

FREUD Y LA FILOSOFÍA EN EL DEBATE FOUCAULT-DERRIDA

Por:

NUMAR ALBERTO MURIEL RESTREPO

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ, ABRIL DE 2013**

FREUD Y LA FILOSOFÍA EN EL DEBATE FOUCAULT-DERRIDA

Por:

NUMAR ALBERTO MURIEL RESTREPO

Tesis para optar al título de Doctor en Filosofía

Dirigida por:

YELITSA MARCELA FORERO REYES, Ph. D.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

BOGOTÁ, ABRIL DE 2013

A María Nelly, por haberse atrevido a caminar, a luchar y a creer en un mundo donde todavía es posible concretar sueños. Por ser una mujer en todo el sentido del término, el cual implica ser compañera, amiga y cómplice de aventuras y de quijotadas.

A Graciela y Alejandro por los buenos consejos, el apoyo y el cariño que siempre me regalaron tal vez sin merecerlo.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1: PRESENTACIÓN DEL DEBATE: LOS EPISODIOS Y LOS TEMAS. ...	14
CAPÍTULO 2: <i>HUMUS COMMUNIS</i>	26
2.1 Las primeras relaciones con la psicología y el psicoanálisis	26
2.2 Los encuentros iniciales con la fenomenología	31
2.3 La dissertation, lo normal y lo patológico.....	36
2.4 Estructuralismo frente a Heidegger.....	39
2.5 Perspectivas filosóficas para la madurez intelectual.....	44
CAPÍTULO 3: FREUD EN EL PRIMER FOUCAULT Y LOS PRECEDENTES EN LA CUESTION DE DESCARTES	47
3.1 <i>Enfermedad mental y personalidad (1954)</i>	47
3.1.1 La problemática de “la unidad del ser humano”	49
3.1.2 Los aspectos positivos y negativos de la enfermedad mental	53
3.1.3 El sentido de la regresión y de la angustia en Freud.....	57
3.1.4 El mundo psíquico del enfermo y las condiciones histórico-sociales.....	62
3.1.5 El tránsito de la contradicción histórica a la contradicción patológica.....	68
3.2 <i>Enfermedad mental y psicología (1963)</i>	74

3.2.1	Del hombre concreto a las condiciones concretas de la psicología	75
3.2.2	Del esencialismo marxista a la arqueología de la enfermedad mental.....	79
3.3	“Introducción” a <i>El sueño y la existencia</i> de Binswanger	86
3.3.1	Las diferenciaciones entre la significación y la imagen.....	88
3.3.2	Husserl y Lacan contra Freud en relación con la imagen y las significaciones	92
3.3.3	El sueño como experiencia fundante de la existencia total.....	97
3.3.4	La experiencia del sueño y la espacialidad originaria.....	98
3.3.5	La ontología del sueño y la historia como condición de libertad.....	101
3.4	Heidegger, Freud, Lacan y el debate entre psiquiatría y antipsiquiatría	104
3.4.1	Heidegger precedente original sobre la cuestión cartesiana	105
3.4.2	Freud, Ey y Lacan, precedentes sobre la relación razón-locura en Descartes ..	110
3.5	El tono de las críticas a <i>La Historia de la locura</i>	119
3.5.1	La crítica de los historiadores	121
3.5.2	Un reemplazo no lícito: <i>La Historia de la locura</i> por <i>La voluntad de saber</i> ..	124

CAPÍTULO 4: *LA HISTORIA DE LA LOCURA*: LA CRÍTICA HISTÓRICO-FILOSÓFICA

..... 128

4.1	La idea de historia en Foucault y en Derrida	128
4.1.1	Arqueología e historia.	128
4.1.2	La desconstrucción y la historia.....	132
4.2	“Cogito e Historia de la locura” la crítica filosófica	139
4.2.1	Las cuestiones del signo cartesiano y su interpretación.....	139
4.2.2	Las cuestiones filosóficas en la interpretación cartesiana.....	141
4.2.3	El problema de un lenguaje sin apoyo en el logos	144
4.2.4	El proyecto opuesto a la arqueología del silencio	150

4.2.5	La lectura “clásica” de la primera meditación cartesiana	156
4.2.6	El tránsito cartesiano de la duda natural o sensible a la inteligible o filosófica	162
4.2.7	Refutación de dos verdades foucaultianas	164
4.2.8	El Cogito, la razón razonable y la inclusión del otro como historicidad	172

CAPÍTULO 5: LOS EPISODIOS POSTERIORES A “COGITO E *HISTORIA DE LA LOCURA*”

5.1	Nietzsche, Freud, Marx de Michel Foucault	179
5.1.1	La ambivalencia en <i>Las palabras y las cosas</i> y en <i>Nietzsche, Freud, Marx...</i>	180
5.1.2	La transformación de la interpretación	183
5.2	La locura, la ausencia de obra, de Michel Foucault	188
5.3	<i>La palabra soplada</i> , de Jacques Derrida	193
5.4	<i>La diferencia</i> , de Jacques Derrida	201
5.4.1	La <i>différance</i> como no-concepto, como temporización y espaciamento	203
5.4.2	Saussure y la noción de signo	205
5.4.3	La <i>différance</i> y la cuestión de la conciencia	210
5.4.4	La <i>différance</i> y la cuestión del presente	216
5.5	Michel Foucault: <i>¿Qué es un autor?</i>	221
5.5.1	La escritura y los privilegios <i>a priori</i> del autor	223
5.5.2	La función autor y su nuevo estatuto	226
5.5.3	Marx y Freud fundadores de discursividad	228
5.6	<i>El orden del discurso</i> , de Michel Foucault	232
5.6.1	Los procedimientos de exclusión del discurso	233

5.6.2	Los procedimientos de control interno.....	237
5.6.3	Otros procedimientos de control sobre el discurso	239
5.6.4	Las tareas y los principios de método para un orden del discurso	242
5.6.5	Dos proyectos ineludibles; el conjunto crítico y la genealogía.....	244
5.7	<i>Firma, acontecimiento y contexto</i> de Jacques Derrida.....	247
5.7.1	La escritura y la ausencia	248
5.7.2	Los rasgos nucleares de toda escritura.....	249
5.7.3	Actos de habla, lenguaje ordinario y citabilidad	252
CAPÍTULO 6: LA VIOLENCIA DEL LENGUAJE Y LOS ELEMENTOS PARA UN <i>NO-FINAL DEL DEBATE</i>		258
6.1	Análisis comparativo de los dos prefacios	259
6.1.1	El prefacio de la primera edición	259
6.1.2	El nuevo prefacio de 1972.....	266
6.2	Mi cuerpo, ese fuego, ese papel, de Foucault	268
6.2.1	Mi experiencia del sueño	271
6.2.2	El ejemplo “bueno” y el ejemplo “malo”	273
6.2.3	La descalificación del sujeto	275
6.2.4	La extravagancia de los pintores	277
6.2.5	Los “quiasmas” cartesianos identificados por Foucault.....	280
6.2.6	La “invención” de la voz del no-filósofo	283
6.2.7	El endurecimiento del lenguaje en la réplica de Foucault.....	286
6.3	Ser justo con Freud de Derrida: reconocimientos para no cerrar el debate	288
6.3.1	Reconocimientos y tránsito a Freud.....	290
6.3.2	El psicoanálisis como nuevo margen para corregir una inconsecuencia	292
6.3.3	Las referencias foucaultianas a Freud en <i>Historia de la locura</i>	296
6.3.4	La estructura del quiasmo detectado por Derrida en <i>Historia de la locura</i>	299

6.3.5	La ambivalencia con Freud en el <i>Corpus</i> Foucaultiano.....	305
6.3.6	“Problematizaciones” sobre Freud en <i>La voluntad de saber</i>	312
CAPÍTULO 7: CONSIDERACIONES FINALES		320
CAPÍTULO 8: BIBLIOGRAFÍA GENERAL		328

INTRODUCCIÓN

Dentro de la filosofía francesa del siglo XX y en el concierto de la filosofía contemporánea, Michel Foucault y Jacques Derrida han alcanzado un lugar destacado gracias al carácter de sus obras. Ambos compartieron procesos de formación análogos, en las mismas instituciones y casi con los mismos maestros. Se inspiraron en las mismas fuentes y estuvieron alimentados por el mismo *humus*, en una época de gran confrontación de ideas para la filosofía y para las ciencias sociales; época de complejos y profundos debates sobre el estatuto de estos dos ámbitos del saber.

Habría que mencionar en primer término lo que tienen en común, y lo primero es la influencia de grandes maestros como Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger y Freud. Estas influencias los llevaron a compartir también la rigurosa reflexión sobre la historicidad del pensamiento, ubicándola en un ámbito mucho más general, a saber, la irreductible historicidad de la experiencia. Desde esta perspectiva, debieron también, por principio, poner en tela de juicio los presupuestos del positivismo anglosajón y del idealismo alemán, orientándose hacia la comprobación de que ni la más fuerte objetividad empírica, ni la más poderosa subjetividad trascendental, pueden sustentarse fuera del lenguaje, pues ambos autores coinciden en sostener que el lenguaje es a la vez el límite y el horizonte de la experiencia posible¹.

A pesar de este *humus* compartido, habiendo estado bajo las mismas influencias e incluso habiendo sido Derrida discípulo de Foucault, tomaron derroteros tan diferentes que inevitablemente debieron entrar en confrontación, quizás enriqueciendo de nuevo ese modo peculiar de hacer filosofía, que es el debate público y abierto. Las diferencias tuvieron su comienzo cuando la historicidad se planteó en relación con los textos de autor, especialmente en el ámbito del saber filosófico, debido a la cuestión de si es necesario o no atender a su carácter de perdurabilidad, de universalidad y perpetuidad histórica². Concretamente la diferencia se hace manifiesta cuando Foucault opta abiertamente por la

1 Campillo Meseguer, Antonio. *La invención del Sujeto*, Biblioteca Nueva. Madrid. 2001, p. 109. El capítulo dedicado a este problema lleva por título: "Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia".

2 Campillo. *op. cit.* p. 110.

apropiación violenta de los textos, mientras que Derrida se define por la apropiación responsable y justa de los mismos. Hay diferencia a partir de esto, pues tal apropiación se hace al modo de una contienda o a la manera de la recepción de un legado de la tradición. Estas diferencias determinarán los enfoques epistemológicos de cada uno de ellos, y alcanzarán también una dimensión moral. Las grandes diferencias entre arqueología y desconstrucción³, tienen articulación con sus posturas morales ante los otros (autores, lectores, estudiantes, amigos, maestros y predecesores). Tienen también una inevitable relación con la diferencia entre vocación transgresora y vocación respetuosa por la palabra, la obra y el nombre de esos otros; pero lo que más interesa para esta investigación, es que esas diferencias tienen relación estrecha con los tipos y los tonos de las respuestas, las actitudes, las diferencias personales y los distanciamientos al interior del debate.

Por todo esto, es importantísimo tomar en consideración el famoso debate, además, por poseer variados y ricos elementos epistemológicos, metodológicos y éticos, por haber tenido un desarrollo particularmente extraño, por su duración, por los contextos en que surgió y por los “silencios” sostenidos que involucró, como si el “demorarse” fuera un “permanecer” en la reflexión, un quedarse en dos modos de vida, que se vuelven uno, lo cual define a la postre una filosofía de la diferencia.

La discusión comienza a propósito de *La Historia de la Locura en la Época Clásica* de Foucault, publicada en 1961. En marzo de 1963 Jacques Derrida pronuncia su conferencia titulada “Cogito e Historia de la Locura”, en la que pone en tela de juicio los presupuestos de la obra de Foucault y la posibilidad de la misma, desencadenando así toda la controversia. La cuestión se centró en la diferencia de lecturas sobre las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, a propósito de su referencia a la locura; no obstante, tras el largo debate y la muerte de Foucault, Derrida descubre, producto de una segunda desconstrucción de la obra, que en realidad el fondo del debate no era Descartes sino Freud. El objeto de esta investigación, por lo tanto, es mostrar las razones de dicha transformación o

3 Para el uso en español de este concepto o de esta expresión, nos basaremos en las traducciones del profesor Patricio Peñalver Gómez, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, quien tuvo a cargo la traducción de *La Escritura y la Diferencia* en la edición que se utilizará en este trabajo y que la enuncia como *desconstrucción*, concepto y operación que incluye la herencia histórica y teórica de Heidegger (*Destruktion*) y Husserl (des-sedimentación). Para la precisión de este término, concepto y operación, ver *Desconstrucción, escritura y filosofía*, Editorial Montesinos, Barcelona, 1990.

desplazamiento en la visión de Derrida y, dentro del marco de referencia del mismo debate y de las obras de ambos autores que lo nutren, rastrear los aspectos relacionados con el psicoanálisis. Quizás, de haber comprendido antes Derrida la injerencia del psicoanálisis en su pensamiento, se habría ahorrado muchas dificultades de toda índole, o pero jamás hubiera evitado la confrontación. Con esta hipótesis en mente, se pretende establecer el papel que el psicoanálisis jugó en este importante debate y que, quizás, no ha sido suficientemente valorado hasta ahora, salvo por Derrida mismo en su texto *Ser justo con Freud*, en el que esta investigación encuentra su posibilidad. A partir de ella, se muestran algunos modos como la arqueología y la desconstrucción basculan sobre el eje, límite o borne que es el psicoanálisis; borne que no limita ni sujeta, sino que libera y agita la congruencia, “la amistad con él” (el psicoanálisis) en términos derrideanos, e incluso su distanciamiento.

El hilo conductor del trabajo es el papel del psicoanálisis en el debate, su injerencia en la obra de Foucault y en la de Derrida, pero también la forma como la evolución de sus trabajos afectó al psicoanálisis. Para el desarrollo y el análisis de los diferentes aspectos implícitos en el debate, se tuvieron en cuenta las distintas etapas del mismo, lo cual permitió seguir cada episodio y analizar los textos correspondientes, sin dejar de lado los contextos, los desafíos, las respuestas, los desplazamientos. El punto de partida fue la crítica a Foucault realizada en “*Cogito e Historia de la locura*” por parte de Derrida, pero también se hizo énfasis en el otro punto neurálgico del debate, que es la reinterpretación derrideana del mismo en *Ser justo con Freud*.

Por otra parte, este ha pretendido ser un estudio que cubra no sólo treinta años de un debate dinámico alrededor de un problema específico, sino también en el que se deje ver la permanente reflexión de la filosofía sobre sí misma, desde el Renacimiento, la época clásica y la modernidad (en Foucault), hasta la época contemporánea, en “el hoy”, “la edad descriptora” (en Derrida). Como herramienta conceptual propongo una categoría a la que denomino *humus communis*, la cual permite destacar los espacios compartidos por los participantes en el debate y determinar la manera como cada uno entraba y salía de paradigmas de pensamiento y producía nuevas ideas. En su momento se efectuaron las consideraciones relacionadas con el marco socio-cultural del debate y el modo como este se

inscribe dentro de otros más amplios y generales, con el objeto de evidenciar el carácter complejo y desafiante de la filosofía francesa de la post-guerra, que necesariamente influyó sobre los autores y su obra.

El análisis de este *humus communis* es significativo porque el tipo de eventos que tuvieron lugar en esta época dejaron una profunda huella en la historia de la filosofía del siglo XX, caracterizada por la convivencia de singulares enfoques filosóficos y de las ciencias sociales. Fue preciso mostrar de qué manera en el desempeño de Derrida y Foucault dentro de dicho debate el *humus communis* involucraba la interacción de la fenomenología, la filosofía existencialista, el estructuralismo, el marxismo y el psicoanálisis. El surgimiento de la literatura transgresiva de los locos geniales, exigió una especial alusión debido a que su carácter y fogosidad tuvieron un gran efecto en Derrida y, sobre todo, en Foucault. Lo que se define en este debate no es cosa desestimable, pues se trata del estatuto de la razón, de la cuestión de la subjetividad y de la posibilidad de la historia. No es casual, por tanto, que el debate comience a propósito de Descartes y termine a propósito de Freud, comience con la crítica de la razón moderna y continúe con el enfoque más polémico y radical sobre la racionalidad y la subjetividad modernas.

La investigación avanzó con el examen de las primeras obras de Foucault y Derrida directamente relacionadas con la época y con el tema del debate. *La Historia de la locura* fue considerada sólo desde el rol que cumplen las filosofías de Descartes y Freud en ella, y posteriormente se presentaron las principales críticas a la misma, teniendo como eje central la crítica derrideana, la cual al final acude al *corpus* foucaultiano para en éste mostrar también la ambivalencia de Foucault con Freud .

El recurso del *humus communis* determinó también la necesidad de analizar los primeros escritos de Foucault buscando la presencia del psicoanálisis en ellos, el modo como es atacado o defendido, y las razones de la relación con este. A partir de allí, cupo establecer la emergencia de *La Historia de la locura* tanto como una cierta meta cumplida y a la vez como un punto de partida para otros proyectos, es decir, por una parte se trata del resultado de un duro y complicado proceso de investigación sobre el encierro, pero por otra parte, Foucault estaba buscando afanosamente construir un enfoque singular, auténtico y original. Posteriormente, en “Cogito e Historia de la locura”, en “Ser justo con Freud” de

Derrida, así como en otras obras suyas relacionadas con el debate, se rastreó la presencia del pensamiento de Freud, en el intento de encontrar el comienzo de un vínculo entre, “destruccionismo” y “psicoanálisis”.

CAPÍTULO 1

PRESENTACIÓN DEL DEBATE: LOS EPISODIOS Y LOS TEMAS.

Este capítulo hace una enunciación de los temas filosóficos que se van desencadenando en cada episodio, aunque necesariamente haya que acudir de cierto modo a la reseña histórica del mismo. Se presentan las cuestiones principales, la serie de episodios suscitados por el debate y las características que cada uno tuvo, de un modo general y esquemático con el fin de situarlos y precisarlos, para indicar la estructura y el modo como se desarrollarán en el cuerpo del texto. Pese a que se relaciona con la historia, las preguntas y las razones para su desarrollo son filosóficas, y ya se ha establecido desde Nietzsche cómo la filosofía debe articularse con la historia si quiere recuperar su frescura. Para estudiar este acontecimiento intelectual, que ya hace parte de la historia del pensamiento, necesariamente hay que acudir a este tipo de relaciones entre filosofía e historia. Por ello, esta investigación toma como punto de partida provisional, una secuencia cronológica de acontecimientos definibles, sin que eso impida acudir a anacronismos pertinentes, retrocesos y reiteraciones para esclarecer relaciones entre fenómenos, temas y transformaciones de los mismos. La secuencia cronológica es pertinente para determinar el punto de emergencia de cada acontecimiento o evento relacionado con el debate, si se tiene en cuenta que es un período corto (30 años), pero se complementará con el estudio de las épocas, los grandes temas, los grandes debates de fondo y factores que confluieron para que cada evento hubiera sido posible en su momento.

La *Historia de la locura en la época clásica*⁴ aparece editada en el año de 1961, en Francia, y en ella Foucault hace una magistral demostración de sus conocimientos sobre historia, psicología y filosofía. Establece una periodización histórica en tres grandes épocas: el renacimiento, la época clásica y la modernidad; en cada una de las cuales describe y analiza de una manera innovadora la experiencia con el fenómeno de la locura. En la parte de la obra que se titula “El Gran Encierro”, hace un comentario a las

4 Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, la primera edición la hizo Plon, París, 1961, con título en francés *Histoire de la folie à l'âge classique*. La segunda edición fue realizada por Gallimard, París, 1972. El Fondo de Cultura Económica hizo la primera edición en español en 1967, traducción de Juan José Utrilla. La edición empleada en esta investigación es ésta última.

Meditaciones metafísicas de Descartes, en una lectura que le permite afirmar, en unas cuantas líneas, que el Cogito cartesiano excluye la locura, y que esto se relaciona directamente con la gran decisión de decretar en el siglo XVII el encierro del loco en los frenocomios.

¿Cómo podría yo negar que estas manos y este cuerpo son míos, si no, acaso, comparándome a ciertos insensatos cuyo cerebro está de tal modo perturbado y ofuscado por los vapores negros de la bilis que constantemente aseguran ser reyes cuando son muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura cuando están desnudos, o cuando imaginan ser cántaros o tener un cuerpo de vidrio?⁵

Para Foucault, Descartes no da el mismo valor al sueño y al error de los sentidos que a la locura. Esta se lleva la peor parte, pues mientras el sueño y los errores de los sentidos podrían producir algunas ideas verdaderas, la locura es rechazada de plano para ello. La locura afecta al sujeto que busca la verdad, al sujeto que piensa; el Cogito no es posible para el demente, “Yo, que pienso, no puedo estar loco”. Las cosas corpóreas percibidas por los sentidos son como el color en el ejemplo de los pintores y su imaginación, cosas simples, sencillas y universales; son tan poco fingidas que garantizan al sueño alguna cuota de verdad, “marcas inevitables de verdad que el sueño no llega a comprometer”. La locura, por su parte, posee un carácter completamente distinto, pues no se trata, como en el error o el sueño, de que el pensamiento se asegure contra ellos por el esfuerzo que supone rescatar la verdad que persiste allí disminuida, sino de la imposibilidad absoluta de estar loco, esencial para el sujeto del pensamiento.

Puede suponerse que se está soñando, e identificarse con el sujeto soñante para encontrar “alguna razón de dudar”: la verdad aparece aún como condición de posibilidad del sueño. En cambio, no se puede suponer, ni aun con el pensamiento, que se está loco, pues la locura justamente es condición de imposibilidad del pensamiento: “Yo no sería menos extravagante si me guiara por su ejemplo”⁶.

Foucault encuentra en esa afirmación cartesiana el origen filosófico de la profunda división entre locura y razón, que no es ajena, sin embargo, al devenir histórico, constituyendo, un acontecimiento de la cultura occidental. Del diálogo que mantenían

⁵ Foucault. *Historia de la locura. op. cit.* p. 76.

⁶ Foucault. *Historia de la locura. op. cit.* p. 76.

locura y razón en el Renacimiento se ha pasado a la exclusión violenta de la locura en la época clásica. Este es un acontecimiento para la historia de la filosofía, pero también para la historia de la sociedad y de la cultura occidental, por lo que es preciso considerar dos cosas: primero, que comienza así la división razón/sinrazón y, segundo, que tal división es un hecho de civilización y de cultura, por lo cual es posible establecer la relación entre la exclusión de la locura presentada en el texto o discurso de Descartes y la práctica social del gran encerramiento desplegada en la misma época.

Por otra parte, Foucault quien se había impresionado muchísimo con la “literatura transgresiva”, la escritura contemporánea de esos locos geniales que acudieron al lenguaje en sí mismo y sin origen, locos que hablan desde su propia experiencia “loca”, abrieron la posibilidad para su proyecto: poner a hablar a la locura misma, hacer de la locura el sujeto hablante en la *Historia de la locura*. Bataille, Nerval, Artaud, Roussel, Klossowski, y Blanchot lo remiten, a su vez, a otros locos geniales como Nietzsche, Freud y Sade, abrieron la puerta hacia una nueva experiencia de escritura y, por supuesto, hacia una nueva experiencia con la locura. La *Historia de la locura* es el despliegue de un proyecto de escritura delirante con el cual Foucault quiere insertarse en esta tradición de locos geniales y rebeldes.

Derrida, elabora un texto sobre *Historia de la locura*, titulado “Cogito e *Historia de la Locura*”⁷, que fue leído a manera de conferencia, el 4 de marzo de 1963, y en la que estuvo presente Foucault, por invitación expresa de Derrida, a dos años de la publicación de dicha obra. En este texto Derrida desconstruye esa interpretación de Foucault sobre la Meditación Primera de Descartes, afirmando que esa lectura no es posible o, por lo menos, deja muchos vacíos y contradicciones no resueltas, razón por la cual sospecha de una historia de la locura planteada en esos términos a partir de unas cuantas líneas que quiere convertir en acontecimiento y a la vez ligar con una estructura histórica.

Foucault se niega a apelar a la razón de la modernidad, expresada en la psiquiatría y en el discurso sobre la locura que ella ha elaborado y pretende, en su lugar, ir a un lenguaje sin lenguaje, al “lenguaje en sí mismo”, para abrir la posibilidad de que la locura hable por

7 Derrida, Jacques. “Cogito e *Historia de la locura*”. Este texto fue publicado por primera vez en *Revue de metaphysique et de morale*, núm. 3-4, 1964. Posteriormente este trabajo se incluyó en *La escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona. 1989. pp.47-89. Aquí se tomará esta última edición.

sí misma; este sería el lenguaje que no la excluye. No es Foucault sujeto quien habla en esta obra, sino que él quiere poner a hablar, por sí misma, a lo otro de la razón que ha sido obligado a callar durante tanto tiempo. Para Derrida esta pretensión aparentemente tan pura, mirada bien en el fondo, repite, reproduce la exclusión porque usa otro lenguaje que, por muy otro y diferente que sea, también tendrá que ser razonable por definición.

¿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? ¿No será la arqueología del silencio el recomienzo más eficaz, más sutil, la repetición, en el sentido más irreductiblemente ambiguo de la palabra, de la acción perpetrada contra la locura, y eso justamente en el momento mismo en que se denuncia?⁸

Se pasaría por alto el principio básico de que la “historiografía” puede construir “sentido” únicamente desde “acontecimientos históricos”, defendido por el enfoque derrideano. Pero bien sabido es que en el enfoque de Foucault, este principio se conoce pero no se tiene en cuenta en el tipo de análisis que emprende, por ser reduccionista y limitador. Para Derrida, en el proyecto de la *Historia de la locura*, lo que en el fondo se encuentra en juego es la posibilidad misma de la historia, pero sostiene que Foucault contradice esa posibilidad, pues hay que preguntarse si es lícito relacionar unas frases de un texto con un hecho histórico real, de modo que en ello se encuentre algún sentido, pues puede suceder que se estén relacionado dos cosas diferentes, que se esté pasando, sin un tránsito que otorgue legitimidad epistémica, de una esfera a otra distinta. Si Foucault aspira a hacer una historia, por diferente que sea, eludiendo el lenguaje de la ciencia psiquiátrica y, además, sosteniendo que la razón de la modernidad se funda, entre otras cosas, en la partición razón/sinrazón, no sólo estaría presente la violencia por parte de la ciencia y de la razón tradicionales, sino que en la violencia contra la locura, tendría culpa cualquier razón incluida, por supuesto, la arqueología. Derrida afirma que si debe evitarse cualquier categoría razonable, esto sería lo mismo que callar, idéntico a seguir la senda que le tocó al loco y, de este modo, ningún aspecto del saber se libraría de tal camino⁹. Con tal argumento puede inferirse en Derrida una noción de Razón totalizante, puesto que la unidad de la

8 Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia. op. cit.* p. 53.

9 Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia. op. cit.* p. 53.

razón parece estar copando absolutamente todo ámbito de sentido y todo tipo de discurso o de lenguaje. Cualquier lenguaje o discurso que se precie de ser inteligente e inteligible, necesariamente cae en la esfera de la razón.

Más adelante, en “*Cogito e Historia de la locura*”, se ofrece una lectura de Descartes completamente contraria a la hecha por Foucault sobre la Meditación Primera. Derrida se pregunta si se ha comprendido bien el signo, si se ha hecho una buena lectura de la mencionada meditación, porque él está convencido de que no. Afirma que de ningún modo Descartes excluye la locura, sino que ésta es retomada en la misma constitución del Cogito. Derrida enfatiza en que la partición entre razón y sinrazón (en el caso que exista) nunca puede ser contemplada como una decisión originaria, es decir, que tenga un punto de inicio definido, y tampoco se puede afirmar que dicho inicio se encuentre en Descartes; además, jamás puede constituir un hecho de civilización o de cultura, del que Descartes pueda ser el exclusivo y único responsable. Derrida no ve un decreto o golpe de encerramiento, una exclusión de la locura en esa Meditación, sino sólo un uso pedagógico de ella, para un caso particular de la ilusión que a veces producen los sentidos. Derrida propone entonces su concepción del “comentario”, muy cuestionada por Foucault, como el análisis de un texto desde el interior del mismo, sin necesidad de relacionar lo que en él se dice con contextos históricos u otras cosas o acontecimientos externos de cualquier índole. Hace una distinción entre la duda cartesiana de orden natural, y la de orden metafísico. La primera pone en tela de juicio las verdades provenientes de los sentidos y, la otra, de orden superior o filosófico, cuestiona las verdades inteligibles. Descartes no excluye la locura, y si lo hace es sólo en el plano de lo sensible, en donde ella es fuente de errores en lo sensible, lo cual no determina el ejercicio meditativo, no lo afecta sustancialmente, ya que en la locura las ilusiones sensibles no funcionan en forma constante y no poseen credibilidad. Se hace necesario llevar la duda a un nivel superior de abstracción y por tanto más radical que el de la locura, que para Derrida es el sueño. La hipótesis del sueño vendría a ser la radicalización, lo que Derrida llama “la exageración hiperbólica de la hipótesis”, de que los sentidos nos engañan en ciertas ocasiones. Ya no es la locura lo radical de la duda, sino el sueño, porque éste está presente siempre y en todos los hombres, mientras que aquella no lo está en la misma forma. Además, el loco no siempre está en la ilusión

sensible, en tanto que el hombre que duerme está siempre expuesto a los avatares de lo onírico tanto en la vigilia como en el sueño. Derrida desmonta la importancia que Foucault había dado a la locura y de paso pone en cuestión la posibilidad misma de su proyecto total.

Pero es en el tránsito al nivel metafísico de la duda en donde puede verse el carácter de la crítica derrideana. Este nivel está dado por la hipótesis del Genio Maligno, en el que Derrida vuelve sobre la tesis de que Descartes no hace exclusión de la locura, antes bien la incluye en el Cogito a partir del mismo movimiento de la duda. Esta hipótesis la introduce Descartes como una hipérbole absoluta, una exageración de la razón, que puede hacer presente una locura total, que el sujeto no estaría en capacidad de dominar debido a que le ha sido impuesta (por la tradición y la razón total) y, por lo mismo, no puede responder por ella. Aquí no son las ilusiones sensibles el objeto de la duda, sino las verdades racionales las que caen en esta estructura hiperbólica absoluta. Según Derrida, aunque Descartes no menciona la locura cuando habla del Genio Maligno, la incluye, por ser una hipérbole total. Este elemento ficcional introducido por el mismo Descartes, según Derrida, elimina toda posibilidad de establecer una lógica de la partición razón/sinrazón a partir de un supuesto origen definible y atribuible a un individuo particular y, por lo tanto, ya no es posible considerar lo dicho en las *Meditaciones* como un acontecimiento que da origen a tal partición.

Descartes no encierra jamás a la locura, ni en la etapa de la duda natural ni en la de la duda metafísica. Simplemente simula que la excluye en la primera fase de la primera etapa, en el momento no hiperbólico de la duda natural [...] la audacia hiperbólica del Cogito [...] consiste pues, en retornar hacia un punto originario que no pertenece ya a la pareja de una razón y una sinrazón determinadas, a su oposición o a su alternativa. Esté loco o no, Cogito, Sum. En todos los sentidos de la palabra, la locura no es, pues, más que un caso del pensamiento (en el pensamiento total).¹⁰

El Genio Maligno, como hipérbole absoluta, convierte al Cogito en un exceso, pues así éste supera la totalidad del mundo a través del pensar, lo cual, a su vez, es resultado de su permanente confrontación con la hipótesis del Genio Maligno. El Cogito deviene exceso por la sobre-determinación de la duda, posibilidad permanente de ser pensamiento loco, que como es total, supera e incluye a la locura y la absorbe bajo la forma ficcional.

¹⁰ Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia. op. cit.* p. 78-79.

Este es apenas el planteamiento de la discusión por parte de Derrida, que abre la incursión atípica de los dos autores en un debate también atípico, con una irritación inicial de Foucault en la mencionada conferencia, seguida de un supuesto largo silencio de nueve años. A continuación me apoyaré en un ensayo de Antonio Campillo, para presentar esquemáticamente los eventos posteriores y los elementos constitutivos del debate teniendo en cuenta solamente el propósito de este estudio, como es la relación de cada episodio con Freud, para presentar al lector la estructura y la secuencia que tendrá el desarrollo de los temas¹¹.

En 1964 Foucault escribe un texto titulado “La locura, la ausencia de obra”¹², en el cual reafirma las ideas expuestas en la *Historia de la locura*, así como los procedimientos implementados en ella, concretamente la arqueología. La novedad radica en el análisis de la relación entre locura y escritura, que tuvo auge en los años sesenta, pero es referido con un énfasis especial en este texto foucaultiano. Posteriormente, en el invierno de 1965, Derrida publica en la revista *Tel Quel*, número 20, un ensayo sobre Antonín Artaud, titulado “La palabra soplada”, que fue reeditado en *La Escritura y la diferencia*¹³. En este escrito, Derrida muestra un gran aprecio y admiración por la “Escritura Delirante”, pero desnudando su error, pues al querer anular la división entre escritura y existencia, entre lenguaje y vida, cae ella misma en la metafísica contra la que dice luchar, por lo cual, en lugar de eliminar dicha metafísica, la refuerza. La escritura delirante para Derrida, es un intento transgresivo, pero termina reforzando el hecho de que locura y la metafísica se conviertan en las dos caras de una misma lógica y de un mismo delirio, con lo que se reprimiría y se negaría el carácter de lo literario en sentido tradicional, y para él, se pretendería constituir así, una no presencia del sentido en el discurso actualmente dado, sumado, a la vez, a su remisión incesante, vale decir, a su diseminación, dos aspectos que al parecer son incompatibles desde el enfoque derrideano.

En los años setenta, Foucault reconocerá que no es posible mantenerse en la

11 Campillo, Antonio. *op. cit.* pp. 109-148. Este texto constituye uno de los estudios que mejor detalla los episodios, los temas y los problemas del debate.

12 Foucault, Michel. *La locura, la ausencia de obra*, fue editado como uno de los apéndices de la edición de *La Historia de la locura*, en 1972. Se incluye en la edición del FCE, traducción de Juan José Utrilla, base de este estudio.

13 Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia. op. cit.*

exterioridad absoluta de la literatura delirante, tampoco se puede lograr eliminar la distancia y la diferencia de esferas que existe entre la existencia propiamente dicha y la escritura, por más estrecha que ésta esté de dicha existencia. No es posible ni siquiera imaginar una exterioridad absoluta respecto del orden social, no cabe de ningún modo la posibilidad de una experiencia absolutamente libre o “loca” que aparezca como en un estado silvestre que pueda borrar el sentido de lo anterior y funde uno nuevo o diferente. En la *Voluntad de saber*¹⁴, volumen I de la *Historia de la sexualidad*, de 1976, cuando ha avanzado lo suficiente en la analítica del poder, Foucault acepta que no es posible concebir por un lado un lenguaje del poder y, por otro, un lenguaje de la resistencia, sino que se constata una “polivalencia táctica de los discursos”, expresión que significa lo mismo que la diferencia derrideana. En 1967 Derrida re-edita “Cogito e Historia de la locura” en *La Escritura y la diferencia*, lo cual recibió Foucault con cierta molestia manifiesta.

En un seminario realizado el 22 de febrero de 1969, Foucault lee un texto titulado “¿Qué es un autor?”¹⁵ En este texto nuevamente se constata que Foucault no atiende directamente las críticas de Derrida, pero sí se dedica a criticar fuertemente su Gramatología, especialmente la que está elaborada en *La Diferencia*¹⁶. Foucault propone dos críticas en relación con el problema del autor, en la primera cuestiona la figura del autor en la filosofía y la literatura tradicionales. Considera que la modernidad cayó en un error producto de la antropologización con la cuestión del autor, al atribuirle demasiados privilegios reforzados por la historia de las ideas, la historia de la literatura, de las ciencias y de la escritura. Critica los conceptos de “obra” y de “escritura” presentes en la herencia estructuralista y en la crítica formalista, pues pese a su pretensión de eliminar los privilegios del autor, soterradamente los mantienen. En la segunda crítica se ocupa de la noción de escritura derrideana presente en *La diferencia*. Foucault piensa que la noción de escritura debe permitir prescindir de la noción tradicional de autor y, a la vez, clarificar el estatuto de este modo de ausencia. La escritura ya no busca establecer el mero gesto del

14 Foucault, Michel. *La Voluntad de saber*, 1976. Siglo XXI. México. 1990.

15 Este texto de Foucault fue publicado por primera vez en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 63, pp. 73-95, con el título *¿Qu'est-ce qu'un auteur?* Hay versión española en Miguel Morey, *Obras esenciales, Tomo I. Entre Filosofía y Literatura*, Paidós. Barcelona. 1999. pp. 329-360.

16 Este texto de Derrida fue publicado por vez primera en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, y recogido después en *Márgenes de la Filosofía*. Cátedra. Madrid. 1989.

escribir y menos la marca de lo que alguien hubiera querido decir, sino que ahora aspira a profundizar en la condición general de todo texto, aparejada con la condición del espacio en el que se dispersa y del tiempo en que se ha desplegado. La noción de escritura en Derrida, según Foucault, continúa y refuerza “los caracteres empíricos del autor”¹⁷ al pretender fundamentar un anonimato trascendental, con lo cual se estaría defendiendo una dimensión *a priori*, es decir, metafísica en el sentido que reproduce y refuerza la noción tradicional de sujeto.

Con la segunda edición de *Historia de la locura*, en 1972, ocurre un hecho significativo de este debate, y es que Foucault suprime el prefacio de la primera edición y agrega dos apéndices: “La locura, la ausencia de obra” y “Mi cuerpo, ese fuego, ese papel”. La supresión del prefacio supuestamente la hizo para ser consecuente con lo afirmado en su texto sobre el autor y como resultado de sus investigaciones de la *Historia de la locura*, a partir de las cuales ya no se sostenía un prefacio de corte tan estructuralista y cargado de fenomenología. El nuevo prólogo es muy breve, pero no deja de ser prólogo, precisamente porque anuncia que va a referirse a “una notable crítica” de Derrida. En dichos apéndices no resuelve ninguna de las objeciones de Derrida y en “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego” se dedica a reafirmarse en sus posiciones y a refutar la lectura de Derrida sobre Descartes en “Cogito e *Historia de la locura*”, enfatizando en “las diferencias discursivas”, diferencias concretas en la interpretación de aspectos como el sueño, los errores de los sentidos y la locura. Foucault apela a las diferencias literarias para mostrar el desequilibrio cartesiano entre sueño y locura presentes en la famosa Meditación, que Derrida no pudo ver. Opone a la “organización significativa del texto” “el acontecimiento discursivo”, es decir la práctica discursiva, que por ejemplo en las *Meditaciones* de Descartes genera transformaciones en el propio sujeto que las elabora.

