

Razón y Locura: Erasmo, Bacon y la herencia del Renacimiento

Carlos Ham Juárez*
para Alba Sigler M.

Introducción

En un primer acercamiento, podemos entender el término *Racionalidad* como un proceso de coherencia impuesto sobre la diversidad caótica de los fenómenos naturales y sobre los impulsos, deseos y acciones humanas; la *Razón*, en esta acepción, es la facultad que nos sirve para dotar de sentido y organización al mundo plural y diverso que nos rodea y determinar de la misma manera, el plan de acción y el pensamiento humano. Al respecto cabe recordar que fue Max Weber uno de los primeros teóricos que a inicios del siglo XX enfatizó este carácter impositivo de la Razón y la Racionalidad Occidental. En efecto, Weber señaló que el desarrollo de Occidente y su modernidad obedecían a un creciente proceso de racionalización que se efectuaba y realizaba en todas las áreas del pensamiento y en todas las prácticas individuales o sociales.¹ Dicho proceso de racionalización era peculiar, según Weber, sobre todo a partir de la edad moderna, que se desprendía del antiguo paradigma medieval y teológico para dar paso a un nuevo enfoque sobre la realidad en general y una nueva explicación



IZTAPALAPA 41

ENERO-JUNIO DE 1997

pp. 123-136

* Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública de la Universidad Autónoma del Estado de México, campus Amecameca.

sobre las acciones humanas en particular. Efectivamente, como Weber señala, las sociedades modernas exhiben un desarrollo racional en todos los aspectos, de tal manera que sin la existencia de esos procesos racionales la Sociedad y el Ser humano del siglo XX no se explicarían en su devenir histórico.

Los procesos de racionalización de los que nos ha hablado Weber se refieren a un modelo característico de enfocar el mundo y los problemas humanos; en una nueva perspectiva que coloca en el centro de los problemas a la *Razón* misma, la cual determina el rumbo y la dirección de esos problemas, así como regula los intereses de la acción social y proyecta sus posibles soluciones. La importancia de la *Razón* misma se puede encontrar ahí donde en los procesos cognoscitivos, valorativos, productivos o estéticos se eligen los medios más adecuados y efectivos para alcanzar objetivos predeterminados; aunque los procesos de racionalización pueden adoptar los más variados significados y aperturas semánticas dependiendo el área y el objeto a que se refieren, a nosotros nos interesa destacar este sentido instrumental que han adquirido esos procesos racionales en nuestro mundo moderno y sobre el cual Weber nos sensibilizó. En efecto, si algo caracteriza los procedimientos y acciones del mundo actual es el sentido instrumental que se tiene de la *Razón Humana*,

esto es, que los procesos de racionalización se enfocan hacia la mayor eficiencia en el logro de una finalidad establecida de antemano, y así, la *Razón* significa el mejor método deliberado para alcanzar metas de un modo cada vez más eficiente.²

En este sentido, la posición de Weber nos lleva a plantearnos que el concepto de *Razón* y racionalidad humana involucra también un modo de imposición y de violencia dirigido a la pluralidad y diversidad de acciones, objetos, situaciones, creencias; es decir la racionalidad resulta ser la formación y universalización que impone una coherencia y un orden sistemático al mundo caótico de las diferencias; este orden sistemático tiene relación con un cálculo y una planificación organizativa y administrativa de las acciones y conductas humanas y también de sus deseos y sus valores.

Ahora bien, este sentido de *Razón Instrumental* señalado por Weber y que Habermas por ejemplo en las últimas décadas de este siglo ha analizado, valorado y criticado, pensamos que ha tenido su gestación en ese momento clave de la historia que mal que bien se ha llamado *Renacimiento*.

Ciertamente el sentido de la razón enfocada a la consecución de fines e imposición de un orden no fue resultado de un descubrimiento genial y espontáneo de algunos pensadores, sino que fue un proceso lento y ambiguo

cuya mayor representación de su origen se ubica en el siglo XVI.

