

«FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA», n° 10 (2012), pp. 33-52. ISSN 1132-3329

---

COGITO Y LOCURA.  
EN TORNO AL DEBATE FOUCAULT-DERRIDA

COGITO AND MADNESS.  
AROUND THE FOUCAULT-DERRIDA DEBATE

MAURICIO AMAR DÍAZ  
Universidad de Chile  
[mauricioamar@gmail.com](mailto:mauricioamar@gmail.com)

**Resumen**

El artículo indaga en la polémica en torno al estatuto de la locura en la filosofía, en el que participaron Michel Foucault y Jacques Derrida. Se plantea la posibilidad abierta por Foucault de realizar una historia de la locura, así como la pertinencia de las críticas que realiza Derrida a la manera aparentemente contradictoria en que Foucault se refiere, a lo largo de su obra, al psicoanálisis y a la figura de Freud.

**Palabras clave:** Foucault, Derrida, locura, cogito, Descartes, psicoanálisis.

**Abstract**

The article explores the controversy surrounding the status of madness in philosophy, which included Michel Foucault and Jacques Derrida. It raises the possibility opened up by Foucault to make a History of madness, and the relevance of Derrida's criticisms of the way, apparently contradictory, that Foucault is concerned, throughout his work, psychoanalysis and the figure of Freud.

**Keywords:** Foucault, Derrida, madness, cogito, Descartes, psychoanalysis.

## 1. El gran encierro cartesiano.

**E**n *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault plantea una afirmación que abrirá uno de los debates más intensos de la filosofía continental del siglo XX y que nos permite entrar no sin cautela, en aquello que sería una suerte de condición de posibilidad de toda filosofía: la razón. Foucault abre el segundo apartado de la primera parte de su texto –y que no gratuitamente llamó *El gran encierro*– diciendo: «La locura, cuya voz el Renacimiento ha liberado, y cuya violencia domina, va a ser reducida al silencio por la época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza»<sup>1</sup>. Si nos fijamos detenidamente en esta escueta frase que enuncia un acto violento, que impone un silencio y una condena sobre aquello, la locura, que Foucault considera iluminadora, instaurando un proceso histórico que terminaría por vejarla y recluirla. La locura había sido liberada, es decir, ya estaba en estado de opresión, y ha sido dejada en libertad por el Renacimiento, lo que de alguna manera sitúa a este período como una suerte de *antesala/buen salvaje* de la modernidad.

El paso fundamental, en este sentido, lo da Descartes, quién en sus *Meditaciones metafísicas* dedica una pequeña referencia a la locura. Concretamente, Foucault ve en Descartes una anulación de la posibilidad misma de la locura, en la que derivaría un nombrarla para ocultarla. Frente al problema filosófico de la verdad, Descartes ve en la locura más que una suerte de alteración de la realidad, como ocurre con el sueño y el error. Lo que encuentra Descartes, según la lectura de Foucault, en la locura es la imposibilidad del yo y, por tanto, del pensamiento. Veamos el extracto de Descartes del que se afirma Foucault:

... ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser que me compare con algunos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los oscuros efluvios de la vilis, que aseguran obstinadamente ser reyes, siendo unos menesterosos; sentirse cubiertos de oro y púrpura, estando en realidad desnudos, o se imaginan que son cacharros, o que tienen el cuerpo de vidrio? Mas estos tales son locos; y no menos lo fuera yo, si me rigiera por sus ejemplos.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> M. Foucault (2011), p. 75.

<sup>2</sup> R. Descartes (2010), p. 270. El texto en latín reza: «Manus verò has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, quâ ratione posset negari? nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atrâ bile labefactat, ut constanter asseverent vel se

En la economía de la duda, va a decir Foucault, error, sueño y locura no son iguales. Descartes mismo puede decir que está propenso al error como cualquier otro (como parece indicarlo en la modestia con que inicia su *Discurso del método*), así como nadie podría dudar de que sueña. Error y sueño son lugares propios de lo cotidiano, mientras la locura, lejos de ser concebida como un aspecto más de la propia razón, es aislada de forma que incluso la afirmación ‘estoy loco’ es un imposible. La última frase mencionada de Descartes «...Mas estos tales son locos; y no menos lo fuera yo, si me rigiera por sus ejemplos» es evidentemente un momento de separación total entre la posibilidad de afirmar un yo y la locura. Descartes dice ‘mas’, para negar todas las posibilidades que abría la categorización de las actitudes de los locos, luego dice ‘tales’ ubicándolas en la más completa *otredad*, y, ‘son locos’ termina por afirmar esa identidad singular que no tiene cabida en el mundo en el que sueño y error comparten un estatus de normalidad.

Debemos tener en cuenta que en el texto de Foucault, al igual como ocurre con el Panóptico de *Vigilar y Castigar*, la situación de encierro de la locura opera como un paradigma, es decir, un caso que siendo separado para el análisis permite explicar una serie de otros casos análogos, de modo que lo que subyace a la historia de la locura es la emergencia de un dispositivo de poder que sin dejar de hablar sobre algo, se articula de tal modo que aquello queda silenciado. El binarismo *razón/sin-razón* signaría a la filosofía moderna, de modo que constituye su propia condición de posibilidad, tanto como la de la modernidad.