En “Firma, acontecimiento y contexto”, recogido en *Márgenes de la Filosofía* producto de una conferencia pronunciada en 1971 y editada como texto en 1972, Derrida

¹⁷ “Los caracteres empíricos del autor”, expresión acuñada por Foucault para referirse a conceptos como la firma, la introducción o prefacio, la obra y la idea de sujeto propietario y dueño del discurso, que son los que se encuentran materializados en la noción tradicional de escritura y de autor, los cuales son asumidos como dados y se despliegan en dos modalidades: la crítica y la religiosa. A este respecto ver página 217 de este trabajo.

aunque discute con Austin y su teoría de los “Actos de Habla”, se refiere, sin nombrar a Foucault, a la noción de “acontecimiento discursivo” o de prácticas discursivas; afirma que la significación de un acto discursivo oral o escrito, un gesto, una marca, un objeto, una huella, no se puede determinar de una vez por todas, ni en referencia al mero querer-decir, ni en referencia a la intencionalidad consciente, viviente o actual de su autor, de quien lo enuncia o lo escribe, de quien lo sostiene o suscribe con su propio nombre o con su propia firma, ni remitiéndose al contexto históricamente singular, al escenario lingüístico y no lingüístico de su enunciación o inscripción. Cualquier enunciación lleva implícita la posibilidad o la necesidad de ser repetida, retomada, re-enunciada, reinscrita, reactualizada por el mismo autor o por otros en otros contextos de habla o de escritura diferentes al de su inscripción inicial, la cual tampoco constituye un origen primigenio. No es posible una actualidad primera u originaria, ni del autor ni de la enunciación ni del contexto, a la que pueda ser remitido el sentido último de un discurso. De acuerdo con esa argumentación, todo sentido por ser tal, es inevitablemente abierto, diferido, diseminado, indeterminado.

En 1964, en una ponencia titulada “Nietzsche, Freud y Marx”¹⁸, Foucault inspirado en estos tres autores toma la crítica nietzscheana contra la representación y sostiene que la interpretación es una “tarea infinita”. Hay en ello dos implicaciones, de un lado, la convicción de que no existe nada absolutamente primario para interpretar pues todo es interpretación, el signo es interpretación de otros signos, pero de ningún modo es la cosa que en él se ofrece a la interpretación. Afirma también que la interpretación es una relación siempre violenta que nada tiene que ver con elucidación. De otro lado, la interpretación también tiene que interpretarse a sí misma hasta el infinito y cuestionarse permanentemente sobre el “quién”, en medio de un movimiento circular, de donde se infiere que la interpretación cuestiona el estatuto del sujeto que interpreta, quedando ella reducida a ese movimiento que se da en una zona intermedia entre lenguaje y locura.

Si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia.¹⁹

18 Foucault, M. *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970.

19 Foucault, M. *Microfísica del Poder*. La Piqueta, Madrid, 1991. “Nietzsche, la genealogía y la historia” es

En *Nietzsche, la genealogía y la historia*, vuelve a ratificarse en estas ideas, pero lleva su arqueología a otro nivel, en el que pretende estudiar los acontecimientos en su singularidad y en su dispersión. Derrida responde con una conferencia titulada “Más allá del principio de poder”, en la que somete a crítica la noción de “dispositivo de sexualidad” presente en *La Historia de la Sexualidad*, volumen I. En este texto Foucault había desarrollado una crítica implacable contra Freud, mostrando que no era correcto atribuirle a su pensamiento vínculos con la llamada liberación de la sexualidad. Al analizar el dispositivo de sexualidad, una “invención” histórica de la cultura occidental del Siglo XVIII, se ve claramente que está constituido por la “alianza estratégica” entre dominios de saber y estrategias de poder, por lo cual se despliega a través de técnicas de dominación como la confesión y la dirección espiritual, especialmente a partir del Siglo XIX y, según Derrida, Foucault incluye injustamente a Freud dentro de los responsables de la invención del dispositivo de sexualidad, porque cierto tipo de prácticas psicoanalíticas llevaron a convertir al médico en taumaturgo y en ejecutor de mecanismos de dominación basado en el pansexualismo. No son ciertas por ejemplo para el estudio sobre la “Compulsión de repetición” de Lacan y, mucho menos, para los conceptos presentes en *Más allá del principio de placer* de Freud.

De otro lado, Derrida refuta categóricamente la pretensión foucaultiana de establecer una división tajante y precisa entre un adentro y un afuera del análisis histórico, una línea visible y definitoria entre el discurso-objeto y el discurso-sujeto, o entre la época descriptora y la época descrita. Derrida realiza, no obstante, una nueva deconstrucción sobre *Historia de la locura* en *Ser justo con Freud*²⁰, y detecta un quiasmo en el que Foucault cae, y que consiste en aceptar al Cogito como comienzo absoluto y, a la vez, sostener que el Genio Maligno es anterior al Cogito mismo. El quiasmo como tal lo ve

el primer ensayo de dicho texto.

²⁰ Derrida, Jacques. “*Ser justo con Freud*”. *La Historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, se publica por primera vez en una compilación de los textos surgidos del homenaje a los 30 años de publicación de *Historia de la locura*, en 1991, coordinado por Elizabeth Roudinesco (coord.) y René Major titulado *Pensar la locura*. Paidós. Barcelona. 1996. Páginas 121-173. Después fue publicado en *Resistencias del psicoanálisis*. Paidós. Barcelona. 1997. El análisis de esta parte, al final de este estudio, se tomará con base en esta compilación hecha por Elizabeth Roudinesco.

Derrida en dos enunciados presentes en *Historia de la locura*, el primero es: “No hay que olvidar que el Genio Maligno es anterior al Cogito”, pero si es anterior, sostiene Derrida, entonces el Cogito no es un comienzo absoluto; el segundo enunciado es: “no se debe olvidar su poder perpetuamente amenazante”, esta es una amenaza que permanece incluso dentro de la certeza del Cogito, el cual tampoco queda exento de la posibilidad de la locura. Derrida denuncia aquí la aceptación no confesada de Foucault de que Descartes no excluye la locura o, por lo menos, el Cogito no la excluye, así como un reconocimiento implícito del inicio de “la cosa llamada contemporánea” desde la misma Época Clásica, pues cae en dicho quiasmo precisamente porque se ve obligado a ver las cosas y hacer las preguntas desde la época descriptora. Esto último, según Derrida, invalida tanto su propia pretensión de categorización histórica de referencia, como su lógica oposicional. Este aspecto le permite a Derrida desplazar la desconstrucción de Descartes a Freud, de un extremo a otro de la mencionada categorización foucaultiana entre época clásica y contemporaneidad. En esta última fase del debate, que como se ve es rica en matices epistemológicos y éticos, ya ha muerto Foucault, por lo que propiamente deja de haber un debate. Con todo, pudiendo todavía depurarse o “auto-complicarse” la desconstrucción respecto de los asuntos objeto del debate, lo hace solamente a propósito de lo que el otro pudo decir y pudiera seguir diciendo a partir de muchos otros.

CAPÍTULO 2

HUMUS COMMUNIS

Este capítulo se relaciona con el debate, mostrando los puntos de partida, las primeras incursiones en los enfoques, los temas y los problemas, en un momento preciso como es la etapa de formación, destacando la forma de relacionarse Foucault y Derrida con el psicoanálisis. Ambos autores eran conscientes, desde su estancia en la universidad, que el psicoanálisis no era sólo una psicología, sino que, -por poseer grandes ambigüedades, por apoyarse en el lenguaje, por ser tan problematizado y cohabitar en él y sobre él tantas versiones- ya era un enfoque²¹ determinado que influía en muchas empresas intelectuales de la época. Dicho psicoanálisis entró en controversia de múltiples maneras con los otros grandes enfoques, por esto es importante intentar rastrear los primeros contactos que los dos autores tuvieron con él desde su etapa de formación.

Analizar el *humus communis*, se considera importante en este punto, si se pretende comprender bien algunas de las razones de las diferencias entre ambos autores y también lo que los acerca todavía. Lo que interesa aquí es una buena descripción de la emergencia de las problemáticas trabajadas en sus primeras obras y que posteriormente tuvieron injerencia en el debate que aquí nos ocupa.

Derrida y Foucault estudiaron en La Escuela Normal Superior (en adelante ENS) de París. Mientras que Foucault venía de la provincia francesa, pero con gran herencia cultural, Derrida provenía de El-Bihar en Argelia, colonia francesa. Foucault ingresa a la Escuela en 1946 y Derrida en 1952, lo cual merece tenerse en cuenta, pues en 6 años las posibilidades cambian y el espacio sociocultural francés imprime variantes sobre las expectativas de los estudiantes y las orientaciones de los maestros.

2.1 Las primeras relaciones con la psicología y el psicoanálisis

Junto a los ámbitos de saber en los que los dos autores podían incursionar porque

²¹ Aunque no era una filosofía, tampoco era ya una psicología, sino un ámbito de saber con órbita propia, un referente obligado no sólo para el debate sobre la locura, es decir sobre la razón, sino también sobre el sujeto.

eran novedosas y atractivas, cobran importancia los ámbitos que incluían pensadores y escuelas más tradicionales. En primer término, dentro del ámbito de la psicología, se puede contar a Louis Althusser, Jacques Lacan, Henri Ey y Daniel Lagache, algunos como maestros directos en la ENS y otros, quienes de todos modos, poseían una estrecha relación con la Escuela; pero en concreto el ejercicio de la psicología se debatía entre dos posturas, una de índole reflexiva y de influjo fenomenológico liderada por M. Pradines y Maurice Merleau-Ponty, y la positivista liderada por Binet. Ninguna de las dos posturas, sin embargo, tuvo tanto atractivo para los dos filósofos, como para dedicarse de lleno a esta disciplina. La Escuela Normal Superior ofrecía una sólida formación en filosofía, pero además los estudiantes podían optar por alguna disciplina de las ciencias humanas; la más apetecida era la psicología y en segundo lugar estaban la sociología y la historia. La disciplina que más prestigio daba por la época a un intelectual era la filosofía; pero en el contexto de la cultura francesa de la Post Guerra en los años 50, la discusión sobre la enfermedad mental incrementó el interés en la psicología. Foucault, escoge dentro de sus objetos de reflexión, elementos de la generación anterior en la que destacan intensas reflexiones sobre la psicología, especialmente desde el ámbito escolar. Para valorar mejor la injerencia que la psicología ejerció en él, el mejor indicador son las clases a las que asistió: lo hizo con gran dedicación a las de Daniel Lagache. Este proponía un programa de unificación de la psicología y se presentó como un ecléctico entre psicología y psicoanálisis. Fue quien introdujo el psicoanálisis en Francia y en la ENS, pero consideraba de índole esotérica la noción del inconsciente freudiano, por lo que prefería hablar de personalidad total. De esta manera constituyó una visión muy amplia que involucraba diferentes enfoques, entre ellos las corrientes naturalistas, la noción watsoniana del comportamiento, el psicoanálisis y la fenomenología psicológica²². A comienzos de la década del 50 todavía Jacques Lacan no alcanzaba su propio brillo en el escenario de la psicología, mientras que Georges Canguilhem exaltaba la propuesta de Lagache²³, cuya fama sedujo a Foucault y lo llevó a interesarse en el estudio del psicoanálisis a muy temprana edad. Resulta contradictorio que este personaje haya introducido el psicoanálisis

²² Moreno Pestaña. *op. cit.* p. 53

²³ Lagache, Daniel. *La psychoanalyses*. Presser Universitaires. París. 1966. *La unidad de la psicología: psicología experimental y psicología clínica*. Paidós. Buenos Aires. 1929.

en la universidad, que haya fundado la Sociedad Francesa de Psicoanálisis y que, a la vez, rechazara los postulados más importantes del mismo; pero esta actitud intelectual y académica de Lagache, que impresionó tanto a Foucault como para asumirla desde sus primeras obras, quizás sea la causa de su aproximación ambivalente a Freud y a otros pensadores. Pero lo significativo para las decisiones de Foucault, es que Lagache fue quien inició la difusión también del psicoanálisis de Lacan.

Posteriormente, irrumpe en el escenario francés la versión estructuralista del psicoanálisis lacaniano, el cual entusiasmó al Foucault psicólogo e incidió en su decisión final por la filosofía, lo cual puede constatarse en varios escritos escolares, especialmente en lo relacionado con las nociones del sueño, L'Imago, la imagen y la imaginación y la cuestión del lenguaje, entre otros. Además, como se mostrará más adelante, en el marco del debate entre Psiquiatría y Anti-psiquiatría, Lacan²⁴ aparece como uno de los precedentes directos de la puesta en escena de la relación problemática entre la razón moderna cartesiana y el sujeto, de la cual se ocuparía a fondo Foucault.

En el proceso de formación en psicología de Michel Foucault éste obtiene dos títulos, uno en psicología y otro en psicopatología; trabajó incluso como psicólogo en un hospital y como profesor de psicología en la ENS. Por medio de Canguilhem y de Lagache incursionó en las temáticas que estudia Lacan y, a partir de ahí, se dirigió a la teoría freudiana, lo que se evidenció en el análisis que realiza sobre el psicoanálisis en *Enfermedad mental y personalidad* y en la "Introducción" a *El sueño y la existencia* de Binswanger.

En lo que tiene que ver con Derrida, en su etapa de formación tuvo un contacto meramente académico con la teoría de Freud, pero sin profundizar mucho en ella, por lo cual no hay especial referencia a la misma en sus primeros escritos. Solamente hasta cuando propone su tesis doctoral *De la Gramatología* en 1967 expresa particular interés en el psicoanálisis, como él mismo lo acepta en *¿Y mañana qué?*²⁵ Todo el período de

²⁴ Lacan, Jacques. *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós. Barcelona. (1954-55). 1983. *La relación del objeto*. Paidós. Barcelona. (1956-57) 2007. *Escritos*. Siglo XXI. México. (1927) 2007.

²⁵ Derrida Jacques y Roudinesco Elizabeth. *¿Y mañana qué?* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2005.

formación de Derrida y Foucault se encuentra marcado por tres grandes ámbitos filosóficos que se habían consolidado, a saber: la crítica del psicoanálisis de la autorrepresentación racionalista y narcisista de la conciencia como yo poderoso; la demolición de la filosofía platónica realizada por Nietzsche y la “destrucción” de la ontoteología metafísica realizada por Heidegger. Los tres ámbitos son conflictivos entre sí y, a la vez, complementarios. Con la desconstrucción emprendida por Derrida en *De la Gramatología*, es desde donde empieza a ver que gracias a estar todos esos ámbitos atrapados en la metafísica tradicional, también lo están en la destrucción mutua, de modo que ellos siendo destructores también tienden a desconstruirse entre sí, como se ha visto y se verá en los ejercicios escolares y en las primeras obras de Foucault y Derrida. Pero la espontánea y particular atracción de Derrida por Freud proviene de su inquietud temprana por la noción de archiescritura, asociada a los conceptos de huella, differánce, suplemento, entre otros, con la que se enfrentará al fonologocentrismo etnocéntrico de la cultura occidental.

La compleja apertura derrideana confiere un lugar privilegiado a ciertas teorías freudianas sobre los otros ámbitos mencionados, por considerar que son ellas las que abren las posibilidades de una teoría de la escritura²⁶. El inusitado interés de la desconstrucción y la gramatología en sus primeras etapas (las de la tesis doctoral de Derrida en 1967) por el psicoanálisis, procede de dos ideas, la primera es que en el psicoanálisis Derrida encuentra pre-configurada una de las más importantes dimensiones de la gramatología, la cuestión de que ni ella ni el psicoanálisis se dejan reducir a ninguna ontología regional ni a saber regional alguno, debido a que para ambas la cuestión de la escritura es anterior, más originaria que la cuestión sobre el sentido del ser, tan presentes todavía en Heidegger y Husserl. Psicoanálisis y Gramatología se levantan sobre una cierta lingüística que destruye o desbarata la unidad basada en la palabra y la voz, y dado que a un lenguaje de palabras subyace y está determinado por el concepto de ser y de presencia, esa cierta lingüística deviene irreductible a cualquier ontología regional²⁷. Siendo así las cosas, es en la investigación psicoanalítica donde tiene proyección la gramatología, pues ninguna de las dos es ciencia regional, sino que comparten el carácter de no-regionalidad.

26 Peñalver Gómez, Patricio. *Desconstrucción, Escritura y Filosofía*, Montesinos, Barcelona, 1990. p. 91.

27 Peñalver. *Desconstrucción, escritura y filosofía*. op. cit. p. 92.

La segunda idea se vincula a la necesidad de problematizar el concepto de tiempo. Esta necesidad emerge al descifrar la diferencia inscrita en la presencia, la inserción inevitable de la escritura en la voz y la inconciencia de la lengua en el habla, todo lo cual sugiere el espaciamiento en la presunción de la temporalidad lineal del discurso²⁸. Derrida comienza a apropiarse el concepto de “tiempo exigido”, por oposición a “tiempo elaborado formalmente”, que se encuentra presente en los trabajos freudianos y, en especial, en el descubrimiento del inconsciente. Emplea este concepto de tiempo en forma original, en contra de las estructuras de retención y protención desarrolladas por Husserl para complicar la noción de presente y presencia en la fenomenología, a partir del concepto mundano de tiempo, que es el de la sucesión lineal. En las estructuras mencionadas, Husserl no puede ver la cuestión del *efecto retardado* que introduce Freud, pues cada uno de los tres momentos, el ahora de la retención, el ahora de la protención y el ahora del presente, estarían impedidos para admitir un cualquier ahora X, debido a que en cada uno de los tres se puede reproducir esta estructura de retención y protención, lo que genera la sucesividad. La cuestión del efecto retardado es tratada minuciosamente por Derrida en *De la Gramatología*. La sucesividad del tiempo impide que la conciencia admita el efecto retardado y, por lo tanto, también que una experiencia sea determinada, incluso en su presente, por otro presente que no la haya precedido en forma inmediata, sino que sea un presente muy anterior²⁹. Las relaciones de Derrida con el psicoanálisis son complicadas y complicadoras, pues siempre hay deudas reconocidas hacia Freud y efectos en sus teorías por la acción de la desconstrucción. Posteriormente, cuando Derrida hubo madurado su trabajo de desconstrucción, la posición frente al psicoanálisis se fue definiendo, especialmente a partir de su escrito *Freud y la escena de la escritura*³⁰. Pero conviene notar que mientras Foucault usa a Husserl contra Freud en sus primeros escritos, Derrida usa a Freud contra Husserl en sus inicios; claro que los temas puntuales de análisis son distintos.

28 *Ibíd.*

29 *Ibíd.* p. 93.

30 Derrida, Jacques. *Freud en la escena de la escritura*, en: *La escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona. 1989.

2.2 *Los encuentros iniciales con la fenomenología*

También, por aquella época de formación, dentro de la filosofía y por supuesto dentro la psicología, ejercía gran influencia la fenomenología, aunque es preciso aclarar que ésta tenía variantes bien diferenciadas que van desde la concepción hegeliana, pasando por la husserliana y terminando en la heideggeriana. La que asumieron en sus años de formación Foucault y Derrida provenía de una influencia alemana anti-racionalista y anti-objetivista, que enfatizaba en la recuperación de las manifestaciones del mundo concreto que no era captable por la ceguera del positivismo³¹. De modo que muy pronto esta fenomenología conduciría a una situación en la que dentro del contexto intelectual la psicología entrara con gran desventaja en controversia con la filosofía, lo que generó que Foucault y Derrida se decidieran por la filosofía.

Dentro del ámbito de la fenomenología es imperativo mencionar a los maestros Merleau-Ponty³² y Tran-Duc-Thao. El primero de ellos propendió siempre por establecer un permanente diálogo entre la filosofía y las ciencias sociales, en especial con la psicología y el segundo por articular fenomenología con marxismo. Merleau-Ponty tuvo gran influencia en los dos autores, pero más fuerte en Foucault, debido a la orientación de su trabajo filosófico-psicológico, incluso en sus primeros escritos encontramos, como ya se mencionó, una gran similitud con los escritos de Merleau-Ponty. Por ese entonces era fuerte la crítica de la psicología, la sociología y la historia a la filosofía, y Husserl aparece como la tabla de salvación de esta última al destacar su tarea en el permanente diálogo y cooperación con los avances de las ciencias sociales³³. Dicho diálogo fue asumido por Merleau-Ponty a través de una construcción peculiar, según la cual había dos frentes de batalla con los que tenía que vérselas la filosofía, de un lado, contra el logicismo que creía firmemente en el acceso directo a la verdad y, de otro lado, contra el sociologismo y el psicologismo, que concebían la filosofía como un saber aceptable sólo en función de las determinaciones

³¹ Moreno Pestaña. *Convirtiéndose en Foucault, sociogénesis de un filósofo. op. cit.* p. 56.

³² Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. Gallimard. París. 1960. *Posibilidad de la filosofía*, resúmenes de los cursos del College de France 1952-1960. Norcea. Madrid. 1979. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Nova. Buenos Aires. 1977.

³³ Moreno Pestaña. *op.cit.* p. 60.

exteriores³⁴. Merleau-Ponty sostenía que aunque la experiencia vivida es determinada sociológica y psicológicamente, sin embargo, toda experiencia implica a la vez orientarse hacia un objeto que es intencional pero no sensible, que él denominaba el *eidós*, y que también es el que en definitiva construye sentido sobre los eventos. Esta experiencia eidética, expresa una estructura intencional que no puede ser determinada por la contingencia y configura de ese modo, una ontología universal que abre posibilidad real y rigurosa al estudio de los hechos mismos. De ese modo la psicología era dotada de un arsenal conceptual y metodológico que le permitía fundamentar en mejor forma el ámbito empírico y superar la concepción de una conciencia objeto. Sin embargo, Merleau-Ponty denuncia en este modelo de Husserl una división del trabajo perversa, porque privilegiaba a la fenomenología sobre la parte fáctica, de la cual hacía responsable sólo a la psicología, dejando indemne a la filosofía de todo riesgo práctico o empírico. Con todo, Merleau-Ponty advierte que Husserl había corregido rápidamente esta división de responsabilidades, al tomar como centro de reflexión el problema de la génesis, a partir del cual la filosofía ya no posee en exclusiva el privilegio de la intuición de esencias, lo cual sólo consigue estando siempre atenta a los desarrollos de las ciencias. Las esencias configuran la forma de los hechos, constituyen el *a priori material*. Esta elaboración ayudará a definir los ámbitos de acción de la psicología eidética y de la psicología empírica y contribuirá a la cooperación entre ambas.

De modo general para Merleau-Ponty, Husserl contribuye a que en ciencias como la lingüística, la historia, la sociología y la psicología, disminuya la grieta tradicional entre reflexión filosófica y desempeño empírico. Pero esta fenomenología no era una unidad, puesto que existían muchas versiones, con frecuencia enfrentadas, como las versiones sartreana y la heideggeriana, con las cuales a su vez chocaba el Husserl de Merleau-Ponty. Se consolidó por ese entonces una diferencia importante que nos sirve para comprender por qué Foucault y Derrida tomarían caminos diferentes, por ejemplo respecto de la fenomenología. Algo análogo a lo que sucedía con la fenomenología ocurría con el estructuralismo y con el psicoanálisis. Se consolidaron en general dos posturas opuestas dentro de la fenomenología, de un lado, los que sostenían que no puede haber filosofía sin

34 *Ibíd.* p. 61.

referencia a lo empírico y a la verificación y, por otro, los que confiaban en la capacidad de la filosofía para conocer realmente el movimiento íntimo del mundo y, con ello, su poder para superar los relativismos. Derrida se orientó hacia la defensa de una filosofía de las “amenazas mundanas” privilegiando la creación filosófica a partir del comentario de textos, sosteniendo que todo es texto y no hay que salir de ellos para comprender la realidad y para acceder a la verdad. Foucault al principio muy atraído por la psicología y la fenomenología, se apartó pronto de ellas, optando por un ejercicio fundado en el análisis de los discursos, entendidos como prácticas discursivas que están en vinculación con los contextos socio-históricos, intentando develar los dispositivos y “positividades” que hacen posible la enunciación de dichos discursos.

Para la filosofía francesa de la post-guerra, la fenomenología nunca dejará de ser un referente obligado, incluso hasta el día de hoy, especialmente en la Escuela Normal Superior. Como ya se mencionó, ésta fue introducida en la ENS por Merleau-Ponty, Jean Beaufret y Tranc-Duc-Thao³⁵. Este último es el autor de *Fenomenología y materialismo dialéctico*, y junto con Althusser desarrollaron una versión marxista que atrajo con fuerza a nuestros dos filósofos en un interesante intento por conciliar marxismo con fenomenología. Tranc-Duc-Thao, franco-vietnamita, graduado en la ENS en 1939, se convirtió en par académico del pensamiento de Althusser y su texto llegó a servir de guía para incursionar en el conocimiento tanto del marxismo como de la fenomenología. Esta vinculación entre fenomenología y marxismo será una de las primeras inquietudes intelectuales derrideanas. La fenomenología de Thao proponía un sujeto constituido a partir de los datos de la sensibilidad y del movimiento, de ahí devenía el puro hombre concreto. Intentaba dar cuenta de una realidad que emerge como resultado del salto de lo material a la vida espiritual, en el sentido de existencia social. Se puede ver en ello que cada estructura emerge de la anterior pero conserva su propia dinámica y no son reductibles unas a otras; de las formas de la infraestructura se pasa a la superestructura del ser. Su aporte fue el énfasis puesto en estas realidades primarias y en el proceso por el cual emergen las formaciones elementales que subyacen a la conciencia significativa y son el soporte del

³⁵ Tran-Duc-Thao. *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1971. También es conocido Thao por ser uno de los custodios de los manuscritos de Husserl junto con Merleau-Ponty, misión asignada por el filósofo Van Breda.

sujeto³⁶.

Althusser y Thao vieron en cierto Husserl la posibilidad de un nuevo inicio para la filosofía, para volver a las cosas en sí, logrando ir más allá de la tradición de una teoría del conocimiento en Alemania y del espiritualismo bergsoniano en Francia³⁷. El marxismo en la ENS, orientado por Althusser³⁸ y Thao, tenía matices que no se pueden pasar por alto. Althusser era militante del Partido Comunista Francés (PCF), con una beligerancia destacable en lo político y simultáneamente con un conservadurismo férreo como docente de la ENS. Tuvo con Foucault una gran amistad y una gran relación intelectual. Con esa orientación, Foucault emprende después la crítica a la psicología experimental y naturalista, basado en una interpretación particular sobre las tesis de Georges Politzer, como se mostrará en el análisis de *Enfermedad mental y personalidad*, en Tran-Duc-Thao y en una cierta versión de Pavlov; el oponente a controvertir es el psicoanálisis en tanto psicología experimental y, en este primer enfrentamiento, se puede apreciar que su crítica emerge de un estudio, que aunque no es muy sistemático, sí tiene la dedicación y el desarrollo de un intelectual próximo a su madurez. Como psicólogo y marxista se insertó pronto en la órbita de Georges Politzer, quien estaba precedido de una gran fama en los círculos del partido comunista y de la ENS. Su trabajo se caracterizó por una fuerte crítica a la psicología, acusándola de indefinición científica. Según Politzer, la historia de esta disciplina es de una sucesión de críticas sobre la crítica y nunca define nada en concreto. Esto le ha impedido llegar a ser realmente una ciencia y sin embargo, para solucionar esto, propone una gran crítica que termine con esta indefinición y la saque de los lugares comunes. La psicología está como la filosofía en la época de Kant y se hace necesaria una crítica de la razón pura para ella, de modo que se pueda encontrar el punto cero revolucionario³⁹.

Foucault⁴⁰ se apropia de esta crítica y, junto con la elaboración de una nueva fisiología de Pavlov, quien introduce los reflejos condicionados sobre los reflejos innatos de

³⁶ Tran-Duc-Thao. *op. cit.* p. 81.

³⁷ Ferraris, Maurizio. *Introducción a Derrida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006. p. 10.

³⁸ Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Túpac Amaru. Bogotá. 1974. *Teoría marxista del método*. El Faro. Bogotá. 1978. *La filosofía como arma de la revolución*. Pasado y Presente. México. 1981.

³⁹ Moreno Pestaña. *op. cit.* p. 95.

⁴⁰ Foucault, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*. Paidós. Barcelona. 1984.

forma tal que, la relación con el entorno se apoya en lo fisiológico, pero sin dejarse reducir totalmente a él. Para este ruso, el psiquismo del hombre es concebido como un dispositivo de análisis y síntesis sobre el exterior. Con esa lectura, ahora Pavlov no es conductista sino el creador de un estudio científico sobre la fisiología de la conciencia humana⁴¹. Finalmente, el otro ámbito de la crítica oficial del comunismo a la psicología, fue respecto al desconocimiento del origen social de los conflictos individuales. Se proponía abordar el estudio de las condiciones sociales relacionadas con la emergencia de la enfermedad mental, aspecto que será relevante en *Enfermedad mental y personalidad*.

El eje alrededor del cual surgía toda esta dinámica intelectual era la fenomenología de Husserl, cuyo legado había llegado junto con el de su alumno Heidegger a Francia, y desde ahí ya surge una diferenciación en el seno mismo de la fenomenología. Como es bien sabido, Heidegger pasa de alumno a contradictor haciendo una transcripción de la fenomenología a la filosofía de la existencia y, simultáneamente, inscribiéndola en una mayor complicación, metiéndola de lleno en una gran referenciación dentro de la tradición filosófica. El profesor Beaufret realiza en Francia y en la ENS una gran reivindicación de Heidegger ante las críticas por su vinculación con el nazismo. De esa manera, como se ha mencionado, la fenomenología en Francia fue una articulación interesante entre fenomenología, existencialismo y el marxismo de Tranc-Duc-Thao y de Althusser, en estrecha vinculación con la psicología. Entre los resultados más destacables se cuentan *El ser y la nada*⁴² de Sartre en 1943; *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty⁴³ en 1945 y *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*⁴⁴ de Levinás en 1949⁴⁵.

Derrida se orientará hacia la reflexión epistemológica y enfrenta en Husserl la cuestión de la génesis de los objetos ideales. A la base de la orientación derrideana se encuentra el Husserl de Levinás y de Tranc-Duc-Thao, y su interés lo mueve a buscar en él, un componente de la individualidad histórico-sensible que no excluye el ideal de la

41 Foucault, Michel. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 97.

42 Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Losada. Buenos Aires. 1972.

43 Merleau-Ponty. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Nova. Buenos Aires. 1977.

44 Levinás, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis. Madrid. 2005

45 Lo expuesto en este apartado sobre los desarrollos de Derrida se puede constatar en “Introducción a *El Origen de la geometría*” de Husserl. Manantial. Buenos Aires. 1962, y en *la Voz y el fenómeno*. Pre-textos. Valencia. 1995.

fenomenología como ciencia rigurosa. Para Derrida, Husserl ofrece la idea de que la relación del sujeto con el mundo no es a partir de la actividad sino de la pasividad, en lo que tiene que ver con valorar la génesis material de los objetos ideales. Derrida propende, desde esta perspectiva, por la rigurosidad de la filosofía de las cosas mismas en plena articulación con el análisis de las mediaciones y los factores que nos permiten dimensionar realmente la experiencia.⁴⁶ En sus intereses se evidenció desde muy temprano el respeto y la pasión por la historia de la filosofía, valorando la tradición filosófica. Aparentemente es una actitud conservadora, pero para él no es posible innovar si no es a partir de lo ya logrado, asimilado y valorado.

2.3 La *dissertation*, lo normal y lo patológico

Otro aspecto importante es la atención que otorgó Derrida al ejercicio de la *dissertation* en la ENS, la intensa y a veces apabullante exégesis de textos, que consistía en “comentar y problematizar un clásico presentándole cuestiones teóricas no necesariamente manifiestas en la intención originaria del autor”⁴⁷. Este procedimiento hará parte importante de la desconstrucción y ya afloraba desde sus primeros escritos, en forma de lectura inmanente, desde el interior del texto mismo y, sin salir de él, buscar lo implícito más que lo propiamente enunciado por el autor, sin dar tanta importancia a las relaciones con la realidad en que emerge, ni a los consecuentes, ni los antecedentes historiográficos. Dicho procedimiento lo toma Derrida de su maestro Martial Guérout⁴⁸ quien en sus clases insistía en la importancia de la historiografía como reconstrucción racional de las temáticas de los filósofos; la idea fundamental era que las contradicciones de los filósofos no se encuentran nunca fuera de sus textos, sino que se encuentran precisamente en ellos, no hay que buscar nada fuera de ellos, todo está allí, por lo que se puede hacer caso omiso de los contextos o de las estructuras socio-culturales. Esta exégesis sobre los textos clásicos, también la recibió Foucault en su proceso formativo, pero no hizo parte central de sus apetencias

⁴⁶ Ferraris, M. *Introducción a Derrida. op. cit.* p. 12.

⁴⁷ *Ibidem.* p. 13.

⁴⁸ Guérout, Martial. *Descartes según el orden de las razones.* Monte Ávila Latinoamericana. Caracas. 1995. También: *Spinoza.* Aubier Montaigne. París. 1968.

metodológicas o reflexivas, aunque el profundo conocimiento de autores es evidente en sus escritos, en sus entrevistas y debates. No hay que olvidar al otro gran maestro depositario de los afectos intelectuales y de amistad de Derrida, como fue Maurice de Grandillac, quien tradujo por primera vez al francés la obra de Walter Benjamin e inculcó en sus estudiantes el interés por la filosofía medieval y renacentista y, en general, por la historia de la filosofía y el conocimiento de los clásicos. Fue director de algunos de los principales trabajos escolares de Foucault, pero tuvo mucha más empatía con Derrida a quien acompañó en todas sus primeras obras como consultor y crítico. Ambos fundaron los famosos coloquios de *Cerisy-La-Salle*, en donde se dieron grandes diálogos y debates que luego fueron publicados.

Un aspecto más que caló con profundidad en Derrida y Foucault es la permanente exaltación en la ENS de las famosas tres “H”: Hegel, Husserl y Heidegger. El gran maestro de la filosofía de Hegel es Jean Hyppolite, cuya versión ayudará a Derrida en la consolidación de su desconstrucción y le permitirá incluir la dialéctica en la hermenéutica del texto, con la tesis del vínculo entre génesis material y estructura ideal y, luego, la relación entre objetos ideales y transmisión histórica y finalmente, el vínculo entre el yo trascendental y el yo empírico⁴⁹. Así como a Derrida, Hegel ofreció mucho a Foucault a través de Jean Hyppolite⁵⁰, quien dirigió su memoria para el diploma en estudios superiores titulada: *La constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*⁵¹. Hegel, como todavía hoy, otorgaba gran prestigio y era asumido como la apertura a la comprensión de lo mundano y por lo tanto de lo político. Merleau-Ponty, maestro muy estimado por Foucault, sostenía para 1946 que Hegel inspiraba las innovaciones teóricas, y a la vez decía que Marx y Nietzsche junto con la fenomenología, el existencialismo y el psicoanálisis provenían del pensamiento hegeliano, que impulsaba a enfrentar lo irracional, intentando integrarlo en una razón de mucha mayor envergadura. Hegel no reñía con Husserl en su pretensión de vincular la experiencia vivida con la

⁴⁹ Hippolyte, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Península. Barcelona. 1974. *Hegel y el pensamiento moderno*. Siglo XXI. México. 1973.

⁵⁰ Hippolyte, Jean. *op. cit.*

⁵¹ Moreno Pestaña. *op. cit.* p. 65. Para este autor, este trabajo de Foucault no se ha conservado o por lo menos no aparece editado hasta hoy y no es accesible al público, pero hay registro de él y de sus contenidos. Quizás se encuentre en el Centro Michel Foucault.

tradición del saber. El desmonte de las categorías *a priori*, realizado por Hegel, cuando sostiene que la lógica se origina en los hechos mismos y no en esas categorías, y la articulación con la fenomenología, en el sentido de que esas categorías no se encuentran separadas del objeto, permitió a nuestros dos autores apropiarse aspectos importantes, como la idea fundamental en la filosofía francesa de la post-guerra, de que el objeto se funda en las significaciones pasadas y sus categorías son igualmente generadas por la experiencia.

Quien más influencia tuvo sobre los trabajos escolares de Michel Foucault, fue Georges Canguilhem⁵², médico y filósofo. Su propósito era construir una ciencia de lo patológico fundamentada en la nueva fisiología que puede explicar los diversos estados alterados de los organismos, esto con el objeto de llegar al fin a una terapia científica. Una novedad que introduce Canguilhem es la vinculación de la perspectiva del enfermo en la búsqueda de la noción de enfermedad; en la observación de la experiencia que hace el enfermo de su propia enfermedad, puede verse no sólo el delirio sino también las verdaderas causas de la morbilidad. La afirmación fuerte de que la norma de la patología se expresaba en la individualidad lo aproximaba a los conceptos de Merleau-Ponty. Lo anormal, la anomalía no define la enfermedad, porque ella es una desviación cuantitativa de los estados normales. Lo patológico es la interrupción de un curso vital específico, al vivenciar la anomalía, el individuo siente una diferencia que es radical respecto de la experiencia vivida antes y después de la enfermedad. Cuando la normatividad del estado normal es afectada disminuyéndose, aparece lo patológico, lo que explica la nostalgia del individuo enfermo, queriendo regresar a su estado anterior, es decir, el concebido por él como normal. Esto le permite concluir a Canguilhem que lo patológico no es exclusivamente un problema de variación de cantidades, porque lo patológico proviene realmente de una valoración en la que se constata una variación con relación a un ideal de vida; cada uno de los modos de vida (y la filosofía es un modo de vida) despliega aspectos fisiológicos diferentes, de ahí que sea la regularidad fisiológica la más pertinente para constituirse en “la ciencia de los aspectos estabilizados de la vida”, es un gran esfuerzo no sólo por incluir la fisiología, como ciencia cercana a la experiencia, dentro del edificio del

⁵² Canguilhem, Georges. *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI. México. 1983. Estudios de historia y de filosofía de las ciencias. Amorrortu. Buenos Aires. 2009. *Escritos sobre medicina*. Amorrortu. Buenos Aires. 2004.

saber, sino de articular el saber empírico científico con la reflexión filosófica sobre la relación entre lo normal y lo patológico. Estas concepciones las apropió Foucault para el desarrollo de sus investigaciones en Upsala y en Polonia, las que luego configurarían su primer gran obra: *La Historia de la Locura*.