Es conveniente, además, que reafirmemos que parte importante de ese proceso es la relación que en el Renacimiento estableció entre *Razón y Locura* y así, en este trabajo analizamos ese inicio en el que comienza a gestarse un nuevo sentido de *Razón* muy diferente al que tenía el Medievo. Sin embargo, el camino de la *Razón*, a partir del Renacimiento no ha sido claro ni transparente, pues desde el inicio se enfrenta ante la posibilidad de perderse en la *Locura*, de la que quiere escapar y diferenciarse. Este ensayo trata de acercarse a esa relación *Razón-Locura*, determinante para comprender el avance de una racionalidad instrumental que establece su dominio sobre una base de separación y exclusión de la *Diferencia*. Foucault ha sido, en este sentido, una directriz que nos ofrece la posibilidad de entender la *Racionalidad* occidental a partir de lo *Otro*. Foucault nos ha mostrado que partiendo de una relación de alteridad de la *Razón* con la *Locura* se puede observar una dialéctica que hace salir a la *Razón* de sí misma, y del discurso filosófico que le rodea y le protege, para encontrarse con una historia externa, con una historia que la hace enfrentarse a lo *Otro*, la sin razón, la locura. Pero de esta relación también se inicia un proceso del cual el mundo de hoy es el fruto y que necesita ser

replanteado para comprender, también la crisis en que ha caído la *Racionalidad Occidental*.

I. Razón y Locura

He mencionado que la *Razón Moderna* puede entenderse a partir de su relación con su *otro* que es lo opuesto a ella; de la experiencia de este enfrentamiento accedemos a un sentido o sentidos que van adquiriendo tanto la *Razón* como su opuesto, la *Locura*. Para este análisis, me baso en el libro de Michel Foucault *Historia de la Locura en la Época Clásica* que nos sirve de directriz y que aporta ideas muy sugerentes para interpretar la Relación Razón Locura.³

A lo largo de la Historia, la relación entre *Razón y Locura* ha existido y se ha manifestado de muy diferentes formas, pero en la edad moderna adquiere una peculiaridad que le marca un destino que hasta la fecha seguimos heredando. Si hemos de creer el juego teórico de Foucault, la *Razón Moderna* empieza adquirir su mismidad, o por lo menos la mismidad que en su tiempo cree adquirir, en la medida en que se separa de la *Locura*. Si algo es propio y le pertenece a la *Razón* que inaugura Occidente es la distinción que le aparta de la *Locura*.

La *Razón* sabe de sí misma desde el momento que sabe que no es locura, desde el momento en que consigue

apropiarse de sí, arrojando a la *Sin Razón* al terreno de lo *Otro*.

Pero esta conciencia no ha sido dada de repente, ni en un momento histórico que pueda fecharse; más bien ha sido un proceso donde las dos entidades, *Razón-Locura*, no existen como conceptos ya acabados y ahistóricos; mas bien son conceptos híbridos que de una pluralidad de acepciones empiezan a perfilar un sentido moderno a partir de experiencias muy directas y de una realidad que incide sobre estos conceptos.

De esta manera, hemos de decir junto con Foucault, que el proceso que culmina en un momento dado con la distinción *Razón-Locura*, tiene un proceso lento y gradual y donde son determinantes varios factores de muy diversa índole.

Foucault señala un punto de partida en el Renacimiento, en un espacio donde la ambigüedad que priva de la *Locura*, es la misma ambigüedad de la *Razón*. Ambigüedad y mezcla de sentidos señalan que en ese momento histórico no eran muy precisas las fronteras entre *Razón y Locura*; quizá nunca antes lo hayan sido, desde el momento en que la razón siempre admitía un espacio para la locura, desde el momento en que la locura tenía cierto grado de razón. Pero quizá en el Renacimiento esta entremezcla de *Razón y Locura*, esta indistinción aparente se hace con mayor énfasis.

En el citado libro de Foucault se

examina una imagen ejemplar: *La Nave de los Locos*, que no se refiere tan solo a la *Narrenschiff* de Brant, o a las pinturas de Bosco, Brueghel o Durero referidas al tema de los locos, ni tampoco es una referencia al *elogio de la Locura* de Erasmo; *La Nave de los Locos* es una imagen y una experiencia propia del Renacimiento que recorre todo el ámbito cultural y social de Europa.

La Nave de los Locos es la imagen que Foucault señala como paradigmática en el mundo renacentista para observar la *Relación Razón-Locura* y la ambigüedad que esta relación entraña. Mediante la *Nave de los Locos* se expulsa una inquietud, un malestar; se expulsa a quien hace evidente la ridiculez del mundo y lo absurdo de un orden.

El *Loco* inquieta porque amenaza la vida social y porque denuncia el orgullo y los vicios humanos. Contra esta amenaza al loco se le embarca y se le pierde en el errabundo mar sin destino y sin la búsqueda de un lugar específico.