## 2. Ser justos con Descartes.

En 1963 Derrida pronunció una conferencia –*Cogito e historia de la locura*– que, de alguna manera, inaugura el debate del que aquí tratamos. Para Derrida el problema central supera con creces la interpretación que hace Foucault de Descartes, pero ésta le sirve de punta de lanza para cuestionar desde la base la posibilidad misma del sentido de la obra foucaultiana. Pareciera, a la luz de la reflexión de Derrida, que la obra de Foucault es en sí misma una locura, y al mismo tiempo, insiste Derrida sobre la imposibilidad de una obra tal. Pero aquí hay un asunto importante. Derrida se lanza en

esse reges, cùm sunt pauperrimi, vel purpurâ indutos, cùm sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos; sed amentes sunt isti, nec minùs ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem.» R. Descartes (1893), p. 17.

picada contra una cierta motivación declarada por el propio Foucault que es la de hacer una «arqueología del silencio». Porque Foucault no quiere hacer una historia de la psiquiatría que no es otra cosa, para él, que un monólogo de la razón ejercido sobre la locura, sino que ha buscado hacer historia de a lo que la propia razón niega toda historia. En este sentido se pregunta Derrida «¿tiene el silencio mismo una historia?»<sup>3</sup> Y, así mismo, ¿no es acaso la historia una forma racional de aproximarse a los hechos? Derrida pregunta «¿no es la arqueología, aunque sea del silencio, una lógica, es decir, un lenguaje organizado, un proyecto, un orden, una frase, una sintaxis, una obra?»<sup>4</sup> En base estas interrogantes, planteadas por Derrida, es evidentemente necesario preguntarse si no se está, por medio de la arqueología, realizando un nuevo y aún más extraño golpe de fuerza sobre la silenciada locura.

Ahora bien, por cierto que la acusación de Derrida tiene algo de aquel chantaje racionalista del que ha hecho uso también Habermas, lo que de paso cierra toda puerta a pensar más allá de la razón. Derrida dirá:

La magnitud insuperable, irremplazable, imperial del orden de la razón, lo que hace que esta no sea un orden o una estructura *de hecho*, una estructura histórica determinada, una estructura entre otras posibles, es que contra ella, sólo se puede apelar a ella, que sólo se puede protestar contra ella en ella, que sólo nos deja, en su propio terreno, el recurso a la estratagema y a la estrategia.<sup>5</sup>

Ahora bien, no es tan claro que Derrida deseche por completo la posibilidad de una indagación que transgreda los límites de la razón, por ello pareciera dar una especie de recomendación al trabajo de Foucault a ir más allá, cuestionando los cimientos de la disciplinariedad en la que se enmarca el propio trabajo de Foucault, crítica que iría de la mano con un cuestionamiento al origen y a la propia noción de historia. Y en efecto, cuando Foucault habla de una locura, y es citado por Derrida: «cuyo estado salvaje no puede ser restituido jamás en sí mismo» o bien cuando se refiere a «una inaccesible pureza primitiva», por cierto, pareciera no sólo poner en práctica un discurso violentamente racionalista, sino también partir de los propios presupuestos a

<sup>3</sup> J. Derrida (1989), p. 53.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

los que nos tiene muy acostumbrados un pensamiento positivista del que, evidentemente, Foucault espera haber desactivado.

Derrida cita un fragmento de *Historia de la Locura* en el que se hace alusión a un concepto fundamental y que permite comprender con mayor claridad la disputa entre Foucault y Derrida. Dice Foucault:

*A falta de esta inaccesible pureza primitiva (de la locura misma), el estudio estructural debe remontarse hacia la decisión que liga y separa a la vez razón y locura; debe tender a descubrir el intercambio perpetuo, la oscura razón común, la confrontación originaria que da sentido a la unidad tanto como a la oposición del sentido y de lo insensato.<sup>6</sup>*

No sólo habría, entonces un estado primitivo inaccesible, sino que también un momento clave que es comprendido como una *decisión*. La decisión, encarnada por el pensamiento cartesiano, liga y separa razón y locura, al tiempo que produce un quiebre en la tradición. Pero ¿qué es esta decisión en sí misma? ¿Un síntoma de algo que se ha venido construyendo a través del propio desarrollo de una forma de razón occidental? ¿O bien la causa absoluta de la racionalidad moderna? En el primer caso, al menos, plantea Derrida, si es que estamos hablando de un síntoma ¿cuál sería la solidaridad entre éste con el estatuto total del drama de la razón? ¿Puede aparecer el propio Descartes ejemplificando este golpe de fuerza que describe Foucault? ¿Por qué Descartes y no otros pensadores que también ahondaron en el problema de la locura mucho más extensamente u otros cuya omisión puede incluso ser imperdonable? ¿Qué hace que sea Descartes quien decreta el advenimiento de una *ratio*? ¿Cuál es la función que su encierro, considerado como signo, cumple dentro de la estructura histórica en la que lo ubica Foucault?

Entonces, la crítica inicial de Derrida es doble: por una parte habla de la ingenuidad de quien busca salirse de la racionalidad utilizando sus herramientas, y, por otra parte, niega a Foucault incluso la posibilidad de que éste se encontrara, al menos, haciendo algo muy diferente de sus principales contrincantes intelectuales.

Ahora debemos entrar en una crítica de Derrida a Foucault que, si bien es de la misma profundidad que las anteriores, por cierto, es de una mayor complejidad argumentativa. Se trata de la polémica misma por el uso de Descartes, por parte de Foucault, como lugar en el que esta locura

<sup>6</sup> M. Foucault, citado en *ibíd.*, p. 63.

emancipada quedaría excluida de la razón y condenada al silencio del manicomio. Para Derrida esta es, además, una simplificación del cogito cartesiano que merece ser revisada y superada. La crítica de Derrida parte de una revisión del propio texto cartesiano con lo que él llama 'una lectura ingenua', como si no estuviese ya marcada por la reflexión de Foucault, para luego poder establecer una real confrontación entre ambos.