2.4 Estructuralismo frente a Heidegger

Habíamos mencionado que dentro de las influencias que más coparon la atención de Foucault fue la obra de Heidegger, especialmente su ontología y su crítica al sujeto de la modernidad. Es bien sabido que la noción foucaultiana de arqueología y la derrideana de desconstrucción, son inspiradas en elaboraciones heideggerianas. Pues bien, por esta época Heidegger también enfatizaba en su crítica contra el sujeto de la modernidad. Heidegger afirmó hacia los años 30, que la transformación que hizo Descartes de la verdad en certeza, fue lo que abrió el camino hacia la subjetividad de la modernidad⁵³.

Por esa época Heidegger orientaba su reflexión hacia una crítica de la subjetividad de la modernidad, apoyado en la intención filosófica de “destrucción de la historia de la ontología”; la crítica histórica a la filosofía tradicional constituía un fuerte contenido en la metodología fenomenológica heideggeriana, con lo cual quería con énfasis, diferenciar su trabajo de la fenomenología de Husserl. Él pensaba que si la fenomenología exigía que toda construcción teórica debiera fundarse en una experiencia de las respectivas “cosas mismas”, eso se refutaba con el tomar, el darse inmediato de los objetos mismos y su descripción puntual, como si fuera una vivencia de la cosa misma. De este modo se opuso con rigor al intuicionismo ingenuo de Husserl, afirmando que el traer las cosas a la condición de mostrarse en sí mismas”, debe ser una dura elaboración que de ninguna manera puede reducirse a un mero mirar “boquiabierto”, sobre todo porque la faz inmediata de las cosas no tiene por qué ser su cara original. Por atenta que sea la mirada hacia lo presente, ahí no puede iniciar con ello; esa no es la primera noticia que de ello logramos, lo presente se

53 Rodríguez, Ramón *Historia del ser y filosofía de la subjetividad*, en *Heidegger o el final de la filosofía*, Complutense. Madrid. 1997. pp.191-205. Ver www.heideggeriana.com.ar/comentarios/rodriguez.htm#_edn3. En este texto serio, se refieren las ideas de desconstrucción y de crítica de la subjetividad cartesiana afines a nuestros dos autores.

encuentra ya en una orientación que le es previa. Esta orientación que otorga u ofrece las primeras nociones de la cosa y de su descripción es, en primera instancia, una especie de precipitado de un saber establecido con anticipación, adquirido de una *tradición* que es la que constituye la situación inmediata en que algo se encuentra. Si esto que es una condición, se cumple, como lo afirma Heidegger, en la percepción sensorial, es primordialmente vigente cuando los objetos son resultado del espíritu humano o del comportamiento de los hombres⁵⁴. Sin embargo, Heidegger luego desconfiará de esta inclusión del conocimiento en una tradición, pues lo que resulta es un efectivo encubrimiento, y hasta una deformación de las cosas mismas. De esto infiere que el acervo de conocimientos con que llegamos a conocer el objeto y que nos pone enfrente de la situación objetiva, no necesariamente constituyen una experiencia originaria de la cosa; esto deviene un puro ser transmitido que de ninguna manera asegura su validez ni su fidelidad. Si se aceptase acríticamente supuestamente buscando la objetividad y su ser natural, lo que en realidad lograríamos sería la tergiversación del objeto, su deformación, su encubrimiento. Si “encubrimiento” se opone a “fenómenos”, la fenomenología debe llegar a lo ineludible e inevitable que es la crítica rigurosa sobre todas las deformaciones, encubrimientos, que la tradición ha elaborado. Es ahí cuando aparece, se configura, la crítica histórica de un desmontaje o des-construcción de la tradición, desde el seno mismo de la manera como la fenomenología enfrenta los problemas. Sin embargo, la des-construcción histórica no es únicamente un cuidado de tipo metodológico, pues esto significaría que la tradición sólo se concibe con una significatividad negativa. La verdadera razón de ser de la crítica histórica es de orden ontológico y no metodológico. Para avanzar en esta des-construcción, Heidegger elabora la noción de *historicidad*, como categoría de “sentido primario y fundante de todos los posibles significados del término historia”. Con este fin, acude a la integración de los tres “éxtasis” temporales que conforman el tiempo propio del Dasein, vale decir, su temporalidad. La temporalidad es una dimensión interna de la propia existencia humana, que designa la forma singular del hacerse humano, su irse gestando, que por supuesto es historia pero en un sentido mucho más radical y constitutivo que los hechos que comúnmente se llaman hechos históricos.

⁵⁴ Rodríguez. *op. cit.*

El pasado lo asume como el haber ya sido que es imposible de erradicar del *factum* de la existencia; no se puede comprender como el conjunto de acontecimientos de los que fue una vida anterior a un ahora, no como cosas que ya pasaron, sino al contrario, como algo que está presente en la propia proyección de lo posible, que habita en ella. Ese vivir en la apertura hacia lo posible es también futuro y, ontológicamente “haber ya sido” y tener que ser”, refieren y nombran la misma cosa. De este modo, la existencia humana, en su ámbito de verse hacia el futuro, tiene que asumir su pasado, su herencia de sí misma y con este permanente auto-transmitirse, gesta su propio ser, realiza su vida con la mayor propiedad. Eso es la historicidad. A ella, que es condición ontológica, pertenecen sin excepción, todo comportamiento humano, lo mismo que todo acto de comprensión como acto humano se inserta en esta básica y fundante historicidad⁵⁵.

Por su parte el estructuralismo ejerció gran influencia en los primeros escritos de ambos autores, aunque más en Foucault que en Derrida, quien antes de ingresar en esa esfera ya estaba ejerciendo una gran crítica sobre ella; podría decirse que Derrida no fue nunca un post-estructuralista como lo han denominado, sino un anti-estructuralista. Su actitud frente al estructuralismo es de distanciamiento. De todas maneras durante su etapa escolar, el estructuralismo gravitaba en la Francia de los años sesenta y la relación de Derrida con este enfoque, fue quizás de querer entablar siempre un diálogo, como él prefiere referirse a sus posturas críticas, entre el estructuralismo y la fenomenología de corte heideggeriano. Esto no quiere decir que Derrida no reconozca en el estructuralismo ciertas virtudes, como la capacidad de unificación entre lenguaje e historia, que permitía abrir nuevos horizontes para el análisis en diferentes ámbitos del saber. Valoraba también en él su respeto por la autonomía, el sentido interno de cada estructura y, especialmente, su actitud demoledora contra los historicismos, las linealidades, los continuismos y la teleología. Para Derrida el estructuralismo tenía la originalidad en su intención principal, que consistía en conservar y defender la coherencia y la completitud de cada totalidad en su nivel propio⁵⁶. Es una valoración a la expresión de sentido presente en la organización, la

⁵⁵ Heidegger, Martín. *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos de bosque*, Alianza Universidad. Madrid. 1995. pp.75-109.

⁵⁶ Peñalver Gómez, P. *Desconstrucción escritura y filosofía. op cit.* p. 26.

autonomía y el equilibrio propio en cada momento y en cada forma, en un interés total en el lenguaje y una vuelta hacia la historia; esa unidad entre lenguaje e historia se inscribe dentro de una inquietud generalizada por la reflexión sobre el lenguaje, dentro del lenguaje mismo, develándolo como el origen mismo de la historicidad y, a la vez, el ámbito más propio de la presencia y de la ausencia de la cosa misma⁵⁷.

Se ha mencionado la confrontación del estructuralismo con el historicismo causalista y teleológico. Este historicismo fue introducido en Francia por Raymond Aron en 1938 y procedía de Alemania; aparentemente privilegiaba el estudio de los hechos históricos reales, pero llevaba implícito el riesgo del relativismo y de etnocentrismo, que Derrida asimilará posteriormente a la mitología blanca. Frente a ese historicismo el estructuralismo aparecía como una alternativa muy atractiva para la filosofía y las ciencias sociales, pues podría contribuir a la superación de esos relativismos y etnocentrismos. El supuesto expresado por el estructuralismo era que los comportamientos sociales a todo nivel y en cualquier etnia, manifiestan estructuras que son comunes a todas, independientemente de las diferencias que su historia tuviera. Muy pronto vio Derrida que esta pretensión invocaba un cierto positivismo y un cierto trascendentalismo abstracto. Esto se hizo evidente al estimar que dentro de los supuestos básicos del estructuralismo se contaban la propuesta lingüística saussureana, los análisis de los formalistas rusos y la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer⁵⁸. Para dialogar (vale decir criticar) sobre estas sospechas, Derrida acude nuevamente a Husserl, utilizando el debate entre génesis y estructura o psicología y filosofía. Procede entonces a demostrar que era imperativo integrar la estructura (es decir la idea), con la génesis (es decir la historia) y contribuir con la construcción de la filosofía como ciencia rigurosa que elimine los relativismos. Derrida sostendrá que es necesario entonces conciliar los contrarios mediante una dialéctica en la que génesis y estructura tengan su representación en igual forma.⁵⁹ Desconstruye para ello, la dicotomía entre el *a priori*, es decir lo lógico, formal y necesario, y *el a posteriori*, es decir, lo empírico, material y contingente, rechazándola de plano, al sostener que el primero no se encuentra sólo en la mente, no es sólo eidético, sino que también procede del mundo,

57 *Ibid.* p. 28

58 Ferraris, Maurizio. *op. cit.* p. 17.

59 Ferraris, Maurizio. *op. cit.* p. 18.

en algo que debe estar antes de la diferenciación entre lo mundano y lo mental, siendo lo trascendental una versión de lo empírico diferente o diferido, de donde saldrá la noción de lo trascendental como cuasi-trascendental a partir del *a priori* material, conceptos que implican un complejo desarrollo desde la fenomenología de Husserl y la de Heidegger.

No es fácil dar cuenta de la incidencia que tuvieron, en esta etapa escolar de Foucault y Derrida, obras como las de Heidegger, Nietzsche y Freud. En lo que se ha visto, parece ser que Heidegger tuvo una influencia mayor en esos años. Mientras que las lecturas de Nietzsche y Freud no eran tan sistemáticas en Derrida, Foucault les dedicó mucho más esfuerzo. Pareciera haber perfilada una secuencia común en estas influencias, si se tienen en cuenta los análisis de Moreno Pestaña, Patricio Peñalver y Mauricio Ferraris, en donde el comienzo es con Husserl, luego con un tránsito hacia Heidegger y, con una menor dedicación y con menor impacto, Nietzsche y Freud. También se puede ver, especialmente en Foucault, la inclinación desde un principio a debatir con el psicoanálisis, a veces basado en Husserl y otras en Heidegger; pero lo que es común a los dos, es la permanente confrontación y la puesta en diálogo, de las posturas de estos tres grandes filósofos, por lo que se constituyen en predecesores de sus posteriores maneras originales de hacer filosofía. Como se dijo, parece haber una supremacía de la influencia de Husserl en los primeros años de formación de nuestros dos autores, evidencia abundante de lo cual se encuentra en *Enfermedad mental y personalidad*, en donde hay una articulación entre fenomenología y marxismo; en la *Introducción* a “El sueño y la existencia” de Binswanger de Foucault, en donde enfrenta las *Investigaciones lógicas* de Husserl con *Traumdeutung* de Freud y con una cierta postura heideggeriana; en la *Introducción* a “El origen de la geometría” de Husserl, que hizo Derrida en *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, memoria de estudios superiores y en *La Voz y el Fenómeno*, sobre la cuestión del signo en la filosofía de Husserl. Se puede constatar la forma como desde un principio los conceptos y métodos desarrollados por Foucault, despliegan desde sus primeras obras un mayor acercamiento a Heidegger (a través de la obra de Binswanger, y de las tesis de Canguilhem tan sorprendentemente idénticas a algunas presentadas por él en su etapa escolar), que a Husserl; y, al parecer, respecto de Freud había una mayor preocupación en Foucault que en Derrida.

2.5 Perspectivas filosóficas para la madurez intelectual

El ya mencionado procedimiento de la disertación considerado por Derrida hace parte importante de la desconstrucción en forma de lectura inmanente, desde el interior del texto mismo, pues sin salir de él se busca lo implícito más que lo propiamente enunciado por el autor, concediendo muy poca importancia a las relaciones con la realidad en que emerge, así como a los consecuentes o antecedentes historiográficos. Mientras que toma en cuenta la historiografía como reconstrucción racional de las temáticas de los filósofos, en la medida en que las contradicciones de los filósofos no se encuentran nunca fuera de sus textos, sino que se encuentran precisamente en ellos. No hay que buscar nada fuera de los textos, todo está allí, por tanto se puede hacer caso omiso de los contextos y de las estructuras socio-culturales en las que se producen.

Por otro lado, tanto Derrida como Foucault estaban convencidos de que Hegel inspiraba las innovaciones teóricas; Marx y Nietzsche, junto con la fenomenología, el existencialismo y el psicoanálisis, provenían del pensamiento hegeliano que impulsaba a enfrentar lo irracional, intentando integrarlo en una razón de mucha mayor envergadura. Como ya se dijo, Hegel no reñía con Husserl en su pretensión de vincular la experiencia vivida con la tradición del saber. El desmonte de las categorías *a priori*, realizado por Hegel, permitió a nuestros dos autores apropiarse aspectos importantes tanto suyos como de Husserl.

En Derrida tuvieron gran impacto ciertas tesis de Nietzsche, especialmente las consignadas en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Husserl y Heidegger lo llevan a Nietzsche cuando enfrenta la cuestión del lenguaje como escritura, la escritura como historicidad y la verdad. Derrida acomete la difícil empresa de lo imposible como es una historia de la escritura y una “ciencia de la escritura”, haciendo la salvedad él mismo, de que quizás nunca pueda haber una tal ciencia. Asume en sus primeras etapas, la escolar y la de sus primeras intervenciones públicas, el esteticismo y el pluralismo nietzscheano, especialmente en la búsqueda de la construcción del sí mismo en la formulación de nuevas metáforas, para evitar la repetición de lo ya elaborado por otros. El hombre tiene necesidad de metáforas en todos sus ámbitos de acción y todos ellos están mediados por el lenguaje.

La cosa en sí (que tal sería la verdad pura, sin consecuencias) es también para el hacedor de la lengua algo del todo inconcebible y en modo alguno apetecible. Él se limita a denominar las relaciones en que se hallan las cosas con respecto al hombre, y para expresarlas recurre a las más audaces metáforas. ¡Un estímulo nervioso, traducido en una imagen! primera metáfora. ¡La imagen a su vez, transpuesta en un sonido! Segunda metáfora. Y en cada caso un total salto de una esfera a otra totalmente distinta y nueva⁶⁰.

El hombre no puede vivir sin la metáfora y ella lo vincula a la dimensión estética desde la que le nace el deseo de configurar un mundo de forma irregular, como en el sueño, del que despierta únicamente cuando el arte le evidencia el desgarramiento de sus conceptos fundados en la metáfora. Si el hombre es y está dentro de una realidad simbólica, por ser construida a base de metáforas, nada hay fuera del lenguaje (para Derrida nada hay fuera del texto y el texto es escritura). No puede existir una realidad fundada anterior al lenguaje, que pueda constituirse en criterio de verdad entre lo literal y lo imaginario⁶¹.

¿Qué es, pues, verdad? Respuesta: una multitud movable de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en una palabra una suma de relaciones humanas, poéticas y retóricamente potenciadas, transferidas y adornadas que tras prolongado uso se le antojan fijas, canónicas y obligatorias a un pueblo. Las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son, metáforas gastadas cuya virtud sensible se ha deteriorado, monedas que de tan manoseadas han perdido su efigie y ya no sirven como monedas, sino como metal⁶².

Encuentro casi perfecto con Nietzsche que madurará en la elaboración de su singularidad como filósofo, para la cual estos temas tan originalmente planteados por el alemán, inspirarán la creación de nuevas y originales metáforas en su posterior desarrollo de la desconstrucción.

El hombre inventa ficciones, también inventa metáforas e interpretaciones. Su mundo son metáforas construidas a partir de metáforas e interpretaciones elaboradas a partir de otras interpretaciones, lo que lleva implícito el simulacro, la simulación. Si no hay conciencia de ésta (si se olvida esto), la metáfora está muerta, deviene creencia que desvía

60 Nietzsche, Federico. *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*, en *Obras completas*, volumen I. Prestigio. Buenos Aires. 1970. pp. 543- 556.

61 Vásquez Rocca, Adolfo. *Nietzsche y Derrida: De la voluntad de ilusión a la Mitología Blanca*, en *Revista Nómadas*, Universidad Complutense, Madrid, julio-diciembre de 2007, núm. 016.

62 Nietzsche, Federico. *op. cit.* pp. 543-556

la razón, eliminando la capacidad para la creación genuina. Esto es lo que Derrida, siguiendo a Nietzsche denomina el desgaste en la expresión; no es la metáfora la desgastada, sino su valor de uso, por eso es preciso matar la metáfora muerta y, para no volver a caer en ese desgaste, encontrar un procedimiento, un trazo, que produzca lo que representa y, entonces, ya no represente sino que sea⁶³. No es necesario salir de la metáfora sino sólo de su desgaste inventándola. Inventar una metáfora es crear nuevas asociaciones, un nuevo orden, una nueva visión. La metáfora inventada otorga sentido. Esto conecta a Derrida con Freud quien “ve toda vida como un intento de revestirse de sus propias metáforas”⁶⁴. De esta manera, puede verse cómo todos los enfoques estudiados por Foucault y Derrida los remiten, por distintos caminos y problemas, casi ineludiblemente a Freud.

63 Peñalver, Patricio. “Jacques Derrida. La retirada de la metáfora”, en: *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós. Barcelona. 1989.

64 Vásquez Rocca en *Nómadas*, núm. 016, *op. cit.*

CAPÍTULO 3

FREUD EN EL PRIMER FOUCAULT Y LOS PRECEDENTES EN LA CUESTION DE DESCARTES

En este capítulo se busca presentar, en el nivel de referencias que hace Foucault sobre Freud en la etapa previa a la *Historia de la locura*, cuáles eran sus posturas frente al psicoanálisis, concretamente en *Enfermedad mental y personalidad* y en la “Introducción a *El sueño y la existencia*” de Binswanger. A partir de ahí es posible valorar la injerencia de Freud en esa primera etapa, a veces olvidada, pues siempre se menciona a *Historia de la locura* como su primera obra. También se trata el debate entre psiquiatría y antipsiquiatría, en el que participa Foucault por cuenta de dos de sus obras, *Enfermedad mental y personalidad* y *La Historia de la locura*. Se mencionará apenas algo sobre el tono que alcanzaron las críticas a *Historia de la locura* en medio de dicho debate, para pasar posteriormente a estudiar varios de los precedentes más significativos respecto de la problemática cartesiana en relación con la razón y el sujeto y entre razón y locura.

3.1 *Enfermedad mental y personalidad* (1954⁶⁵)

Este texto fue escrito cuando Foucault empezaba su carrera como docente, con el acompañamiento de Canguilhem y de Dumézil. Transcurría el año 1954 y es visible el estilo predominantemente académico, aunque se pueden ver algunos destellos de su originalidad filosófica. De igual modo es explícita la constante referencia a la fenomenología y a una concepción marxista que sin embargo quiere diferenciarse de la ideología y las posturas dominantes en la Francia de esa época. Se encuentran también algunas ideas psicoanalíticas, a las cuales recurre de manera “ambivalente”; no olvidemos que esta actitud, quizás metodológica, la heredó de Daniel Lagache. El texto fue revisado por Foucault en 1962 cuando replanteó los distintos aspectos de los tres ámbitos mencionados (fenomenología, marxismo y psicoanálisis), pero intentando conservar las

⁶⁵ Foucault, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*. Paidós. Barcelona. 1984.

críticas al psicoanálisis. En 1962 ya se había publicado *La Historia de la locura en la época clásica*, completamente ajena a la fenomenología, y en la que Foucault confiaba haber superado además el estructuralismo, sin embargo aún quedaban vestigios de este último. Foucault decidió de todos modos reeditar el texto del 54 porque reconoció que en él había alcanzado a desarrollar ideas novedosas como que la locura es resultado de un proceso histórico y que, en tanto psicología, el psicoanálisis despojado de ciertos mitos y con una mayor rigurosidad, podía ofrecer mejores alternativas para su estudio, haciendo pasar la enfermedad mental ya no por una personalidad sino por las circunstancias y la evolución histórica de una psicología.

El corto texto está dividido en dos partes: en la primera hay una aproximación crítica a la historia de la nosografía psicopatológica, en la que hace énfasis en la crítica a las diferentes concepciones que la ciencia ha tenido sobre la enfermedad mental. En la segunda parte realiza un análisis de las condiciones externas e históricas de la enfermedad mental, y a partir de allí empieza a vislumbrar la idea de que la enfermedad mental se puede comprender mejor si se tienen en cuenta las dos dimensiones de su origen: las orgánicas y las sociales. Los aspectos orgánicos se comprenderían mejor mediante las dimensiones descriptivas a través de la teoría de Pavlov sobre la reflexología del sistema nervioso, articuladas con la relación dialéctica entre excitación e inhibición del mismo sistema. Por otra parte se debe incluir, en coherencia con la dimensión orgánica, el análisis de las condiciones sociales que le imponen al individuo exigencias de tal tipo sobre su modo de vida, a las que éste no puede fácilmente responder, en virtud de las cuales se suscita un conflicto que lo lleva a la angustia. Foucault sin embargo, en ciertas ocasiones, continua privilegiando el enfoque de los aspectos orgánicos, sólo que les reconoce un tránsito complejo hacia los aspectos de las condiciones histórico-sociológicas, mientras que en otras ocasiones parece privilegiar la tremenda injerencia de estas condiciones históricas sobre el sistema nervioso.

La introducción de la primera parte es corta y puntual, sin embargo en ella plantea algunas cuestiones cardinales que caen en el campo de la patología mental. Foucault comienza postulando las preguntas por las condiciones desde las que se puede hablar de

enfermedad mental en el campo psicológico, y sobre las relaciones posibles entre los hechos de la patología mental y la orgánica. Contrario a estas dos problemáticas atinentes a las estructuras de la conciencia mórbida, las psicologías analíticas o fenomenológicas se orientan hacia la comprensión de la inteligibilidad de toda conducta, incluida la del enfermo demencial y ello a partir de las significaciones anteriores a la distinción entre lo normal y lo patológico⁶⁶.

Foucault se pregunta si tal vez estas dificultades enfrentadas provengan de otorgar siempre el mismo sentido a las nociones de enfermedad, de síntoma y de etiología en los dos ámbitos, tanto en el de la patología mental como en el de la patología orgánica. Sospecha de la idea que está a la base de tal visión, esta es, que más allá de ambas patologías puede existir una patología general y abstracta, superior a las anteriores, desde la cual se les imponen conceptos y métodos comunes imposibles de controvertir desde las patologías específicas. Todo esto le resulta contraproducente para la comprensión de la enfermedad mental, de manera que en lugar de buscar apoyarse en una especie de “meta-patología”, comienza por una reflexión sobre el hombre concreto. Pretende guiarse por la idea de que el hombre mismo, desde él mismo, especialmente el demente, puede hablar de su enfermedad, de su concepción y de su conciencia de la enfermedad que padece; pero no como alternativa, sino como complemento del estudio riguroso de los logros de la ciencia tradicional. El propósito señalado es el de asumir las diferentes formas de constitución de las psicopatologías tradicionales, especialmente para demostrar de qué postulados se debe liberar esta ciencia para constituirse en ciencia rigurosa⁶⁷.

3.1.1 La problemática de “la unidad del ser humano”

En el primer capítulo de *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault analiza las relaciones y contradicciones entre la medicina mental y la orgánica. Ambas han intentado explicar la enfermedad mental agrupando los signos de su evidencia, llegando, a partir de ahí, a crear toda una sintomatología y una nosografía. A Foucault le interesa aludir a esas

⁶⁶ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad*. op. cit. p. 9.

⁶⁷ *Ibíd.* p. 10.

descripciones para mostrar el sentido originario de los términos clásicos y sus usos. Menciona todas las enfermedades mentales clasificadas por el pensamiento clásico de la psicopatología, no obstante, es un listado hecho por la ciencia tradicional sin una diferenciación clara entre medicina mental y orgánica. Sostiene que dichos análisis poseen en el fondo la misma estructura conceptual y metodológica, inspirada fundamentalmente en la psicopatología orgánica. En el fondo de esta problemática subyacen dos postulados referidos a la naturaleza de la enfermedad: de una parte la enfermedad concebida como esencia anterior a los síntomas e independiente de ellos y, de otra parte, una concepción naturalista de la enfermedad, algo que emerge de la naturaleza (orgánica) humana. Este prejuicio y las implicaciones que a él subyacen, evidencian el paralelismo entre patología mental y patología orgánica.

Si definimos la enfermedad mental con los mismos métodos conceptuales que la enfermedad orgánica, si aislamos y si reunimos los síntomas psicológicos del mismo modo que los síntomas fisiológicos, es ante todo porque consideramos la enfermedad mental y orgánica como una esencia natural manifestada en síntomas específicos. Entre estas dos formas de patología no hay, pues, unidad real, sino sólo un paralelismo abstracto logrado por intermedio de esos dos postulados. Por lo tanto el problema de la unidad humana y de la totalidad psicósomática permanece completamente abierto⁶⁸.

Al asumir con rigor esta problemática, la psicopatología se ve obligada a replantear su base conceptual y metodológica, precisamente a partir de la noción de totalidad orgánica y psicológica, de modo que rápidamente se abandonó la noción de esencia e independencia respecto de la enfermedad mental y ahora se acepta que ella no es un obstáculo interpuesto entre lo orgánico y lo psicológico, ni mucho menos un corte abstracto sobre el devenir del enfermo, sino que se entiende que hace parte de un fenómeno integral; en otras palabras, la enfermedad mental tiene que ver con la afectación total de la personalidad del individuo. Tanto en la enfermedad orgánica como en la mental se acuerda el mismo privilegio a la noción de totalidad. Este acuerdo sobre la idea de totalidad muestra una vuelta a la patología concreta, abriendo la posibilidad de fundar como dominio único cada uno de los

⁶⁸ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 15.

dos ámbitos, el de la patología mental y el de la orgánica⁶⁹.

Estas primeras designaciones pueden ser psicológicas u orgánicas: en todo caso, la enfermedad atañe a la situación global del individuo en el mundo: en lugar de ser una esencia fisiológica o psicológica es una reacción general del individuo tomado en su totalidad psicológica y fisiológica. En todas estas recientes formas de análisis médico podemos reconocer una significación única: cuanto más encaramos como un todo la unidad del ser humano, más se disipa la realidad de una enfermedad que sería una unidad específica, y más se impone también de modo patológico en lugar del análisis de las formas naturales de la enfermedad⁷⁰.

A pesar de cierto nivel de desarrollo conceptual y metodológico, Foucault no ve que el rigor científico tenga validez en la noción de unidad del ser humano, por el contrario, la patología mental demanda una diferenciación rigurosa de los métodos de análisis con respecto a los propios de la patología orgánica. Esta falacia sólo es explicable mediante artificios del lenguaje; sólo así es posible atribuir las mismas significaciones a lo mental y a lo orgánico, lo que inserta el mito en el desarrollo científico, generando una nueva problemática, ¿hasta dónde el mito debe ser tolerable y de qué modo en el rigor científico? Esto no implica una forma de dualismo, pues para nuestro autor la unidad del cuerpo y del espíritu sigue siendo algo real⁷¹. Establece de este modo las diferencias de cada uno de estos ámbitos, en cuya virtud no puede recurrirse al mismo nivel conceptual ni usar los mismos métodos.

En primer término se encuentra la cuestión de la abstracción en relación con la medicina orgánica, en la cual la anatomía y la fisiología ayudan a la medicina con un análisis que avala la abstracción a partir de la totalidad orgánica, lo cual, sin embargo, no obsta para la exigencia de rigor científico en el análisis causal y la abstracción de factores aislados, sino que por el contrario exige una abstracción con mayor nivel de validez y con una causalidad mucho más cercana a la realidad de los hechos⁷². Las cosas en el ámbito de la psicología no son iguales, pues ella no ha aportado a la psiquiatría algo parecido a lo

⁶⁹ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 18.

⁷⁰ *Ibid.* p. 19.

⁷¹ *Ibid.* p. 20.

⁷² Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 21.

aportado por la anatomía y la fisiología a la medicina orgánica. Esto demuestra que una pretendida coherencia de la vida psicológica es mucho más difícil de postular en este plano, por lo que Foucault concluye que la abstracción aquí no puede realizarse del mismo modo que en lo orgánico, pues lo psicológico es muy diferente a lo fisiológico, por lo cual la patología mental demanda otros métodos más propios. En segundo término se encuentran las diferencias entre lo normal y lo patológico, cuya línea divisoria cada vez es más tenue y difusa en la medicina. Foucault propone que mientras en patología orgánica la enfermedad incluye tanto los aspectos de la afección como las virtualidades orgánicas que sirven para la cura misma mediante una respuesta adaptativa de los mismos organismos, en el ámbito de la enfermedad mental la mera noción de personalidad impide seguir dicho camino, debido a que aquí la distinción entre lo normal y lo patológico es más compleja. En tercer término aparecen las dificultades respecto de la relación entre el enfermo y el medio, en la que es claro que la totalidad orgánica da bastante importancia a la individualidad del enfermo, posibilitando su aislamiento para mirar su singularidad mórbida y lo que posee de más propio en sus reacciones patológicas⁷³. En tanto que en la enfermedad mental no es posible este tipo de abstracciones, pues es preciso relacionar la morbilidad con el medio en que surge y se desarrolla.

La dialéctica de las relaciones del individuo con su medio no se realiza del mismo modo en fisiología patológica que en psicología patológica.

Por lo tanto, no podemos admitir de lleno ni un paralelismo abstracto ni una unidad masiva entre los fenómenos de la patología mental y los de la orgánica; y es imposible transportar de una a la otra los esquemas de abstracciones, los criterios de normalidad o la definición del individuo enfermo. La patología mental debe liberarse de todos los postulados abstractos de una “meta-patología”; la unidad que asegura entre las diversas formas de la enfermedad es siempre artificial; es el hombre real quien sustenta su unidad de hecho⁷⁴.

En una postura de corte fenomenológico, Foucault propone volver al hombre mismo, al hombre concreto quien porta su unidad siendo ella real sólo en él como sujeto real, de modo que no es lícito acudir a abstracciones sobre la enfermedad sino partir de su

⁷³ *Ibíd.* p. 23.

⁷⁴ *Ibíd.* p. 24.

realidad concreta como hombre o individuo enfermo que se relaciona con su medio, para establecer así el conjunto del sistema de causas que fundamentan su propia y singular enfermedad mental. La razón de ser de este escrito del 54 es tratar de responder a las dos grandes cuestiones planteadas desde el inicio; de un lado, las dimensiones psicológicas y, de otro, las condiciones reales de la enfermedad mental, en una interrelación que da mayor sentido a la real unidad total del ser humano concreto⁷⁵.

3.1.2 Los aspectos positivos y negativos de la enfermedad mental

En el capítulo II de la primera parte del texto del 54, Foucault analiza la relación de la enfermedad con algunos aspectos positivos de la misma. Critica la actitud de la psicopatología tradicional de observar y tener en cuenta sólo los aspectos deficitarios de la enfermedad, su visión negativa sobre la misma, sin tener en cuenta nada positivo en ella, por lo cual el enfermo es visto como un sujeto incapaz de conectarse con el universo que lo rodea. Es una orientación generalizada la de juzgar todo lo concerniente a la enfermedad mental como un conjunto de funciones perdidas o abolidas, lo que lleva a una concepción de la conciencia empobrecida, diezmada, neutralizada. Foucault rechaza esto y afirma que la enfermedad mental borra pero a la vez exalta; hay que comprender la esencialidad de la enfermedad teniendo en cuenta tanto lo negativo, lo que borra, como lo positivo, lo que exalta. Propone ver la relación entre lo positivo y lo negativo de la enfermedad desde distintos puntos de vista. Si se la considera como una relación entre lo simple y lo complejo entonces las funciones abolidas y las exaltadas no poseen el mismo nivel, ya que las abolidas son de orden mucho más complejo que las segundas, pues las exaltadas poseen un carácter segmentario y simple. Por ejemplo, el monólogo que exalta lo fragmentado sustituye la síntesis más compleja de un diálogo. Si se la considera desde el punto de vista de una relación entre lo estable y lo inestable, las conductas exaltadas por la enfermedad tienen una solidez psicológica en tanto que las funciones abolidas no la tienen; la enfermedad en su desarrollo exagera los aspectos más estables mientras que a la vez sólo

⁷⁵ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad*. *op. cit.* p. 25.

suprime los más débiles⁷⁶. Si se la considera desde el punto de vista de la relación entre lo voluntario y lo involuntario, se constata que las funciones exaltadas son las más involuntarias, simples y automáticas, mientras que las abolidas son las más voluntarias y complejas.

Foucault intenta, desde una perspectiva marxista, encontrar la relación dialéctica que pueda dar cuenta de la relación entre fenómenos negativos y positivos de la enfermedad mental. Encuentra necesario establecer una diferencia entre el nivel estructural psicológico y el nivel evolutivo que acompaña al anterior, destacando que estos niveles, aunque diferenciados, surgen simultáneamente. Los aspectos que exalta la enfermedad son característicos de estadios primitivos de la evolución, es decir que son estadios infantiles y todos ellos evidencian en la enfermedad una especie de proceso de regresión.

La enfermedad es el proceso a lo largo del cual se deshace la trama de la evolución, suprimiendo primero y en sus formas más benignas, las estructuras más recientes, y afectando luego, en su culminación y en el punto máximo de la gravedad, los niveles más primitivos. Por lo tanto, la enfermedad no es un déficit que ataca ciegamente una facultad u otra; en su absurdo hay una lógica que es necesario comprender: es la lógica misma de la evolución normal. La enfermedad no es una esencia contra natura, es la naturaleza misma, pero en proceso inverso; la historia natural de la enfermedad no tiene más que retomar la corriente de la historia natural del organismo sano. Pero dentro de esta lógica única, cada enfermedad conservará su perfil singular, cada entidad nosográfica encontrará su lugar, y su contenido será definido por el punto en que se detiene el trabajo de la disociación; a las diferencias de esencia entre las enfermedades, debemos preferir el análisis según el grado de profundidad de la deterioración, y el sentido de una enfermedad podrá ser definido por el estadio en el que estabiliza el proceso de regresión⁷⁷.

Dentro de estos aspectos que pueden inferirse de la enfermedad mental, y que muestran la profundidad en el análisis logrado por Foucault en esta etapa de su vida filosófica, cabe destacar, en primer lugar, la concepción de la enfermedad mental como algo que anula pero a la vez produce y, en segundo lugar, la comprensión de la enfermedad como desprovista de una esencialidad contra natura, pues ella hace parte de la naturaleza misma, sólo que hay que verla como un proceso inverso. Lo más sorprendente es la afirmación de que la enfermedad mental posee una lógica interna que es la misma lógica de

⁷⁶ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad*. op. cit. p. 31.

⁷⁷ *Ibíd.* p. 33.

la evolución normal, una lógica única y, sin embargo, dicha lógica no puede tomarse como fundamento para unificar bajo una totalidad toda enfermedad mental, pues dentro de esta lógica única cada enfermedad deberá ser tenida en cuenta en su propio y único perfil tal como se está dando en un momento preciso en el paciente. No se requiere ya buscar diferencias de esencia entre un tipo de enfermedad y otro, sino privilegiar el grado de profundidad del deterioro y encontrar el sentido de cada enfermedad, con ayuda del estudio del estadio donde se ubique la regresión, es decir que ahora hay que introducir la comprensión de sentido. Esto significa asumir, con cierta prudencia, alguna parte del evolucionismo jacksoniano como “el substrato anatómico, o la base física de la conciencia” y los modos de afectación, sin quedarse sólo en ello, sino complementándolo con la comprensión sobre los estadios de la evolución social, desde los cuales el individuo aprende y desarrolla las formas de la conducta social.

En los análisis de Freud sobre las formas evolutivas de las neurosis, Foucault destaca aspectos de la postura jacksoniana, pero intentando desplegar un procedimiento no explicativo sino descriptivo, según el cual partiendo de la patología del adulto, creyó poder hacer una descripción de la psicología del niño. En tal descripción Freud, en general, termina afirmando que cada estadio libidinal es una virtual estructura patológica y expone la neurosis como una arqueología espontánea de la libido⁷⁸. Aparentemente Foucault ve en esta parte de la teoría psicoanalítica una limitación, pero no profundiza en otros logros o en desarrollos posteriores del psicoanálisis que trascienden estas apreciaciones. Entre las limitaciones que atribuye a estas descripciones menciona los mitos que ellas introducen y cita dos ejemplos, de un lado el mito de la psique como sustancia, que es el caso de la libido en Freud y, de otro lado, el concepto de “la fuerza psíquica” en Janet. Sostiene que por causa de estos mitos los dos enfoques pierden sentido, por ejemplo cuando se identifica la personalidad mórbida del enfermo con etapas y estadios primitivos o con la personalidad infantil. Matiza sin embargo la cuestión sosteniendo que el mito así asumido no posee su sentido real en la construcción científica, porque pese a haberse utilizado para otorgar sentido, él no sirve al propósito de construir explicaciones, sino al de efectuar descripciones

⁷⁸ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 36.

con base en la analogía.