Pero en esa expulsión del *Loco* en una barca, un destino, se advierte una característica ambivalente: el loco representa un peligro porque tiene cierto poder. Como dice Foucault:

El *Loco* (...) recuerda a cada uno de su verdad (...) Explica el amor a los enamorados, la verdad de la vida a los jóvenes, la mediocre realidad de las cosas a los orgullosos, a los insolentes y a los mentirosos.⁴

Al respecto cabe recordar *Elogio a la Locura*,⁵ obra de Erasmo donde se nos plantean las formas como se va expresando la *Locura* y que reflejan ese sentido crítico que la sin razón adquiere, tal como la menciona Foucault. En efecto, Erasmo nos muestra una *Locura* polivalente y pluralizada en la vida cotidiana, pero que en el fondo guarda el prototipo exacto de la experiencia renacentista sobre la *Locura*: Guarda una ambigüedad que lo mismo es una burla, una sátira, que una imagen real y concreta de la verdad, jocosa y alegre, pero al fin verdad existente en el mundo, sólo que revestida de disfraces exóticos y diversos.

En la obra citada de Erasmo se nos cuenta una verdad que no es seria ni cuantificable según los criterios positivistas, sino una verdad que es juego y que insensatamente ríe a carcajadas; la locura (*Stultitia*) aparece en el teatro de la vida, en el gran foro de una representación en la cual cada uno de nosotros asume su papel, asume su propia forma de *Locura* que le conduce por la vida y sus atajos. Así pues, el encomio a la *Locura*, nos lo presenta Erasmo desde el principio en función de una tarea práctica para la vida, pues sin la *Locura* toda conducta humana sería limitada, escasa e infeliz; todavía no ha llegado el día en que la *Verdad* habite en laboratorios, ni en la seriedad de un gesto científico y mecánico, pues aun Erasmo la conside-

ra parte de una habilidad natural para evadir o superar los obstáculos de la existencia, o bien para aceptar y tolerar los golpes y daños que nos hacen nuestros semejantes: sin la *Locura* toda existencia sería insoportable. De la misma manera, como también lo menciona Johan Huizinga al referirse a la obra de Erasmo.

... La Locura es alegría, es esa liviandad del corazón indispensable para la felicidad. El Hombre que sólo tiene razón, sin pasión, es una imagen de piedra, burda, carente de todo sentimiento humano un monstruo, un espectro de quien todos huyen, insensible ante toda emoción natural, no susceptible de amor ni de compasión...⁶

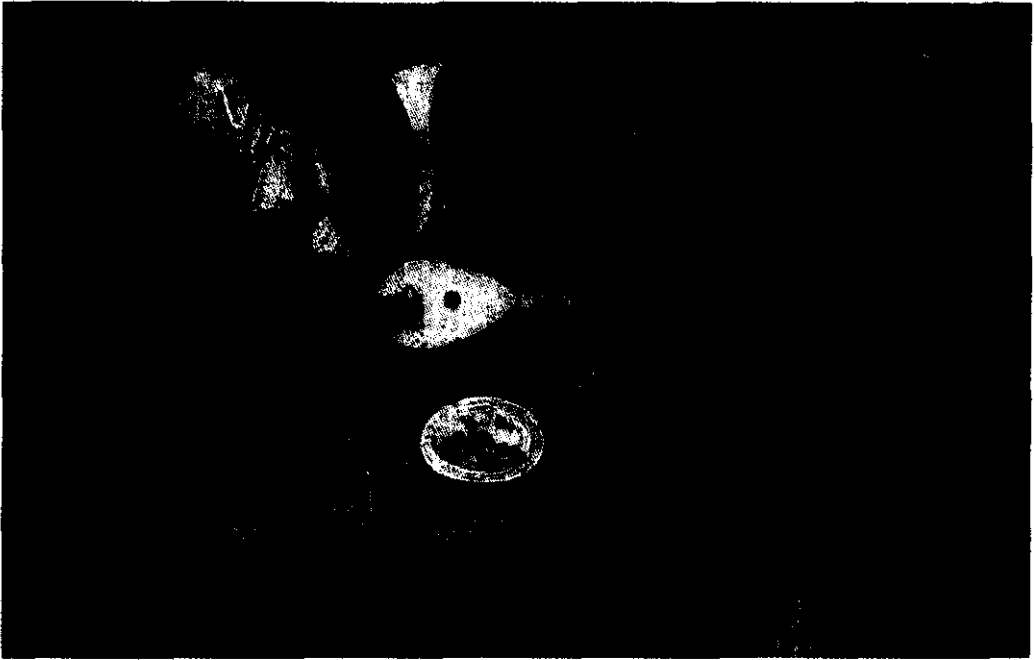
Efectivamente, la *Locura* es sabiduría práctica que deviene felicidad o tolerancia respecto al mundo y los demás; la importancia de la *Locura* en toda acción humana la encuentra Erasmo en esas expresiones que son el amor propio, el orgullo, la vanidad, la vanagloria, la voluptuosidad; todas ellas pasiones locas, todas ellas máscaras de un mismo desenfreno, pero que mueven cada una de ellas a los individuos para tratar de elevarse y mejorar la condición humana, o incluso, para alcanzar ideales nobles y excelsos. La misma valentía y el amor pasional ejemplifican una locura que arrastra con peligros y desafíos que una conciencia cuerda juzgaría absur-