En el Descartes de Derrida no hay una superación, ni su búsqueda explícita, del error sensible y del sueño, de modo que no podría achacársele a Descartes un querer escapar del error o a la composición imaginativa u onírica, situaciones a las que, evidentemente, escapan aquellas certezas de origen no-sensible y no-imaginativo, es decir, las cosas simples e inteligibles. Para Derrida, Foucault saca de contexto el razonamiento sobre la locura de Descartes, para quien siempre se establece una distinción entre aquello que es aprendido por lo sensible y lo que corresponde a las cosas simples e inteligibles conocidas por el pensamiento abstracto, por ejemplo, de la geometría y la aritmética. La ilustración que Descartes hace del sueño es mucho más radical que lo que supone Foucault, pero en realidad aparece en las *Meditaciones* como una hipérbole que permite ilustrar una situación pertinente a todo conocimiento sensible, enfrentado a un orden de las cosas compuesto y no dado en su simplicidad, aún cuando las cosas simples e inteligibles sean un último reducto de cualquier conocimiento compuesto. No significa esto que todo conocimiento sensible sea erróneo, sino que está mayormente expuesto al error y al engaño, y por tanto, es poco fiable. Derrida dirá que en Descartes «...*Toda* significación, *toda* idea de origen sensible queda *excluida* del dominio de la verdad, *bajo el mismo título* que la locura». <sup>7</sup> Esto significa, de partida, que la lectura de Foucault establece una separación equivocada o arbitraria, entre el error, lo onírico y la locura, que Descartes no tendría en mente, al menos en el texto mismo, que es lo que le interesa a Derrida.

Ahora bien, si Descartes se refiere a la locura, dirá Derrida, lo hace con un sentido pedagógico que aclara el miedo del no-filósofo frente a un mundo que carecería de toda certeza y estabilidad. Es en ese momento en el que Descartes haría un gesto empático para afirmar que ciertas cosas como el que se esté sentado cerca del fuego o sosteniendo un papel en la mano son evidentes. Pero se debe tener en cuenta que esta es una objeción fingida, el no-

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 71.

filósofo pareciera mas bien ser un llamado a la prudencia de Descartes protegiendo su discurso sobre la posibilidad de error de las cosas sensibles, de forma que la locura no revela en ningún momento «la fragilidad de la idea sensible», como sí lo hará el sueño que es una experiencia a la que todo hombre se encuentra expuesto. El durmiente o el soñador, dirá Derrida, «está más loco que el loco». Cito:

Es en el caso del durmiente y no en el de la extravagancia –Derrida traduce el *demens* latino por extravagancia-, donde la totalidad absoluta de las ideas de origen sensible se hace sospechosa, queda privada de valor objetivo según la expresión de M. Guérault.<sup>8</sup>

¿Por qué el loco no cumple con los requisitos mínimos para servir de ejemplo a la duda cartesiana? Principalmente por dos motivos, en primer lugar un loco no se equivoca siempre y en todo. Derrida dirá «no está jamás lo bastante loco», lo que de alguna manera es una apreciación muy personal de la locura, si pensamos que ella es al menos algo sobre lo que poco se puede decir desde dentro o sin recurrir al poder psiquiátrico. Por otro lado, Derrida dirá también que la locura le plantea a Descartes un problema pedagógico, como ya hemos visto, dado que situarse en el lugar del loco deslegitimaría cualquier explicación, especialmente a los ojos de un no-filósofo, supuestamente menos audaz que un filósofo.

Hasta aquí no pareciera que Derrida haya respondido eficazmente el problema planteado por Foucault. La locura sigue siendo un lugar en el que Descartes no puede ponerse porque se encuentra fuera de la posibilidad misma de articular un pensamiento. Ciertamente es que le ha quitado la importancia que le daba Foucault frente a otras situaciones como el error o el sueño y ha posicionado al sueño como un estado más radical, pero aquello no aliviana la carga que Descartes parece darle a la locura, que precisamente por no ser un lugar posible para la pedagogía se transforma entonces en un no lugar, mientras el sueño tiene tanta radicalidad como cotidianidad, constancia y ubicación precisa en el dormir, salvo que asumamos que la vida es un sueño, lo que llevaría esta discusión a otra parte muy distinta.

Sin embargo, Derrida tiene otra carta que parece mucho más potente. Propone avanzar desde una fase «ingenua, natural y premetafísica» de Descartes a una «propriadamente filosófica, metafísica y crítica de la duda». Allí encuentra Derrida la figura del Genio Maligno que en las Meditaciones asume

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 72-73.

la figura de una fuerza de locura total de la que no sólo no puede escapar el conocimiento sensible, sino incluso aquello que se encuentra protegido como último reducto contra la duda natural: las ideas simples e inteligibles. Todo esto parte de un supuesto cartesiano, que a decir verdad, basta con leerlo para comprender que, como expondrá Derrida después, la razón cartesiana es algo más que el *cogito* como lo entendía Foucault. Cito a Descartes de manera extensa:

Y voy a suponer que no Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha dedicado todas sus artes a engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores son solo ilusiones y sueños de que hace uso, como otros tantos cebos, para captar mi credulidad; me consideraré a mi mismo como si no tuviera manos, ojos, carne, ni sangre; creeré que sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas esas cosas; permaneceré obstinadamente aferrado a ese pensamiento y, si por tales medios no llego a conocer una verdad, por lo menos en mi mano está el suspender mi juicio. Por lo cuál, con gran atención procuraré no dar crédito a ninguna falsedad, y prepararé mi ingenio tan bien contra las astucias de ese gran burlador, que por muy poderoso y sagaz que sea, nunca podré temerle.<sup>9</sup>

Lo que ve Derrida aquí es un cogito cartesiano que contiene la locura en sí mismo, reafirmando lo que desde el inicio ha sido su argumentación de que nada que pueda ser articulado en discurso puede escapar a la razón. Hay aquí una nueva fase de la duda cartesiana en la que la extravagancia que había sido puesta al margen en una primera instancia se ve introducida en el núcleo del pensamiento. El *cogito* no es, de esta manera, en Derrida, un medio de protección contra la locura, sino, por el contrario, es la posibilidad también de