No se trata de invalidar los análisis de la regresión patológica, cuando sólo es necesario liberarlos de los mitos de los que ni Janet ni Freud supieron separarlos. Sin duda, sería vano decir en una perspectiva explicativa que el hombre, al enfermar, vuelve a ser niño; pero desde un punto de vista descriptivo es exacto decir que el enfermo manifiesta en su personalidad mórbida conductas segmentarias *análogas* (el subrayado es nuestro) a las de una edad anterior o de otras culturas. La enfermedad descubre y jerarquiza conductas normalmente integradas. La regresión sólo debe ser tomada entonces como uno de los aspectos descriptivos de la enfermedad⁷⁹.

Existen por tanto dos perspectivas que hay que diferenciar bien, cuando se trata de tener en cuenta la relación entre evolución orgánica y social: la explicativa y la descriptiva, y el mito tendría algún valor únicamente en el ámbito de la descripción, con el propósito de la comprensión de sentido. Con todo, Foucault no está proponiendo un positivismo que se limite al análisis que privilegia el organicismo, pues plantea que hay que complementar esas descripciones con otras perspectivas pertinentes. Esto tampoco descalifica a Freud en principio, más bien le abre la posibilidad a otros puntos de vista en el estudio de la enfermedad mental. En esta parte de su estudio concluye que es necesario complementar el análisis llevándolo a un nivel muy superior, articulando lo evolutivo, virtual y estructural de la psicopatología, con el análisis de la dimensión de la comprensión de sentido y del carácter histórico del psiquismo.

Está implícito en esta perspectiva foucaultiana, que es preciso diferenciar el evolucionismo naturalista del evolucionismo psicológico. Debe entenderse que la evolución exalta lo presente posibilitándolo, en tanto que en la historia se destaca el presente a propósito del pasado y se le otorga sentido para posibilitar su comprensión. Además, el ámbito psicológico se caracteriza por ser historia y evolución a la vez, por lo cual el tiempo en el nivel del psiquismo debe analizarse según lo anterior y lo actual a la vez, vale decir en términos evolutivos y simultáneamente en términos históricos⁸⁰.

A juicio de Foucault, el psicoanálisis en sus inicios cayó en el error de no atreverse a

⁷⁹ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 42.

⁸⁰ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 46-47.

comprender mejor el carácter irreductible de estas dos dimensiones dentro de la unidad del devenir psicológico; no obstante le reconoce a Freud “el genio” de trascender muy rápidamente la marcada injerencia evolucionista que implicaba la noción esencialista de libido, para poder llegar a definir el psiquismo como una dimensión de carácter histórico. Con base en este logro de Freud, Foucault acude a “la otra vertiente del psicoanálisis” para tener en cuenta ciertos aspectos que darán más luz a la comprensión de la enfermedad mental desde la concepción de la historia individual.

3.1.3 El sentido de la regresión y de la angustia en Freud

En ciertos ejemplos sobre el análisis de casos de enfermos mentales tratados por Freud, Foucault hace notar fenómenos como las metamorfosis, los simbolismos, la transformación de un sentimiento, la desfiguración de personajes, la transferencia de culpabilidad, la conversión de un remordimiento en acusación, todo lo cual evidencia rasgos análogos a la fabulación infantil, pero aquí no se pretende estudiar el aspecto regresivo de la enfermedad, ni quedarse en él. Lo que encuentra Foucault en este Freud es la búsqueda de un sentido bien delimitado que tal regresión ofrece, que consiste en un recurso de retorno, una huida con la que el enfermo se quiere defender del presente. Dicha defensa implica sin embargo que el enfermo dé algo a cambio, para huir del presente tiene que poner algo en él, y ello ahonda su conflicto y su problema, generándole una transformación, que puede ser del comportamiento o de los mismos objetos⁸¹. El enfermo cree encontrar beneficio en esta huida del presente, quiere defenderse de este presente hostil, pero refugiándose en la enfermedad. Esto determina la necesidad de encontrar el sentido de las regresiones evolutivas, pues ellas lo exigen continuamente. Algo positivo de esta idea es que cada vez se concentra más en los mecanismos de defensa psicológica, que permite afirmar que el sujeto “sólo reproduce su historia porque responde a una situación presente”⁸². El beneficio que encuentra el enfermo al huir del presente negándolo y

⁸¹ *Ibíd.* p. 50.

⁸² Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 53.

amparándose en su enfermedad, consiste precisamente en que realiza una experiencia de sí fundamental; por lo cual la regresión debe ser comprendida no solamente como una virtualidad de la evolución, sino también como una consecuencia de la historia⁸³.

El mecanismo de defensa emerge por la necesidad de enfrentar un conflicto en el presente del individuo, pero en lugar de resolverlo profundiza en él hasta llegar a la ambivalencia de la experiencia en la que se sumerge como enfermo. Surge entonces la angustia como dimensión afectiva de la contradicción interna, “desorganización total de la vida afectiva”, en virtud de la experiencia vertiginosa de la contradicción simultánea, la vivencia de un mismo deseo de vida y de muerte, de amor y de odio, la apoteosis sensible de la contradicción psicológica. Aparece una unidad contradictoria de la conducta y de la vida afectiva llamada *ambivalencia*. Dicha ambivalencia produce la angustia que se convierte en la clave para la comprensión de las significaciones patológicas, y que también sirve de común denominador y da un significado único al devenir psicológico de un individuo. En cierto sentido se puede afirmar que la angustia convierte la evolución psicológica en historia individual, pues al unir el pasado con el presente ubica la evolución en relación con la historia y le concede una comunidad de sentido, “es que el presente, en el momento de suscitar la ambivalencia y la angustia provoca la aparición de la protección neurótica; pero esta angustia amenazante y los mecanismos que la alejan han sido fijados desde tiempo atrás en la historia del sujeto”⁸⁴.

La intención de huir del presente mediante los mecanismos de defensa sustituyendo un conflicto por otro más pesado, hace que la enfermedad se desarrolle mediante una especie de círculo vicioso, pues el enfermo se protege de un pasado que cobra vigencia haciendo surgir la angustia y, por otro lado, busca, a la vez, protegerse contra la angustia actual intentando refugiarse en los mecanismos que usó en su pasado en situaciones similares. Esta circularidad se va constituyendo en la esencia de las conductas enfermas, profundizando la crisis hasta la constitución de la historia patológica. En este punto Foucault sostiene que la psicología de la evolución demanda ser completada con una psicología de la génesis que basada en la descripción histórica encuentre el sentido actual

⁸³ *Ibíd.*

⁸⁴ *Ibíd.* p. 60.

de las regresiones, contribuyendo también a encontrar el punto en el cual convergen las significaciones psicológicas que dan origen a la ordenación histórica de la patología. Foucault encuentra que dicho centro es la angustia.

Para que una contradicción sea vivida en la forma ansiosa de ambivalencia, para que frente a un conflicto el sujeto se encierre en el ciclo de los mecanismos patológicos de defensa, era necesario que la angustia estuviera ya presente transformando la ambigüedad de una situación en la ambivalencia de las reacciones. Si la angustia está presente en la historia de un individuo, es porque ella es su principio y su fundamento; desde el comienzo define un cierto estilo de experiencias que señala los traumatismos y los mecanismos psicológicos que desencadenan las formas repetitivas que afectan en el curso de los episodios patológicos: la angustia es como un *a priori* de la existencia⁸⁵.

En suma es preciso, para comprender mejor el sentido de las significaciones psicológicas y de la enfermedad mental, realizar la articulación entre el análisis de la evolución y la historia individual, y todo ello complementarlo con el análisis en su necesidad existencial y con las condiciones externas al individuo condiciones socioculturales que posibilitaron la emergencia de la enfermedad mental.

Foucault propone el método estructuralista para enriquecer el estudio de la existencia del individuo enfermo, gracias al cual éste se sitúa en el centro de la enfermedad mental, y ella se comprende como una experiencia en buena medida descrita por el enfermo mismo. El análisis de la angustia es el hilo conductor del estudio, pues en la historia individual de las conductas patológicas, siempre se encuentra el mismo tipo de angustia. El método consiste en tomar entonces los conjuntos como totalidades, por más dispersos y disímiles que aparenten ser o estar. Aquí los métodos de las ciencias naturales poco pueden aportar, como tampoco lo hace la lógica discursiva. El postulado de Foucault es que en la relación experiencial del enfermo mental con su propia enfermedad, la angustia es una forma de experiencia tan particular y compleja, que no se deja reducir por un análisis naturalista, ni puede ser agotada por un mero análisis histórico. El análisis naturalista y el histórico serán muy importantes y podrán dar su aporte al estudio de la enfermedad, si se articulan en una complementariedad mutua y si además cooperan con otros métodos. El

⁸⁵ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 61.

otro aspecto metodológico propuesto por Foucault es la intuición, pues es más dinámica que la lógica discursiva y logra más fácilmente la restitución de la experiencia fundamental que orienta todos los procesos patológicos. Por medio de la intuición el científico puede llegar más directamente al interior de la conciencia del enfermo, con la convicción de no pretender una verdad objetiva sino una comprensión intersubjetiva, entendiendo el comprender como reunir, captar y penetrar simultáneamente; esto último son aspectos metodológicos de la psicología fenomenológica, con lo cual será posible restituir y comprender más acertadamente la experiencia que el enfermo construye sobre su enfermedad mental.

Comprensión de la conciencia enferma, (a través de la comprensión de la experiencia que él hace de su propia situación de sujeto enfermo) y reconstitución de su universo patológico: éstas son las dos tareas de una fenomenología de la enfermedad mental⁸⁶.

Foucault está convencido de que dicha experiencia, que el enfermo elabora sobre su propia enfermedad, es esencialmente original. Para nuestro filósofo no es cierto que quien está enfermo no lo reconozca, incluso sostiene que el enfermo llega a ser capaz de conferirle sentido, y hasta entender que su enfermedad lo aparta de su propia conciencia y de los otros a la vez. En esta conciencia sobre su propia enfermedad, en la interpretación de sus aspectos singulares y de la búsqueda de significados, por diferentes y absurdos que parezcan, se labra un abigarrado y complejo ámbito, que constituye una de las dimensiones esenciales de la enfermedad.

Esa conciencia ambigua es el objeto de estudio de la reflexión basada en los procedimientos aportados por la fenomenología, teniendo en cuenta las variaciones que dicha conciencia expresa. En primer lugar, el enfermo a pesar de intentar contener su enfermedad, la expresa y exterioriza privilegiando los aspectos orgánicos de la misma, la hace visible cuando privilegia los síntomas fisiológicos u orgánicos; pero lo importante aquí es tener en cuenta que estas manifestaciones orgánicas son a la vez elementos de la

⁸⁶ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 66.

enfermedad y formas de aprehensión de la misma⁸⁷. Otra variante que se encuentra es la unidad paradójica que tiene el enfermo, por ser capaz de describir la génesis de su enfermedad y, simultáneamente, poder tomar conciencia de que su vida ha cambiado y ahora tiene una nueva existencia que amenaza su vida y cambia su sentido. En tercer lugar, dicha unidad paradójica liga los delirios y alucinaciones y a la vez los contrapone al mundo real. Sus alucinaciones y delirios le parecen, al enfermo, tan reales como el mundo real y dicha conciencia sobre su enfermedad se le aparece como conciencia de otra realidad, lo que da lugar a una conciencia ambigua. Finalmente aparece la relación entre la conciencia de la enfermedad con el mundo patológico y dirigiéndose a éste. Empieza a establecerse de este modo una relación estrecha entre conciencia enferma y mundo patológico, en medio de la cual surge la necesidad de articular el análisis noético con el análisis noemático⁸⁸. La primera anomalía que surge se halla en relación con la perturbación de la noción de temporalidad: el tiempo pasa a ser momentáneo, sin poderlo relacionar con el pasado, siendo el futuro menos claro porque siempre gira sobre sí mismo, a veces con saltos y otras veces con repeticiones. El tiempo se torna quebrado, entrecortado, porque lo súbito y lo aterrador se hacen cada vez más inminentes, lo que lleva al enfermo a divagar entre delirios de eternidad y angustia con tiempo fragmentado.

El espacio también sufre perturbaciones, pues aparece un espacio mítico, un cuasi-espacio en el que los objetos pierden cohesión, y un espacio coherencia, dificultándosele al enfermo cada vez más la interacción con ellos. Otra dimensión que se perturba es la noción del otro, quien cada vez aparece más lejano y extraño, dejando de ser cooperador o compañero de diálogo. Es lo que Foucault denomina “la anulación simbólica del otro o de los demás”, evidenciado por la extrañeza hacia el lenguaje que antes le fue muy familiar, el desdibujarse del cuerpo de los demás, la dificultad en la expresión, la progresiva eliminación de la certeza de la existencia del otro. Finalmente, la enfermedad perturba la esfera de lo individual, incluida la del propio cuerpo del enfermo, como se muestra en las alucinaciones corporales, hasta el punto de tener dificultades para lograr su inserción en el mundo. Estos aspectos tomados en su interrelación como un todo, constituyen el universo

⁸⁷ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 67.

⁸⁸ *Ibíd.* p. 71.

patológico que es preciso analizar para establecer sus diferencias esenciales con el mundo del hombre normal, pero sin caer en la tradicional distinción entre lo normal y lo patológico, para lo cual es necesario ubicarse en el enfoque del análisis fenomenológico que trasciende los juicios sobre eso que siempre se ha tenido como normal, o como patológico, sus relaciones y sus diferencias. Si bien la enfermedad sume al enfermo en la peor de las subjetividades, hay que tener en cuenta que al mismo tiempo lo lleva a la peor de las objetividades, por lo cual, de ahí en adelante, es necesario incluir el análisis de las condiciones exteriores y objetivas de la enfermedad mental⁸⁹, en lo que se hace evidente la influencia de Canguilhem y de Merleau-Ponty.

3.1.4 El mundo psíquico del enfermo y las condiciones histórico-sociales

La segunda parte de este texto, inicio de un recorrido filosófico importantísimo en la carrera de Foucault, constituye una propuesta interesante, que parte del ámbito organicista, una especie de retorno al organicismo con la inclusión de los trabajos de Pavlov, para describir la forma en que las condiciones sociales que alienan al individuo enfermo tienen injerencia sobre el sistema nervioso, trastornándolo en determinadas formas de locura, que son como una respuesta a la presión de dichas condiciones, en un medio social capitalista. En la introducción de la segunda parte, Foucault alude a la idea de enfermedad mental como resultado de las condiciones históricas, rechazando toda fundamentación débil de esa concepción y, para fundamentarla bien, propone entonces apoyarse en el materialismo histórico, con el objeto de explicar que la enfermedad mental no sólo se sitúa en el interior de la personalidad afectando el todo psicológico, sino que también tiene relación de origen con las condiciones sociales en que ella emerge. La sociología de Durkheim y la psicología americana de mediados del Siglo XX confluyen en la concepción de que el hecho morboso se relaciona con la sociedad y la cultura en el que se da. Para Durkheim la enfermedad mental aparece como hecho social o cultural cuando una cultura la acepta y la reconoce

⁸⁹ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 79.

como enfermedad mental⁹⁰. Foucault a partir de estas ideas sostiene que de ahí en adelante no sólo deben tenerse en cuenta los aspectos negativos que expresa la enfermedad, sino también las virtualidades positivas que cada cultura le atribuye. Por tal razón la locura debe dejar de entenderse sólo como un residuo negativo de las culturas, para empezar a ser aceptada como un producto positivo de ellas, en el sentido de que es un hecho histórico.

Foucault refiere la historia que realmente existe sobre las diversas imágenes y figuras que sobre la locura han elaborado las culturas desde la antigüedad, pasando por el renacimiento, la época clásica y hasta el siglo XX. Inicialmente el loco es concebido como un “poseído”, dominado por una entidad extraña, y en la cristiandad por el diablo, por lo que el loco adviene un “otro”. En el siglo XVIII se abandona esa concepción supra natural, gracias a que la cultura privilegió después lo laico sobre lo mítico-religioso, concibiendo entonces al loco como un pobre ser humano que ha llegado a tener privación de sus facultades superiores, encontrándose en estas ideas el origen de la concepción “humanista” de la enfermedad mental⁹¹. Pero el carácter dado al loco como desposeído, revela que ha perdido su libertad. El enfermo mental es privado de su libertad, aquella que la revolución burguesa y la declaración de los derechos humanos le había conquistado.

Lo ha cercenado de la comunidad de los hombres en el momento mismo en que en teoría le reconocía la plenitud de su naturaleza humana. Lo ha ubicado en una humanidad abstracta despidiéndolo de la sociedad concreta: esta “abstracción” se realiza en la internación⁹².

El fenómeno de la alienación que empieza a surgir en el siglo XIX se va convirtiendo en el XX en lo más característico y determinante de la enfermedad mental. Esta alienación rige sus relaciones sociales, envuelve y domina todas sus experiencias y, más aún, la totalidad de las condiciones de su existencia, llegando al límite de no reconocerse en su voluntad propia, pues se le induce a una voluntad desconocida para él⁹³. Toda esa alienación desborda la dimensión del estatuto jurídico del enfermo hasta llegar a

⁹⁰ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 84.

⁹¹ *Ibid.* p. 86.

⁹² *Ibid.* p. 93.

⁹³ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 93

constituirse en una experiencia real que se inserta ineludiblemente en su propia patología. Siendo así, la alienación ya no puede considerarse solamente como un mero dato médico en el sentido de que sea sólo una verdad de naturaleza, sino que pasa a ser un producto social e histórico. De este modo, en la primera parte del libro, Foucault puede vincular estrechamente todas las dimensiones que describen la locura, que esencialmente perturban todas las dimensiones de la psicología individual, con sus propias condiciones de posibilidad, constituidas por las prácticas sociales contemporáneas. En otras palabras tiene en cuenta tanto el adentro como el afuera de la enfermedad mental.

En fin, al comenzar hemos mostrado que la enfermedad mental, en medida mucho mayor que la enfermedad orgánica involucra la totalidad del individuo; pero si parece embrollar de tal modo la personalidad toda, ¿no es en la medida en que la experiencia de la enfermedad está ligada a la experiencia de una alienación en la que el hombre pierde lo que hay de más humano en él? ¿No es porque la enfermedad mental lo desliga de esta comunidad humana sin la cual no sería un hombre, porque hace de él un extranjero, que la enfermedad parece destruir en su desastre las estructuras más sólidas de la personalidad?⁹⁴

La breve descripción histórica, intenta mostrar el proceso según el cual la sociedad contemporánea ha llegado a excluir al individuo enfermo. Sin embargo, en la enfermedad mental, aunque se refleja o se expresa la sociedad en la que emerge y aunque el enfermo reconoce su experiencia de su enfermedad, la sociedad o cultura se niega a reconocerse en la enfermedad mental, actitud que genera la extrañeza que embarga al loco respecto de su propio entorno cultural, sin poder caer en cuenta ni poder comprender (ni el enfermo ni la psicopatología), el nexo que existe entre su enfermedad y las estructuras sociales en la que ella se enmarca y, menos aún, de explicar las dimensiones psicológicas de su mal, explicación que necesariamente debe relacionarlas con el medio humano en su condición real. Esta consecuencia de la paradoja, se constituye en una de las razones más fuertes para tener que encontrar un procedimiento o un enfoque conceptual que permita la consideración rigurosa de los dos aspectos de la enfermedad: las dimensiones de la totalidad del mundo psíquico del individuo y las condiciones impuestas por las prácticas sociales histórica y geográficamente situadas.

⁹⁴ *Ibíd.* p. 95.

Desde este modo de ver las cosas, complementando las dos dimensiones mencionadas (el adentro y el afuera), la regresión debe ser entendida de otro modo, pues en las sociedades contemporáneas gracias a una pedagogía equivocada, se acentúa la contradicción entre la vida del niño y la vida del hombre adulto que esas sociedades definen para él. Foucault afirma que las regresiones neuróticas, aunque son fiel expresión de la naturaleza neurótica de la infancia, al mismo tiempo denuncian el carácter primitivo de las instituciones pedagógicas, este conflicto subyace a las formas patológicas constituyéndose en el fundamento real de las regresiones psicológicas; pero es preciso aclarar que dicho conflicto se encuentra en las estructuras sociales que en la historia se han dado⁹⁵. Es precisamente en este punto en que Foucault acude de nuevo a Freud, pero hace la salvedad de que éste se sirve de elementos metapsicológicos o míticos, como son el Eros y el Thánatos y coloca como principios de solución los meros datos del problema⁹⁶. Por el contrario Foucault sostiene que la cuestión tal vez no se encuentra en elementos míticos yuxtapuestos en el sujeto, sino precisamente en esa experiencia sobre la contradicción que hace el hombre sobre el otro hombre. La sociedad capitalista hace que el hombre explote, deshumanice y cosifique al otro hombre, alienándolo como objeto en varios sentidos (económico, de saber, objeto útil, etc.).

El complejo de Edipo, nudo de las ambivalencias familiares, es como la versión reducida de esta contradicción: el niño no trae este odio amoroso que lo liga a sus padres como un equívoco de sus instintos: lo encuentra en el universo adulto especificado por la actitud de los padres que descubren implícitamente en su propia conducta el tema hegeliano (la vida de los hijos es la muerte de los padres). No es por azar que Freud, reflexionando sobre las neurosis de guerra, descubrió como compañero del instinto de vida, en el que se expresaba el viejo optimismo burgués del siglo XIX, un instinto de muerte que introdujo por primera vez en la psicología la fuerza de lo negativo. Freud quería explicar la guerra; pero *es la guerra la que explica este giro del pensamiento freudiano*. En esa época el capitalismo hacía de un modo bastante claro para sí mismo, la experiencia de sus propias contradicciones: había que renunciar al viejo tema de la solidaridad y admitir que el hombre podía y debía hacer del hombre una experiencia negativa, vivida en forma de odio y de agresión. Los psicólogos han dado a esta experiencia el nombre de ambivalencia y han visto allí un conflicto de instintos. En realidad, su origen está en la contradicción de las relaciones sociales⁹⁷. (El subrayado es de Foucault).

⁹⁵ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 97.

⁹⁶ *Ibid.* p. 98.

⁹⁷ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 99.

Este párrafo es muy dicente, y por eso lo hemos citado en extenso; en él Foucault se basa en Freud y a pesar de hacer la salvedad de los elementos metapsicológicos, se apropia de la noción de guerra y de la forma como la incluye Freud en su psicoanálisis, quizá a partir de allí empieza a privilegiar el afuera, las contradicciones en las estructuras sociales, las relaciones de poder y de odio, la agresión y apropiación violenta de los discursos del otro. También está presente con especial relevancia la cuestión de la ambivalencia que lleva a la angustia, todo ello fundamentando tal vez el origen de la enfermedad mental. Cuando Foucault va más allá de los aspectos negativos de la enfermedad, para establecer relaciones dialécticas, y no simples yuxtaposiciones, parece que ahí empieza a construir cosas como la inclusión del valor de lo negativo, el dolor, la agresión, la violencia, como elementos que contribuyen a construir resistencias en el sujeto, incluso respecto de los mecanismos de defensa, y para elaborar la experiencia que hace el enfermo sobre su propia enfermedad e incluso para la construcción de las experiencias fundamentales que hacen las culturas sobre la enfermedad mental. Quizás la ambivalencia que siempre ha sido asumida dentro de los aspectos negativos de la enfermedad, es asumida por Foucault como algo que genera aspectos positivos como la reacción o las resistencias y, aunque suene paradójico, las clarificaciones. De modo análogo, la angustia a la que la ambivalencia lleva y que posibilita el tránsito de la evolución patológica a la evolución de la historia individual, es elaborada para asumir decisiones metodológicas. Al parecer acude a elementos del materialismo dialéctico para complementar los aportes originales e impactantes de Freud, en un aparente positivismo o por lo menos algún tipo de científicismo matizado como apropiación de un conjunto de prácticas científicas, gracias a las cuales incluso asume la ambivalencia como actitud investigativa y metodológica, frente a cualquier ámbito de saber, ya sea fenomenología, estructuralismo, marxismo o el psicoanálisis mismo, intentando eliminar los mitos allí donde sea necesario, o encontrándoles un significado valioso para las descripciones, allí donde ello sea pertinente para lograr mayor rigor. Aquí y en la herencia de Daniel Lagache, puede rastrearse el surgimiento de la ambivalencia hacia Freud.

Foucault describe la estructura especial que poseen los fenómenos patológicos, que a la luz de la fenomenología, es muy paradójica, pues es, al mismo tiempo, el mundo privado en el que se sumerge el enfermo para construir sus fantasías y delirios perdiendo toda posibilidad de objetividad, y el mundo exterior de sujeción al que se abandona padeciendo la opresión real. Esta es una proyección contradictoria que va a determinar la esencia de la enfermedad mental. La alienación no surge por una causalidad mágica de una conciencia fascinada por el mundo racionalizado, sino por la causalidad efectiva de un mundo que no es capaz por sí mismo de resolver las contradicciones que él ha engendrado⁹⁸, y esta contradicción real es lo que produce la paradoja mencionada, es decir, la de la distancia entre la pedagogía del niño y la vida real del hombre adulto.

En realidad, cuando el hombre permanece extraño a su propia técnica, cuando no puede reconocer significación humana y viva en las producciones de su actividad, cuando las determinaciones económicas y sociales lo oprimen sin que pueda encontrar su patria en ese mundo, entonces vive un conflicto que hace posible el síndrome esquizofrénico; extranjero en el mundo real, es relegado a un “mundo privado” que ya no puede garantizar ninguna objetividad; sometido sin embargo, a la opresión de ese mundo real, experimenta ese universo del cual escapa, como un destino. El mundo contemporáneo hace posible la esquizofrenia no porque sus técnicas lo hacen inhumano y abstracto, sino porque el hombre utiliza esas técnicas de tal modo que el hombre mismo ya no se puede reconocer. Sólo el conflicto real de las condiciones de existencia puede dar cuenta de la estructura paradójica del mundo esquizofrénico⁹⁹.

Foucault sostiene que es posible relacionar la enfermedad mental con la evolución humana y con las formas de existencia, pero lo que no es lícito hacer es confundir todos esos aspectos de la enfermedad con los orígenes reales, porque se caería en el error del psicoanálisis de recurrir a explicaciones que están más allá de lo psicológico y bordean lo mítico, que lo llevan a errores como ver una evolución de las estructuras psicológicas o los instintos mitificados o, en fin, una antropología existencial. “En realidad, sólo en la historia podemos descubrir las condiciones de posibilidades de las estructuras psicológicas”¹⁰⁰.

En la época contemporánea puede admitirse que la enfermedad mental posee

⁹⁸ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 100.

⁹⁹ *Ibíd.* p. 101.

¹⁰⁰ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 102.

aspectos regresivos debido a que la sociedad no puede y no sabe, hasta ahora, reconocer ni en su presente ni en su propio pasado, los diversos aspectos de “la ambivalencia conflictual”. Estas sociedades contemporáneas quizás son conscientes del sinnúmero de mundos patológicos que engendran, pero su angustia colectiva consiste en que también ellas saben, que no son capaces de concebir soluciones a esos mundos. Esto se traslada al universo psicológico del individuo quien tampoco es capaz de encontrar solución a su ambivalencia conflictual, ni a la paradoja que crea la insalvable distancia entre las estructuras pedagógicas construidas para el niño y las exigencias que la cultura impone a la vida real del hombre adulto.

3.1.5 El tránsito de la contradicción histórica a la contradicción patológica

En la parte final de su escrito, Foucault propone estudiar cómo se debe dar el tránsito de la contradicción histórica a la contradicción patológica. Ha establecido que la enfermedad mental demanda analizar dos clases de condiciones; por un lado las sociales e históricas que se encuentran como fundamento de los conflictos psicológicos en las contradicciones reales del medio y, por otro lado, las condiciones psicológicas que convierten el acervo conflictual de la experiencia en conflicto de la reacción. Es en este punto donde incluye la propuesta de Pavlov sobre la reflexología y la oposición (unidad y lucha de contrarios, relación dialéctica) entre excitación e inhibición. Pavlov afirma que las estructuras nerviosas en el ser humano, constituyen un complejo escenario de zonas de excitación y zonas de inhibición que se encuentran a la vez ligadas y opuestas las unas a las otras; de ahí concluye Foucault que el sistema nervioso es en su totalidad una unidad en la que se equilibran los procesos de excitación y de inhibición. Se puede comprobar una dialéctica interna de excitación e inhibición que otorga cohesión, permitiendo “aislarlas como estructuras coherentes de actividad” y analizarlas sin que con ello se afecte la unidad funcional del organismo¹⁰¹. Foucault destaca la relación interna que establecen la excitación y la inhibición: “no se trata de dos procesos opuestos el uno al otro, y que una exterioridad

¹⁰¹ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 105.

total haría irreductibles (reservas sobre una exterioridad total); uno sólo existe en función del otro, y la reciprocidad de su acción es completa: su localización espacial, su determinación temporal, la intensidad de su dinamismo no deben analizarse aisladamente; tenemos que hacer una interpretación única de ellos como de dos términos ligados por su oposición. Este es una relación dialéctica en el sentido estricto del término, que permite analizar el funcionamiento normal del sistema nervioso y dichos principios de funcionamiento también se pueden verificar en las formas patológicas que lo afectan¹⁰².

En primer término los núcleos patológicos que surgen por la inducción recíproca de zonas aledañas, que a su vez genera el aislamiento de zonas que se mantienen unas en estado de gran actividad y otras de sueño y de silencio. En segundo término a la manera de inercia patológica, según la cual se genera una rigidez temporal por oposición al aislamiento espacial de los mencionados núcleos patológicos. La excitación y la inhibición pierden plasticidad y la fuerza recíproca genera un bloqueo de uno contra el otro y las zonas en las que están de ese modo fijados se tornan inertes y rígidas, originando la inercia patológica. La tercera forma en que esos principios se manifiesta, se relaciona con los fenómenos paradójales, que consisten en “la yuxtaposición de conductas contradictorias que surgen como respuesta a una misma situación”, que se constatan en la radical inversión de las “esterotipias funcionales”, en otras palabras, el excitante se convierte en inhibido y éste en excitante y el inicio de la acción de los segmentos funcionales contradice por completo a la situación que lo provoca¹⁰³. El último modo de la función normal son las reacciones de defensa, que esencialmente emergen cuando las condiciones del medio social dejan de posibilitar la actividad normal del sistema nervioso y, además, las contradicciones a las que se expone el individuo, tampoco posibilitan la dialéctica normal de la excitación y la inhibición, aparece una inhibición de defensa. La enfermedad es, de este modo, una forma defensa. Pero es preciso establecer las condiciones en que la enfermedad mental como defensa surge y los mecanismos que la definen como una enfermedad, dado que no todo conflicto genera enfermedad mental. Entonces aparece la enfermedad mental cuando el conflicto en lugar de suscitar una diferenciación en la respuesta provoca una reacción

¹⁰² *Ibíd.* p. 106.

¹⁰³ *Ibíd.* p. 111.

difusa de defensa. Dicho de otro modo, en el momento en que el individuo no es capaz de orientarse por sí mismo en el campo de sus reacciones en relación con las contradicciones existentes en su medio, “cuando la dialéctica psicológica del individuo no puede encontrarse en la dialéctica de sus condiciones de existencia” aparece la enfermedad mental como defensa¹⁰⁴. Esto es estar ya alienado, no sólo en el sentido de ser extraño a la naturaleza humana, sino además, en el sentido en que “el enfermo ya no puede reconocerse en tanto que hombre en las condiciones de existencia que el hombre mismo ha instituido”. De este modo, la alienación deja de ser una aberración psicológica para ser entendida como un momento histórico, único ámbito en el que ella tiene la posibilidad de darse¹⁰⁵.

En sus conclusiones, Michel Foucault empieza aludiendo a la relación entre la idea del anormal, como el ser que cristaliza en sí la enfermedad mental que afecta toda su personalidad alienándolo. Pero es preciso partir de la alienación que surge en las contradicciones de la estructura social y que produce la enfermedad y de allí, llegar a establecer un modo más acertado de entender lo anormal.

La primera de sus conclusiones relaciona la alienación histórica con la alienación psicológica, sosteniendo que el individuo se enferma cuando se encuentra alienado y no se aliena porque esté enfermo como siempre se creyó. La alienación histórica es la condición para que surja la enfermedad y esto ha conllevado a erigir la alienación psicológica y jurídica como instancia sancionadora de la enfermedad. El demente aparece en nuestras sociedades como la encarnación viviente de la contradicción en forma de insulto violento. Él se percibe como escandaloso para esta sociedad, porque a través de él se demuestra que el hombre concreto no es reconocido de ningún modo, él no cabe en el sistema de derechos abstractos y teóricos elaborados por la racionalidad burguesa. La idea de hombre de dicha sociedad es muy buena como constructo conceptual, pero en la realidad se desgarró al sujeto concreto, siendo el enfermo despojado de su libertad y de todos esos supuestos derechos que esa sociedad había conquistado para todos los hombres. La sociedad contemporánea entra en contradicción y se desvirtúa cuando de reconocerse en la enfermedad mental se trata; ella se torna gaseosa, irreal, tan abstracta que en ella no cabe el

¹⁰⁴ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 114.

¹⁰⁵ *Ibíd.*

hombre concreto y sus condiciones de existencia y es cuando entra en conflicto la famosa idea unitaria de hombre de la revolución burguesa. Si en esta sociedad, la alienación psicológica se toma como consecuencia de la enfermedad, es debido a que esta sociedad no quiere, rehúsa ver, e incluso quiere ocultar, la consecuencia que las contradicciones sociales causan en el hombre que ha sido históricamente alienado.

La segunda conclusión se refiere a lo normal y lo patológico, en la que al fundamentar la alienación social como condición de la enfermedad mental se desmonta la creencia en la alienación psicológica como causa, se refutan también los argumentos sobre una personalidad alterada, de la mentalidad heterogénea y de los mecanismos concretamente patológicos. Con la propuesta de Pavlov sobre la reflexología se supera la tradicional diferenciación entre lo normal y lo patológico, porque se establece el supuesto de que los procesos de la enfermedad son del mismo carácter que los de la adaptación normal. Esto quiere decir que los mecanismos de excitación e inhibición, de la inducción recíproca y de la reacción de defensa, son comunes a todos los análisis de la conducta normal y patológica; en otras palabras, todos los aspectos patológicos son del mismo tipo que los normales, por lo que no es posible analizarlos por separado¹⁰⁶. Foucault sostiene que la enfermedad mental posee la misma “trama funcional” que la adaptación normal, lo que significa que no es lícito definirla a partir de lo anormal, como siempre lo ha hecho la psicopatología tradicional. Al contrario, la enfermedad posibilita lo anormal y lo fundamenta: las reacciones “paradojales” y la inversión del valor positivo de la excitación junto con el valor negativo de la reacción son efectivamente, en un sentido, fenómenos anormales. Lo anormal lejos de ser el núcleo elemental, es una consecuencia de lo patológico. Por eso, intentar determinar la enfermedad desde una diferenciación entre lo normal y lo anormal es trocar los términos del problema tomando la consecuencia por condición, buscando, sin duda implícita, disfrazar la alienación como verdadera condición de la enfermedad.

Respecto a lo orgánico y lo inorgánico, al haber definido la enfermedad mental desde las condiciones históricas y psicológicas a la vez, se ha establecido una concepción unitaria

¹⁰⁶ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 117.

sobre lo patológico, fundamentado en el análisis sobre la propuesta dialéctica de Pavlov sobre el conflicto, lo cual, a su vez, permite trascender la antítesis entre psicogénesis y organogénesis. Foucault encuentra que la enfermedad mental afecta el todo de la personalidad y su origen se encuentra en las condiciones reales de desarrollo y de existencia de esta personalidad y también tienen su punto de partida en las contradicciones de ese medio. Sin embargo, esta contradicción deviene enfermedad en el momento en que la contradicción de las condiciones de existencia se transforma en contradicción funcional de las reacciones. La patología mental encuentra su unidad con la patología orgánica en esta noción de perturbación funcional. Foucault hace una gran advertencia para lograr un buen uso del enfoque materialista; afirma que se deben evitar dos errores en psicopatología. En primer lugar el que consiste en asimilar el conflicto psicológico y patológico con las contradicciones históricas del medio, y confundir en consecuencia, la alienación social y la alienación mental; y el otro error consiste en pretender reducir toda enfermedad a una perturbación del funcionamiento nervioso, en donde a pesar de no ser conocidos algunos mecanismos, también se pretendería analizarlos desde una postura exclusivamente fisiológica. El primer error se evita teniendo en cuenta que la enfermedad no empieza en las condiciones de posibilidad, sino que sólo comienza con las perturbaciones funcionales, además advirtiendo que si la alienación social es la condición de la enfermedad y la alienación psicológica su consecuencia mítica, se debe precisar que así, atrapada entre estas dos dimensiones, la enfermedad mental se ve llevada a conservar su propia realidad y sus dimensiones específicas. Para enfrentar el segundo error, es preciso considerar que en las perturbaciones funcionales no pueden agotarse todo el conjunto de los eventos patológicos y sus condiciones mientras que todas las formas posibles del conflicto no hayan desaparecido de las condiciones de la existencia humana. Es decir que únicamente será posible superar la enfermedad mental, como perturbación funcional que resulta de las contradicciones del medio, cuando estas contradicciones sociales puedan ser eliminadas.¹⁰⁷

La cuarta conclusión se refiere a la terapéutica; Foucault sostiene que todos los medios de curación dan vueltas alrededor del enfermo pero no penetran en los mecanismos internos

¹⁰⁷ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 119.

de la enfermedad. El psicoanálisis procede acudiendo al inconsciente, yendo más allá de la personalidad misma y de su situación actual, apoyándose en la dimensión instintiva y en la latencia del pasado. Contra este procedimiento propone Foucault dos cosas: primero, que es preciso encontrar la condición primera de la enfermedad en un conflicto del medio humano y, segundo, que lo propio de la enfermedad es su carácter de reacción de defensa generalizada ante el conflicto social, lo que determina que hay que apoyarse en la enfermedad misma para encontrar su tratamiento. Vuelve y se refiere al psicoanálisis como una terapia esencialmente abstracta debido a que intenta construir entre el enfermo y el analista un medio artificial, que recorta intencionalmente las formas socialmente integradas de acción interhumanas. Es abstracta también porque convierte los conflictos reales del paciente en conflictos psicológicos, dándole a las formas actuales de la enfermedad, el significado de traumatismos anteriormente ocurridos. En fin, se eleva a la abstracción al otorgar un origen mítico de las pulsiones idealizando el origen de los conflictos objetivos. Frente a todo lo anterior, se debe proceder adaptando al paciente a sus propias condiciones de existencia, pues si se idealizan o i-realizan las relaciones del individuo con su medio, es imposible la cura y en cambio se producirían alucinaciones sustitutas, con lo cual se genera la prolongación y, por tanto, la profundización de los conflictos. El psicoanálisis al pretender reducir la esencia de la enfermedad a sus manifestaciones psicológicas y encontrar así sólo una explicación psicológica, cae en un craso error al pretender aislar al paciente de sus condiciones de existencia real y, a la vez, separar la enfermedad de sus reales condiciones de surgimiento. Elevándose a la abstracción cae en un error intelectual y también en un error de procedimiento con el que se mantiene al paciente en la alienación. La psicología debe desligarse de todas estas abstracciones y psicologismos para ser más “verdadera psicología” y pueda des-alienar al hombre.