dos y descabellados.⁷ Pareciera que con ello Erasmo nos quisiera comunicar con el insensato mundo de la verdad, que para existir requiere de un toque absurdo e irracional, y ciertamente, la verdad de Erasmo no sólo pide razón y cálculo, sino pasión y arrebató incommensurables, de lo contrario toda verdad sería ridícula e inútil. Pero, si bien la *Locura* es el motor de la acción humana y la condición de su posible verdad y felicidad, no debe olvidarse que también es una clara muestra de crítica moral hacia la sociedad. En el doble gesto de la escritura de Erasmo, que es a la vez sabiduría y falsedad, verdad y error, se adivina una conciencia crítica que a través de las formas de la *Locura* en forma sarcástica se burla de los orgullos y las banalidades humanas. Cier to, la pasión humana convertida en locura, motiva la creación y el desarrollo de los hombres y mujeres, pero también los envuelve en un mundo absurdo, y así, la *Locura* se convierte en denuncia e inquietud. La dialéctica de la razón y la locura muestra que la razón envuelve su verdad en grados de locura sabios y polimorfos, pero a su vez la *Locura* en sus rostros insolentes y tipos infames inquieta a la sociedad por su poder y razón crítica.

De ahí que Foucault tenga razón cuando señala que la *Locura* es denuncia, es crítica de la sociedad y de la moral establecida. También la locura ironiza

la existencia misma del hombre cuando la suplanta por el temor a la muerte: los hombres son locos que llevan siempre una vida absurda. Así, la *Locura* es burla de los defectos morales, de las carencias humanas, de su falta de perspectiva y su empecinamiento en actitudes ciegas. Ésa es también la locura, su poder para reírse de todo y de todos.⁸

Pero éste no es sólo su poder, su poder de denuncia, de rebelión, de burla. Su poder también es un saber de la fascinación, su poder radica en fascinarnos con imágenes locas que nos pierden en interpretaciones. Foucault nos habla de las imágenes de la *Locura*, de cómo el hombre descubre en las figuras fantásticas, una forma de saber y cómo esas formas de sueño o pesadilla, que todo lo mezclan, redundan en un conocimiento esotérico de adivinación y magia.⁹ El loco también tiene la verdad, pues a través de esas imágenes adivina y acierta en el carácter esencial del mundo; el loco trasciende el mundo ordinario, su sabiduría se refiere a esas imágenes inquietantes que el hombre común no percibe; se requiere de una sensibilidad y de una perspectiva que nos adentre al mundo verdadero, que sólo la locura puede darnos. Interpretar esas imágenes caóticas es sabiduría de un orden trascendente, de otra especie de conocimiento que entrelaza arbitrariedades y figuras alteradas, pero a su modo y en su momento, verdades también.



La nave de los locos. El Bosco. 1490-1500. París, Museo del Louvre.

Vemos así, que la *Locura* para el Renacimiento entraña un poder y una sabiduría; también una palabra y una lógica, una voz que se escucha y un ordenamiento, eso sí esotérico, de la *Realidad*, pero no hay esa frontera que sitúa a la locura y a la razón en lugares totalmente contrapuestos.