<sup>9</sup> R. Descartes (2010), p. 274. El texto en latín reza: «Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quàm ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falsò opinantem: manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate meâ sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmatâ mente cavebo». R. Descartes (1893), p. 20.



ser un loco. Se es loco de un *cogito*.<sup>10</sup> ¿Qué implicancias puede tener la introducción en el propio *cogito* de esta posibilidad de verse afectado por el Genio Maligno? Hay una implicancia jurídica que atañe a la posibilidad misma del lenguaje y que escapa a la definición de un sujeto como loco o no loco, y es que toda *frase*, independiente del estado de locura de quién la enuncie, porta en sí la normalidad y el sentido. Derrida dirá:

...no se puede ya decir literalmente que el *Cogito* escape a la locura porque se mantenga fuera de su alcance, o porque, como dice Foucault, 'yo que pienso, no puedo estar loco', sino porque en su instante, en su instancia propia, el acto del *Cogito* vale incluso si estoy loco, incluso si mi pensamiento está loco de parte a parte.<sup>11</sup>

Tratando de explicar la extraña aparición de Dios en la filosofía dubitativa de Descartes, y haciéndola compatible con un pensamiento que ha portado desde siempre a la locura, Derrida dirá que podemos encontrar en Dios «otro nombre de la razón misma, de la razón y del sentido en general». Es Dios el que permite, como razón omniabarcante, que trasciende al pensamiento finito, y permite relegar a la locura *de derecho* y no sólo *de hecho* como podría hacerlo un pensamiento que no alcance un estatus de totalidad y que estaría obligado a lanzar violentamente la locura a un *otro lugar*. Es sólo en un sistema omniabarcante, de completo abarcamiento del pensamiento que el cogito se mide cara a cara con la locura y es en esa cercanía e intimidad que es posible la propia filosofía. Al mismo tiempo, es sólo en tanto que es encerrada *de derecho* la locura al interior del pensamiento que el hombre no se desborda inevitablemente hacia lo infinito. Derrida dirá: «...el reino de un pensamiento-finito sólo puede establecerse sobre la base del encierro y la humillación y el encadenamiento y la irrisión más o menos disimulada del loco que hay en nosotros, de un loco que sólo puede ser el loco de un *logos*, como padre, como señor, como rey».

Foucault responderá en una edición ampliada de su *Historia de la locura* a varios de los planteamientos de Derrida. En particular, se centra en esta aventura de Derrida por demostrar la aparición de la locura al interior del cogito precisamente donde Descartes no la menciona explícitamente, mientras que le resta importancia allí donde sí es tema, por breve que sea. Más allá de la descalificación que hace Foucault a los adornos lingüísticos de

<sup>10</sup> Ver M. Goldschmit, (2004), pp. 147-157.

<sup>11</sup> Derrida, (1989), p. 78.

Derrida que terminan por crear una falsa idea de confrontación cartesiana entre el cogito y su propia y peligrosa locura, lo cierto es que la crítica de Foucault va al fondo del asunto: el Genio Maligno no puede ser asimilado a la locura, porque aparece tan sólo cuando ésta ha sido ya desplazada. El Genio Maligno aparece como un peligro para la verdad que busca alcanzar el *cogito* cartesiano, pero para que el error de la dubitación sea posible, es necesario que ya se haya constituido el sujeto que duda. La locura, a diferencia del genio maligno, y del sueño, no puede errar, pues ya en el errar se constituiría en un discurso. Por ello es que Descartes pareciera hablar de los locos en tercera persona, de modo que él, que se puede ver afectado por el genio maligno, no puede, a su vez, hablar siguiendo el ejemplo de los locos.

Ahora, si Foucault desea enunciar a la locura como silencio y ausencia de obra, precisamente ni él puede hablar en nombre de la locura ni la locura puede ser un lugar discursivo. Si el filósofo, dice Derrida, que es el hablante por excelencia, quiere evocar la locura en el interior del pensamiento, sólo puede hacerlo en el lenguaje de la ficción o en la ficción del lenguaje, tomando distancia de la locura de hecho «para poder seguir hablando y viviendo». Es de esta manera, que Derrida enuncia una crítica ontológica a cualquier historia de la locura, pero, además, delata en Foucault la posibilidad de sacar del silencio aquello que ya por definición había sido definido como un silencio, perpetrándose, por medio del discurso, un gesto –involuntario por parte de Foucault– de ingenua traición. Foucault volvería, para Derrida, a encerrar la locura al igual como éste acusa lo hecho por Descartes, de forma que su gesto sería un cartesianismo del siglo XX.

Por otra parte, Derrida denuncia en Foucault una desmesurada búsqueda del momento originario, que sería cristalizado en la *Decisión cartesiana*. El Genio Maligno vendría precisamente a desmitificar este rechazo de Descartes a ponerse en el lugar de la locura, dado que la locura siempre está en el *cogito*. Pero aquí tenemos que diferenciar, simplemente, dos posiciones filosóficas que entran en un punto de desencuentro irreconciliable. En Derrida aparece una búsqueda permanente del *punto-cero*, una zona de indistinción originaria que marca toda relación posterior y en la cuál la locura es la condición de posibilidad del *cogito*<sup>12</sup>, pero, al mismo tiempo, el propio Derrida introduce la

<sup>12</sup> En esto Derrida parece más cercano a Nietzsche que Foucault, dado que visualiza un movimiento defensivo de la razón frente a su otro inseparable, la locura. En la medida en que se puede luchar contra la locura (no eliminarla) se puede, en efecto enunciar el discurso. De lo contrario, tal como afirma el propio Foucault estaríamos condenados al silencio.

propia locura como una modalidad del *cogito*, de modo que el *punto-cero* pareciera ser una zona fundamentalmente «*cogiteana*», en la que esté loco o no, «*cogito, sum*».