Pero sobre esas objeciones de Foucault sin embargo se puede preguntar ¿si el enfermo se refugia en una enfermedad que es una defensa contra esa realidad conflictiva, cómo puede ser posible llevarlo a que tome conciencia de que su enfermedad es originada por los conflictos de los que quiere huir sin tener, necesariamente, que inducirlo quizás a una nueva forma de patología tal vez más cruel, más profunda y compleja? ¿Qué pasa si el grado de patología es irreversible o incurable, pero sin embargo se puede contribuir a una mejor

calidad de vida del paciente? ¿Cómo alguien que se encuentra perturbado y con fases de delirio complicado puede ser llevado por la terapia a la toma de conciencia y a una relación con su medio? ¿Qué debe hacer el terapeuta o la psicopatología que vincula el análisis materialista? Finalmente, ¿Es posible o lícito conceptual o metodológicamente, sólo con base en esta parte del psicoanálisis, o a partir de esta visión tan parcializada del mismo, afirmar de él que es un psicologismo o, siquiera, una psicología? Son muchas las concepciones de importantes intelectuales, filósofos, sociólogos, psicólogos y psiquiatras que coinciden todas en que el psicoanálisis es, más que una psicología, un ámbito del saber, incluido Foucault.

3.2 *Enfermedad mental y psicología (1963¹⁰⁸)*

En este punto el análisis es apoyado en el artículo de Pierre Macherey titulado *Las fuentes de la Historia de la locura*¹⁰⁹, principalmente porque este texto es uno de los más logrados por especialista alguno en este tema tan puntual, construyendo un juicioso análisis sobre las principales transformaciones de estos dos escritos. El interés de estas transformaciones para la presente investigación consiste en reseñar lo que *Historia de la locura* aportó en ellas y los aspectos en que son más visibles las posturas respecto a Freud. En este escrito Macherey hace arqueología del pensamiento de Foucault, para lo cual fue preciso acudir a sus dos obras *Enfermedad mental y personalidad* y *Enfermedad mental y psicología*. Es importante compararlas para ver cómo fue configurando su pensamiento original el autor y empezar a establecer los conceptos y enfoques que asumió durante los siguientes veinte años. Que este libro tenga dos versiones constituye un ejercicio de revisión crítica del trabajo propio y de rectificación teórica, en el cual tuvo gran incidencia todo el conjunto de investigaciones realizadas para la *Historia de la locura*, lo que también

¹⁰⁸ Foucault, Michel. *Maladie mentale et psychologie*. Presses Universitaires de France. 1995.

¹⁰⁹ Macherey, Pierre. *Las fuentes de la Historia de la locura*. Revista de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Volumen 2, núm. 10 de 1987. Traducción de Víctor Florian. Este texto fue escrito por Macherey en 1985 para ser presentado en el Coloquio sobre Foucault en Sao Paulo llamado “Recordar a Foucault”. Fue editado por primera vez por Brasiliense y también publicado por La Revista *Critique* 471-472, agosto-septiembre de 1986.

permite constatar los modos como iba trascendiendo estructuralismo, fenomenología y marxismo y, a la vez, acentuaba su actitud y su método de “la ambivalencia” o de la crítica sobre la crítica misma.

En la introducción no se aprecian grandes cambios. Mientras que en la versión del 54 la intención anunciada es responder a la pregunta ¿En qué condiciones se ha llegado a hablar de enfermedad mental y a desarrollar a su antojo discursos que toman la forma de saberes?; en la versión del 62 se plantea en el primer capítulo, una reflexión sobre el hombre concreto: “se trata de una cierta relación, situada históricamente, del hombre con el hombre loco y con el hombre verdadero”¹¹⁰. En esta formulación hay dos ideas importantes que también se encuentran en *Historia de la locura*. La primera se refiere a que para realizar una reflexión sobre la realidad humana, únicamente puede hacerse considerándola históricamente situada, dado que sólo en la historia dicha reflexión encuentra sus bases efectivas. La otra idea se relaciona con la locura, y afirma que ésta es esencialmente diferente de la enfermedad mental y, además, que ella sostiene una permanente relación con la verdad.

En el 54 es notoria la preocupación por el “nuevo rigor” que debe lograr la psicología mediante nuevos supuestos demostrativos aportados por la medicina psicopatológica, con los cuales puede ahora establecer claridad sobre sus elementos previo y eliminar los mitos y todos sus abusos. Además de estos aportes, la psicopatología debe apoyarse en la reflexión histórica sobre sus propias condiciones de posibilidad. Todo esto es común a las dos versiones en la parte introductoria.

3.2.1 Del hombre concreto a las condiciones concretas de la psicología

La enfermedad mental tradicionalmente ha sido presentada mediante el criterio de una supuesta unidad entre medicina mental y medicina orgánica. Dicha unificación es artificial y cuestionable, mientras que Foucault sostiene que si existiera alguna unidad, ésta

¹¹⁰ Foucault Michel. *Enfermedad mental y psicología. op. cit.* p. 2.

sólo podría estar en el hombre real concreto. Sin embargo, hay ambigüedad en esta formulación foucaultiana sobre la unidad del hombre concreto, pues, por un lado, se estaría aceptando una esencialidad abstracta de la enfermedad mental y, a la vez, por otro lado, la verdad efectiva real y concreta del hombre, lo que significa nada menos que la confusión entre dos esferas de realidad diferentes¹¹¹.

En la versión del 62 esta ambigüedad es superada formulando la cuestión de otro modo en el que la enfermedad mental “depende de un hecho histórico del cual ya escapamos”¹¹². Dado que para Foucault el sujeto de la enfermedad mental no posee la pretendida naturaleza auténtica u objetiva que supuestamente estaría cubierta por las interpretaciones artificiales que la disimulan, sino que dicho sujeto es un ser histórico sobre cuyo carácter la psicopatología no dice nada, o no podría decir nada, ella únicamente lo podría estudiar desde las asignaciones que ella misma le construya, como formas concretas desde su saber (conceptuales), a las dimensiones de su vida mental, las cuales deben diferenciarse de las de su vida concreta. Si existe unidad en ese sujeto, ella depende de condiciones formales esencialmente cambiantes y dinámicas. Dado lo anterior, las singularidades de la vida mental no pueden, en una investigación, ser asimilables a las formas concretas de la vida del hombre concreto como se afirmaba en la versión del 54¹¹³. Ahora se trata más bien de investigar las formas concretas que la psicología le pudo asignar a la vida mental “y en el sentido de una asignación histórica que debe ser estudiada sin referencia a un fundamento real, ya sea dado en la existencia singular de un individuo o en una esencia humana abstracta pensada como general”¹¹⁴. Ahora no se buscan ni las condiciones reales que posibilitaron la patología, ni mucho menos las relaciones causales que la fundamentaron, como se pretendía en el 54, sino que se trata de “determinar las condiciones que hicieron posible ese extraño status de la locura, como enfermedad mental irreductible a toda enfermedad”¹¹⁵. Sería devolverle al concepto de enfermedad mental su componente histórico y social, lo que equivale a sustraerla al encadenamiento causalista y

¹¹¹ Macherey. *Las fuentes de la Historia de la locura. op. cit.*

¹¹² Foucault. *Enfermedad mental y psicología. op. cit.* p. 2.

¹¹³ *Ibíd.* p. 17.

¹¹⁴ Macherey. *op. cit.* p. 40.

¹¹⁵ Foucault. *Enfermedad mental y psicología. op. cit.* p. 17.

pensarla mejor en relación con sus propios presupuestos y condiciones o con sus elementos “previos”. Es un componente histórico-social construido desde la esfera de las condiciones que hicieron posible que se generaran prácticas discursivas que fueron asignando desde la psicología unas relaciones y formas concretas a la enfermedad mental. Es la historia de las prácticas discursivas sobre la enfermedad mental.

De ese modo, en el 62 Foucault se involucra en una empresa diferente que consiste en investigar la psicopatología y por tanto la enfermedad mental como un hecho de civilización. El acento se desplaza de la explicación sobre enfermedad misma, a relacionar los discursos y las prácticas que la construyen como su objeto, con las condiciones que los constituyen (a los discursos) históricamente, sin que necesariamente las determinaciones de la realidad actual tengan que asumirse como una significación objetiva o positiva.

La primera parte del libro del 54 muestra la tendencia foucaultiana a distanciarse de las interpretaciones más importantes sobre enfermedad mental, a desligarla de representaciones esencialistas o naturalistas, por ejemplo, como hecho de evolución en Jackson, como historia del individuo en el psicoanálisis o como sentido de comprensión existencial en la fenomenología. En la versión de 1962 prácticamente se reproduce esta parte, enfatizando en la necesidad de un nuevo rigor. Sin embargo, llama a hacer serias objeciones sobre las limitaciones de aquellas representaciones sobre la enfermedad mental que pretenden ofrecer supuestas explicaciones, cuando apenas si podrían, en razón a su carácter, llegar a elaborar descripciones. Dichas interpretaciones continúan ligadas al supuesto de una existencia humana dada, supuesto desde el cual se quieren inferir leyes. Entonces, las interpretaciones psicológicas pasan de una limitación a otra, pues del esencialismo se vuelcan a la cuestión del sentido y el alcance de la noción de enfermedad mental.

Pero Foucault en el 62 lleva el estudio de dicho tema a senderos diferentes. Ahora propone un nuevo tema: si la noción de enfermedad mental se relaciona con un sentido, es únicamente en la medida en que ella esté identificada específicamente como enfermedad mental en un contexto histórico específico o en el interior de un sistema de condiciones que objetivan su contenido. Por este motivo, esa objetivación no depende de una objetividad

previa, lo que precisamente impide examinarla a propósito de un fundamento real, y es mejor investigarla en relación con su constitución histórica. De ahí, desde esta transformación epistemológica y conceptual es que Foucault extrae el tema para la segunda parte del texto del 62 y todas estas diferentes consideraciones esclarecen el cambio del título del libro.

Ya no parte comprometido con una experiencia sobre la existencia personal del enfermo y de las condiciones reales de su existencia, sino de examinar la enfermedad mental en su relación histórica y discursiva con una psicología lo cual le permite delimitar el campo epistemológico al interior del cual su concepto (el de enfermedad mental) es pensable y puede remitirse, aparentemente y parcialmente a un “estudio positivo” en ese sentido. Dentro de esta nueva forma de ver las cosas, ya no se sostiene hablar de personalidad, psicología (como disciplina) o enfermedad mental como nociones con contenidos objetivos, delimitables, sin establecer antes el sistema histórico de las condiciones desde donde constituyen su sentido correlativamente unas con otras. Encuentra en el 62, que no se puede sin más afirmar una relación real de determinación entre enfermedad mental y personalidad. Quizás ocurre todo lo contrario, que la realidad misma del hecho patológico no puede ser pensada sino, únicamente a partir de una psicología que la inserte en su enfoque. De ahí se desprende que la pregunta esencial es ¿cuáles son las relaciones entre enfermedad mental y psicología, sin pasar por la referencia intermedia a una personalidad, de la cual la psicología supuestamente enunciaría su estructura íntima dándole su explicación positiva?¹¹⁶

Ahora se trata de trascender, ya que son míticas y falaces, las pretensiones de las psicologías de persistir en sus “explicaciones” sobre la enfermedad mental y denunciar que ellas cuando mucho podrían aspirar a llegar a descripciones. A partir de este trascender, se podrá abordar el estudio riguroso de la enfermedad, siendo imprescindible interrogarla a ella misma sobre sus orígenes, en vez de atenerse a las tradicionales “explicaciones míticas reduccionistas”. Dichos orígenes de la enfermedad mental no se encuentran en la personalidad del enfermo ni en las formas de existencia que se le imponen desde afuera. El

¹¹⁶ Macherey. *Las fuentes de la Historia de la locura. op. cit.* p. 41.

hecho patológico no está en las formas exteriores o de manifestación de la enfermedad sino que “es en otra parte donde hunde sus raíces”. Esto establece un nuevo sistema en el cual la enfermedad mental es inseparable de su imagen; sistema en el que no cabe la noción de “hecho patológico” como si existiera en sí mismo, sino que se pasa a concebirlo como “desviación” patológica. En otras palabras, lo patológico es la desviación en relación con una norma que es simultáneamente norma de existencia y de evaluación.

Foucault considera que las interpretaciones sociológicas y culturalistas de la enfermedad mental en el 54, posibilitan la relativización de dicha noción, al incluirla nuevamente en el sistema de las representaciones colectivas. Estas interpretaciones del hecho patológico como desviación de una norma, conllevan el inconveniente del énfasis en la negatividad, induciendo a pensar lo patológico como carencia en referencia a la norma.

3.2.2 Del esencialismo marxista a la arqueología de la enfermedad mental

En el 62 afirma que verdaderamente una sociedad tiene su expresión positiva en las enfermedades mentales que manifiestan sus integrantes¹¹⁷. Con esto quiere expresar que la inserción de la enfermedad mental en un contexto cultural y social no necesariamente lleva a una sustracción y negación de su concepto, es decir, que no sólo hay negatividad. Lo que de ningún modo expresa un positivismo, pues niega que se pueda concebir el hecho patológico como un hecho real y efectivo y menos que se pueda respecto de él construir explicaciones. Lo que constituye la realidad “positiva” del hecho patológico, desde este enfoque foucaultiano, es la vinculación a un contexto cultural, a partir de condiciones con un alto grado de evidencia, las cuales ya no son de la índole de la naturaleza sino de carácter histórico y sólo pueden ser apropiadas desde una psicología. Con este nuevo desplazamiento teórico, se plantea invertir los términos del análisis:

La enfermedad mental no es reconocida como tal porque es separación con relación a una

¹¹⁷ Foucault. *Enfermedad mental y psicología. op. cit.* p. 75.

norma; pero ella es separación con relación a una norma porque está identificada como una forma patológica, en condiciones que están pendientes de dilucidar, y ante ellas deben ser pensadas las normas colectivas no como causas sino como efectos, no como realidades en sí – es en esto por el contrario donde reside la ilusión culturalista- sino como fenómenos¹¹⁸.

Establecido esto, se comprende mejor la inquietud que orienta sus indagaciones sobre la enfermedad mental y que busca las razones que llevaron a la cultura occidental a concebir la enfermedad mental como una desviación y a imponer sobre el enfermo la exclusión, negándose sin embargo a aceptar que la sociedad se manifiesta en las formas mórbidas.

Pero si la enfermedad mental es reconocida como desviación dentro de un dispositivo de exclusión, esto no ocurre dentro del contexto de una cultura en general o del de una sociedad en general, sino dentro de un cierto tipo de cultura y dentro de una sociedad determinada, en virtud de la cual le queda asignada la forma de su manifestación. En este punto hay que tener en cuenta que la idea de expresión no es la misma en los dos textos. En el texto del 54 el título del capítulo V es “El sentido histórico de la alienación mental” y en el del 62 cambia a “La constitución histórica de la enfermedad mental”. Cuando en el 54 se habla del sentido histórico de la alienación, ello equivale a mostrar cómo “se expresa” una sociedad mediante las formas mórbidas a las cuales impone sus modos de reconocimiento, determinando así que lo mejor es apropiarse la perspectiva materialista que buscaría explicar la superestructura por medio de la infraestructura, ubicándose muy cerca del Marx de la *Ideología alemana*, en el que ideología significa “lenguaje de la vida social”¹¹⁹.

Todo lo anterior invoca en el texto del 54 una epistemología realista que pretende “explicar” el hecho patológico partiendo de las condiciones reales que lo determinan como “alienación” dentro de una sociedad que es ella misma alienada. De ahí afirmó que esa sociedad proyecta su alienación en ciertos modos de comportamiento que impone a algunos de sus integrantes modelando su personalidad. De modo que este enfoque excesivamente marxista lo llevó a concluir que “la verdad de la alienación” está en las relaciones sociales

¹¹⁸ Foucault. *Enfermedad mental y personalidad. op. cit.* p. 74.

¹¹⁹ Macherey. *op. cit.* p. 43.

que los individuos entablan entre sí a lo largo de su existencia, la cual se perturba de todos modos por los conflictos materiales que determinan las formas que adopta, ya dentro de lo normal o dentro de lo patológico. En el texto del 62, en el mismo capítulo V, se distancia de esta concepción sobre una “alienación original” colectiva, que supuestamente daría cuenta o explicaría todas las formas de exclusión social, para pasar a determinar luego las condiciones de la enfermedad¹²⁰. Esto ya no es posible afirmarlo, puesto que se ha establecido que la alienación debe reflexionarse mejor como un efecto originado en un proceso histórico que no se puede reducir a una relación real de determinación, que a su vez presupone la materialidad primitiva de su principio, es decir, el contenido de la estructura social que quiere explicar. Si ahora existe alienación en una determinada forma de sociedad, no es por causa de una esencia alienada que ésta posea, ni porque la alienación sea anterior a sus manifestaciones o porque ella esté reproduciéndose siempre en esas manifestaciones. Hay que hacer la salvedad de que ahora la materialidad del hecho patológico funge como propósito de una toma de conciencia, resultado de una construcción histórica. Es necesario entonces que se realicen las condiciones del hecho patológico mediante un encadenamiento de acontecimientos imprevisibles, los cuales poseen formas de sucesión y supeditación susceptibles de ser reconstituidas con la ayuda de las ciencias sociales¹²¹.

Parece ser que Foucault en el 62 ya no apuesta por el enfoque marxista debido a que éste lo hace caer en esencialismos, continuismos y teleologías. De plano abandona la evolución continua que lleva a la posesión de la enfermedad mental, lo que implica una depuración progresiva de la idea de alienación, hasta desecharla. Al adoptar el enfoque de una construcción histórica, cambia el decorado para hacer aparecer la sucesión de rupturas, quiebres, transformaciones y discontinuidades que producen el concepto de enfermedad mental en el seno de las condiciones singulares de una sociedad determinada. Es clara en este nuevo enfoque, la idea de que la historia no otorga el sentido o los sentidos a la alienación, sino que la orienta en su construcción, en el desarrollo de un complejo proceso caracterizado por la discontinuidad, que nunca determina anticipadamente la referencia a

¹²⁰ Macherey. *op. cit.* p. 43.

¹²¹ *Ibíd.*

una forma común de alienación ni la dirección general de su decurso. La enfermedad mental posee fundamento real u orígenes reales, y éstos dependerán de ahora en adelante de la singularidad de un punto de vista y de un momento determinado, vale decir, de ese punto en el que la noción de enfermedad mental surge dentro de un sistema de prácticas y discursos que le otorgan su valor exclusivo de verdad¹²².

En el 62 Foucault sostiene que la cultura implementó una confiscación de diversidad de experiencias sobre la locura, en el concepto continuista y evolutivo de enfermedad mental, lo que ocasionó que, por un lado, la abstracción redujera la riqueza de figuras diferentes y de pluralidad de imágenes a una representación privilegiada y dominante que aparece como el modelo o canon para medir al resto. Y, de otro lado, a la vez esa mencionada confiscación sugiere sin quererlo, el rico y libre crecimiento de esas experiencias singulares que quisieron unilateralmente ser retenidas al interior de un discurso mítico que oculta su dinámica. Puede pensarse que se sustituye un realismo por otro, en el cual lo prioritario no es la ciencia, pero en realidad sucede que el acento y la atención se centran en “un realismo de la experiencia” que se convierte en “forma originaria” y verdadera que atraviesa libremente la historia, entendida ésta como lugar ocasional de su manifestación. Se trata entonces de considerar la locura como objeto, pero no de un saber científico, sino de una experiencia, y una experiencia fundamental. Surge en sus investigaciones la noción de experiencia ya esbozada en la “Introducción” a *El sueño y la existencia* de Binswanger, a propósito de la experiencia del sueño. La experiencia como alternativa de la representación de un hecho positivo que estaría a la base de la noción de enfermedad mental. Todo aquello que al interior de un saber como la patología mental en su reiteración pretende eternizar su discurso proyectándolo al pasado, haciéndolo aparecer como continua y permanente alienación, “corresponde” en realidad a una pluralidad de experiencias que son singulares, diversificadas e incomparables. Si se relacionan y encadenan tales experiencias entre sí, no es a propósito de una esencia indiferenciada de la que serían sus sucesivas expresiones, sino de la lenta labor de construcción histórica, sin predestinaciones, sin predeterminaciones, sin un sentido previo y sin un tólos, lo que

¹²² Macherey. *op. cit.* p. 44

permitiría avanzar más allá de los actuales criterios de racionalización.

En este apartado de la versión del 62, Foucault incluye parte de sus hallazgos de *Historia de la locura* sobre la experiencia de la exclusión, el encierro, el silencio y la ausencia de obra en la época clásica. Además explicita la relación entre enfermedad mental y locura. En la época clásica la percepción de la locura se forja sobre el fondo de una realidad social de exclusión en la que también se iguala la anomalía con la falta moral. En esas circunstancias de momento, de lugar, contexto y tiempo, se definió la especificidad de la enfermedad mental, mediante la discursividad de la psicología, separada del concepto de la fisiología orgánica. Por primera vez se da el reconocimiento de la enfermedad mental. La locura se vuelve un hecho concerniente al alma humana llevando implícita la culpabilidad y afectando su libertad. A la vez al enfermo mental se le arrebató su humanidad.

Al ser vinculada la enfermedad mental con la interioridad humana, la locura es psicologizada, es decir, articulada en el ámbito de los valores y de las represiones morales¹²³. Surge un saber que se configura no en relación con la naturaleza de su objeto de estudio, sino con ciertos modos determinados de sistemas de valoración general, dentro de los cuales se define y se reconoce como objeto. De la estructura asilar y su sistema de valoración nació la psicología, al interior de la cual la locura es reconocida como enfermedad mental. Para Foucault el hombre se tornó psicologizable a partir del momento en que su relación con la locura permitió el nacimiento de una psicología, la cual fue constituida a partir de una interioridad moral con un alto grado de culpabilidad¹²⁴.

El estatuto epistemológico de la psicología contemporánea, según Foucault, se basa en ese acontecimiento de una cierta relación del hombre consigo mismo, dentro de la cual es fabricado como *homo psychologicus* y simultáneamente como sujeto de encerramiento. Así las cosas, será muy difícil aceptar que la psicología misma comprenda la locura. Se sostiene que es esta experiencia de la locura la que posibilita la comprensión de la psicología y, también, que la locura nunca podría ser comprendida por ninguna psicología; para Foucault a partir de dicha experiencia de la locura, la psicología no puede nunca llegar

¹²³ Foucault. *Enfermedad mental y psicología. op. cit.* p. 86.

¹²⁴ Foucault. *Enfermedad mental y psicología. op. cit.* p. 88.

a decir la verdad sobre la locura en sí, debido a que realmente es ésta la que posee la verdad sobre la psicología. Si se lograra llevar la psicología hasta sus raíces no se encontraría en ella el dominio que describe la enfermedad mental, sino la destrucción de la psicología misma, pues la relación esencial del hombre consigo mismo no es moralizable¹²⁵. En el texto del 62 Foucault insta la relación esencial del hombre consigo mismo y la locura como experiencia fundamental; mientras que con el enfermo mental, como individuo que puede hablar de su propia experiencia como enfermo, se empieza a manifestar la cuestión del sujeto, como esa relación del hombre consigo mismo.

Sin embargo, Pierre Macherey aquí introduce la sospecha de que Foucault propone una nueva utopía esencialista análoga a la expuesta en la edición del 54 sobre la sociedad desalienada. En el texto del 62, Foucault sustituye la sociedad alienada por “el mito de la locura esencial”, exterior absoluto dotada de una naturaleza originaria, del lado de acá de los sistemas institucionales y discursivos. Una locura no confiscada y liberada que puede hablar por sí misma. Es un mito muy similar al de la esencia humana desalienada del 54, que lleva implícita una sustitución de Marx en el 54, por Nietzsche y Heidegger en el 62¹²⁶.

Según Macherey, al proponer Foucault la relación esencial del hombre consigo mismo, anterior a todas sus experiencias históricas, relativizándolas y juzgándolas desde esa verdad fundante, propone lo teórico impensado presente en la *Historia de la locura*, sin haber podido trascender la limitación que constituye, por un lado, una supuesta naturaleza del hombre (un nuevo esencialismo) y, de otro, una teleología, aspectos que, precisamente él mismo siempre quiso disolver.

Se recordará que en la versión del 54, en el capítulo VI titulado “La psicología del conflicto”, se apoya en la psicofisiología pavloviana para abrir paso a un condicionamiento social generado por la alienación de la sociedad, lo cual causaba en el individuo comportamientos anormales. Se establece en esa versión una relación equívoca entre comportamientos normales y los desviados, y que la autoridad para determinarlos era un diagnóstico médico. Las fuentes de la enfermedad mental vincula dos tipos de condiciones:

¹²⁵ Macherey. *op. cit.* p. 45.

¹²⁶ *Ibíd.* p. 47.

por una parte, las generales comunes para conductas sanas y anormales y, de otra parte, las condiciones específicas de la personalidad del individuo, respecto del cual surge la división entre lo normal y lo patológico. Esto conlleva dos presupuestos, por un lado, es preciso ubicar las investigaciones de la psicología en el ámbito de la explicación histórica social, para poder hacer ver los modos en que la contradicción general de la sociedad puede ser interiorizada por las conciencias de los individuos bajo la forma del conflicto, en la perspectiva de un realismo psicológico, que a su vez presupone una reducción de los fenómenos mentales a un conjunto de procesos en que se mezclan los psíquicos y los orgánicos, orientados por mecanismos que pretenden una necesidad material. Por otra parte, el otro supuesto es una fisiología general de estímulo respuesta que es, a la vez, una patología y un mecanismo de adaptación. Entonces la enfermedad mental aparece cuando el individuo es incapaz de resolver el conflicto de su medio y en vez de eso surge una reacción difusa de defensa, como ya se había establecido. La aspiración de Foucault era apoyarse en una psicología materialista para transformar la comprensión de la enfermedad mental y poder verla, ya no como una aberración psicológica sino como el resultado de un momento histórico.

Pero después de *Historia de la locura* ya no podía apoyarse en esos supuestos, dado que ahora el enfermo mental no es un desadaptado sino el producto de un régimen institucional, en el cual se abrió algún espacio para el hombre enfermo pero se cerró para el hombre loco, de ello se infiere que el concepto de enfermedad mental cobró sentido sólo a partir de las prácticas de exclusión de la locura, cuyos orígenes reales no los posee ninguna ciencia. Por lo tanto, ya de nada sirve proponer una explicación psicológica de la enfermedad, pues de cierto se tiene que ninguna psicología podrá nunca dar cuenta de un fenómeno que justamente está obligada a hacer olvidar, a ocultar su verdad como las condiciones de su aparición.

Entonces del 54 al 62 hay una inversión en la perspectiva, en lo cual se explicita el campo de investigaciones que se inaugura con *Historia de la locura*, como campo de construcción conceptual. Foucault con esos desplazamientos, transformaciones y rupturas, abrió la posibilidad a una investigación histórica nueva, que invierte la forma de ver el

sujeto de la modernidad, la razón moderna y la teleología tradicionales. Está implícita en esa tradición, una noción de historia como ocultamiento de la verdad, a la que hay que oponer otra historia de des-ocultamiento de la verdad del ser. En esta nueva perspectiva histórica, Foucault no propone la locura como historia o la locura como surgiendo de una constitución histórica que la genera bajo la forma de experiencias distintas. Lo que en verdad quiere hacer es la historia que se le impuso a la locura, la que le sucedió a la locura, introduciendo la sospecha de la inautenticidad de dicha historia y la convicción de que si ésta ha sido impuesta y/o hecha, también puede llegar a ser desmontada, disuelta, dislocada. Es decir, que si la locura ha sido confiscada, desnaturalizada y hasta socializada, lo cual produjo la psicología, es posible otra historia que le devuelva la verdad que se encuentra escamoteada bajo la forma de su ausencia.

3.3 “Introducción” a *El sueño y la existencia* de Binswanger

La extensa introducción al texto *El sueño y la existencia*¹²⁷ de Ludwig Binswanger aparece en el mismo año que *Enfermedad mental y personalidad*. Mientras en esta última Foucault intentó hacer un análisis crítico para refutar la psicopatología erigida como la voz de la razón que supuestamente da cuenta de la noción de enfermedad mental y, establecer contra ella, la idea de aplicar el marxismo para analizar las condiciones materiales por las cuales surge la enfermedad mental, en la Introducción a *El sueño y la existencia* realiza un análisis comparativo entre el psicoanálisis presente en *La teoría de la interpretación de los sueños* de Freud y la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, no sin poner objeciones importantes a ambos enfoques, en la pretensión de estudiar y comprender la historicidad del hombre concreto. Aquí, por supuesto, el tema ya no es la enfermedad mental sino las significaciones esenciales de lo onírico como condición esencial de la existencia del hombre real.

Empieza destacando el influjo de la fenomenología en la antropología dominante en

¹²⁷ Michel Foucault, “Introducción a *El sueño y la existencia*” de Binswanger, en: *Dits et Écrits*, Volumen I, Gallimard, Paris, 1994, pp. 65-119. En adelante se citará como Introducción.

ese tiempo, tratando de esclarecer los tipos de fundamentos propuestos para una reflexión seria y rigurosa sobre el hombre concreto. No pretende una fundamentación o proponer toda una filosofía, solamente analizar estos dos enfoques y compararlos con el de Binswanger para ver si se puede estudiar al hombre o al ser-hombre, el *Menschsein*. Foucault advierte que dicha pretensión enfrenta a la antropología con todas las formas del positivismo en psicología, confluente en el lugar común de concebir al hombre como “naturaleza”. Para superar este error se precisa una reflexión ontológica centrada en la presencia del ser como existencia, en otras palabras, debe realizarse una reflexión sobre el *Dasein*¹²⁸. Esta tarea de la antropología tendría, en primer lugar, que intentar mostrar cómo se puede articular un análisis sobre el ser-hombre con una analítica sobre la existencia¹²⁹.

Diremos de manera provisional que el ser-hombre no es, después de todo, más que el contenido efectivo y concreto de eso que la ontología analiza como la estructura trascendental del *Dasein*, de la presencia en el mundo. Sus oposiciones originarias a una ciencia de los hechos humanos del tipo de conocimiento positivo, de análisis experimental y de reflexión naturalista, no dirige entonces la antropología a una forma *a priori* de especulación filosófica. El tema de su investigación es eso del “hecho” humano, si se entiende por hecho no tal sector objetivo de un universo natural, sino el contenido real de una existencia que se vive y se experimenta, se reconoce o se pierde en un mundo, que es a la vez la plenitud de su proyecto y el *elemento* de su situación. La antropología puede entonces definirse como “ciencia de hechos” en el momento en el que desarrolle de manera rigurosa el contenido existencial de la presencia en el mundo¹³⁰.

Es evidente la pretensión de buscar en las ciencias humanas, a veces la medicina, otras la psiquiatría, y en este caso la antropología, una articulación válida con la filosofía, que se inspira en Heidegger, para estructurar el análisis del hombre concreto, por oposición al sujeto de la modernidad. Para Foucault, Binswanger asume una línea antropológica muy cercana a la ontología, buscando la comprensión con mayores veridicciones sobre la existencia concreta, sus desarrollos y sus contenidos históricos, aplicando métodos y conceptos de la filosofía de la existencia donados por suficientes experiencias clínicas¹³¹.

Curiosamente, para Foucault el tema de Binswanger en este texto no es el sueño y la existencia como tales, sino el hecho de que, tal como es la existencia en sí misma, se

¹²⁸ Foucault. “Introducción” a *El sueño y la existencia* de L. Binswanger. *op. cit.* p. 65.

¹²⁹ *Ibíd.* p. 66.

¹³⁰ *Ibíd.*

¹³¹ Foucault. *Introducción. op. cit.* p. 67.

aparece en el sueño y es entonces posible descifrar a partir de éste todas sus significaciones esenciales. El texto trata dos cuestiones de gran importancia, de una parte, define y establece concretamente el análisis de algunas formas fundamentales de la existencia; el sentido del sueño no procede de alguna interpretación exterior a él mismo, no se apoya en algún criterio dado de desciframiento, pudiendo esta ontología anunciar las estructuras fundamentales de la existencia, sin tener que esconderse en ninguna filosofía¹³². De otra parte, el privilegio otorgado a la experiencia onírica conlleva en este texto la elaboración seria de una antropología de la imaginación, que incluye la magistral clarificación de la relación entre sentido y símbolo, y entre imagen y expresión, lo que orienta hacia una innovadora manera de entender las formas más propias de las significaciones¹³³.

3.3.1 Las diferenciaciones entre la significación y la imagen

Foucault realiza un análisis comparativo entre *Las Investigaciones lógicas* de Husserl y *Traumdeutung* de Freud, señalando la coincidencia en la fecha de publicación; pues entiende que en dichas obras se presentan dos esfuerzos del hombre por recuperarse y problematizar sus significaciones y por reasumirse a sí mismo en ellas. Con esta obra, según Foucault, Freud inscribe por primera vez en la historia al sueño dentro del dominio de las significaciones humanas, razón por la que el análisis del sueño se convierte en una herramienta importante en la práctica clínica. Antes de este importante avance, el sueño era un sinsentido de la conciencia, pero las investigaciones freudianas permiten sostener ahora que el sueño es, por el contrario, el sentido del inconsciente. Foucault en esta parte se dedica a señalar los adelantos freudianos haciendo un breve recorrido por los aspectos más importantes relacionados con el sueño, con el inconsciente y con la hermenéutica, no sin hacer una advertencia respecto del descuido en el psicoanálisis de la relación entre significación e imagen.

Ha habido mucha insistencia sobre este pasaje de la insignificancia del sueño, la manifestación de su sentido y sobre todo el trabajo de la hermenéutica; también se ha dado gran importancia a

¹³² *Ibíd.* p. 68.

¹³³ *Ibíd.*

la estructuración del inconsciente como instancia psíquica y contenido latente. Mucho y también muy poco. Al punto de descuidar otro aspecto del problema. Es el que contiene nuestro propósito de hoy, en la medida en que él pone en cuestión las relaciones de la significación y de la imagen¹³⁴.

Esta es una de sus inquietudes, clarificar estas relaciones, diferenciar entre imagen e imaginación y definir las significaciones esenciales. Para Foucault, en las formas imaginarias del sueño están las significaciones del inconsciente, las cuales de algún modo evidencian su cuasi-presencia; pero el que haya una especie de sentido al interior del sueño no significa que haya propiamente sentido con una evidencia completa, pues la revelación del sentido en el sueño es incompleta o irrealizada. Debe ser entendido el sueño como una mezcla funcional; si la significación se reviste como de imagen es debido a la multiplicación que opera sobre el sentido, al interior de la cual éste se superpone pero a la vez se contradice, surge aquí una plástica imaginaria del sueño que se actualiza, pero no por el sentido en sí, sino por la forma contradictoria en que surge¹³⁵. La imagen se diluye en la multiplicidad del sentido y así el lenguaje del sueño siempre tiende a ser analizado únicamente en su función semántica; por estas razones el psicoanálisis ha dejado en la penumbra la estructura morfológica y sintáctica del lenguaje onírico. Además, el psicoanálisis sustituye la distancia que existe entre la significación y la imagen, poniendo en su lugar el mencionado exceso de sentido, cayendo en el grave error de omitir la dimensión propiamente imaginaria de la expresión significativa¹³⁶.

Foucault sostiene contra esa omisión de Freud que el mundo de lo imaginario posee sus leyes propias, tiene sus propios poderes dinámicos y sus estructuras específicas; es un mundo complejo en el que la imagen es algo más que mero cumplimiento inmediato de sentido, pues allí posee un espesor que le es propio y las leyes que la determinan van más allá de manifestaciones proposicionales y significativas. En este punto introduce una fuerte afirmación contra el psicoanálisis, acusándolo de teológico y metafísico.

Freud ha hecho habitar el mundo de lo imaginario por el deseo, como la metafísica clásica había hecho habitar el mundo de la física por el deseo y el entendimiento divinos: teología de

¹³⁴ Foucault. Introducción. *op. cit.* p. 69.

¹³⁵ *Ibíd.* p. 70.

¹³⁶ *Ibíd.*

las significaciones donde la verdad es anticipada sobre su formulación, y la constituye totalmente. Las significaciones agotan la realidad del mundo a través de las cuales ella se ve¹³⁷.

Foucault afirma que el análisis freudiano no pudo superar el estatus de la palabra y tampoco el análisis tradicional que sobre ella siempre se hizo, y con esa perspectiva analizó también el lenguaje del sueño, sin poder llegar a reconocerlo en su propia realidad como lenguaje específico, pese a que ese era precisamente el desafío de Freud. La lengua posee una estructura que él no tuvo en cuenta. Al pretender decir algo, la palabra lleva ya implícito un mundo de expresión que es anterior a ella misma y que a la vez le permite dar realidad a eso que ella desea decir. Esta estructura incluye necesariamente también a la experiencia del sueño como a todo hecho de expresión. Si esto es así, entonces el psicoanálisis no puede ser una verdadera apropiación comprensiva de sentido, más aun sabiendo que, si bien el sentido nunca emerge mediante el reconocimiento de una estructura de la lengua, puede aparecer en una palabra tomada en sí misma, sólo que para lograr esto es necesario acudir a conceptos y métodos muy diferentes a los usados por Freud. Para ello será necesario un método de recuperación, un método arqueológico similar al usado para encontrar el significado de una palabra en una lengua sin gramática o en una lengua perdida. Es un método de confirmación para la probabilidad, como para descifrar códigos secretos, un método de coincidencia significativa. Pero para Foucault, desde la perspectiva de Freud, sólo cabrían dos alternativas metodológicas, la adivinación o la probabilidad, con las que es imposible reconstruir el acto expresivo de acuerdo con su necesidad¹³⁸.