Si bien es cierto que a lo largo de la historia de las ideas la *Razón* ha ocupado un lugar que unas veces se opone a los instintos, a las pasiones, al sentimiento y la locura, es cierto también que se dejaba un puente que el loco podía transitar, existía igualmente su palabra que lo acercaba a mundos divinos, y le perte-

necía una verdad que era temida y en su caso respetada, y por ello tenía un poder que le permitía acceder a un lugar dentro de la sociedad.

La propuesta de Foucault nos permite reflexionar sobre el papel de la *Razón* también. En su sentido más general la *Razón* es la facultad que guía al hombre, es decir una facultad propia del ser humano que lo distingue de otros animales. Por ello mismo, así como el instinto guía a los animales en su sobrevivencia, el hombre utiliza la *Razón* para saber manejarse en el mundo que le tocó vivir, y así la razón es instrumento de investigación y apropiación

de la realidad que se convierte en la fuerza del pensamiento.

Pero en el Renacimiento, la *Razón* no es esta fuerza que libera de prejuicios, mitos y de las opiniones arraigadas pero falsas, de las apariencias y que permite establecer un criterio universal o común para el hombre en todos los campos. Es una *Razón* que entraña una confusión de la que más tarde la modernidad se congratulará de haber salido. Asume eso sí, una actitud crítica que vislumbra ya la exclusión que habrá de hacer de la locura.

Así como hemos mencionado el poder trágico de la *Locura*, su verdad y su palabra, poco a poco se empieza a asistir en los siglos que siguen al Renacimiento, a un despojo, a un cambio de ideas y de perspectiva frente a la *Locura*. Ésta empieza a tomarse como ilusión-error, el mundo del absurdo; surge esta conciencia crítica de la *Razón* que relega al mundo de la apariencia y la *Fantasia* a una otredad a la que pertenece la insensatez.

Pero ¿a qué se debe este cambio?, ¿cuáles son las causas de tal transformación en esta relación *Locura-Razón*? Indiscutiblemente el cambio es de suma importancia pues define los horizontes de la *Razón Moderna*. No queremos señalar una causa o causas absolutas de tal cambio, tan solo apuntamos a hipótesis que delinear futuras investigaciones. Es decir pensamos que en la expe-

riencia de la *Locura* se define la posibilidad de comprender la *Razón*.

Quizá una forma de entender el cambio mencionado se deba, en cierto momento, a una percepción y una sensibilidad social que encuentran en el loco el motivo de nefastas consecuencias. Al mal se le excluye como primera defensa para conservar el orden social; las instituciones, la ley, los edificios creados expresamente para confinar a los diferentes corresponden a una necesidad social. Foucault señala:

Hasta el Renacimiento la sensibilidad ante la locura estaba ligada a la presencia de trascendencias imaginarias. En la edad clásica, por vez primera, la locura es percibida a través de una condena ética de la ociosidad, y dentro de una inmanencia social garantizada por la comunidad del trabajo. Esta comunidad adquiere un poder ético de reparto que le permite rechazar, como a un mundo distinto, todas las formas de inutilidad social...¹⁰

En la búsqueda de la consolidación de un orden burgués, la locura resulta una amenaza; pero a diferencia de la amenaza del loco en el Renacimiento que denunciaba la vida absurda de los seres humanos, la amenaza de la locura para una sociedad moderna en ciernes radica en que ésta representa la transgresión a una economía y a una ética pragmáticas del desarrollo social. Por

eso en un primer momento, a los locos se les confina junto con toda una mezcla de tipos ociosos de desempleados, de libertinos y viciosos. Todos ellos representan la perniciosa humana, la esencia deteriorada del hombre, pues no trabajan, no son útiles. El loco así, es castigado, condenado por su condición de transgresor social. Y toda una ética del trabajo ayuda a justificar esta condena.

La exclusión sirve en este primer momento para identificar al *diferente*, para denunciar a los tipos asociales y para fijar la mirada en aquellos individuos extraños que salían de sí para no volverse a encontrar nunca. La clasificación de los *Locos*, su taxonomía y su ordenamiento más tarde como enfermos mentales y del espíritu, tiene su origen en ese reclutamiento de desempleados e inútiles.

Y en este reclutamiento encontraremos toda una serie de discursos religiosos, morales, económicos, políticos, así como prácticas institucionales que configuran un cerco y un molde a la locura; y ofrecen una clasificación que redundará en una *Ciencia* y un conocimiento médico; en ese encierro se conforma a la locura como un objeto de estudio, un objeto creado a través de la política del orden, la economía de la utilidad, la religión del trabajo, la moral del comerciante y del usurero, de una policía que actúa frente a lo extraño.