Foucault, en cambio, centra su atención en la posibilidad de dar cuenta de la emergencia de discursos, más allá –y ello lo prueba el trabajo arqueológico de Foucault que no encuentra respuestas en la modernidad, sino en toda la tradición occidental– de que efectivamente podamos hablar de la existencia de un *punto-cero*.<sup>13</sup>

### 3. Foucault/Freud y Derrida.

Lo expuesto hasta aquí es de gran relevancia para comprender el texto que Derrida le dedicará a Foucault en 1991, a más de seis años de la muerte del pensador. Pero es de importancia siempre que hagamos una pequeñísima introducción a la relación que tuvo Foucault con el psicoanálisis. La pugna entre los psicoanalistas y Foucault se basa precisamente en una distancia que también separa a Foucault de Derrida. Debemos tener claro que a Foucault lo que le interesa evidenciar en sus textos es la continuidad, emergencia y ruptura de discursos que se articulan bajo el modo de *regímenes de veridicción*, lo que en principio, quizás desde la propia mirada de Foucault, debería correr por un carril distinto a aquello que entendemos como *verdad*. Si la *verdad* se vincula a aquello que constituye una esencia que determina inefablemente la realidad, la *veridicción*, por su parte estaría ocupada de las consecuencias de la articulación de los dispositivos de poder que crean determinadas verdades y que tienen consecuencia en el sostenimiento o el derrocamiento de un modelo de dominación.

Por ello, si en el psicoanálisis el complejo de Edipo es capaz de explicar la realidad de cualquier sujeto, en Foucault, el complejo de Edipo aparece más bien como una forma específica en la que, por medio de una relación poder-saber, la sexualidad de la burguesía fue interpretada y regulada. De ahí que en la sociedad burguesa no exista una prohibición de hablar de sexo y deseo, sino, por el contrario, es un tema estimulado por la propia psiquiatría. Caso opuesto, dirá Foucault para los sectores populares franceses, para quienes el poder sí opera de forma más represiva combatiendo el incesto a través de la

<sup>13</sup> El que, por cierto, no debe ser entendido como un momento de paso de la nada al ser, o en este caso del sin-sentido al sentido, del pensamiento desarticulado a su esquematización, sino como una «origenariedad temporal en general». Ver J. Derrida (1989), p. 79.

transformación de las viviendas sociales, separando dormitorios de padres e hijos.<sup>14</sup>

Por otra parte, el psicoanálisis como técnica de sujeción tendría su ascendiente más o menos directo en las técnicas de confesión cristianas y reemplazaría el rol que estas cumplían bajo circunstancias diferentes. Precisamente, en su primer tomo de *Historia de la sexualidad*, Foucault se referirá a la extrapolación del confesionario a distintas esferas de la vida social, al punto de considerar al propio hombre occidental como un animal de confesión, lo que da al psicoanálisis una importancia fundamental en su rol de normalizador y dispositivo de control social. Cito a Foucault:

...la confesión se convirtió, en Occidente, en una de las técnicas más altamente valoradas para producir lo verdadero. Desde entonces, hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante. La confesión difundió hasta muy lejos sus efectos: en la justicia, en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas (...) El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión.<sup>15</sup>

Podríamos, de todas maneras, dudar de si el alcance de una crítica a un régimen de verdad no se topa finalmente con el problema de la verdad misma. Diremos que, en tanto se plantea al psicoanálisis como una simple (o compleja) técnica de dominación, su desligazón con algo como la verdad aparece como parte del horizonte de reflexión, así como ocurriría lo mismo con cualquier dispositivo que reivindicara para sí el ser una verdad. Desde la perspectiva de Foucault, entonces, el psicoanálisis como saber y práctica disciplinaria será fundamentalmente funcional al mantenimiento de las relaciones de poder de nuestras sociedades y, por tanto, no sólo es relevante caminar por una vía paralela de reflexión, sino que es necesario, de alguna forma, mitigar sus efectos en la realidad social.

Dicho esto, nos adentraremos en el texto de Derrida «*Ser justos con Freud*». *La historia de la locura en la época clásica*, donde el filósofo analiza la posición de Foucault respecto al psicoanálisis, principalmente en *Historia de la Locura*, pero también en otros escritos, dado que, y esto debemos tener en cuenta ahora, el psicoanálisis entra en polémica con Foucault, pero las referencias de éste no se encuentran plenamente articuladas, precisamente porque cualquier decisión

<sup>14</sup> Ver M. Foucault (2007), p. 300. Cfr. M. Basaure (2007), pp. 61-81.

<sup>15</sup> M. Foucault (1986), pp. 74-75.

de Foucault de debatir sobre el contenido del psicoanálisis le llevaría a entrar ya no en el juego de la veridicción, sino de la verdad inherente a la teoría.

Bien, Derrida es invitado por Elizabeth Roudinesco a una conferencia en 1991 en la que lee este texto con la cautela de no volver explícitamente sobre aquellos asuntos cartesianos que le granjearon la enemistad de años con Foucault. Sin embargo, Freud servirá de excusa a Derrida para volver a poner en cuestión la posibilidad de llevar adelante algo así como una historia de la locura. Si la de 1963 había sido una defensa del *cogito* cartesiano en su vínculo con la locura, ahora Derrida se enfocará en demostrar que el psicoanálisis constituye la condición de posibilidad para la escritura de un libro *La historia de la locura*, y asimismo demostrar que un homenaje a Foucault debe, a la luz de nuestro propio tiempo (o en este caso ya el tiempo de Derrida) considerar la visualización de aquellos aspectos que Foucault termina cerrando como costo inevitable de las aberturas propiciadas por su propia obra. Para ello, Derrida propone una lectura de *desde donde ella se escribe*, más que aquello que la propia obra describe, es decir, cómo el psicoanálisis afecta la obra de Foucault, a pesar de que es apenas mencionado por éste.