Quizás lo eventual es a lo único que podría acceder el análisis freudiano, pero llega a dicho concepto sin poder evitar algunas paradojas en virtud de la manera en que el psicoanálisis describe la noción de imagen. Cuando el psicoanálisis pretende que todo lo que contiene la imagen se agota en el sentido que en ella se oculta y al mismo tiempo presenta como eventual el vínculo entre la imagen y el sentido, sugiere con ello que el sentido siempre tiene que ver o se inscribe en la dimensión plástica de la imagen produciendo así la paradoja.

¹³⁷ Foucault. Introducción. *op. cit.* p. 70.

¹³⁸ Foucault. Introducción. *op. cit.* p. 71.

¿Por qué la significación psicológica toma cuerpo en una imagen en lugar de permanecer como sentido implícito, o de traducirse en la claridad de una formulación verbal? ¿Por qué el sentido se inserta en el destino plástico de la imagen?¹³⁹

Foucault encuentra en Freud dos salidas a esta contradicción: por una parte el sentido se concibe como producto de la represión, aquello que no puede formularse claramente porque es capturado por la densidad de la imagen a la que sólo puede aludir en su expresión, de modo que la imagen aquí es un lenguaje que expresa sin formular. Por otra parte, la orientación de Freud a retomar el carácter primitivamente imaginario de la satisfacción del deseo, pues dado que en la conciencia primitiva o infantil el deseo es satisfecho de acuerdo con el principio narcisista e irreal del fantasma, entonces en la regresión del sueño esa forma originaria o primitiva de realización es reactivada. Este es otro aspecto que utiliza Foucault para desautorizar al análisis freudiano como reflexión sobre el hombre concreto.

Se ve cómo Freud es llevado a retomar en su mitología teórica los temas que estaban excluidos por la demarcación hermenéutica de su interpretación del sueño. Él recupera la idea de un vínculo necesario y original entre la imagen y el sentido y admite que la estructura de la imagen tiene una sintaxis y una morfología irreductible al sentido justamente porque el sentido viene a ocultarse en las formas expresivas de la imagen. A pesar de la existencia de estos dos temas y a causa de la forma puramente abstracta que Freud les da, se buscaría en vano en su obra una gramática de la modalidad imaginaria y un análisis del acto expresivo en su necesidad¹⁴⁰.

El origen de esta paradoja y de este retorno al mito teórico, lo ve Foucault en la insuficiencia que también posee la elaboración de la noción de símbolo en Freud, concibiéndolo solamente como el punto tangencial donde, por un instante, convergen la significación clara y el material de la imagen, pero tomada ésta como un residuo transformado y transformable de la percepción. El símbolo es como una superficie de contacto pero muy delgada, que separa todas las uniones entre un mundo interior y un mundo exterior, la instancia de pulsión inconsciente y la conciencia perceptiva a la vez, como también el momento del lenguaje implícito y de la imagen sensible¹⁴¹.

¹³⁹ *Ibíd.*

¹⁴⁰ *Ibíd.* p. 72.

¹⁴¹ Foucault. Introducción. *op. cit.* p.72.

3.3.2 Husserl y Lacan contra Freud en relación con la imagen y las significaciones

Foucault destaca en el análisis freudiano la reducción de la distancia entre una psicología del sentido, expresada en una psicología del lenguaje y en una psicología de la imagen, que se prolonga en una psicología de lo caprichoso; pero a la vez sostiene que nunca en ninguna parte como en el psicoanálisis ha sido tan segura la aceptación de la imposibilidad de encontrar un nexo entre los dos órdenes de análisis mencionados. Considera, recordando a Lacan, que se podría trabajar con rigurosidad en la construcción de una psicología de L'Imago, entendiendo por ésta “una estructura imaginaria” asumida con toda la cantidad de sus implicaciones significativas¹⁴². Foucault advierte que Lacan acude al lenguaje como elemento dialéctico en el que se construye la totalidad de las significaciones de la existencia, y la esfera donde dichas significaciones cumplen sus propósitos. Lacan ha hecho todo lo posible por mostrar en la noción de L'Imago el punto sobre el que se basa la dialéctica significativa del lenguaje, sin embargo con esta noción no puede evitar el riesgo de que ella caiga en la fascinación de un interlocutor que ella misma se ha construido. Sin embargo, para Lacan L'Imago no es más que palabra encubierta, un instante silencioso. En el dominio de exploración del psicoanálisis no se ha conseguido, en consecuencia, la unificación entre una psicología de la imagen que demarca el campo de la presencia y una psicología del sentido que delimita el de las virtualidades del lenguaje¹⁴³.

En este punto empieza el análisis de *Las Investigaciones lógicas* de Husserl, que vieron la luz en el mismo año que la *Traumdeutung*, en 1890. Se pregunta si puede haber en ellas una concepción sobre el símbolo y sobre el signo, que precisamente devuelva a la significación de la imagen la inmanencia de su necesidad. Para Foucault, Freud asume la palabra “símbolo” dándole una validez inmediata sin más y sin una elaboración, al menos descriptiva. La imagen onírica, asumida también como valor simbólico, involucra dos cosas que hay que diferenciar, de un lado, un conjunto de índices objetivos que definen las estructuras implícitas de la imagen y, de otro lado, un vínculo englobante de significatividad que soporta el sentido del material onírico y lo construye como sueño de

¹⁴² *Ibíd.* p. 73.

¹⁴³ Foucault. Introducción. *op. cit.* p. 73

deseo incestuoso, de regresión infantil o de retorno del desarrollo narcisista. Los índices que pueden llegar a ser infinitos en tanto avanzan y se unifica la significación (eventos anteriores, similitudes morfológicas, experiencias silenciosas, tipos de sílabas, juegos de palabras, etc.), jamás pueden ser confundidos con la significación misma, pues ellos se introducen mediante la probabilidad y apenas si ayudan a la reconstitución del contenido latente o del sentido originario. Estos índices se actualizan y cobran vigencia real en el acto de la apropiación comprensiva¹⁴⁴.

Confundir los índices de la imagen con las significaciones, ha llevado al psicoanálisis a concebir los mecanismos de la formación de la experiencia onírica como una especie de reverso correlativo de los métodos de reconstitución. Al darse esta falla al nivel de las imágenes, de sus índices y de las significaciones, de hecho también falla el mencionado vínculo englobante de significación.

Por el contrario, Husserl en *Las Investigaciones lógicas* ha sabido diferenciar bien los índices de las significaciones, aunque en ellas se advierte que siempre existe el riesgo de confundirlos. Con esta diferenciación bien establecida, la comprensión global o el vínculo global y los índices de las significaciones serán aspectos inversos y a la vez complementarios, debido a que hay un momento de la expresión y de la significación en que la inducción de los índices asume el relevo para realizar la comprensión de sentido. Siendo así, el índice viene a ser sólo una marca, una referencia, pero sin significación en sí mismo¹⁴⁵. La fenomenología del sueño no sería insuficiente porque es rigurosa en el proceso de la mencionada distinción entre los elementos de indicación y los contenidos de significación que conforman desde su propio interior la experiencia misma del sueño. A este respecto Foucault se pregunta: ¿pero qué es un contenido significativo y cuál es la relación que sostiene con un contenido imaginario? Para dar respuesta a esta cuestión, continúa apoyándose en las *Investigaciones lógicas*. Rechaza de forma tajante la unificación inmediata que hace el psicoanálisis entre el sentido y la imagen, porque los articula en la idea única de símbolo. Propone la necesidad de trascender esta unificación, buscando la esencia del acto significativo como algo anterior a la expresión verbal, que se

¹⁴⁴ *Ibíd.* p. 74.

¹⁴⁵ Foucault. Introducción. *op. cit.* p. 75.

encuentra más allá de ésta y más allá incluso que la estructura de la imagen en la que se constituye¹⁴⁶. En esta inferencia fenomenológica Foucault coincide con Derrida cuando con base en los mismos textos de Husserl, establece su noción de signo, escritura e historicidad. De otra parte, este gesto fenomenológico lleva a Foucault a citar las palabras del propio Husserl sobre la necesidad que éste plantea de buscar un concepto más acorde con la expresión y la significación del sueño.

Los actos de formulación de imaginación de la percepción son tan diferentes porque la significación se agota en unos como en otros; nosotros debemos preferir una concepción que atribuya esta función de significación a un solo acto idéntico para todo, a un acto que sea sustraído de los límites de esta percepción que con frecuencia nos hace equivocar¹⁴⁷

Se busca hacer confluír partiendo del sueño mismo un acto fundante de significación, el cual pueda ofrecer los elementos para encontrar la esencia del acto significativo, tanto en el sueño como en la vigilia, obviamente estableciendo las diferencias pertinentes entre ambos. Es un proceso de unificación de conceptos a partir de un acto definido.

Se pretende ahora establecer las características del pretendido acto fundamental o fundacional. En primera instancia el acto fundacional es definido no por un carácter jurídico sino por una unidad ideal (eidética) de lo que es referido en la designación significativa, unidad que no varía por más que el acto significativo sea renovado. El símbolo para Husserl no constituye de ningún modo un rastro, una marca individual de nuestra vida y menos aún un atributo para reaparecer idéntico a uno mismo, sino que el símbolo constituye y expresa un contenido ideal, que a su vez debe ser entendido como unidad de significación¹⁴⁸. Sin embargo, en este respecto Foucault introduce una crítica a Husserl, afirmando que es preciso ir más allá para evitar caer en un reduccionismo del acto significativo a una mera referencia intencional. La superación de la referencia en el pleno de la significación no es susceptible de ser encontrada, en el sentido de un acto

¹⁴⁶ *Ibíd.* p. 77.

¹⁴⁷ Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen*. Tübingen, M. Niemeyer, 2º Edition, 1921, t. VI: *Elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, pp. 15-6. Citado por Foucault en Introducción. *op. cit.* p. 76.

¹⁴⁸ Foucault. Introducción. *op. cit.* p. 77.

suplementario que Husserl quiere dar al mencionado acto fundamental en la noción de acto de efectuación. Este procedimiento no resuelve el problema, lo que en realidad hace es darle al acto un estatuto y una ubicación dentro de la conciencia en su actividad, pero esto nunca podrá generar una fundamentación¹⁴⁹. En la Sexta de las *Investigaciones lógicas* Foucault encuentra una posible respuesta de Husserl al problema, o los elementos para construirla. En ella ve una fenomenología de la significación en la que se afirma desde el comienzo que un mismo y único rasgo marca al símbolo.

Cualquier forma de expresión, que obviamente se realiza mediante símbolos, ya sea un signo matemático o una imagen, que la palabra o el símbolo sean pronunciadas o escritos, que nosotros nos abandonemos al hilo del discurso o al sueño de la imaginación, cualquier cosa de nuevo surgida fuera de nosotros, un poco diferente de esto que nos llama la atención, y esto por esta resistencia que ofrece el material imaginario verbal o simbólico; también por las implicaciones que ofrece la cosa constituida ahora como significativa; efectuándose en la actualidad del significante, la virtualidad intencional obra, sobre las nuevas virtualidades. Este cobrar actualidad, en efecto se encuentra situado en un contexto espacio-temporal; las palabras se inscriben en nuestro medio ambiente y ellas designan a los interlocutores el horizonte de las implicaciones verbales. Y ahí es donde nos aferramos a la paradoja del acto significativo mismo: tomar de un tema objetivo que se propone, a la manera de la palabra, como un objeto de cultura o que se ofrece, a la manera como la imagen, como una cuasi-percepción, el acto significativo opera esta toma como una actividad temática, donde viene en plena claridad el “yo hablo” o el “yo imagino”; palabra e imagen se declinan en primera persona, al momento mismo donde ellas se realizan en la forma de la subjetividad. Es sin duda lo que quería decir Husserl cuando hablaba del lenguaje: “una cosa es segura... y es que el significado participa de la realización del hacer. Quien habla no engendra solamente la palabra sino la expresión de su totalidad¹⁵⁰”.

En un análisis fenomenológico, el acto expresivo se actualiza en la multiplicidad de las estructuras significativas. Pero es preciso llamar la atención sobre el hecho de que este análisis fenomenológico obliga a realizar una revisión juiciosa del psicoanálisis, ya que Husserl ha elaborado, de hecho, la distinción esencial entre la estructura de la indicación objetiva y la estructura de los actos significativos, y puede decirse incluso que ha establecido la mayor diferenciación posible entre lo relevante de una sintomatología y lo relevante de una semántica¹⁵¹. Por el contrario, el psicoanálisis, según Foucault, siempre ha caído en la confusión de estos dos tipos de estructuras, definiendo por tanto el sentido en función de la superposición de los signos objetivos y de sus condiciones de desciframiento.

¹⁴⁹ *Ibíd.*

¹⁵⁰ Foucault. Introducción. *op. cit.* p. 78.

¹⁵¹ *Ibíd.*

Entre el sentido y la expresión se ve sólo un vínculo artificial de índole alucinatorio, la búsqueda de la satisfacción del deseo. En la fenomenología, por el contrario, se recupera la significación en el contexto del acto expresivo, el mismo en el que la significación se funda, pudiendo así llegar a describir lo que expresa la presencia del sentido en un contenido imaginario¹⁵².

Foucault se detiene a reflexionar si este procedimiento fenomenológico fortalece una conciencia desde la cual la verdad no se encuentra en las cosas mismas, sino en el “yo digo” o en el “yo imagino”, que a la vez refuerza la subjetividad, permaneciendo también en el ámbito de la representación, de la inmanencia, todo lo cual dificulta la historicidad. Sostiene que esta sustitución en el fundamento del acto de significación anula la posibilidad de una prueba o de una experiencia objetiva, dado que nada proveniente del exterior le permitirá restituirlo en su verdad. Tiempo y espacio presentes en él no serían sino un simple despertar que se esfuma inmediatamente, y un posible tercero exterior estaría sólo en términos de construcción ideal dentro del horizonte del acto expresivo sin posibilidad alguna de contacto real. Así las cosas, la comprensión sería un retomar, en el universo infinito y desconocido de la interioridad, una manera particular de ser del acto expresivo. De la fenomenología podemos aprovechar el logro de llegar a hacer hablar las imágenes, pero hay que superar con cuidado esa incapacidad evidenciada sobre la comprensión del lenguaje, que se reduce a mera posibilidad de una comprensión válida. Aquí es donde Foucault considera que sería necesario introducir el análisis existencial.

De la confrontación entre Husserl y Freud, desde estos textos propuestos por Foucault, surgen dos cuestiones; en primer término, fue necesario un método de interpretación que restituyera en su plenitud los actos de expresión. El camino de la hermenéutica no debía quedarse en los procesos de escritura que utiliza y defiende el psicoanálisis; él debió ir hasta el momento decisivo en que la expresión se objetiva ella misma en las estructuras esenciales de la indicación; en segundo término, le hizo falta una verificación o fundamentación. Este momento fundamental en el que se anudan las significaciones es el que Binswanger ha intentado actualizar en su texto.

¹⁵² *Ibíd.*

3.3.3 El sueño como experiencia fundante de la existencia total

Hay que reconocerle a Freud haber considerado el sueño como una de las formas expresivas de la motivación, por lo que también es afín a otros elementos de desciframiento. Pero aunque le haya restituido una dimensión psicológica, Foucault estima que debió haberlo analizado como forma específica de la experiencia humana, pues lo primero anula la posibilidad de lo segundo. Para Foucault, Freud no logró trascender la concepción generalizada de la psicología del Siglo XIX sobre el sueño como una rapsodia de imágenes¹⁵³, pues reducido sólo a eso, el sueño se agota en un análisis psicológico, lo que imposibilitaría verlo desde otros enfoques y llegar a situarlo en la experiencia y en la historicidad del hombre concreto. El sueño para Foucault es mucho más que una rapsodia de imágenes, pues si es una experiencia imaginaria, también es experiencia real y de conocimiento. Por lo tanto es susceptible de ser estudiado desde una teoría del conocimiento, pero esto ha caído en el mundo de las cosas olvidadas. Dentro de una teoría del conocimiento el sueño es concebido como una experiencia absolutamente específica, un tipo de experiencia especial; siendo así, incluirlo en una psicología es un procedimiento derivado o secundario que en cierto modo lo reduce. De esto se prende Binswanger para sostener que los contenidos constitutivos del sueño son irreductibles a las determinaciones psicológicas en las que se lo quiere introducir exclusivamente, en consecuencia pueden encontrarse en su texto elementos para la elaboración de una antropología de la imaginación. Con el análisis antropológico de un sueño se pueden descubrir más estratos, más capas significativas que con el psicoanálisis o que con cualquier otro procedimiento psicológico, porque, por ejemplo, Freud sólo se detiene en el análisis del vocabulario simbólico del sueño, con base en el cual se pasa, sin más, de un pasado específico a un presente que lo simboliza. Todo parece reducirse (aunque esta es sólo una parte del procedimiento terapéutico) a simbolizar y contar en imágenes la historia de experiencias pasadas, como si con esto se lograra el retorno de la existencia toda del sujeto, restituyéndola así en forma esencialmente teatral y dramática¹⁵⁴.

¹⁵³ Foucault. Introducción. *op. cit.* p. 80.

¹⁵⁴ Foucault. Introducción. *op. cit.* p. 96.

Foucault percibe el error real del psicoanálisis en pretender ver y analizar las significaciones a través de sólo un tipo de ellas entre muchos otros, apenas como una de sus virtualidades, mediante un método que en el fondo convierte al sujeto soñador en su objeto de estudio. El sujeto que sueña, desde esta perspectiva, deviene subjetividad reducida, una subjetividad menor, intermediaria entre el juego de un otro suspendido en alguna parte, entre quien sueña y lo soñado por él. Para el psicoanálisis este sujeto que sueña es una subjetividad construida y el análisis de sus sueños tendría que sacar a la luz el momento constitutivo de la subjetividad onírica. Sería como sacar una fantasía de otra fantasía en lo que no cabe una subjetividad radical, sino sólo una simbólica. En tanto que para Binswanger el sujeto del sueño no se describe en términos de una de las significaciones posibles de uno de los personajes del drama, sino como el fundamento de todas las significaciones eventuales del sueño, de su sueño, por lo que este no puede ser únicamente la actualización de formas anteriores o etapas primitivas de la personalidad. Foucault se distancia de estos argumentos de Binswanger, afirmando que este sujeto que sueña, más real y concreto, se expresa como “el devenir y la totalidad de la existencia misma”¹⁵⁵.

3.3.4 La experiencia del sueño y la espacialidad originaria

Todas estas virtualidades presentes en Binswanger llevan a Foucault a preguntarse sobre las más esenciales significaciones para la existencia del sujeto concreto. Sugiere que hay que buscarlas en los primeros movimientos de la libertad y en su dirección originaria. Uno se podría preguntar por qué Binswanger, Foucault, Freud y otros autores del Siglo XX, en un momento determinado atribuyen tanto al sueño, ¿Por qué en un preciso momento del Siglo XX eclosiona esta inquietud por el sueño como determinante de la existencia del hombre real? Foucault intenta responder a esto: “Si el sueño tiene tanto peso para designar las significaciones existenciales, es porque él marca en sus coordenadas fundamentales la trayectoria de la existencia misma”¹⁵⁶. Pero fundamentalmente esto se debe a que en el sueño también se realiza un despliegue de las formas de espacialidad, las cuales revelan el

¹⁵⁵ *Ibíd.* p. 97.

¹⁵⁶ Foucault. Introducción. *op. cit.* p. 101.

sentido en sí mismo. Pero la concepción de ese espacio onírico es singular, porque no es ni geométrico, ni geográfico como en la realidad de las ciencias naturales, sino que se manifiesta como paisaje, no como lugar sino como mera distancia. En el referente geográfico del paisaje, el movimiento emerge como mero desplazamiento que consiste en un cambio concertado de posición mediante una trayectoria previa, en la que el trayecto se reduce al tiempo mínimo requerido para llegar de un punto a otro. El desplazamiento en “el espacio vivido” conserva un carácter espacial originario, es una trayectoria que sólo conoce el punto de partida más nunca el de llegada, es siempre desplazamiento. Esta espacialidad originaria del paisaje permite que el sueño realice su despliegue y retome sus más esenciales significaciones¹⁵⁷.

El espacio es soporte de mi capacidad en la primera de las oposiciones esenciales, a saber, la relación entre el espacio próximo y el espacio lejano. El primero es el del reposo, de los horizontes familiares, el que está siempre a la mano; el lejano es el de la liberación, el de la exploración y la conquista. Foucault hace la salvedad de que en ciertas experiencias esta relación es más complicada, pues el espacio próximo puede llegar a ser absorbido por el lejano, pues éste penetra al próximo hasta ocasionar la neutralización total de su perspectiva¹⁵⁸. La otra oposición es entre el espacio claro y el oscuro, muy diferente a la primera, aunque a veces se torna muy análoga a ella. En esta ya no hay oposición sino fusión y el espacio asume la función de disociar o repartir y el espacio oscuro queda fusionado al de la claridad, en el que las cosas adquieren su unidad gracias a la claridad de una presencia que se puede ver perfectamente. La tercera oposición es la del eje vertical de ascenso y caída, el cual puede llegar a ser el vector de una existencia que pierde su arraigo en la tierra y tiende a ascender teniendo su diálogo con la divinidad, pero llevando desde su partida el vértigo de su propia caída. Si el ascenso es un llamado del cielo, también es la búsqueda del significado para descender hacia el amor de los demás, pero no con un descenso suave sino con caída abrupta.

Tal vez este conjunto de oposiciones que Foucault toma con tanta dedicación, sea el indicio de lo que posteriormente le permitirá en su enfoque, definir ciertos aspectos

¹⁵⁷ *Ibíd.* p. 102.

¹⁵⁸ Foucault. Introducción. *op. cit.* p. 102.

problemáticos y constitutivos de algunos fenómenos de la realidad. Es una lógica oposicional que tiene mucho peso a lo largo de su obra. En esta parte del análisis expresa que estas oposiciones determinan las dimensiones esenciales de la existencia, porque constituyen las coordenadas primitivas del sueño y también el espacio mítico de su cosmogonía¹⁵⁹. En el ámbito de la primera oposición se define todo lo relacionado con las experiencias y las expresiones épicas como una de las estructuras más relevantes del acto expresivo. En el ámbito de la oposición claro oscuro se origina lo relacionado con la expresión existencial lírica y en ella se pone en juego la existencia misma, pues el lirismo es simultáneamente claro y oscuro, diurno y nocturno, siendo su esencialidad constituida por los valores crepusculares. En el eje vertical de la existencia, el del ascenso y la caída, se determina la expresión de las experiencias de la tragedia humana, en la que no hay necesidad de tiempo, ni de espacio, ni de lejanías, ni de noches pacíficas, su tarea es nada menos que trascender la verticalidad del destino mismo, expresiones que toma Foucault de *Un rêve étrange*, de F. Hebel¹⁶⁰. Foucault percibe en este texto de Binswanger un procedimiento para lograr una fundamentación antropológica de las estructuras de tres de los más importantes ámbitos de la experiencia del hombre, el épico, el lírico y el trágico. Pero considera que ese procedimiento hay que completarlo con un análisis similar con el cual se logre demostrar lo que es el acto expresivo en sí mismo, en relación con sus necesidades antropológicas y poder de ahí en adelante analizar las formas expresivas de aspectos concretos o experiencias concretas como el exilio y la prisión.

Foucault advierte sobre la diferencia que existe entre las tres oposiciones descritas, pues no tienen la misma universalidad, ni la misma profundidad antropológica. Entre ellas la más importante y más originaria es la del eje vertical de ascenso y caída que Binswanger también privilegia. Para Foucault esta oposición actualiza, más aún, origina las estructuras de la temporalidad, siendo ese eje vertical el espacio en el que se puede recuperar la temporalidad en su sentido primitivo y se puede definir de mejor manera las formas auténticas e inauténticas de la existencia, lo que en realidad constituye una trascendencia de lo existente sobre sí mismo mediante el movimiento de su temporalidad. Pero Foucault

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 104.

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 106.

afirma que se corre el riesgo de caer en una pseudo-trascendencia del espacio, lo que ocasionaría la subsunción total del eje vertical en el eje horizontal de la existencia, generándose en consecuencia una existencia maniática e inauténtica. Con estas estructuras de autenticidad e inautenticidad, privilegiando el eje vertical de ascenso y caída (el de la tragedia), se logra la clarificación y la definición de las formas de historicidad de la existencia, la temporalidad y la autenticidad. Sin embargo es necesario unificar la dimensión vertical con el propósito de recuperar la existencia y definirla como presencia absolutamente originaria con lo que se define también el *Dasein*. Para alcanzar ese propósito, Foucault propone abandonar el ámbito antropológico de la reflexión, que asume al hombre en tanto hombre ubicado en el interior de su mundo humano y trascender a otro ámbito, el de la reflexión ontológica, en el que emerge de modo más fundante y universal el modo de ser de la existencia como presencia en el mundo. Este es el requisito para efectuar el paso de la antropología a la ontología, que como se evidencia, no tiene un punto de partida desde lo *a priori*, sino que parte de una rigurosa reflexión sobre lo fundante y concreto de la existencia misma, desde las líneas esenciales de la existencia y la temporalidad. Sin embargo, queda la impresión de ser un esfuerzo para trascender la antropología bien descrito por Foucault, con el cual también parece intentar superar a Freud y a Husserl.

3.3.5 La ontología del sueño y la historia como condición de libertad

La parte final de esta Introducción a Binswanger, trata sobre la realización de las significaciones de la existencia en el mundo real, que es lo que en sí constituye la “historia”. Enfatiza en las maneras en que la imaginación poética auténtica, libera las significaciones originarias, para Foucault significa que la poesía y la ética logran con claridad insertarse en el registro de la historia. La expresión se transforma en lenguaje, pero también en obra de arte y en ética; todo lo definen los momentos históricos, cuestiones de estilo, cuyas objetivaciones son constituyentes de ese mundo real. El sueño viene a constituir la primera condición de posibilidad de la imaginación, siendo también la dinámica misma del movimiento del sueño, que a su vez define el ascenso hacia una

existencia que se constituye, originaria y libremente, un mundo¹⁶¹. En relación con la imagen, critica la noción sartreana elaborada “por referencia a lo real”, presente en su texto *La Imaginación*¹⁶²; considera que dicha noción es negativa. Según Foucault, la imaginación no garantiza una irrealización del mundo, como sostiene Sartre, pero sí garantiza la recuperación del movimiento mediante el cual la existencia se da un mundo. Para Sartre, la imagen se opone a la imaginación y es un sustituto coagulado de lo real, con lo que al parecer se interrumpe el movimiento imaginario; Foucault afirma que en ese sentido, uno no está enfermo de su imaginación, sino de sus imágenes, en la medida en que éstas alienan ese movimiento. En el plano de la expresión poética, es posible, sin embargo, pensar una imagen auténtica que no sea como una renuncia a la imaginación, sino como su realización.

Foucault señala que en la interpretación del sueño, es necesario tener en cuenta las diferencias que hay entre la imagen de la vigilia y la imaginación onírica, y entre una cuasi-presencia en un mundo constituido y una presencia originaria en un mundo que se está constituyendo. Esto determina que cuando se analiza un sueño a partir de las imágenes de la conciencia vigilante, es preciso salvar esta distancia que se evidencia entre imagen e imaginación, que es lo que propone Foucault cuando habla del paso de la antropología a la ontología. Es necesario hacer entonces una reducción trascendental de lo imaginario, que es lo que aporta Binswanger en su texto. Dicha reducción trascendental (se escucha el eco de Husserl) de lo imaginario es la que efectúa el paso de un análisis antropológico del sueño a una analítica ontológica de la imaginación. Pero ¿Cómo ha de realizarse esta reducción trascendental de lo imaginario, este salvar la brecha entre la imagen y la imaginación?

La imagen entonces, puede ser ofrecida de nuevo ya no como renuncia a la imaginación, sino como su realización por el contrario; purificada en el fuego del sueño, allí donde ella era alteración de lo imaginario deviene cenizas, pero ese fuego mismo se completa en la llama. La imagen ya no es imagen *de* alguna cosa, totalmente proyectada hacia una ausencia que ella reemplaza; ella es recogida en sí misma y se da, como la plenitud de una presencia; ella no designa más alguna cosa; ella se dirige a alguien. La imagen aparece ahora como modalidad de expresión y toma su sentido en un estilo, si se puede entender por “estilo” el movimiento originario de la imaginación cuando él toma el rostro del cambio¹⁶³.

¹⁶¹ Foucault. Introducción. *op. cit.* p. 116.

¹⁶² Sartre, Jean Paul. *La imaginación*, Sudamericana. Buenos Aires. 1967.

¹⁶³ Foucault. Introducción. *op. cit.* p. 118.

Esta es la importancia del sueño, que muestra los momentos originarios y las significaciones esenciales de la existencia. No obstante, no se puede interpretar con ello que el sueño sea el generador de la historia o de la verdad sobre la historia, sólo se puede sostener que al revelar en sí esos aspectos tan originarios, el sueño nos revela el verdadero sentido de la libertad, la que según Foucault, aún no ha logrado hasta hoy una expresión objetiva que signifique el momento de su universalidad¹⁶⁴. Oponer entonces el sueño y la historia, soñar es reproducir secretamente para sí el movimiento primitivo de la existencia, que se daba un mundo y se ofrecía a él. La expresión poética auténtica es lo contrario, volver a investir a un mundo real de las dimensiones fundadoras de la existencia, ofrecerlas a los hombres para que sean pensadas. La libertad originaria, que aún no ha sido alcanzada, es concebida como “una tarea ética y una necesidad de historia”. Privilegiar el sueño provisionalmente desde un enfoque antropológico, define mejor la posibilidad para el conocimiento del hombre concreto, pero esa libertad no se alcanza sino trascendiendo este nivel de análisis hacia una ontología.

Pero aunque estas críticas son juiciosas, será curioso ver cómo, después de reclamar la necesidad de estas psicologías, Foucault va a defender al psicoanálisis como un saber que ya no es psicología¹⁶⁵. En el mismo refutar al psicoanálisis hay algo que nos pone a pensar y es ¿desde dónde hace Foucault estas reclamaciones? ¿desde una psicología o desde la antropología, desde la filosofía, la ontología, la fenomenología o la epistemología? Es un debate a dos formas de saber (psicoanálisis y fenomenología) considerados por muchos como eminentemente filosóficos, desde un procedimiento que articula psicoanálisis y antropología, sobre el que él mismo tiene algunas dudas respecto de su estatuto epistemológico cuando plantea completarlo y, más aún, es un enfoque antropologista que posteriormente también rechazará. El recurso es una intrusión de la fenomenología en la antropología para obtener de ello soportes conceptuales y sobre todo metodológicos, con un afán expreso y angustioso por captar una realidad en sí misma (la del hombre concreto), que a veces pareciera más bien, una intrusión de la antropología en la psicología y en la

¹⁶⁴ *Ibíd.* p. 119.

¹⁶⁵ Más adelante, en la parte de la desconstrucción de *Historia de la locura* y de *Más allá del principio de placer*, se mostrará otra actitud de Foucault cuando privilegia al psicoanálisis por no ser una psicología sino un dominio de saber.

ontología. ¿No es este un proceso muy similar a los otros procesos de objetivación sobre el ser humano que Foucault ya empezaba a desmontar? Entonces estaría haciendo lo que critica, maquillándolo con recursos que buscan articulaciones entre esferas que demandan gran rigurosidad. Porque los supuestos epistemológicos de una ciencia como la psicología, se pueden poner en tela de juicio desde la psicología misma o desde la epistemología general, asumiendo el riesgo que el enfoque elegido conlleva. Por ejemplo se puede preguntar si ¿desde el positivismo en psicología o desde la fenomenología, se puede deslegitimar al psicoanálisis aun sabiendo que los supuestos y los conceptos en los aquellos se soportan son tan diferentes?; análogamente, ¿se puede criticar y deslegitimar una teoría o un conjunto de conceptos desde enfoques radicalmente opuestos esperando que esto ayude al enriquecimiento de ambos? Al parecer esto es válido siempre y cuando haya un tercero que enlaza o sirve para tender puentes, de lo contrario es un diálogo de sordos. No es muy claro que Foucault quiera hacer esto colocando a Binswanger como tercero que enlaza al psicoanálisis con la fenomenología. Simplemente destaca las insuficiencias y los errores de ambos y privilegia la intrusión de la antropología en la ontología, corriendo el riesgo de forzar los temas.

3.4 Heidegger, Freud, Lacan y el debate entre psiquiatría y antipsiquiatría

Este complejo tema¹⁶⁶ es tenido en cuenta aquí, para ubicar la forma como la experiencia de la locura fue cobrando importancia en el medio intelectual francés, en los momentos en que *Historia de la locura* empieza a ser concebida como proyecto por parte de Foucault y en el espacio previo al debate con Derrida. Este debate entre psiquiatría y anti-psiquiatría, siempre hay que recordarlo, se inscribe al lado de otros de la época (sobre la razón, sobre el sujeto, sobre las ciencias humanas, humanismo/anti-humanismo,

¹⁶⁶ Roudinesco, Elizabeth. (coordinadora). *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Paidós. Barcelona. 1996. Esta es una compilación de los textos presentados en un homenaje a Foucault (ya fallecido) y a *Historia de la locura* en los 30 años de su publicación. La primera edición en francés se tituló *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. Galilée. París. 1992. Elizabeth Roudinesco es gran estudiosa del Psicoanálisis, y su carrera está vinculada con dos aspectos de gran interés para esta investigación: la historia de la Psiquiatría y del Psicoanálisis. Es reconocida su estrecha relación intelectual y de amistad con Derrida, con quien escribió varios textos.

razón/sinrazón).

En el espacio sociocultural previo (a *Historia de la locura*) y en el seno de este debate, hace una “intrusión” la filosofía naciente de Foucault. Porque él como otros precursores suyos, consideran que éste tiene como trasfondo el otro debate sobre las ciencias humanas, sobre el estatuto de la razón moderna y el sujeto de la modernidad. El tema en discusión es la crisis de las ciencias del hombre, esta vez la psiquiatría, por lo cual el debate tiene que ver con la locura y la enfermedad mental y muy significativamente con el psicoanálisis lacaniano. Para los propósitos de este trabajo, se analizará la forma particular como Heidegger, Lacan y otros aludieron a Descartes y especialmente a las *Meditaciones Metafísicas*, para introducir tanto el problema de la locura, como el problema de la crítica al sujeto de la modernidad, lo cual constituye unos precedentes para el proyecto de Foucault aunque éste nunca los refiere.

3.4.1 Heidegger precedente original sobre la cuestión cartesiana

A partir de los años 30, en Heidegger cobra gran importancia la reflexión sobre la subjetividad tradicional, noción que quiere demoler con los conceptos de historicidad y de historia del Ser. A la luz de la historia del ser, la filosofía de la subjetividad sólo puede verse como un paso decisivo, en el olvido de ese retraerse del ser que está en la base de toda posición filosófica. Con ese hilo conductor, Heidegger realiza una de las más profundas interpretaciones del trasfondo ontológico. Lo que pone en marcha el movimiento que conduce a la tesis moderna de la subjetividad es la transformación de la verdad en certeza. El anhelo cartesiano de un fundamento absolutamente incontrovertible de verdad lejos de ser una inocente búsqueda de conocimiento, es un deseo grávido de consecuencias decisivas. Ante todo transforma el hecho mismo del pensamiento: éste se convierte en un puro representar (*Vortellen*), cuya esencia no consiste, como la palabra española da a entender, en producir copias o imágenes de las cosas, sino en traer ante sí, poner delante lo pensado para pasarlo por la criba de la certeza, para ponerlo como seguro, para asentarlo incommoviblemente. La certeza es el epicentro del pensar, que pasa a ser un cálculo que inspecciona el orbe de lo pensable y contabiliza lo puesto en garantía. Un tal cálculo

inevitablemente dispone de un método, esto es, de un proceder preciso y fijo que asegure permanentemente cómo es cada representación y qué coeficiente de verdad contiene¹⁶⁷.

En 1938 Heidegger pronuncia una conferencia titulada: “La fundamentación de la moderna imagen del mundo por medio de la metafísica”, en la que expuso sus reflexiones maduras sobre la cuestión de la subjetividad de la modernidad. Había aclarado enfáticamente que su postura no era un existencialismo, ni mucho menos un humanismo; por el contrario su filosofía la defiende como una crítica profunda a todo existencialismo y a todo humanismo. Incluso había incluido las reflexiones de Nietzsche sobre el sujeto, como el culmen de ese sujeto moderno que a pesar que se construya por sí mismo, hace que el hombre se convierta en sujeto y privilegie la representación, aunque ésta sea infinita. El contenido de dicha conferencia vertida al texto lleva por título “La época de la imagen del mundo”¹⁶⁸; éste empieza con una problematización sobre la esencia de la ciencia y de la tecnología moderna. La esencia de la ciencia moderna es la investigación, siendo ésta el propio conocer como procedimiento que se anticipa, se instala en un ámbito de lo ente naturaleza o ente historia. El rigor de la investigación determina el vínculo entre el proceder anticipador y el sector abierto; el proceder anticipador, asegura su sector de objetos dentro de la esfera del ser mediante la proyección de ese rasgo fundamental de los fenómenos naturales y mediante la determinación del rigor. Este rasgo fundamental es una decisión que afecta el proyecto, la proyección de lo que será el ámbito del ser que se asegure, pues en el proceder anticipador, algo se debe configurar por anticipado. De ahí en adelante, únicamente en la perspectiva de dicho rasgo fundamental, es posible que un fenómeno natural llegue a ser visible¹⁶⁹.