2. La Razón sin la Locura

Pero ¿qué ha ocurrido con la *Razón* moderna mientras se ha confinado al loco? En este proceso de internamiento del loco, la razón se ha separado casi totalmente. La incipiente conciencia crítica de Erasmo y los pensadores renacentistas se desplaza cada vez más a un terreno que diferencia los errores y falsedades de la *Locura*; si Erasmo concedía una parte de verdad a la *Locura* y con ello ésta adquiría un estatus ontológico en la vida humana, en otro terreno, también teórico, ocurría un proceso que a su manera era un gesto de segregación científica de la *Locura*.

Para entender esa transformación que ahonda más en la diferencia entre razón y locura, sólo pensemos en un personaje paradigmático a fines del mundo renacentista: pensemos en Francis Bacon, quien sin saberlo quizá, pone las bases de una racionalidad entendida en un sentido instrumental, y con ello también fortalece en cierto modo indirectamente, la separación de una *Locura* alegre y festiva y una *Razón* seria y metódica.

Efectivamente, Bacon es un caso ejemplar de un nuevo espíritu que se quiere independizar de la magia y los mundos ideales que sólo fabrican una pluralidad de sentidos e interpretaciones y que no consiguen fortalecer ni hacer más práctico el conocimiento hu-

mano. Kant, años más tarde —en otro siglo—, señalará que la *Ilustración* puede definirse por el “advenimiento del hombre a su mayoría de edad”, y podríamos decir que con Bacon ya empiezan los destellos de esa *Ilustración* que luego brillará en todo su esplendor en el siglo XVIII; ciertamente, alcanzar la mayoría de edad del hombre moderno consiste, según Kant, en liberarse y romper con antiguos mundos, con dogmas anteriores y con el pensamiento de antecesores que no usaban la *Razón* como guía ni vía de comprobación y de análisis. A Bacon le corresponde ese mérito en el Renacimiento, el de haber roto con una tradición aristotélica y mágica, y con ello, el mérito también de haber iniciado una etapa de transición que culmina con el triunfo de la *Ciencia* como paradigma de toda acción y pensamiento humanos.

Recordemos que a Bacon le interesaba desde *Instauratio Magna* y *El Novum Organum*, el establecimiento de una nueva *Ciencia* y un nuevo método para el avance científico.¹² Mientras el mundo con una herencia aristotélica y envuelta en los sueños de una epistemología mágica no hacía sino girar en juicios analíticos y decir de otro modo las mismas cosas sin avanzar a ninguna parte, Bacon plantea la necesidad ya no de contemplar el mundo sino de transformarlo (¿Marx?). Ya no se trata como menciona Foucault en las *Palabras y las Cosas*, de conocer los mil nombres

que tiene la Naturaleza por su semejanza en rasgos y características,¹³ sino de descubrir nuevas leyes y nuevas relaciones entre los hechos; Bacon es pragmático y no entiende otro conocimiento que no sea en el mundo; Bacon no contempla la obra divina, se asegura más bien en que todo conocimiento sea experimentable y acreciente su acervo. De nada sirve el *Silogismo* de Aristóteles, que sólo nos muestra lo ya sabido, interesa mejor, por el contrario, el conocimiento sintético que aúna nuevas experiencias y hechos, y avanza y redonda en un quehacer práctico.

Por ello, Bacon estima en grado mayor la inducción y la experiencia que el mundo teórico y deductivo de la *Lógica* aristotélica; el conocimiento debe estar basado en la experiencia de los hechos y desdoblarse a su generalidad teórica y abstracta, a diferencia de un proceso deductivo que partiendo de premisas generales trata de ajustar la empiria a la teoría; pero Bacon es claro al señalar que no se trata de dos corrientes tendientes a transitar por el mismo camino con la diferencia de que uno es de subida y el otro de bajada; por el contrario, cada forma de *Lógica* —la inductiva y la deductiva— señala un cambio total de visión respecto al mundo, por la sencilla razón de que la inducción experimenta, controla y calcula eventos futuros y preve nuevos resultados y aplicaciones, lo cual la deducción no realiza.¹⁴

En todo ello, en el discurso de Bacon, la *Locura* ha dejado de estar presente. No sólo la verdad se ve despojada de su ingrediente loco que le servía para satirizar o elevarse a otros mundos; no sólo la Verdad para Bacon recorre el terreno de lo experimentable y lo visible y dentro de los límites de los sentidos y lo que puede calcularse con ello. La locura no sólo pierde Verdad o locura la verdad, sino que también el nuevo método de Bacon anula cualquier tipo de poder capaz de tener la insensatez. Al no hablar de ella, sino referirse a ella a distancia en silencio, la locura no es conocimiento, tampoco un poder de reflexión, ni siquiera un límite trágico; casi no existe.