La manera, según Derrida, en que Foucault se relaciona con Freud es inquieta, ambigua y quizás también confusa y contradictoria. De alguna manera Freud aparecería para Foucault como una suerte de bisagra, es decir «un dispositivo axial en torno al cuál se lleva a cabo la vuelta, el tropo o el giro de una rotación».<sup>16</sup> Esto significa que Freud, para Foucault, es una abertura y también un cierre (Derrida va a utilizar, además del de bisagra y de manera provocadora, el concepto psicoanalítico de *fort-da* para dar cuenta de lo que es Freud para Foucault). ¿Por qué es Freud esta bisagra? ¿Qué abre y qué cierra? Aparece aquí nuevamente el problema cartesiano y su gesto de fuerza, pues mientras el renacimiento, decía Foucault, había emancipado a la locura, Descartes la había apartado hacia lo indecible. De alguna manera, Freud vuelve a hablar de la locura, entabla con ella un diálogo, la saca del silencio. Pero este es un diálogo con la una locura que también es entendida como sinrazón, es decir, donde sigue reinando el gesto de fuerza cartesiano. Habría dos enunciados fundamentales de Foucault útiles para este análisis. En primer lugar, «en la época clásica, la psicología no existe. No existe todavía»<sup>17</sup>, pero, y en segundo lugar, el psicoanálisis no forma parte, tampoco, de la psicología

<sup>16</sup> Derrida, J., (1995), p. 229.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 230.

que aparece tras la época clásica. Por ello, Derrida destaca una suerte de regreso en la lectura de Foucault sobre el psicoanálisis. Regreso al lenguaje, claro está, que había sido vetado como imposibilidad por Descartes. Volver a hablar con la locura, aunque sea bajo la forma de la sin-razón, coloca a Freud dentro de un grupo de pensadores ajenos a la psicología moderna, cuyo desempeño fue desenmascarar la experiencia de la sin-razón.

De ahí que acuse Derrida que durante buena parte de *Historia de la locura* le sea valorado este regreso a Freud, de modo que incluso forma parte del panteón de los 'grandes locos', al lado de Nietzsche, Nerval, Artaud, Hölderlin y Van Gogh, mientras que en una segunda etapa sería más bien integrado dentro de otro círculo, el de quienes encierran a la locura. En una primera lectura, Foucault considera a Nietzsche y Freud como aquellos que han buscado dentro de los propios hombres los indicios de fragilidad por donde amenaza la sinrazón, a diferencia de toda la psicología moderna que encontraba al hombre mismo en la certeza de su razón. El momento en que Foucault menciona a Nietzsche y a Freud como parte de un mismo espíritu, es importante para Derrida no sólo por la inclusión de Freud dentro de este círculo de los 'buenos', sino porque acto seguido Foucault se refiere al Genio Maligno y asevera que éste es anterior al *cogito* y es también su amenaza perpetua. Derrida cree ver en ello una semejanza a su propia crítica de 1963, dado que *cogito* y Genio Maligno podrían retroceder hasta un *punto-cero* de indistinción, si no fuera porque Foucault afirma tajantemente que el *cogito* es el comienzo absoluto. Cito a Foucault:

Verdad es que el Cogito es un comienzo absoluto; pero no olvidemos que el genio maligno es anterior a él. Y el genio maligno no es el símbolo en que están resumidos y llevados al sistema todos los peligros de esos acontecimientos psicológicos que son las imágenes de los sueños y los errores de los sentidos. Entre Dios y el hombre, el genio maligno tiene un sentido absoluto: es, en todo su rigor, la posibilidad de la sinrazón y la totalidad de sus poderes. Es más que la refracción de la finitud humana; designa el peligro que, mucho más allá del hombre, podría impedir de manera definitiva acceder a la verdad: el obstáculo mayor, no de tal espíritu, sino de tal razón. Y no es porque la verdad que toma en el Cogito su iluminación termine por ocultar enteramente las sombras del genio maligno por lo que se debe olvidar su poder perpetuamente amenazante: hasta la existencia y la verdad del mundo exterior, ese peligro sobrevolará el camino de Descartes.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> M. Foucault (2011), 250.

Si este genio maligno es anterior al cogito, al mismo tiempo es excluido por el cogito, pero finalmente asecha como un peligro para el cogito, por cierto podríamos ver una cierta semejanza entre el pensamiento de Foucault y el psicoanálisis, toda vez que el Genio Maligno opera como un *fantasma*. «Lo que se excluye –dirá Derrida–, no es simplemente excluido, por el Cogito ni por cualquier otra cosa, sin que ello regrese, eso es lo que cierto psicoanálisis nos habrá ayudado a entender».<sup>19</sup>

Como vemos, Derrida parece tener razón en mostrar un Foucault cercano a Freud, precisamente en el momento en que lo que se haya en discusión no es la veridicción, sino una cierta verdad del *cogito*. Esta cercanía se iría trizando y Freud pasaría del grupo de los *locos buenos* al de los *racionalistas malos* en la medida en que Foucault decide poner el acento en la colaboración del psicoanálisis con un determinado régimen de veridicción. En este nivel del análisis, Foucault vería al psicoanalista como un taumaturgo, figura en la que se coluden el rol de sabio y ocultista hacedor de milagros. La liberación de la locura del asilo, que habría llevado a cabo el psicoanálisis, le hace recaer en la categoría de objeto de análisis de un *homo medicus* cuya objetividad científica no es más que una cosificación mágica.<sup>20</sup>