La ciencia deviene investigación a través de esa proyección y del aseguramiento de ella mediante el rigor que debe dar el proceder anticipador; esto sólo es posible si ellos se despliegan, en toda su singularidad en el método, el otro elemento esencial de la investigación. Pero el método no es sólo división simultánea en diversos análisis arbitrarios

¹⁶⁷ Heidegger. *Caminos de bosque*, “La época de la imagen del mundo”, Alianza Universidad, Madrid, 1995. pp.75-109.

¹⁶⁸ *Ibid.* p. 75-109.

¹⁶⁹ Martín Heidegger. *Caminos de bosque. op. cit.* p. 79.

que pueden ser paralelos, porque ellos pueden generar desvíos. Para evitar esta posibilidad de perderse en ese tumulto de análisis, la ciencia moderna se organiza como empresa, es decir, se institucionaliza, se ancla en las instituciones de investigación.

Pero no es que la investigación sea una empresa porque su trabajo se lleve a cabo en institutos, sino que dichos institutos son necesarios porque la ciencia en sí, en tanto que investigación, tiene el carácter de una empresa. El método por el que se conquistan los diferentes sectores de objetos no se limita a acumular resultados. Más bien se ordena a sí mismo en cada caso, con ayuda de sus resultados, para un nuevo proceder anticipador... El método se rige cada vez en relación con las posibilidades del proceder anticipador abiertas por él mismo. Este tener que regirse por los propios resultados, como camino y medio del método progresivo, es la esencia del carácter de empresa de la investigación. Ahora bien, este carácter es el motivo interno que explica la necesidad de su carácter de institución¹⁷⁰.

Mediante esta institucionalización de la ciencia, se garantizará que el método se ubique por encima de lo ente (en tanto naturaleza y en tanto historia), pasando ahora a ser algo objetivo en el seno de la investigación. En otras palabras, emerge un proceso de objetivización y de positivización en todas las ciencias, incluidas las del espíritu. Ese carácter de empresa hará que una investigación arqueológica o histórica institucional, va orientándose a adquirir un estatuto muy cercano a las ciencias naturales. Para Heidegger es éste carácter de empresa en la ciencia, el que más evidencia el nuevo tipo de hombre que surge a partir de la modernidad; es una especie de ejecutivo de la investigación que ya no necesita ser sabio, ni tener biblioteca y cuyo desempeño lo rige un contrato, en una palabra, un técnico.

La ciencia moderna se basa y al mismo tiempo se especializa en proyectar determinados sectores de objetos. Estos proyectos se despliegan en los correspondientes métodos asegurados gracias al rigor. El método correspondiente en cada caso se organiza en la empresa. El proyecto y el rigor, el método y la empresa, al plantearse constantes exigencias recíprocas, conforman la esencia de la ciencia moderna y la convierten en investigación¹⁷¹.

Esta objetivación produce que naturaleza e historia sean convertidas en objeto de la representación explicativa. Esta esencia de la ciencia moderna fue posible, como se ha dicho, desde cuando la verdad fue convertida en certeza de la representación y esto sucedió

¹⁷⁰ *Ibíd.* p. 83.

¹⁷¹ Heidegger, Martin. *Caminos de bosque. op. cit.* p. 85.

con la metafísica de Descartes, origen de toda la metafísica de la modernidad, incluido Nietzsche¹⁷². Heidegger sostiene que esta metafísica trajo consigo el subjetivismo, el individualismo y, por supuesto también, el objetivismo. Tal vez la proeza cartesiana no sea la liberación del hombre de las cadenas anteriores, sino la evidencia de la transformación del hombre en sujeto, transformando su esencia. Desde ahí el hombre es *subjectum* (el subrayado es nuestro), que para los griegos significaba “lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí”, aclarando que en su origen este término no tenía ninguna relación con un yo o con el hombre. Sin embargo, al ser transformado por Descartes el hombre en sujeto, necesariamente éste se convierte en el ente sobre el que se fundamenta todo ente en su ser y en su verdad; pero esto conlleva también la transformación del concepto de ente en general.

El hombre sujeto empieza a preguntarse por la esencia de la época y para ello cae siempre en la pregunta por la imagen del mundo de cada época. Comprender la imagen del mundo lleva a esclarecer la esencia de la época. Pero como se infiere, la imagen del mundo como el concepto de hombre cambió desde Descartes. Anteriormente la imagen sugería que la propia cosa se nos aparece tal como ella se encuentra ante nosotros, lo que significa “estar al tanto de algo” que a su vez posee dos implicaciones; de un lado, lo ente aparece ante nosotros como sistema que incluye todo lo que le pertenece y lo conforma, y de otro lado, el hombre debe estar preparado siempre y disponerse a algo. Pero lo ente aquí sólo llega a ser ente a partir de cuando se pone ante el hombre, de modo que, en esta metafísica griega, la esencia de la imagen del mundo no significa una imagen del mundo sino concebir o producir el mundo como imagen, que incluso puede ser producto de una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Esto resulta ser una particular manera de buscar la esencia del ser de lo ente, pues ella se pretende encontrar en la representabilidad de lo ente¹⁷³. Es preciso recordar en este enfoque heideggeriano la concepción de lo ente.

Lo ente es aquello que surge y se abre y que, en tanto que aquello presente, viene al hombre como a aquel que está presente, esto es, viene a aquel que se abre él mismo a lo presente desde el momento en que lo percibe. Lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la

172 *Ibíd.* p. 86.

173 Heidegger, Martin. *Caminos de bosque. op. cit.* p.88.

percepción subjetiva. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él¹⁷⁴.

Originalmente en Grecia esta era la noción de imagen y de lo ente en relación con el hombre; aunque se podía interpretar al hombre como elemento activo de la relación por encima de lo ente, para Heidegger finalmente es el hombre quien resulta ser contemplado por lo ente. Esta es la razón por la cual en Grecia la esencia del ser del hombre estaba determinada por la capacidad de percibir lo ente, lo que impedía que el mundo deviniera imagen. En la modernidad las cosas son bien distintas, pues aquí representar es traer ante sí eso que está ahí delante, en tanto que es algo situado frente a nosotros, pero también, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esa relación consigo, “obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas”. En esta concepción, el hombre se convierte en representante de lo ente, pero lo hace por sí mismo, él mismo, establece esta posición y se mantiene en ella voluntariamente. Es aquí cuando empieza un nuevo modo de ser hombre fundamentado en esa ocupación del ámbito de las capacidades humanas como la medida y el cumplimiento de lo ente en general. Pero hay algo también novedoso y es que con este modo de ser hombre que dispone por sí mismo el modo en que debe situarse a lo ente como lo objetivo, la época también se sitúa ella misma, y por sí misma, como nueva época y todas esas cosas y nociones nuevas convierten al mundo en imagen, en el que la imagen del mundo es la representatividad de lo ente y este proceso es idéntico al que convierte al hombre en sujeto en medio de lo ente¹⁷⁵.

Si el hombre a partir de todo ello deviene sujeto, Heidegger afirma que entonces ahora hay que preguntar a ese sujeto si quiere ser un Yo, un individuo regido por su gusto y arbitrariedad, o un Nosotros integrante de la sociedad, una comunidad. Es lo mismo que preguntarle si quiere ser una persona, miembro de un grupo o un de estado o de la humanidad.

Sólo allí en donde el hombre ya es esencialmente sujeto, existe la posibilidad de caer en el abuso del subjetivismo en el sentido del individualismo. Pero del mismo modo, sólo allí en donde el hombre *permanece* sujeto, tiene sentido la lucha expresa contra el individualismo y a

¹⁷⁴ *Ibíd.* p. 88.

¹⁷⁵ Heidegger, Martin. *Caminos de bosque. op. cit.* p. 90.

favor de la comunidad como meta de todo esfuerzo y provecho¹⁷⁶. (El subrayado es de Heidegger).

Estos conceptos heideggerianos llamaron la atención de Foucault para asumir la lucha contra el humanismo y contra la subjetividad de la modernidad. El hombre sujeto produce el individualismo que es necesario desmontar. Estas novedades juntas (el hombre, lo ente, el sujeto, la imagen y la época), producirán cada vez más objetivación y más encumbramiento del *subjectum*, lo que a la vez engendra la transformación de las teorías de la naturaleza y del mundo en teorías del hombre; la ciencia y la filosofía son transformadas en antropología, el antropologismo que combaten cada uno a su manera Derrida y Foucault, pero siendo ambos herederos de esta filosofía crítica de Heidegger.

3.4.2 Freud, Ey y Lacan, precedentes sobre la relación razón-locura en Descartes

Gracias a la publicación de *Historia de la locura en la época clásica*, la década de los años sesenta fue muy agitada para la psiquiatría, la historia, la psicología y, por supuesto, para la filosofía. A todos estos saberes, de una u otra manera, puso Foucault en tela de juicio.

Uno de los grandes interesados, que en primera instancia se pronunció fue el psiquiatra clínico Henri Ey, quien se confesaba siempre seguidor del organodinamismo y representante del alienismo que se había transformado en psiquiatría. Ey basaba sus desarrollos en Philippe Pinel y en su fase experimental seguía a William Tuke, uno de los gestores del tratamiento moral. Todos ellos se apropiaron la idea del iluminismo de que al loco le queda el mínimo de razón que abre posibilidad al tratamiento y, con dicha idea, contribuyeron al surgimiento de diversos lugares de albergue: “abrirán a la locura un nuevo espacio de libertad: vida comunitaria, rechazo de las restricciones del asilo, valorización freudiana de la palabra viva del sujeto”¹⁷⁷. Esta es la apertura que Derrida menciona como la posibilidad que permitió que pudiera ser escrita *La historia de la locura*.

¹⁷⁶ *Ibíd.*

¹⁷⁷ Roudinesco. *op. cit.* p. 10.

La teoría del organodinamismo formulada entre otros por Henri Ey en los años 30, se inspiró en la teoría jacksoniana y proponía que la jerarquía de las funciones se ubicaba sobre uno de sus modos, como es la organización estática, es decir, que las funciones psíquicas son dependientes unas de otras desde un orden superior a otro inferior que es inmodificable. De este modo se afirmó en tesis contrarias a la “teoría de las constituciones”; oposición que fue significativa puesto que, en general se consolidaron dos grandes corrientes enfrentadas de modo peculiar, a saber: el modelo jacksoniano (del organodinamismo, del cual el mismo Freud tomó importantes elementos) era a Henri Ey, lo que el modelo freudiano era a Jacques Lacan. En tanto que Jackson eliminó de la neurología el mecanicismo, Freud había descartado la neurología para asumir decididamente su teoría del inconsciente, fundando una nueva idea sobre la locura. De todos modos Ey insistía en unir neurología con psiquiatría con el objeto de construir una teoría capaz de integrar también la teoría freudiana. Por el contrario Lacan, en 1932 proponía mejor, renovar la invención freudiana enfocándose quizás más allá de una disciplina médica, en llevar hasta donde fuera posible el saber psiquiátrico sobre la base del inconsciente freudiano.

Mientras que Henri Ey, a través de una fenomenología de la conciencia, trataba de conservar el vínculo entre neurología y psiquiatría, Jacques Lacan recusaba a la vez la psicogénesis y la organogénesis. Él prefería una noción de *Psicogenia*, es decir, una organización puramente psíquica de la personalidad. Ambos hombres compartían la convicción de que el psicoanálisis no debía servir como técnica complementaria de la antigua psiquiatría. A sus ojos, el descubrimiento freudiano restituía una significación a la psiquiatría, porque respetaba la idea de una nosología separada de la vivencia de la locura, de su palabra. Pero Ey y Lacan divergían en cuanto al apego al organicismo, incluido por el primero, excluido por el segundo¹⁷⁸.

Este descubrimiento freudiano hace parte de la gran mutación a la que se adhiere Foucault especialmente en *Las Palabras y las Cosas*, (o por lo menos es consecuencia de ella), la cual transformó la episteme en occidente. Sin embargo, aparentemente, Foucault no le asigna la importancia que quizás tiene antes de *Historia de la locura* y después de ella. Siendo un lector tan atento, de la historia, de la realidad y de la cultura, se pregunta uno ¿En qué sentido valoró la tremenda significación del descubrimiento freudiano aun

¹⁷⁸ Roudinesco. *¿Y mañana qué? op. cit.* p. 11.

habiendo asumido la crítica de la noción de enfermedad mental y habiendo intervenido en la disputa entre psiquiatría y anti psiquiatría? ¿La valoró con justicia en *Enfermedad mental y personalidad*? No se la reconoce en *Voluntad de saber*. ¿Leyó mal Foucault la realidad sobre el inconsciente y mal a Freud? Según lo mencionado por Georges Canghillem en el texto de Roudinesco y por Derrida en su diálogo con ella en *¿Y mañana qué?*¹⁷⁹, el descubrimiento freudiano no ocupaba la atención de ninguno de los dos, o por lo menos no le asignaron, en esos tiempos, el valor que realmente tenía.

Cobra gran significación que en 1946, recién terminada la Segunda Guerra Mundial, se diera el gran debate entre psiquiatría y anti-psiquiatría, entre organodinamismo y psicogenia, en fin entre Lacan y Ey. En el marco de ese debate cabe destacar, en el Coloquio de Boneval del mencionado año, que Jacques Lacan afirmó la necesidad apremiante, de fundamentar mejor el Psicoanálisis, basándose en un retorno a Descartes, y es importante porque, precisamente, cita el mismo pasaje de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, a propósito del cual se suscitó el debate famoso entre Foucault y Derrida.

¿Y cómo podría dejar que estas manos y este cuerpo son míos, a menos que me compare con ciertos insensatos cuyo cerebro está a tal punto perturbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente que son reyes, cuando son muy pobres; que están vestidos de oro y púrpura, cuando están desnudos, o que imaginan ser cántaros o tener un cuerpo de vidrio? Pero, ¡diables! ellos son locos, y yo no sería menos extravagante si tomara como regla sus ejemplos¹⁸⁰.

En esta conferencia, sostenía desafiadamente que mientras la psicología se apoyara en ventriloquías metafísicas como las de Bergson, para satisfacer las “necesidades espirituales” de una generación, estaba condenada a estancarse. Para él era de rigor que antes de hacer hablar los hechos, primero era necesario reconocer las condiciones de sentido que les otorgamos.

Para garantizar eso, sugiere que retomar a Descartes es algo ineludible y por tanto

¹⁷⁹ *Ibíd.*

¹⁸⁰ Lacan, Jacques. “Propós sur la causalité psychique” en *Écrits*. París. Le Seuil. 1966. Edición virtual en <http://espace.freud.pagesperso-range.fr/topos/psych/psysem/causpsy1.htm>. del propio texto de Le Seuil, París. 1966.

nada superfluo, no sólo para fundamentar la psicología contra la metafísica y también contra el positivismo, sino especialmente para elucidar la cuestión del sujeto en relación con la locura. Si bien Descartes no profundizó suficientemente el fenómeno de la locura, tuvo el mérito de relacionarlo por primera vez con la razón, es decir, que hay que reconocerle, que planteó la cuestión compleja de que en el centro mismo de la búsqueda de la certeza, se encuentra la locura.

Ey como Descartes, según Lacan, desde sus inicios concedieron enorme valor a la noción de creencia, por ser un cierto fenómeno de gran ambigüedad en el ser humano, dado que unas veces es menos y otras más que el conocimiento. Lacan sostiene que hay que tener en cuenta que Ey advirtió que la creencia no podía ser excluida del análisis de fenómenos como la alucinación y el delirio.

Advierte, sin embargo, que el análisis fenomenológico demanda no acelerarse, pues hay que respetar todos los tiempos. Para Lacan, la creencia no aparece sino justo como un alojamiento en el pensamiento. Señala una falencia de Ey al querer sortear el error que en su tiempo habían cometido los mecanicistas, de llegar a delirar con el enfermo, pues de todos modos cae en una falta contraria, que consiste en incluir juicios de valor que imposibilitaban toda comprensión. Así establece el concepto de creencia dejándolo como algo fijo, como objeto de juicio que pronto deviene objeto totalmente cortado¹⁸¹. Ey llega a establecer dos actitudes posibles en el enfermo mental, el error y el delirio, gracias a las cuales los enfermos se engañan. Con base en ellas define la alienación como un error que debe ser admitido por el médico para poder explicarlo como tal, sin llegar a dejarse llevar por su espejismo, pues de llegar esto a suceder, se cae en la tentación fatal de formular hipótesis neurológicas, que son presentadas como útiles sin serlo, lo que impide comprender las razones que determinan el síntoma en sí, como son el error y el delirio¹⁸². A pesar de tanta advertencia, sobre hipótesis neurológicas, Ey, según Lacan, se apresuró a privilegiar una hipótesis similar a ellas, para fundar la teoría sobre el error fundamental del delirio, la cual Ey refiere como una “sensación anormal” y que enuncia como “un objeto ubicado en los pliegues del cerebro”. Lacan critica en Ey la falta de rigurosidad al ubicar

¹⁸¹ Lacan. *Écrits. op. cit.*

¹⁸² *Ibíd.*

sin mayores esfuerzos, el fenómeno mismo de la creencia delirante como un fenómeno negativo, deficitario y, además por ceder a la seducción de la falacia anatómica.

Se puede llegar a aceptar el error como un déficit, pero este sólo sería un lado de la cuestión y se dejaría por fuera el otro, sin el cual esta noción no cobra sentido. Sería olvidar que la creencia de sí también nos engaña y, en realidad, a todo nivel, incluidos los más altos ámbitos del pensamiento. Lacan se pregunta ¿qué es entonces la creencia delirante? Ey decía que era una ignorancia, noción que implica algo muy riesgoso, a saber, una “antinomia esencial”, debido a que ignorar no es del todo ignorar, porque supone un reconocimiento según el cual debe admitirse que eso que es negado sea reconocido de alguna manera.

Se entrevé una vinculación estrecha de este fenómeno con la cuestión del sujeto, Ey enuncia esta relación señalando que es obvio que la alucinación es un error “modelado de la masa de la personalidad del sujeto y hecho de su propia actividad”. Pero es pronta la advertencia de Lacan sobre las reservas que le sugieren esas dos palabras: “masa” y “actividad”. Lacan afirma que en el ámbito de los sentimientos de influencia y automatismo, el sujeto no es capaz de reconocer sus propias realizaciones como suyas. En eso en general hay acuerdo, pero lo que habría que notar en esta cuestión es lo que el enfermo debe conocer o aprender y lo que él conoce de sí, sin reconocerse¹⁸³.

Lo anterior se debe a que existe un carácter mucho más decisivo, dado al nivel de realidad que el sujeto otorga a estos fenómenos. Todo lo que se refiera a alucinaciones, intuiciones, extranjerías y extrañezas, experimentados por el sujeto, todos lo enfrentan personalmente, desdoblándolo, satisfaciéndolo, haciéndole eco, lee en ellos, cómo le responden, interrogándolos, provocándolos y descifrándolos, por lo que, cuando los medios para expresarlos le fallan, emerge en él un gran desconcierto como un agujero gigante en su cuestionamiento; esto quiere decir que la locura es vivida toda en el registro del sentido¹⁸⁴. En definitiva se tiene, que el fenómeno de la locura no es separable del problema de la significación por el ser en general, es decir, del lenguaje del hombre.

¹⁸³ Lacan. *Écrits. op. cit.*

¹⁸⁴ *Ibíd.*

No es posible sostener una teoría del lenguaje como un sistema de signos que duplicarían sus realidades, definidas por una convención de los espíritus sanos en los cuerpos sanos. La cuestión del lenguaje no se puede plantear sin relación con la locura. El lenguaje del hombre es atravesado de parte a parte por el problema de su propia verdad, el cual a su vez lleva implícito el problema de su propia mentira.

Sea que lo traicione en tanto que él es expresión –de su herencia orgánica en la fonología del *flatus vocis*, un soplo de aire generado por la voz de las pasiones del cuerpo en el sentido cartesiano, es decir, de su alma en la modulación pasional– de la cultura y de la historia que son su humanidad en el sistema semántico que lo ha formado niño.

Sea que él manifieste esta verdad como intención en el obrar eternamente sobre la cuestión de saber cómo se expresa la mentira de que su particularidad puede llegar a formular lo universal de su verdad¹⁸⁵.

Toda la historia de la filosofía se inscribe en esta compleja problemática. Lacan sostiene que la palabra no es signo, pero constituye nodo de significación. Pronunciar una palabra no es sólo por convención nombrar un objeto en su uso, pues éste mismo, genera una nutrida diversidad sobre las intenciones de percepción y de emisión. La palabra se asemeja a una especie de imagen del sentido en tanto que sentido, que por ser descubierto o descifrado, demanda ser dado a conocer. Toda la problemática sobre la enfermedad mental es desde Freud y Lacan inscrita en el problema del lenguaje, pero particularmente en estas reflexiones lacanianas se perciben varios aspectos que se pueden tomar como precedentes tanto para Foucault como para Derrida. Como es bien sabido tanto arqueología como deconstrucción afirman que el lenguaje es el verdadero límite de la experiencia posible. Estos análisis de Lacan sobre la relación entre locura y significación, el problema mismo del signo, la palabra y su uso, la cuestión de la imagen y el sentido, la metáfora, todos son aspectos asumidos a lo largo de sus trabajos, por los dos autores que nos ocupan en esta investigación.

En el lenguaje se justifican y se denuncian las actitudes del ser, a través de las cuales el “buen sentido” expresa bien “la cosa más extendida del mundo”, sin embargo, no hasta el

¹⁸⁵ *Ibíd.*

punto de ser alcanzado por quienes, en este asunto, consideran a Descartes muy fácil, quizás nada importante.

Por todos esos equívocos que se soslayan sin más, Lacan considera que desde una antropología, que lógicamente incluye el aspecto natural del hombre, se puede definir la psicología como aquél dominio que se ocupa de lo insensato, de lo tonto, es decir, de todo aquello “que hace nudo en el discurso, como bien lo indican las palabras de la pasión”.

Si se hace honor a la seriedad y al rigor científicos, es preciso ir más allá y comprometerse con estudiar a fondo las significaciones de la locura, atendiendo la invitación que nos hacen los modos originales expresados en el lenguaje, tales como las alucinaciones verbales, las relaciones cabalísticas, los juegos de homonimia, los juegos de palabras.

Y yo diría ese acento de singularidad del que nos falta entender la resonancia en una palabra por detectar, el delirio, esa transfiguración del término en la intención inefable, esa fijación de la idea en el semantema, que precisamente aquí tiende a degradarse en signo, esos híbridos del vocabulario, ese cáncer verbal del neologismo, esa masilla de la sintaxis, esa duplicidad de la enunciación, pero también esa coherencia equivalente a una lógica, esa característica que, la unidad de un estilo o los estereotipos, marca cada tipo de delirio, es por todo eso que el alienado, por la palabra o por la pluma, se comunica con nosotros¹⁸⁶.

Inicialmente Lacan sostuvo que al fundar Descartes las condiciones del pensamiento moderno no excluía la locura, pero sin embargo sostenía frente a Ey y Pinel, el carácter exclusivamente psíquico del fenómeno en sí¹⁸⁷. Pero tan sólo tres años después, en el Congreso de la International Psychoanalytical Association IPA en 1949, aparece como anti-cartesiano afirmando la idea de que la experiencia psicoanalítica “se opone radicalmente a toda filosofía derivada del Cogito”; sin embargo luego matizó esta fuerte afirmación expresándola con menor agresividad: (el psicoanálisis) “Se opone a toda filosofía derivada del Cogito”. Curiosa apelación al gran Descartes, que ahora, según esto, tiene dos caras: es exaltado por haber relacionado la locura con el Cogito (al parecer por primera vez según Lacan y Foucault), y a la vez, su Cogito, era descartado porque originaba una psicología no

¹⁸⁶ Lacan. *Écrits. op. cit.*

¹⁸⁷ Roudinesco. *op. cit.* p. 10.

freudiana del yo. Es interesante verificar que Lacan es un precedente de la cuestión sobre la relación cartesiana entre razón y locura y también sobre la interpretación foucaultiana sobre la locura; en este respecto ambos llegan a lo mismo: “a través del surrealismo Lacan había integrado perfectamente en su pensamiento la idea de que la locura tiene su lógica propia, y que debía pensarse fuera de un monólogo de la razón sobre la locura”¹⁸⁸.

Este asunto es controversial, desde la perspectiva misma del debate sobre la noción de enfermedad mental, o de psiquiatría y anti-psiquiatría, por lo menos en lo relacionado con *Enfermedad mental y personalidad* y *La Historia de la locura*. Resulta extraño, a la luz de varios analistas, que Foucault no mencione con el nivel de seriedad que impone la reflexión y la investigación filosófica, este precedente que destacan no sólo Roudinesco sino el mismo Derrida, Rene Major, Didier Eribon, Annie Guédez, Macherey y otros especialistas en la materia, sobre todo sabiendo que algunos de ellos son sus contemporáneos. En esta época de Lacan, se pensaba en la supuesta insuperabilidad de Descartes, cuando de pensar la locura y el sujeto se trataba, y Foucault no pudo haberse sustraído de este modo de pensar generalizado. Lo que muestra *Historia de la locura*, es que Foucault es deudor de dicha insuperabilidad pero no lo explicita. Todo esto deja la impresión de que, por lo menos en lo que tiene que ver con la alusión a Descartes a propósito de la relación entre Cogito y locura, otros autores y otros saberes ya habían reflexionado sobre dicho tema. Recordemos que Derrida en su “*Cogito e Historia de la locura*”, señala que ningún crítico, ningún autor antes de Foucault se había detenido en esta alusión a Descartes y a la relación entre locura y razón que él establece, expresando su extrañeza sobre el hecho de que Foucault sea el único. Aquí vemos con suficiencia que Derrida se equivocó en dicha afirmación.

Después de 1949, Henri Ey se manifestó abiertamente contrario a las enunciaciones de Lacan sobre Descartes y sobre la enfermedad mental. La psiquiatría enfrentaba una aguda crisis, sus supuestos eran menos defendibles, en el marco de la complejidad de las concepciones y críticas diversas hacia la noción de enfermedad mental, algunas de las

¹⁸⁸ *Ibíd.* p. 12.

cuales, atacaban a la psiquiatría como patógena¹⁸⁹. Unos años antes de la publicación de *Historia de la locura*, en 1959, se agudizaba cada vez más este interesante debate y habían aflorado nuevas posturas en contra de la psiquiatría.

Desde el lado de los rebeldes que enarbolaban las banderas de la anti-psiquiatría, hubo vertientes muy diversas, todas ellas orientadas a reflexionar sobre una praxis concreta a propósito de los hombres concretos: luchas anticolonialistas, de género, transculturalistas, la militancia, etc. En general, ellas coincidían en la noción que afirmaba la locura no como enfermedad mental, sino como una “historia”: “la historia de un viaje, de un pasaje o de una situación, que encontraba en la esquizofrenia su forma más acabada, porque ella traducía en una respuesta delirante el malestar de una alienación social o familiar”¹⁹⁰. Se aprecia el acercamiento de los partidarios de la anti-psiquiatría al Freud que sostiene que la locura debía ser pensada como una historia en la que todos los datos y fenómenos del pasado, habían sido reprimidos con un conjuro, el cual consistía en el alienismo que había sido transformado en psiquiatría y también el primado de la razón que fue convertido en opresión¹⁹¹.

De otro lado, cabe mencionar otro curioso aspecto de este debate, relacionado con la historia del origen, que se basó en un relato hagiográfico de la psiquiatría, en el que sus “profesionales” encontraban su razón de ser y se valoraba el estatus alcanzado por sus grandes “maestros”, desde el cual se la dotaba de una especie de halo místico, pero también cuasi teológico. Según ese mito de origen, las grandes gestas y realizaciones de esos maestros debían ser descritas por el discípulo más respetuoso, quien al alcanzar el estatus de maestro, a su vez su iniciado más cercano lo iba a llenar de loas, en una línea rígida de sucesión. Lo anterior llegó a constituir la institucionalización de una historia piadosa, con el propósito de fundar un gran árbol de filiación, que otorgaba a cada uno un vínculo “real” con el antepasado, semi-dios ilustre, Philippe Pinel. Los elementos filosóficos e históricos están íntimamente relacionados con esta confrontación, a través de la injerencia de Freud entre otros, (y de Husserl y Heidegger), con quien ambas corrientes tuvieron relación, pero,

¹⁸⁹ Roudinesco. *op. cit.* p. 13

¹⁹⁰ *Ibíd.* p. 14.

¹⁹¹ *Ibíd.*

con mucho más énfasis en los rebeldes de la psiquiatría. En este estado de cosas aparecen las primeras obras de Foucault, *Enfermedad mental y personalidad e introducción a Binswanger*. Fue una búsqueda de conocimiento que constituye una etapa rica en matices y en paradojas en la vida intelectual de Foucault, con frecuencia no resueltas, pero búsqueda al fin y al cabo, para llegar a algo más y ese algo más, en esa etapa inicial, parece ser que lo constituye *Historia de la locura*.

3.5 El tono de las críticas a La Historia de la locura

Para hacer frente a las críticas de la anti-psiquiatría, los nuevos historiadores de la psiquiatría, emprendieron estudios que pretendieron ser más rigurosos, sobre la historia de los conceptos centrales de esta disciplina, para establecer sus estructuras nosológicas y así, de la historia mítica originada en Pinel, se pasó a rastrear la abundante historia de la generación de la noción de enfermedad mental. Se suponía que en esta ruta se pasaba del mito a la razón, del oscurantismo al progreso. Ahora, al parecer, podían ya afirmar que la locura era “natural” en el hombre desde el principio de los tiempos, y debido a un complejo proceso evolutivo, se había pasado del ámbito de lo mágico al de lo científico, y la locura pasó a ser objeto de saber de una gran ciencia, la psiquiatría.

Este esfuerzo de los nuevos especialistas, seguramente los hacía sentir menos incómodos frente a las críticas, pues presumiblemente se había superado la hagiografía. Pero lamentablemente para ellos, justo en ese momento, emerge la crítica más sólida precisamente de alguien que no era psiquiatra y tampoco historiador. Foucault se basó en el supuesto metodológico de un simple juego de desplazamiento estructural: afirmaba que en lugar de aceptar que el nacimiento de un corpus conceptual pudiera explicar el surgimiento de la locura en la naturaleza humana, conviene demostrar que dicho conjunto de conceptos conlleva el error de haber sido elaborado sobre la ilusión retroactiva de una locura que ya estaba presente en la naturaleza. En otras palabras, Foucault negaba que la locura fuera un hecho de la naturaleza y sostenía por el contrario que ella era un hecho de cultura, y por lo tanto su historia es la historia de las culturas que la denominan como locura y que sobre

todo la persiguen. Foucault sostiene que esa ciencia, no es tan portentosa ni tan poderosa en relación con la locura, sino que simplemente interviene como una más entre las formas históricas que expresan la relación entre locura y razón; debido a esto, no es posible aceptar sus conceptos para analizar esa relación, de lo que se sigue lógicamente que hay que descartarlos. Esto significa la urgente necesidad de emprender caminos diferentes al de la psiquiatría para pensar, eso que muchos de sus especialistas definen como su razón de ser: la locura. Las críticas y reacciones varias a la postura foucaultiana fueron inmediatas. Unos redujeron todos sus argumentos, tan sólo a la enunciación de largas series de errores: errores en las fechas, en la interpretación, en la selección de documentos, en el conocimiento de un cierto hecho, etc. Ciertamente los hubo a granel, pero la inversión cultural que el libro suscitó no se mencionó. Foucault fue acusado por estos críticos de haber alucinado una historia de la locura que no se encontraba en ningún archivo de la “Historia de la Psiquiatría”. Pero ellos no pudieron comprender y menos aceptar lo que él vio con una mirada diferenciadora. Ellos buscaban continuidades, progresos lineales que llevan a un fin previamente establecido, él buscaba mirando de cerca los eventos concretos, lo diferente, lo otro, las discontinuidades, las rupturas y las particiones. Literalmente había inventado no una alucinación sino una forma diferente de ver, y pudo ver una escena primitiva en que emergió una partición original y siempre recurrente, entre la razón y la locura. La vio en la partición entre la locura amenazante del Bosco y la domesticada de Erasmo, es decir, la partición entre una conciencia autodenominada crítica en la que la locura es convertida en enfermedad mental y una conciencia trágica en la que se vuelve creación, de la cual hay admirables evidencias en Goya, Van Gogh, Artaud, Bataille, Nietzsche y Freud¹⁹². Foucault descubre mediante su “invento”, que la partición es especialmente problemática en el interior mismo del Cogito cartesiano, por todo lo que desde allí se desencadena; en él se excluye la locura del pensamiento, precisamente en el mismo momento en que ya no amenaza sus derechos, pues quiere ser expresión libre y pura a través de la literatura.

¹⁹² Roudinesco. *op. cit.* p. 18.

3.5.1 La crítica de los historiadores

La idea de locura inventada por Foucault, según los historiadores de la psiquiatría, sólo podría tener asidero en una expresión literaria brillante, pero sin asomo alguno de responsabilidad, por no tener, según ellos, vínculo con la realidad social y con la de los enfermos, condición que por el contrario ellos sí consideran en sus estudios sobre psicopatología y su historia. Sostenían que no podía haber relación alguna entre un loco común de un asilo y un Van Gogh o un Artaud, además, que Foucault nunca había estado en el día a día con los pacientes. Incluso se mencionaron argumentos de índole bien personal, según los cuales, siendo hijo de un médico rechazó la medicina y la psiquiatría, que sufría cierto tipo de desviación que justificaba el identificarse con la literatura transgresiva. Además se difundió que había intentado suicidarse, sus escándalos por su homosexualidad, que había sido psicoanalizado y que había, por cierto tiempo, frecuentado los locos de Saint-Anne donde tuvo un escaso contacto con casos de enfermos que le sirvieron para obtener su título de psicopatología. En síntesis se ofreció un cuadro perfecto, en esos son expertos los psiquiatras, para asegurar que su libro era una simple expresión autobiográfica¹⁹³.

Otra objeción de estos historiadores de la psicopatología, fue en relación con el tipo de archivos en los que se basó Foucault y el uso que éste les dio. En Upsala disponía de más de 21.000 archivos, desde cartas, manuscritos, reglamentos, recetas, normativas, libros raros, trabajos médicos, hasta documentos de la época de la Revolución. Sin embargo, ahí faltaban archivos de cárceles y hospitales que documentaran el largo período del encierro, por lo que comentaron que Foucault había soslayado irresponsablemente el verdadero asunto que debía tratar, es decir, la verdadera verdad sobre el encierro, dedicándose a mencionar acontecimientos insignificantes para períodos largos, en una supuesta cronología limitante. El privilegiar, por parte de Foucault, los archivos de Upsala fue interpretado como un asunto arbitrario, pues esos archivos satisfacían y reforzaban su delirante hipótesis, mientras que desechaba otros más pertinentes. La verdad es que ninguna de estos

¹⁹³ *Ibíd.* p. 18.

argumentos ofreció objeciones serias a la obra de Foucault en su conjunto.

En otras palabras, desde el punto de vista historiográfico, el gesto foucaultiano llegaba demasiado pronto como para que pudieran oponerle un saber constituido, pero demasiado tarde como para que pudieran eludirlo negando su valor fundador. Se vieron por lo tanto obligados a reconocer su existencia, consciente o inconscientemente, pero siempre al precio de un juicio negativo: el filósofo era sin duda un maestro, pero un maestro perverso; su obra era una obra inaugural, pero culpable y destructora¹⁹⁴.

Es muy difícil expresarlo mejor, Roudinesco en estas palabras resume el impacto que causó el famoso gesto no sólo entre los expertos de la psicopatología sino también entre los epistemólogos de la historia, las ciencias humanas y la filosofía y en esto coincide con Derrida en *Ser justo con Freud* cuando la califica de “apertura pionera”.

Sin embargo, es necesario mencionar una de las más agudas críticas que ha recibido *Historia de la locura*. Diez y seis años después de su publicación, la ofrecida por Gladys Swain es una reacción que se puede tomar como muy tardía, pero ello mismo evidencia el gran impacto del gesto foucaultiano y lo convalida¹⁹⁵. Ella objeta a Foucault que no hubiera sometido a ningún cuestionamiento el famoso mito sobre la ruptura de las cadenas de los locos, y lo tomara al pie de la letra sin intentar analizar su relación con el contexto real en el que emergió y lo que en realidad ocultaba, lo cual hubiese sido acorde con el enfoque metodológico de su arqueología o de su búsqueda de la verdad ontológica de la locura. Ciertamente Foucault no se detuvo en ello, aunque obviamente sabía que era un mito. Sabía que Pinel no liberó a nadie, que nunca se encontró con Couthon, en general que nada del relato tenía asidero con los hechos históricos. Consideró, como los historiadores de la historia piadosa, que el mito era verdadero, dado que así, era muy propicio para fundar el punto de partida de su sistema de particiones. Esta es una crítica un tanto más profunda y rigurosa que las anteriores, pues ataca algunos supuestos epistemológicos en los que se apoya Foucault, los cuales éste deja sin explicar. ¿En qué sentido un mito se puede asumir como verdadero y qué condiciones debe satisfacer esa elaboración? ¿Tiene relación con el

¹⁹⁴ Roudinesco. *op. cit.* p.

¹⁹⁵ Gladys Swain. *Le Sujet de la Folie*. Toulouse. Privat. 1977.

sistema de creencias de los sujetos, con la significación, el sentido que se le otorga a la cosa nombrada, el uso de las palabras? Lo que en verdad critica Gladys Swain es el sistema de particiones y los supuestos sobre los que fue elaborado, objeta la mirada (término tan afín a Foucault) sobre la locura, en el que quizás sea su aspecto más singular, como es el nacimiento del encierro con el asilo surgido en el Siglo XIX¹⁹⁶.