El hecho de que el *Saber sea Poder* indica en Bacon un conocimiento productivo, que vaya más hacia lo que puede hacerse para cambiar la realidad y no para contemplarla o gozarla. Bacon se da cuenta perfectamente que el conocimiento de la Naturaleza redundaría en un dominio sobre ella, que el conocimiento entraña un poder de dominación y produce efectos reales; pero para que el conocimiento despliegue una fuerza y un mayor control y dirección sobre la Naturaleza y sobre los mismos hombres se requiere una depuración, una filtración que deja a un lado la magia y los "ídolos" que son prejuicios y dogmas sin sentido.¹⁵

De esta manera, a través de Bacon

encontramos un concepto de razón que empieza a orientarse hacia una visión instrumental, que encuentra en el cálculo y en la previsión de consecuencias, el momento de su esencia. Pero sin lugar a dudas, esta necesidad de crecimiento del conocimiento, es propio del alma ilustrada que confía en el progreso y en la perfectibilidad del conocimiento. La perfección del conocimiento no consiste en adecuar los fenómenos a una finalidad específica, sino más bien —como señalará más tarde Habermas— en desarrollar lo que está en la naturaleza de las cosas, es decir descubrir su verdad y aprender a utilizarla.¹⁶

Es bien cierto que el principio moderno de *Razón* implica una tarea emancipadora que libera de prejuicios (ideas religiosas, filosóficas, mágicas, morales, míticas) a la condición humana. La *Razón* humana suple el dogma religioso por la ciencia, entendida ésta como experimental y cuantificable. Pero en esa liberación de la *Razón* humana también se ha perdido y segregado al mundo del saber mágico.

Años más tarde, cuando Descartes inaugura el pensamiento moderno olvidando el sueño renacentista, podrá con toda naturalidad, excluir sin más a la *Locura*. De por qué la *Locura* no habla para Descartes, quizá sea explicable a partir de que en el *conocimiento* ésta ya no encuentra lugar desde Bacon.

Como señala Foucault, Descartes

excluye a la locura de toda relación y seguridad con el Yo que piensa. La filosofía cartesiana opone al Yo que piensa el sueño, el error y la locura; en la medida en que se tienen ideas claras y distintas se está más alejado del error y la locura. La *Locura* no tiene más verdad y el poder irónico, su crítica social, se conjura al mandarlo al reino de la Falsedad y la Apariencia. Entonces, la *Locura* se vuelve impotente, y de la misma manera que el loco será clasificado entre uno más de los parias sociales, la *Locura* será entendida— su discurso, su palabra, su verdad—, como irrazonable, es decir, mala comprensión y confusión de la *Realidad*, es inútil ya creer en su palabra fantasiosa. La *Locura* será ese *otro* que en adelante sólo sirve para definir mejor a la *Razón*.

No afirmamos que exista una causalidad directa entre el confinamiento del *Loco* y la *Razón* moderna, pero la exclusión del loco puede esclarecer un uso que es patente en la *Razón Moderna*. Pensemos en Descartes cuando afirma:

La Capacidad de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso, que es justo lo que se denomina el buen sentido o la *Razón*, es naturalmente igual en todos los hombres; por lo tanto, la disparidad de nuestras opiniones no resulta del hecho de que los unos sean más razonables que los otros, sino sólo del hecho de que conducimos nuestros pensamientos por diferentes caminos y no consideramos

las mismas cosas. No es suficiente tener el espíritu sano, sino que lo principal es aplicarlo bien”¹⁷.