Derrida recurre, entonces, a una suerte de crítica a la univocidad del concepto de psicoanálisis esbozado por Foucault. ¿Qué entiende Foucault cuando dice *el* psicoanálisis? O bien, el psicoanálisis como heredero de una tradición psicológica en la que irrumpe para normalizarlo todo otra vez, ¿puede cambiar y adquirir un carácter liberador? Respecto a lo último, Derrida lee en Foucault la imposibilidad de que el psicoanálisis se libere de su lastre analítico, que Freud habría heredado de Pinel, porque su situación histórica esencial se encuentra ligada a una mistificación taumatúrgica de la pareja médico/enfermo. Ahora bien, aquí aparece nuevamente, en Foucault, la figura del genio maligno, pero con la diferencia que ahora ya no encarnará este personaje esa amenaza de la sinrazón al *cogito*, sino de manera inversa, el genio maligno es ahora el propio médico, que guarda un poder «casi demoníaco» que tiene la capacidad de *desalienar* a sus pacientes. Es evidente, entonces, que en este paso Foucault vuelve a introducir la irracionalidad en el propio *cogito* y, de alguna manera, en esta mistificación del propio *cogito* a

<sup>19</sup> J. Derrida (1995), p. 235.

<sup>20</sup> Ver *Ibíd.*, p. 238.

partir de la *tekhné* se encuentra la condición de posibilidad del propio *cogito* en la modernidad.

Convertido en *el* sujeto del psicoanálisis, el médico finalmente no desalienta, sino que aliena para ejercer él mismo la figura alienante del padre y el juez. Foucault dirá:

El médico, en tanto que figura alienante, sigue siendo la clave del psicoanálisis. Tal vez sea por no haber suprimido esta estructura última, y por no haber reducido todas las demás a ésta, por lo que el psicoanálisis no puede, no podrá oír las voces de la sinrazón, ni descifrar por ellos mismos los signos de lo insensato. El psicoanálisis podrá resolver algunas formas de locura; sigue siendo extraño al trabajo soberano de la sinrazón. No puede ni liberar ni transcribir, y menos aún explicar lo que había de esencial en esa labor.<sup>21</sup>

Derrida no quiere volver, evidentemente al problema cartesiano, para no reavivar la polémica con Foucault, pero pareciera evidente, en esta cita de Foucault, que existen voces de la sinrazón y que no podrán ser liberadas como ocurrió en el renacimiento, sino tan sólo, al menos por el psicoanálisis –y habría que ver si la propia obra de Foucault es exitosa en este sentido–, ver sus formas exteriores y desde ahí comprender la superficie de la locura. En este caso, tendríamos que pensar, además, que la locura tiene una superficie y una interioridad, lo que acerca al propio Foucault a un pensamiento esencialista y, por cierto, muy cartesiano, dado que a fin de cuentas el cúmulo de voces de la locura no es otra cosa que la última certeza interior que las apariencias enmascaran.

Lo que sí hace Derrida es sugerir muy elegantemente que quizás Foucault esté reduciendo el pensamiento de Freud a *un* psicoanálisis ya lo suficientemente complejo en el propio pensamiento de Freud y, por supuesto, mucho más en las múltiples líneas derivadas de él y Lacan. Por otra parte, pareciera que se contradice Foucault al colocar a Freud primero desde el lado del Genio Maligno bueno (la locura) y luego del Genio Maligno malo (la razón). Es en este momento cuando Derrida buscará afirmar su texto habiendo encontrado un nicho que explotar: la ambigüedad de la relación entre Foucault y Freud en el conjunto de textos foucaultianos.

Pareciera que en sus distintas obras, Foucault va permanentemente desarrollando una doble mirada hacia Freud, quién en ocasiones escapa del

<sup>21</sup> M. Foucault (2011, b), pp. 262-263.



evolucionismo de manera «genial». Es el Freud que toma *la muerte* como tema el que pareciera escapar del biologicismo, una suerte de *Freud trágico* que se vuelve hospitalario con la locura. Es el Freud de *Más allá del principio del placer* aunque Derrida le encare a Foucault no haber citado nunca el texto al que hacía referencia. Este Freud le serviría a Foucault para ejemplificar un pensamiento de la finitud originaria, es decir, aquella finitud que ya no se conquista en el infinito de la divinidad, sino en el vacío que han dejado los dioses. El hombre moderno, en este sentido, sería, de algún modo –y esta vez sin referencia a la confesión–, un hombre freudiano. Nuevamente Derrida ve aquí una ambigüedad en Foucault. Si valora este Freud trágico, que tiene mucho de vitalismo, no debería olvidar que sigue siendo descendiente de la psicología del siglo XIX, al alero de la cuál la muerte comenzó a convertirse en un tema central.

Indagando en *Las palabras y las cosas*, Derrida ve que para Foucault, en realidad el psicoanálisis tiene una importancia fundamental en desbordar a la conciencia y la representación ahí donde las ciencias humanas habían puesto a la razón como un límite. Tanto la función en la biología, el conflicto en la economía y el signo en la filología, que de alguna manera reúnen la gama de las ciencias humanas, son concebibles en el espacio de lo representable, mientras que el inconciente freudiano es heterogéneo a la representación, generando este desbordamiento que limita a las ciencias humanas, marcando la finitud de los conceptos que las constituyen y reubicando en esta finitud al propio hombre.<sup>22</sup> Esta desantropologización de los estudios sobre el hombre sería el motivo por el cuál el psicoanálisis no sería propiamente parte de las ciencias humanas. En efecto, en *Las palabras y las cosas*, Foucault incluso recusa este rol mitológico que tendría el psicoanálisis como heredero de las ciencias humanas decimonónicas. Cito a Foucault de manera un tanto extensa pero necesaria:

Se sabe cómo han llamado los psicólogos y los filósofos a todo esto: mitología freudiana. Era muy necesario que esta gestión de Freud les pareciese tal; para un saber que se aloja en la representación, lo que limita y define, hacia el exterior, la posibilidad misma de la representación no puede ser más que mitología. Pero cuando se sigue, en su paso, el movimiento del psicoanálisis, o cuando se recorre el espacio epistemológico en su conjunto, se ve bien que esas figuras –imaginarias sin duda para una mirada miope– son las formas mismas de la finitud, tal como es analizada en el

<sup>22</sup> Ver J. Ortega Bobadilla, (2003), p. 1.

pensamiento moderno: ¿no es la muerte aquello a partir de lo cual es posible el saber general –a tal grado que sería, por el lado del psicoanálisis, la figura de esa duplicación empírico-trascendental que caracteriza en la finitud el modo de ser del hombre? ¿Acaso no es el deseo lo que permanece siempre impensado en el corazón del pensamiento?<sup>23</sup>

Sin embargo, Derrida remarca que ocurre algo extraño con esta analítica de la finitud a la cuál Foucault parece dar el privilegio de una intimidad para con la locura. Y es que el psicoanálisis, sólo accedería a la locura para explicitar su propia limitación para con ella. Derrida dirás que «el único privilegio reconocido aquí al psicoanálisis, es el de una experiencia *que accede a aquello a lo que no accede nunca*».<sup>24</sup> Por eso es que Foucault va a citar como ejemplos de la práctica psicoanalítica el tratamiento de la esquizofrenia y la psicosis, porque en ellas se hace patente la inconmensurabilidad de la locura y define tanto el lugar hacia donde debiera conducir el análisis como la imposibilidad de tal empresa. Ahora bien, lo que le interesa destacar a Derrida a partir de esta valoración de la cercanía de Foucault con la analítica de la finitud psicoanalítica es el carácter de bisagra que se pone de manifiesto en una apertura y un cierre que el propio psicoanálisis lleva a cabo.

#### 4. Algunas reflexiones finales.

Por cierto que el ejercicio de Derrida puede servir como una suerte de reconstrucción del pensamiento psicoanalítico en el texto mismo de Foucault y explícitamente pone de realce algo que el mismo Foucault ya tenía presente, a saber: que su época, y por lo tanto la condición de posibilidad de su escrito sobre la locura no es otra que la época del psicoanálisis y es desde ahí también desde donde Foucault puede hablar de la locura. En defensa de las interpretaciones de Foucault sobre Freud puede decirse que el error aparente de Foucault es intervenir en muchos aspectos en aquello que es la *verdad en sí* del psicoanálisis, ámbito en el que parece rescatar su capacidad para establecer los límites de la razón y de la posibilidad misma de conocer científicamente la locura. Mas en cuanto análisis de los regímenes de veridicción, Foucault devela que aquello que cambia radicalmente la manera en que el humano se

<sup>23</sup> M. Foucault, (1968), pp. 363-364.

<sup>24</sup> J. Derrida, (1995), p. 247. Cursivas en el original.

puede entender a sí mismo, también puede –y de hecho lo hace– devenir en un medio de dominación.

Ahora bien, tal como lo hace saber Derrida, la visión de Foucault sobre el psicoanálisis es, por momentos esencialista. La acusación de pansexualismo esbozada en *Historia de la sexualidad* vuelve a colocar a Freud dentro de la cadena de la dominación y del poder negándole cualquier posibilidad de real encuentro con aquello que escapa a la razón. Habría una promesa emancipatoria en Freud, la que se vinculaba probablemente con esta nueva posibilidad de conversación con la locura- que finalmente, en la etapa más genealógica de Foucault, aparece como nueva represión, en tanto la sexualidad se vuelve objeto de análisis, lo que indefectiblemente deriva en una cosificación de la sexualidad y la locura y en tanto objeto algo posible de ser controlado. Desde la búsqueda de Derrida, de cualquier forma, aún atribuyendo al psicoanálisis la multiplicidad que le deniega Foucault, es difícil escapar de la argumentación foucaultiana que en tanto manifiesta incoherencia o ambigüedad en el trato con el psicoanálisis, lo cierto es que al mismo tiempo parece mostrar dos elementos sustanciales a éste, a saber: su ruptura con la tradición epistemológica del siglo XIX a través de la introducción del subconsciente y, por tanto, a un mayor nivel de conversación con la locura; así como también la deriva del psicoanálisis como técnica de dominación heredera de la tradición científica que tanto revolucionó.

Defender a Freud es pertinente frente a un discurso foucaultiano que carece de continuidad, se vuelve en épocas muy cercanas demasiado ambiguo y, para retornar a Descartes, no apunta con claridad de qué lugar se encuentra realmente el Genio Maligno, si del dominio o la tragedia y la muerte. Por eso Derrida tiene razón al plantear que Freud mismo habría estado de acuerdo con Foucault respecto a la imposibilidad de establecer con claridad una simple dualidad entre Genio Malo y Genio Bueno, entre dominio y muerte; y más bien pareciera ser este el horizonte en el cuál se circunscribe la misma obra de Foucault. Pregunta irónica: ¿Le *quita* aquello *razón* a Foucault?

**BIBLIOGRAFÍA**

- J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.
- , '«Ser justos con Freud». La historia de la locura en la época clásica', *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 53 (1995).
- R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Buenos Aires, 2010.
- , *Meditationes de prima philosophia*, Berolini, Berlin, 1893.
- M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Tomo I, trad. Utrilla, J., Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2011 a.
- , *Historia de la locura en la época clásica*, Tomo II, trad. Utrilla, J., Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2011 b.
- , *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México, 1986.
- , *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- , *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1968.
- M. Goldschmit, *Jacques Derrida, una introducción*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
- Ortega Bobadilla, J. 'Foucault frente a Freud', *Revista Carta Psicoanalítica*, 3 (2003).