos es más propia de sus ensañaciones que del papel que ha de cumplir un alienista.

Esquirol, más explícito que su maestro, percibe en la enajenación una unidad escindida, la ve como una enfermedad de la civilización. Plantea sí el problema de la locura con relación a la verdad de la razón, pero remitiéndola a una anomalía que sería una ignota, romántica, alienación, y girando en torno a las pasiones y su legitimidad. Además, Esquirol empieza a resaltar ya la disponibilidad metafórica de la lengua, lo cual haría más asequible a la propia locura: tanto en su manifestación verbal (que no sería tan solo representación objetiva falseada), como en su captación por parte de un alienista, al disponer éste asimismo de un aparato metafórico para abordarla.

VI. El gran pensamiento alemán, por su parte, acentuaba esa crisis en la "mirada de las Luces", respondiendo con otro lenguaje. Forjaba preguntas que tenían cierto fondo común con las alienistas, según ha estudiado G. Swain, aunque dando un giro muy distinto a la discusión. Kant, de una generación anterior a la de Pinel (1745-1826), sería el punto de inflexión, como crítico del racionalismo ilustrado, al destacar nuestra finitud y, por tanto, el papel específico de la hu-

manidad, susceptible de una particular autorregulación moral. Y, sobre todo, pone en evidencia lo inasequible de las cosas –la cosa–, a la vez que constataba una mayor complejidad de la mente. Capta la autonomía mental en una doble articulación: habría siempre, flotando, un yo consciente de "ser yo", como sujeto que se sitúa más allá de la experiencia; un yo capaz de reconocerse a sí mismo acompasándose y desacompasándose con lo percibido, fluctuando entre el reconocimiento del mundo y el desgarrar interior.

Es verdad que, en su *Antropología*, de 1798, habla Kant de la incompatibilidad entre Medicina y Filosofía: el razonable filósofo sería el demarcador de la locura. La alienación supondría a la vez pérdida del sentido común y entrada en una lógica singular. Por su perspectiva, le sorprende lo sistemático que hay en un desvarío, pero también observa la posibilidad de captarse a sí mismo en un estado voluntario, cercano a la locura, como mera prueba, aunque resulte "peligroso hacer experimentos con el alma y ponerla en cierto grado para observarla e indagar su naturaleza". Lo que significa una posibilidad de comprenderla.

En cambio, Hegel, menor ya que Pinel (pues nace en 1770), admitirá que el enfermo es razonable en cierto modo, según G. Swain. En su *Enciclopedia*, de 1817, indica literalmente que Pinel ha descubierto "un resto de razón en los alienados y los maníacos, resto que contiene el principio de su cura". Conciencia y mundo objetivo subsisten en ellos ya que habría otro tipo de representaciones donde habita la conciencia: las de ese enfermo que se mueve en el seno de unas contradicciones diferentes a las habituales. Pero más importante, en el fondo, fue cómo ya en 1807 detectaba que "la personalidad se desdobra" en el mundo postilustrado: cada cual puede sentirse, reversiblemente, "tanto sujeto como predicado". Para Hegel, domina en su presente una inversión y extrañamiento de la realidad y del pensamiento. Además esta sensación

Esquirol, más explícito que su maestro, percibe en la enajenación una unidad escindida, la ve como una enfermedad de la civilización. Plantea sí el problema de la locura con relación a la verdad de la razón, pero remitiéndola a una anomalía que sería una ignota, romántica, alienación, y girando en torno a las pasiones y su legitimidad.

de enajenamiento entra en la totalidad subjetiva que somos por el terreno verbal: la extrañeza vivida “acaeece solamente en el lenguaje” –no dice que ocurra en la razón– pues, de hecho, “el lenguaje de la cultura es el lenguaje del desgarramiento”. Su pensamiento, tan envolvente e inaugural, supone una órbita reflexiva distinta, capaz de captar la alienación identificándose en parte con su misma entraña.

VII. El conflicto casi insoluble entre lo físico y lo moral se hace menos brusco, a partir de entonces: se aborda como un tránsito más natural (y más complicado, por tanto), desde cierta actividad hasta llegar a determinada reacción subjetiva e individualizadora, propia del desdoblado individuo contemporáneo. La palabra excéntrico –que se adopta en 1830 y supone fusión de locura y razón (Morel)–, puede verse como indicio de que el centro de las luces ya no es tal. El sujeto se ha ampliado, se ha cargado con otras energías, y ha interiorizado también muchos otros temores. Siente un mayor desvalimiento, esa opacidad y confusión atisbadas en grados distintos por los cuatro autores antes elegidos.

Y en las nuevas formas de la cultura humanística. La perspectiva interna que sustenta lo más imaginativo de la civilización burguesa abre la mente de un modo inusitado a las experiencias del lenguaje, del mito, de la historia, de la diferencia cultural y de la dinámica creadora. En este cambio cultural del siglo XIX, hay varios elementos fundamentales imbricados; sumariamente serían el reforzamiento del lenguaje figurado, la reflexión sobre la eficacia de la lengua y de los procedimientos retóricos, la atención a los mitos del origen y a la conciencia mítica en general, la nueva psicología individual basada en los sentimientos y las emociones, en cada expresividad de cada uno de ellos. Todo lo cual constituye un trasfondo irrenunciable de las humanidades, que no dejan de estar presentes en un individuo consciente, con más recubrimientos y, por ende, más desvalido que antes.