En estas palabras se nota un rechazo y una exclusión, así como una manera de entender a la *Razón* misma. La *Razón* misma. La *Razón* es universal, y es una facultad que nos ayuda a distinguir lo verdadero de lo falso. No es que en el Renacimiento no existiera esta distinción, también podría aplicarse esta acepción que menciona Descartes; lo que hace diferente a la *Razón* moderna es la necesidad de hacer un buen uso de la razón y aplicar un método que nos lleve a la verdad que buscamos; por supuesto el fundamento sólido de tal reflexión será el yo que piensa, el sujeto que edificará sobre sí la *Realidad* y el mundo mediante ideas claras y distintas.

Conclusión

Hoy al parecer, asistimos al rompimiento de un mundo para el surgimiento de otro nuevo. Nuestro siglo se ha separado de aquellos años y pensamientos del Renacimiento y sin embargo, en nuestra crisis donde todo modelo teórico es seguido de una desconfianza en él, parece muy cercano a ese mundo de transición donde Erasmo o Bacon fueron paradigmáticos. Un mundo en transición es un mundo que desata posibilidades, rompe con todo esquema habi-

tual y con toda visión establecida, y así, nos enfrenta a pensar y actuar en la búsqueda de nuevos paradigmas. La ambigüedad y la falta de certeza son el resultado del resquebrajamiento de modelos que ya no son funcionales ni dotan de sentido a nuestra vida, a nuestra realidad; así sucedió en el Renacimiento y puede ser que ahora en este siglo XX nos pase lo mismo.

Foucault ha tenido el acierto de mirar hacia los orígenes de nuestra modernidad, de mirar al Renacimiento en un plano en el que se mira a la *Razón* desde el trasluz de la *Locura*.

Pienso que lo rescatable del estudio de Foucault es recordarnos que la *Razón moderna* es el resultado de una génesis que se pretende olvidar, pero cuyo resultado híbrido resalta apenas se interrogan los principios racionales en su fundamento. Ya sabemos que si la *Razón Moderna* hoy resulta cada vez más inoperante en algunas áreas culturales y hasta científicas, quizá esto se deba a ese rechazo del vínculo que, alguna vez, lo unió con la insensatez, con la pasión desbordada, con el reino oscuro de lo *Otro*. Una *Razón* cada vez más separada de la *Locura*, es la característica de la *Ciencia* que hoy gobierna nuestro mundo y de la cual no aceptamos ni toleramos los usos destructivos, que sólo conciben al conocimiento como instrumento de poder o medio de dominación de firmas comerciales o gremios

económicos.

No pedimos un nuevo vínculo, ya irrealizable de nuevo, de la *Razón* con la *Locura* en nuestros días, sino más bien un diálogo con las diferencias y el otorgamiento de la palabra a quien ha sido anulado por ese paradigma positivista de la *Razón*.

En este sentido, habrá que plantear nuevamente, quizá el diálogo que iniciara Erasmo y Bacon cuya herencia aún perdura.

NOTAS

- 1 Al respecto Cf. Max Weber, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, "Introducción", Orbis, pp. 5-22.
- 2 El Estudio de Habermas es sumamente ilustrativo para entender el sentido de la *Razón* instrumental, en *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo I Parte II, Madrid, Taurus, pp. 197-284.
- 3 Cf. Michel Foucault, *Historia de la Locura en la Época Clásica*, Tomo I Parte II, México, FCE, pp.13-253.
- 4 *Ibid.* p. 24.
- 5 Cf. Erasmo de Rotterdam, *Elogio a la Locura*, Madrid, Alianza, pp. 29-124.
- 6 Johan Huizinga, *Erasmo*, Barcelona, Tirié, 1946, p. 61.
- 7 Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, pp. 23-25.
- 8 Cf. Foucault, *op. cit.*, p. 37.
- 9 *Ibid.*, p. 39.
- 10 *Ibid.*, p. 116.
- 11 Cf. Kant, *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 1987 "¿Qué es la Ilustración?", pp. 25-65.

- 12 Francis Bacon, *Philosophical Works*, Londres, J. M. Robertson, 1905.
- 13 Michel Foucault, *Las Palabras y las Cosas*, México, Siglo XXI, 1984, Capítulo II y III, pp. 26-82.
- 14 Francis Bacon, *op. cit.*, *Novum Organum* aforismos I-XVII, pp. 37-39.
- 15 *Ibid*, aforismo XXXVIII-I.XVIII, pp. 41-52.
- 16 Cf. Habermas *op. cit.*, pp. 200-212.
- 17 René Descartes, *El Discurso del Método*, primera parte, México, Austral, 1982, p. 29.