En particular, la defensa de la eficacia verbal en todos sus órdenes repercutirá en la *palabra* como instrumento terapéutico crucial, incluso en la preocupación naciente por la escritura de los locos, como ha puesto excelentemente de relieve J. Rigoli. En una palabra, las pasiones –viejos términos cartesianos– cobran otro color desde el ocaso ilustrado, e invaden ahora la vida psíquica. Si la pasión era cuestionada antes, o se veía limitada en lo posible para evitar su desbordamiento, ahora con el romanticismo se capta como una fuerza ligada a la creatividad. La importancia de esa piedra de toque radica en que, como dice Starobinski, se pasa del imperialismo de la razón (que excluye a la locura) a un imperialismo de los sentimientos, que incluye la locura y la instala en nuestra intimidad.

Por supuesto que, tras el esfuerzo de Pinel y Esquirol, hubo un gran ahormamiento social, calcado del modelo positivista reinante o vehiculador de éste, que volvía impenetrables todos los hechos humanos. De la referencia a un núcleo delirante se pasó sobre todo a hacer una valoración social de la conducta. Los psiquiatras relevaron a los alienistas, a mediados de siglo XIX, y se organizó una medicina anímica normativa como una técnica que se enfrenta con la anormalidad, desarrollando una fenomenología proliferante de fobias y manías. Un individuo será normal, entonces, sólo cuando resulte insignificante su separación respecto a las pautas de conducta y al control de lo instintivo; esto es, se estará ante un comportamiento sano cuando siga un proceder conforme a tales normas y con conciencia, voluntaria, de lo automático de su cuerpo. Esta “ciencia” psiquiátrica especial, al lado y en el seno de la medicina –nada especulativa sin duda–, estaba regida por exigencias funcionales y pragmáticas tan evidentes como de exiguo calado.

Pero la psiquiatría del siglo XX, dados los fracasos logicista y organicista ante la locura, comenzó a acercarse a las filosofías más creadoras casi desde 1900; y asimismo ha tenido que ape-

La defensa de la eficacia verbal en todos sus órdenes repercutirá en la palabra como instrumento terapéutico crucial.

El hombre desajustado sólo puede abordarse, a fondo, poniendo en juego un pensamiento especulativo, que no deslinde afecto de representación.

lar, de muy distintos modos, a toda la masa de pensamiento sobre el lenguaje, el mito, la historia y la diferencia cultural –imprescindible a la hora de abordar el dinamismo de la mente–, que se inició un siglo antes y que fue modificada sustancialmente hasta el presente. El hombre desajustado sólo puede abordarse, a fondo, poniendo en juego un pensamiento especulativo, que no deslinde afecto de representación, que no pueda deslindarlos nunca. Los filósofos de la cultura y de la conciencia temporal hablan de una continua recapitulación y reabsorción culturales como el fundamento de cualquier interpretación renovadora. Toda ciencia humana ha de ser un comentario inextinguible de la experiencia vivida, tan renovado, pues, como esa misma experiencia. Esa afirmación es válida para la componente reflexiva de toda psiquiatría que desee mantener un tono vital y una inquietud teórica propia de sus fundadores modernos y también de su etimología.

Bibliografía citada.

Brown P. Agustín de Hipona. Madrid: Acento, 2001.

Cassirer E. Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance. París: Minuit, 1983.

Foucault M. Le souci de soi. París: Gallimard, 1984.

Foucault M. L'herméneutique du sujet. París: Gallimard-Le Seuil, 2001.

Gill C. "Ancient Psychotherapy", Journal of the History of Ideas, XLVI, 1985: 307-325.

Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique, París: Albin Michel, 2002.

Hadot P. La ciudadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. París: Fayard, 1997.

Hadot P. ¿Qué es la filosofía griega? Madrid: FCE, 1998.

Jeanneret M. Perpetuum mobile. Métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci a Montaigne. París: Macula, 1999.

Kristeller PO. El pensamiento renacentista y sus fuentes. México: FCE, 1982.

Moravia S. Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi. Florencia: Sansoni, 1982.

Moravia S. Il tramonto dell'illuminismo. Roma-Bari: Laterza, 1986.

Pigeaud J. Aux portes de la psychiatrie. Pinel, l'ancien et le moderne. París: Aubier, 2001.

Pigeaud J. La maladie de l'âme. París: Belles Lettres, 2001.

Rey R. L'âme, le corps et le vivant". En Grmek M (dir): Histoire de la pensée médicale en Occident. París: Le Seuil, 1997, 117-155.

Rey R. "La pathologie mentale dans l'Encyclopédie: définitions et distribution nosologique". Recherches sur Diderot et sur Encyclopédie, 7, 1992: 41-57.

Rigoli R. Lire le délire. París: Fayard, 2001.

Siraisi NG. The Clock and the Mirror: Girolamo Cardano and Renaissance Medicine, Princeton, N.J.: Princeton Univ, 1997.

Starobinski J. Acción y reacción. México: FCE, 2001.

Starobinski J. Historia del tratamiento de la melancolía. Basilea: Geigy, 1962.

Swain G. Dialogue avec l'insensé. París: Gallimard, 1994.

Swain G. Le sujet de la folie, naissance de la psychiatrie. París: Calman-Lévy, 1997.

Vernant JP. El hombre griego, Madrid: Alianza, 1994.

Vernant JP. Frontisi-Ducieux F, A l'oeil du regard, París: Odile Jacob, 1998.