Los estudios de Swain se orientaron a comprobar el nacimiento de la Psiquiatría no en un mito sino en la transformación que posibilitó el traspaso del poder que los enfermeros ejercían sobre el enfermo, al alienista, en una usurpación facilitada por ciertos dominios de poder que se asociaron con el saber psiquiátrico. En 1980 Swain realiza un trabajo conjunto con Marcel Gauchet¹⁹⁷ dedicado al tratamiento moral y a la génesis de la institución asilar, en un recorrido que va desde Pinel hasta Esquirol. El propósito de estos dos autores aquí no era objetar a Foucault en *La Historia de la locura*, sino mostrar la lógica presente en las sociedades modernas, que explicaba el despliegue en ellas de los principios del igualitarismo, argumento con el cual afirmaban que la locura no podía ser entendida bajo el modelo de la exclusión o de las particiones; concluían también que en estas sociedades modernas, democráticas e igualitarias, ya el loco no era excluido, sino que, gracias a una transformación social, pasó a ser un otro, aceptado como sujeto, pero, sujeto enfermo, en lo cual se filtran, de todos modos, elementos del “humanismo” que combatía Foucault y rezagos de una historia teleológica en la que la razón encuentra lo que ella misma había puesto de antemano.

El otro aspecto consiste en la demostración de que el asilo es la realización de una utopía de esas sociedades democráticas, que resulta de la instauración o institucionalización en ellas del postulado igualitarista. Como consecuencia también emerge la mencionada nueva concepción de la locura, que a su vez es considerada el resultado de la institucionalización de la psiquiatría como saber científico. La nueva experiencia de esas sociedades con la locura era producto nuevamente de la razón teleológica y del enfoque de las continuidades históricas. Esta teleología fue la que se propuso disolver Foucault; ya

¹⁹⁶ Roudinesco. *op. cit.* p. 23.

¹⁹⁷ Gladys Swain y Marcel Gauchet, *La pratique de l'esprit humain. L'Institution asilaire et la révolution démocratique*, París. Gallimard. 1980.

desde 1961 había abandonado ese modelo y se orientaba por las particiones para evidenciar los modos en que cada época organizaba su utopía, para su caso, la mirada sobre la locura.

3.5.2 Un reemplazo no lícito: *La Historia de la locura por La voluntad de saber*

Swain y Gauchet, hicieron explícito su reconocimiento a la obra de Foucault como un hecho inaugural. Pero a la vez la consideraron un hecho del pasado, otorgando por el contrario, una mayor consideración a *La voluntad de saber*¹⁹⁸. Previo a dicho reconocimiento, en el prefacio de su obra mencionada sobre el tratamiento moral, intentaron destruir el descubrimiento freudiano; en primer lugar afirmando que éste participaba de y justificaba una lógica del totalitarismo, y tildaron a sus seguidores de jacobinos de 1793, de bolcheviques y estalinistas. A juicio de Roudinesco, es un prefacio con demasiada carga subjetivista y tendenciosa, en el que están ausentes los argumentos bien soportados, aduciendo una serie de excusas basadas en la alusión a la obra de Foucault de 1976; además, resulta bien curioso un prefacio de este estilo en una obra que pretende ser científica, pero cuyo propósito no eran ni los estudios de Lacan, ni los de Freud¹⁹⁹.

Es bien significativa esta época y algunos de los aspectos presentes en esta temática formulada de manera tan curiosa por Swain y Gauchet. El psicoanálisis también fue otro acontecimiento que desde su aparición generó gran controversia, dada la magnitud de su descubrimiento, al cual el hombre contemporáneo pareciera que se resistiera a aceptar, es decir, el sí mismo negándose a aceptar ciertas verdades sobre sí mismo, ¡qué paradoja! En la década de los setenta, los intentos por destruir el descubrimiento freudiano tuvieron nuevos furros que ya no intentaban meros cuestionamientos sino su certificado de defunción. Dentro de los intentos más fieros, mejor argumentados y a la vez, más cercanos y afectos a Foucault, se encuentra el trabajo de Gilles Deleuze y Félix Guattari²⁰⁰. Deleuze

¹⁹⁸ Foucault, Michel. *La voluntad de saber*; volumen I de *La historia de la sexualidad*. París. Gallimard. 1976.

¹⁹⁹ Roudinesco. *op. cit.* p. 25.

²⁰⁰ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *L'Anti-Edipe, capitalismo et schizophrénie*. París. Minuit. 1972.

fue muy cercano a Foucault por amistad y por enfoques filosóficos y ambos sentían por el otro una gran admiración; pero a partir de la publicación del *Anti-Edipo*, Foucault pareció identificarse con esa férrea oposición al psicoanálisis, llegando entonces a considerarlo continuador de los sistemas represivos y reforzando las relaciones de dominación de las sociedades contemporáneas mediante su esquema edípico y sus técnicas de la confesión y del autoexamen. En la *Historia de la locura*, Foucault asimilaba el descubrimiento freudiano al continuismo interno que describía la historia de la psicopatología, pero siempre con la precaución de estar advirtiendo su estatuto de alteridad y mostrando la vinculación existente entre Jannet y Freud, pero también siendo cuidadoso en señalar al tiempo, la discontinuidad radical entre ambos enfoques²⁰¹. Estas actitudes hidalgas según Roudinesco y Derrida, fueron abandonadas en la *Voluntad de saber*, en donde el problema era otro, pues en ésta quería evidenciar la continuidad existente entre la mencionada técnica de la confesión y el reconocimiento con la cura, aparentemente apoyándose en el *Anti-Edipo*, pero esto no ha sido suficientemente comprobado.

Ya Foucault había tenido, como se ha mostrado, una relación problemática con Freud, expresada en la mayoría de sus obras. Parecería que en esta etapa puntual hay algo que lleva a Foucault por lo menos a acentuar su actitud crítica, lo cual por supuesto no significa descalificarlo, ni enterrarlo, ni mucho menos ignorarlo. Si acudimos a Nietzsche, cuando dice que hay que mantener el objeto de conocimiento a distancia, burlarse de él y odiarlo²⁰², lo que realmente significa es que cualquiera sea la ruta que se emprenda en la filosofía del Siglo XX, Freud (como Nietzsche, Marx, Husserl y Heidegger) son referentes obligados y que para someterlos a un análisis crítico serio, hay que conocerlos a fondo y jamás desconocerlo o condenarlo al silencio. A este respecto, en la parte final de este trabajo se intentará esclarecer la influencia que esa década tuvo en Foucault y las transformaciones de su pensamiento en relación con el psicoanálisis. Para este propósito se analizará la postura de Foucault en la *Voluntad de saber* con respecto al psicoanálisis, advirtiendo la precaución que se debe tener al interpretarla para no caer en facilismos tendenciosos como algunos que en este capítulo se han presentado. Parece ser que la lectura

²⁰¹ Roudinesco. *op. cit.* p. 25.

²⁰² Foucault, Michel. *Microfísica del Poder*. "Nietzsche la Genealogía y la Historia". *op. cit.*

que hacen Swain y Gauchet, es caprichosa para validar unos propósitos que en ese entonces tenían ellos y la psicopatología.

¡Qué regalo para Swain y Gauchet! El reemplazo de *Historia de la locura* por *La Voluntad de saber* les permitía presentar un Foucault más antifreudiano que en 1961, y al mismo tiempo abolir la obra inaugural, a fin de construir sobre sus ruinas una doctrina positiva a la que en adelante se pretendería atribuir la exclusividad para la explicación seria, no de la locura, sino del “sujeto” de la locura: el hombre alienado de las sociedades democráticas. El ataque virulento contra el descubrimiento freudiano tenía el mismo objetivo. Apuntaba a abatir a “Lacan, lector de Freud”, en la medida en la que éste había puesto en obra, tanto como Foucault y después de cincuenta años, un verdadero pensamiento de la locura. Y la única manera de abatirlo en el momento en el que su doctrina se hundía en el sectarismo, era hacerlo pasar por una bestia totalitaria, es decir –supremo insulto- por un jacobino de 1973²⁰³

El objetivo de esta lectura sobre Foucault era, de un lado, quitar protagonismo a *Historia de la locura*, para reemplazarla por otra menos agresiva para “los artesanos del pensamiento psicopatológico” y que a la vez les sirviera para articular la historia de la psiquiatría con la historia de la locura y así, por fin, dejar de sentir complejo de culpabilidad por tener que acudir indefectiblemente a esa obra destructora. Eso se consiguió en gran medida, pero no como resultado de los logros científicos de la obra de Swain y Gauchet, sino por la curiosa repetición, una vez más, del cómic ya mencionado por Lacan, es decir, por el dichoso prefacio sobre “Lacan lector de Freud” y sobre Foucault, lo que con ironía hace decir a Roudinesco:

En todo caso, bien podría ser que el intento de abolición haya sido la consecuencia de un retorno de la psiquiatría a una concepción puramente organicista de la locura, dominada por la farmacología, y que ya no apelaba a Pinel, ni a la nosología, ni a la locura, ni a ninguna utopía, sino a una completa ausencia de todo pensamiento. El libro de Swain y Gauchet sería entonces la obra inaugural de esta ausencia de todo pensamiento. Tanto más cuanto que, al restituir al asilo una única función (la de ser una utopía democrática), los dos autores tomaban nota de su fracaso y, por lo tanto, de su fin.

Entonces, para pensar su fin y el fin de todo pensamiento, sólo falta reactivar los méritos de un pluralismo empírico. Es lo que hizo Gladys Swain en 1987, al asignar a la psiquiatría una sola línea de conducta posible, la más melancólica y más conformista: medicalización farmacológica por un lado, y por el otro asunción de la responsabilidad por parte de la

²⁰³ Roudinesco. *op. cit.* p. 26.

sociedad²⁰⁴.

En estos párrafos están interpretados los propósitos de estos dos autores para una lectura amañada, forzando los textos de Foucault, queriendo usarlos irresponsablemente para justificar su enfoque. Lo que significa que veinte años después, el gesto foucaultiano sigue generando controversia y también que los trabajos de Lacan y de Freud siguen teniendo significación, precisamente para enfrentar la tendencia al uso excesivo de la farmacología y a las tentaciones positivistas plagadas de ausencia de conocimiento.

La más destacada de las críticas es la de Jacques Derrida, pero por constituir uno de los aspectos centrales de este trabajo, se desarrollará más adelante, a partir de “Cogito e *Historia de la locura*”.

²⁰⁴ Roudinesco. *op. cit.* p. 27.

CAPÍTULO 4

LA HISTORIA DE LA LOCURA: LA CRÍTICA HISTÓRICO-FILOSÓFICA

El carácter, los temas y la estructura de la *Historia de la locura* fueron presentados en los capítulos anteriores; de tal modo que el propósito actual es, por una parte, analizar la idea de historia que tienen Foucault y Derrida en el momento en que surge *Historia de la locura* y, por otra, considerar con atención el inicio mismo del debate, es decir, la notable crítica desarrollada por Derrida en su texto “*Cogito e Historia de la locura*”, publicado en 1963.

4.1 La idea de historia en Foucault y en Derrida

Como se ha mencionado en otros apartes de este escrito, la idea de historia en Foucault se inspiró en los trabajos y los métodos de Georges Dumézil, Georges Canguilhem y en la Escuela de los Annales. Pero la precisión sobre estas ideas y métodos, aunque aparece desplegada en *Historia de la locura*, no viene a ser explicitada sino hasta *Arqueología del saber* y *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Cabe mencionar que no obstante estos trabajos ser posteriores a *Historia de la locura*, en ellos Foucault sostiene que la mayoría de los conceptos sobre historia ya estaban elaborados e implementados en esa gran obra. En el caso de Derrida, en sus primeros trabajos y para la época de su crítica a Foucault, se apoyaba en la idea de historia construida en su “Introducción a *El origen de la geometría*” de Husserl. Por todo eso, nos apoyaremos en estos mismos textos para establecer las nociones históricas que estaban a la base del debate.

4.1.1 Arqueología e historia.

En la Introducción a *La Arqueología del saber*, Michel Foucault expone su concepción de la historia, explicitando los procedimientos y conceptualizaciones que desarrolló en su “arqueología del silencio”. La historia tradicional y la nueva historia asumen las mismas problemáticas, pero generan cosas inversas. Ambas se ocupan de documentos, los interrogan, los interpretan con el propósito común de reconstruir el pasado

en el cual surgieron²⁰⁵, sin embargo, por una mutación epistemológica que empezó hacia finales del siglo XIX, la actitud frente al documento ha cambiado, pasando de la mera interpretación a un trabajo de elaboración desde el propio interior de dicho documento. La tarea consiste en organizar el documento, distribuirlo, recortarlo, ordenarlo en niveles, para construir series y describir relaciones²⁰⁶. Se lo asume ahora no como algo inerte, sino como algo vivo que trasciende la mera representación o imagen de una sociedad, por cuanto ella misma le da el estatuto y elaboración a un conjunto enorme de documentos que son inseparables de sí misma²⁰⁷. La historia tradicional solía poner el énfasis en la actividad de “memorizar” los *monumentos* del pasado y convertirlos en *documentos* intentando hacerlos hablar, incluso a aquellos que no poseen estructura verbalizante, puesto que pese a su silencio dicen algo que requiere interpretación. En consecuencia, la historia transforma los documentos en monumentos, desplegando una masa enorme de elementos heterogéneos que es preciso aislar, agrupar, hacer pertinentes, disponer en relaciones, constituir en conjuntos²⁰⁸. La historia tiende a la Arqueología, es decir, a la descripción desde dentro del monumento mismo, sólo que primero habría que elaborarlo.

Foucault señala cuatro características propias de la nueva concepción de la historia. En primera instancia, esta nueva forma de hacer historia destruyó la idea de un supuesto progreso de la conciencia, del ascenso de la razón, de un fin glorioso y perfecto. En pocas palabras, se puso en tela de juicio el estatuto del sujeto y de la razón, como ideas totalizadoras. Ahora hay que apuntar hacia las rupturas, las discontinuidades, la singularidad de los acontecimientos –con sus propios tiempos– y, en último término, hacia la comprensión de formas diversas de racionalidad. En segundo lugar se ha generado una nueva noción de discontinuidad. En la historia tradicional lo discontinuo era menospreciado porque se identificaba con lo impensable, lo disperso, con aquello que debía ser eliminado de un análisis serio, porque se privilegiaba la continuidad de los acontecimientos. Ahora es precisamente la discontinuidad la que se privilegia, pues ella posee un triple rol: es una operación deliberada del historiador; es resultado de su propia descripción –intenta

²⁰⁵ Foucault, M. *La arqueología del saber*. Siglo XXI. México. 2007. p. 9.

²⁰⁶ *Ibíd.* p. 10.

²⁰⁷ *Ibíd.*

²⁰⁸ *Ibíd.* p. 11.

descubrir los límites de un proceso, el punto de una inflexión, la inversión de un movimiento regulador, las dislocaciones, los quiebres, los fracasos—; consiste en un trabajo permanente que busca siempre especificar, esto es, atribuir una función determinada de acuerdo con el dominio en que se la ubique; por ejemplo, no es lo mismo hablar de discontinuidad en un plano epistemológico que en uno económico, técnico o poblacional²⁰⁹. La tercera característica de la historia se refiere al proceso de disolución de la *Historia Global*, es decir, de la historia globalizante y homogenizante, de la historia con pretensiones de discurso único que busca una significación común para todos los fenómenos de un período, con el objeto de elaborar grandes unidades epocales (Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna y Contemporánea) a partir de un pretendido principio de cohesión. Disuelta tal *Historia Global* queda una *Historia General*, en la que la atención se centra más bien en problematizar las series, develar los cortes, las desnivelaciones, los puntos de quiebre, ciertas especificidades cronológicas y los posibles tipos de relación que es posible establecer. No se trata de yuxtaponer determinado número de historias, ni de buscar coincidencias o analogías entre dichas historias, sino de determinar los tipos de relación que es posible establecer legítimamente y que son susceptibles de descripción. Mientras la *Historia Global* agrupa todos los fenómenos alrededor de un centro único, la *Historia General* se ocupa de hacer que se despliegue todo el espacio de una dispersión²¹⁰. La cuarta característica es la adopción de su forma peculiar en virtud de la problematización que hace la historia de ciertas cuestiones de método. Foucault menciona en primer lugar, que deben establecerse unos procedimientos legítimos para la constitución de *corpus* coherentes y homogéneos de documentos; en segundo término se debe establecer un principio de elección, que sea capaz de dar cuenta o de exámenes exhaustivos de tipo estadístico o también de fijar previamente elementos representativos; como tercera problematización metodológica propone definir el nivel de análisis y de los elementos pertinentes para ese análisis, por ejemplo, el destacar indicaciones numéricas, las referencias a acontecimientos, a instituciones, a prácticas; también por ejemplo, definir las reglas de uso de las palabras empleadas, el campo semántico, etc. La cuarta

²⁰⁹ Foucault, M. *La arqueología del saber. op. cit.* p. 14.

²¹⁰ *Ibíd.* p. 16.

problematización de método apunta a la especificación de un método de análisis, que puede ir desde los métodos cuantitativos, pasando por métodos cualitativos o etnográficos hasta un método interpretativo. Finalmente, se propone la determinación de las relaciones que puede definir un conjunto, entre las que pueden haber por ejemplo determinaciones numéricas, lógicas, funcionales, causales, analógicas, e incluso de significativo a significado²¹¹.

Foucault construye los constitutivos de esa historia, que denominará Nueva Historia, de acuerdo con Nietzsche y Heidegger: el primero, consiste en invertir la relación entre suceso y necesidad continua, con lo que se logrará destruir la teleología y el progreso lineal ascendente de la razón. En este proceder, el suceso singular cobra su real dimensión y será más determinante para el análisis frente a los encadenamientos de hechos pomposos de la historia tradicional. Parte de concebir la historia como una permanente correlación de fuerzas que nunca obedecen a un destino y tampoco a una mecánica, sencillamente se rigen por el azar y la lucha. Destaca la mirada sobre un entrecruzamiento de sucesos llenos de sentido, que contienen fantasmas en secreto. Como segundo rasgo, la Historia Efectiva tiene una mirada de cerca, de detalle, mirada médica con la que se destrona la tradicional relación de lo cerca y lo lejano. No le da miedo mirar bien cerquita, incluso lo bajo y mezquino, pero tampoco deja de mirar hacia arriba, bien alto para captar las perspectivas, encontrar el despliegue de las dispersiones y hacer surgir las diferencias. Si puede mirar de cerca, también puede, por supuesto, tomar distancia para diagnosticar y enunciar la diferencia, puede estar muy cerca y en la distancia pertinente, entrando y saliendo de los acontecimientos. Finalmente, el tercer rasgo se relaciona con la mirada en perspectiva, la mirada desde un ángulo determinado, lo que define un atreverse a querer mirar de cierto modo o de un modo diferente (intencionalidad, deliberación que Derrida construye a partir de Husserl)²¹².

Para afianzar su oposición a la historia tradicional, esta Historia Efectiva posee también tres usos estratégicos: en primera instancia encontramos su uso como Parodia que va a destruir la noción tradicional de realidad construida con base en la reminiscencia o el

²¹¹ Foucault, M. *La arqueología del saber*. op. cit. p. 18.

²¹² Foucault. *Microfísica del poder*. "Nietzsche, la genealogía y la historia" op. cit. 1991.

reconocimiento, es decir, del mundo como representación, desde el cual se construyen identidades, cumbres del devenir, creaciones portentosas que regocijan la conciencia de sí. Este parodiar la historia tradicional, la devela como simple parodia en sí misma. El segundo uso es la disociación sistemática de nuestra identidad construida por la historia tradicional, que se esconde bajo la máscara, también es parodia de nosotros mismos, pues no somos una identidad, ni un yo, ni un alma trascendental, sino una pluralidad de almas que luchan entre ellas. La historia no puede descubrir nada en esa identidad, en esa alma, ni siquiera una identidad, a lo sumo encontrará un complejo de elementos múltiples a su vez, distintos, no dominados por ningún poder de síntesis²¹³. El tercer uso de la Historia es el sacrificio del sujeto del conocimiento, como conciencia de sí trascendente, o como lugar de la verdad y poseedor de la razón, pero despojado de toda pasión. Cuando la conciencia histórica se interroga a sí misma, lo que en primera instancia descubre no es el Cogito, sino el ser como instinto, pasión, encarnamiento, inquisición, refinamiento cruel, maldad, violencia del tomar partido, todo lo cual se enfrenta a la compasión propia de los débiles, a la felicidad del ignorante, el afán de protección, el miedo y la moral de esclavos²¹⁴.

4.1.2 La deconstrucción y la historia

Como Foucault, Derrida tuvo gran influencia de la fenomenología, del psicoanálisis y del marxismo, pero en su primer gran escrito, “Introducción a *El “Origen de la Geometría”* de Husserl²¹⁵”, expone una primera deconstrucción del texto husserliano y, a la vez, decanta una idea de historia que aunque está inspirada en la fenomenología de Husserl, no es historia fenomenológica. En ella tampoco pretende buscar el origen en el sentido de la historia tradicional, sino en sentido fenomenológico, es decir, como hecho de primera vez fundador y fundante de sentido, que siempre está ahí en tanto objeto ideal o *eidético*, como acontecimiento siempre pensable y revisable, es decir, siempre actualizable.

Según Derrida, para que la noción de historia se comprenda en un sentido nuevo, la pregunta por el origen debe ser percibida en su resonancia más histórica. Se trata de una

²¹³ *Ibíd.* p. 26.

²¹⁴ *Ibíd.* p. 28.

²¹⁵ Derrida, J. “Introducción a *El origen de la geometría*” de Husserl. Manantial. Buenos Aires. 2000.

repetición de origen, esto quiere decir que la reflexión no se hace sobre la geometría misma “ya lista”, tal como nos ha sido transmitida. No es una actitud de geómetra (la actitud de quien pregunta), ni del epistemólogo clásico, porque esto sería caer en lo que Husserl llama la ingenuidad de la evidencia *apriórica*, que mantiene activa toda labor geométrica normal. La pregunta por el origen es una reflexión segunda sobre la geometría constituida y es siempre posible; lo que implica un esfuerzo adicional y complementario a la inteligencia y la práctica geométrica. En la actualidad geométrica la pregunta por el origen no aflora como algo experiencial, sin embargo desde una reflexión segunda se puede (se debe) experimentar la pregunta por el origen, pues esto es incursionar en la dimensión vertical de la Historia.

El anterior paso constituye un tránsito de los datos actuales o virtuales de la geometría “recibida” a la dimensión vertical de la historia, pero en este proceso es necesario enfrentar el riesgo de tres confusiones: primero, no hay que otorgar mucha importancia a un enfoque que se basa en el modo de ser del sentido que la geometría tiene en un determinado pasaje o época o paradigma (por ejemplo Galileo, Euclides, Descartes) porque esto hace depender la pregunta por el origen, de una psicología o de una específica historia del conocimiento; este tipo de psicología o historia sólo podría instruirnos en lo relacionado con la ligazón, con el arraigo fáctico de la verdad en un medio histórico o psicológico de hecho, y aunque podría dicho arraigo acceder a una fenomenología descriptiva, sobre el sentido de origen y la verdad de la geometría, sería muy escaso lo que en realidad podría enseñarnos²¹⁶. En segundo lugar, por ejemplo, si se viene más acá de Galileo, ya no se trataría de estudiar, por sí misma, la herencia galileana. La cuestión del origen no será una “investigación histórico-filológica” en busca de proposiciones determinadas que los primeros geómetras descubrieron o formularon. Ésta no pasaría de ser una historia más de las ciencias, una historia clásica, un inventario de conocimientos, autores, fechas, temas y postulados. Pero una cosa así tampoco nos podría enseñar nada²¹⁷ sobre la historia de los primeros actos geométricos. La última confusión consiste en que si se pretende ir al sentido fundador de los primeros actos en geometría, no sería para

²¹⁶ Derrida, J. “Introducción a *El origen de la geometría*” de Husserl. *op. cit.* p. 23.

²¹⁷ Derrida, J. “Introducción a *El origen de la geometría*” de Husserl. *op. cit.* p. 26.

determinar de hecho los primeros actos, en absoluto, aun si esto fuera posible, cosa que ni Husserl ni Derrida creen. Eso únicamente alimentaría el romanticismo histórico (los orígenes grandilocuentes) pero no brindaría luz sobre el verdadero sentido de una fundación de la verdad.

Así se constituye la necesidad de proceder, partiendo del hecho de la ciencia constituida, mediante la regresión hacia orígenes no empíricos que son, al mismo tiempo, condiciones de posibilidad, tales son, como sabemos, los imperativos de toda filosofía trascendental frente a algo, por ejemplo, como la filosofía de las matemáticas. Es decir, que si se dan por supuestas las ciencias con base en la experiencia de obrar con ellas, cayendo en la trampa de asumir esto como fundante, ignoraríamos lo verdaderamente fundamental que es el sentido auténtico de las ciencias en general²¹⁸.

Dado que toda objetividad ideal es producida por el acto de una conciencia concreta, único punto de partida para una fenomenología trascendental, toda objetividad ideal posee una historia que se anuncia siempre ya en ella, aun cuando no sepamos nada de su contenido determinado²¹⁹.

He aquí el punto de partida que asume Derrida para la concepción de una nueva historia, que destruye la orientación logocentrista y teleológica. Los contenidos de verdad de la geometría son diferentes o independientes de su historia, cuando ésta es considerada como simple historia de hechos. Hay *ciencias puras de la esencia*, tales como la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, del espacio, del movimiento, etc. Ellas, en ninguno de sus desarrollos plantean hechos; o, lo que es lo mismo, ninguna experiencia en tanto experiencia –si se entiende por ésta una conciencia que capta o plantea una realidad, una existencia- desempeña en ella el papel de fundamento. Cuando la experiencia interviene en ella, no lo hace a manera de experiencia en sentido tradicional; por ejemplo, el geómetra cuando traza figuras en el pizarrón, dibuja trazos que efectivamente existen en el pizarrón, el cual también a su vez existe de hecho. Pero lo mismo que el gesto físico de dibujar, la experiencia de la figura dibujada, como experiencia, no funda en modo alguno la intuición y el pensamiento que se refiere a la esencia geométrica. Por eso importa poco que

²¹⁸ *Ibíd.* p. 27.

²¹⁹ *Ibíd.* p. 32.

al trazar esas figuras sufra o no una alucinación, y que en lugar de dibujarlas realmente proyecte sus líneas y sus construcciones en un mundo imaginario. Es distinto el caso del científico en Ciencias Naturales, en éstas el permanente contacto y referencia a fenómenos tangibles, generalmente excluye la alucinación²²⁰.

En este punto, Derrida comenta la referencia de Husserl a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, para este tema en el que la autonomía de la verdad matemática en relación con la percepción y la realidad natural, no puede constituirse en su propio fundamento; hay en ello una descripción negativa, ya que sólo se resalta la falta de dependencia, sin preguntarse por el sí mismo del fundamento positivo de la verdad. No es así como Husserl va a medir la intangibilidad eidética, sino, curiosamente, por vía de la argumentación sobre la *alucinación* (como Platón en el *Teeteto* con referencia al sueño, y Descartes al Genio Maligno). Para Husserl la alucinación no afecta ni al *eidos* del objeto ideal constituido, porque el *eidos* en general y el objeto ideal en particular, son “*irreales*”, no obstante nunca son fantásticos. Además la alucinación que los coloca de manifiesto como irreales, también induce a ver que *eidos* y objeto ideal no son preexistentes a todo acto subjetivo, en el sentido de que provengan de un mundo de las ideas como en Platón; entonces necesariamente poseen una historia y en consecuencia tienen que estar referidos a proto-idealizaciones sobre el sustrato de un mundo real que es efectivamente percibido, y también referidos, de la misma manera, a su fundamento originario, ello obligatoriamente mediante una historia original. Derrida advierte que en su última etapa Husserl estuvo mucho más cerca de Descartes de lo que se cree, pues también planteó para la historia un *télos* infinito que no dudará en llamar Dios. No hay que olvidar que Derrida y Foucault combaten esta historia teleológica.

En Husserl, la alucinación tiene relación con la verdad, únicamente en un mundo estático de significaciones constituidas. Afirma que para saltar a un fundamento originario y a una fundamentación de la verdad, se requiere establecer una experiencia creadora que se da a partir de un mundo real, y que se constituye como experiencia primera, de hecho y de derecho, aunque no sea fácilmente captable y sea también única.

²²⁰ Derrida, J. “Introducción a *El origen de la geometría*” de Husserl. *op. cit.* p. 34.

Se reconoce entonces que, en la esfera del sentido, el verdadero contrario de la alucinación, como de lo imaginario en general, no es inmediatamente la percepción sino la historia; o si se prefiere, la conciencia de historicidad y el despertar de los orígenes²²¹.

Derrida no cae en una historia extrínseca y empírica, pasa a una historia constituyente en la cual, la consideración del hecho como tal se vuelve indispensable o insoslayable (*a priori material* derrideano a partir de Tran-Duc-Thao)²²². Según Derrida es volver a la consideración de la causalidad real, fáctica y extrínseca, fuera de toda reducción, y con esa ayuda del materialismo dialéctico de Thao, se pasa de una concepción abstracta de la naturaleza a una concepción efectivamente real de ella, lo que impedirá a Husserl y a Derrida caer en un historicismo empirista. Esta historia constituyente, concibe por primera vez el hecho como singular, fundador e irremplazable, como un invariable, en el sentido de que nunca puede ser repetido. Dicha invariancia del hecho, toma de derecho en el interior de una historia de los orígenes, todas las características de *la invariancia eidética*, es decir, de lo que había sido establecido como *lo que puede ser siempre repetido* a voluntad e indefinidamente por ser esencial²²³, (el subrayado es nuestro). Esta inclusión de las condiciones reales en que se engendra la verdad, constituye un aporte valioso de Derrida, pero a partir de aquí empieza a trascender, o mejor, a desconstruir tanto fenomenología como marxismo. Cabe aclarar que cuando Derrida escribe la “Introducción a *El Origen de la Geometría*” de Husserl, no era fenomenólogo declarado (nunca lo fue), tan sólo un estudiante de la fenomenología.

La historia fundadora sería el lugar profundo de la indisociabilidad del sentido y del ser, del hecho y del derecho. La noción de origen, o de génesis, ya no podría ser recogida allí en la pura acepción fenomenológica que Husserl distinguió con tanta obstinación²²⁴.

Es fácilmente constatable que Derrida realiza esta transformación. En el “hecho” hay existencia singular y empírica, y hay también evidencia del carácter irreductible de la primera vez, del hecho fundante y creador. En el ejemplo de la geometría como ciencia

²²¹ Derrida, J. “Introducción a *El origen de la geometría*” de Husserl. *op. cit.* p. 36.

²²² Tran-Duc-Thao. *Fenomenología y materialismo dialéctico*. *op. cit.* Este autor, como anteriormente se ha señalado, fue también profesor de Derrida e intentó articular marxismo con fenomenología. A partir de sus trabajos, Derrida apropió la noción ya mencionada por Husserl de *a priori material*, con el cual se tornan insoslayable la consideración de las condiciones reales a partir de las cuales se encuentra el sentido. .

²²³ Derrida, J. “Introducción a *El origen de la geometría*” de Husserl. *op. cit.* p. 37.

²²⁴ Derrida, J. “Introducción a *El origen de la geometría*” de Husserl. *op. cit.* p. 37.

eidética, o pura de la esencia, el hecho de origen, la primera vez, es singular, creador y fundador, y lo mismo vale para todos los objetos ideales.

Para Derrida y Husserl, el hecho como tal es inseparable del sentido, pero esto no impide jamás que la fenomenología presente en *El Origen de la Geometría*, acceda a la historia y al *eidos* puro de un origen, dado que dicha indisociabilidad entre hecho y sentido y, de otra parte, entre sentido y ser, contiene en su esencia un sentido rigurosamente determinable. Esta es la reducción histórica que trasciende la fenomenología estática y posibilita la comprensión de la dependencia del sentido respecto de un acto inaugural y fundador. Por lo tanto ya no basta, para hacer historia, con apoyarse solamente en la repetición del sentido constituido de un objeto ideal (invariancia eidética). Ese acto fundador habrá que buscarlo siempre bajo las pasividades segundas y las sedimentaciones infinitas y en este aspecto hay un acercamiento con Foucault, mientras que en la alucinación hay un distanciamiento.

Las anteriores reflexiones de Husserl, lo aproximan a la noción de la especificidad de la invariable *primera vez*, la cual tiene ya en sí misma, una necesidad con un fondo eidético lleno de gran complejidad²²⁵. Derrida ve que en ello se dibujan tres pasos: en primer lugar, es preciso establecer que existe una *esencia-de-primera-vez* en general, (*Erstmaligkeit*). Husserl utiliza esta expresión para significar que los objetos ideales, por ejemplo los de la geometría, no pueden tener su origen en un *topos ouránios*, ya se ha establecido que poseen historicidad precisa debido a que se originan en relación con las condiciones reales en un mundo real y es precisamente por eso que poseen también una *esencia-de-primera-vez*, lo que significa que todo hecho único posee de suyo una esencia de primera vez. A pesar de sostener esto, aclara que no es la facticidad del hecho lo que posibilita la historia, sino su sentido, el sentido del hecho. Dicho sentido es el que da origen a los discursos y a las determinaciones, remitiendo a un preguntar por la *esencia-de-primera-vez*, a una pregunta retrospectiva.

La pregunta retrospectiva o interrogación regresiva lleva implícita la “autocomprensión radical”, también las “investigaciones retroactivas de tipo histórico y crítico” que indaguen sobre el sentido y el tólos de la filosofía. Se entiende esto mejor

²²⁵ *Ibíd.* p. 38.

cuando Derrida propone la cuestión de la “resonancia postal y epistolar” de una comunicación a distancia (en el tiempo y en el espacio). La pregunta retrospectiva emerge y puede ser formulada a partir de un primer envío, del primer documento ya recibido y, por tanto, ya legible, buscando y aprovechando la posibilidad que se abre de interrogar nuevamente, volcándose sobre la intención originaria y final de lo que la tradición me confió. En este aspecto, le surge a Derrida la necesidad de clarificación, sobre si a este elemento de la tradición, necesariamente le es inseparable el tólos o la idea que Husserl tiene al respecto. Una posible respuesta se incluye en esta Introducción²²⁶ al aludir a una marcha en zigzag o en círculo, que define la forma pura de toda experiencia histórica, según la cual la cuestión de la teleología debe ser replanteada.

Husserl a partir de la noción de *esencia de primera vez*, que emerge en la historia y en la historicidad, establece la afirmación de que las condiciones de objetividad son las condiciones de la historicidad misma (como punto de partida para la reducción histórica), dado que un sentido (vale decir que cuando el hecho cobra sentido) puede entrar en la historia únicamente cuando se ha transformado en un objeto absoluto o ideal y, a la vez, ha roto todo nexo con el sustrato empírico de la historia. En el desciframiento del objeto constituido emerge el sentido del acto constituyente, aplicado esto a la geometría como objeto ideal, se tiene que a partir de la geometría ya constituida, mediante una segunda reflexión, se puede encontrar el sentido del acto constituyente y en ello media la intencionalidad, como necesidad esencial. El sentido *originario* de todo acto intencional es al mismo tiempo el sentido *final* de dicho acto, y esto no es otra cosa que la constitución de un objeto, esto explica que únicamente una teleología, concebida como conciencia de la intencionalidad y del sentido del origen, es decir como conciencia de que la historicidad es el sentido, “puede abrirse paso hacia los comienzos”²²⁷. Pero nunca será el regocijo de la conciencia de sí, ni la llegada a escenarios preestablecidos. La intencionalidad constituye el absoluto de un movimiento viviente (en un presente viviente) sin el cual ni su fin ni su origen podrían aparecer. La intencionalidad es la tradicionalidad y, vista como saliendo de sí en sí del absoluto del presente viviente, también es la raíz de la historicidad, de este

²²⁶ Derrida, J. “Introducción a *El origen de la geometría*” de Husserl. *op. cit.* p. 42.

²²⁷ Derrida, J. “Introducción a *El origen de la geometría*” de Husserl. *op. cit.* p. 57.

modo, *la historicidad es el sentido* (el subrayado es nuestro)²²⁸.

4.2 “Cogito e Historia de la locura”²²⁹ la crítica filosófica

En este texto Derrida aclara que el curso de las “consideraciones” que emprende sobre *Historia de la locura* de Foucault no son ni rectilíneos ni unilineales, sino de índole abierta, como una lectura entre otras posibles. Sostiene que en un libro de 673 páginas, en el que supuestamente se proponen resultados de importantes investigaciones, históricas y filosóficas, se presente, al comienzo, el punto de partida del proyecto global de dicho libro, despachándolo en apenas tres páginas con una alusión a unas cuantas líneas de la primera de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, en las que según Foucault, la locura es excluida de la dignidad del pensamiento filosófico, por un golpe de fuerza del Cogito cartesiano, el cual por esencia no puede jamás llegar a estar loco.

4.2.1 Las cuestiones del signo cartesiano y su interpretación

Como ya antes se había mencionado, con esta interpretación problemática sobre algo puntual dicho por Descartes y sobre el Cogito cartesiano como punto de partida, según Derrida bien débil por cierto, Foucault vincula todo el proyecto de *La Historia de la locura*, en lo que tiene que ver con su intención y su posibilidad.

Respecto de dicha pretensión, Derrida se plantea dos grandes conjuntos de cuestiones. De un lado, si el trabajo de Foucault tiene bien soportada la interpretación de la real intención de Descartes en las mencionadas líneas de sus *Meditaciones*. Derrida aclara de antemano que a propósito de la lectura foucaultiana de estas líneas, el concepto de interpretación sería un cierto paso, una determinada relación semántica propuesta por Foucault entre, por un lado, lo que Descartes afirma o Foucault cree que éste afirma y, de otro lado, una estructura histórica determinada, una totalidad histórica llena de sentido, respecto de la cual Foucault cree que puede indicarla *en particular* mediante lo expresado

²²⁸ *Ibíd.* p. 58.

²²⁹ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.*

por Descartes en unas pocas líneas y que Foucault cree comprender de cierta forma (El subrayado es nuestro). Respecto de esta consideración, hay también dos cosas que se deben tener en cuenta: por una parte, la correcta comprensión del *signo mismo*, o en sí mismo, es decir, si se ha comprendido bien lo que Descartes ha querido decir; de otro lado, si la manifiesta intención cartesiana se puede articular con una estructura histórica total a pesar de ser un acto tan individual y singular, una mera enunciación. Es la correcta aplicación de la hermenéutica que parece reclamar Derrida a Foucault y que, para él, es requisito universal en todo proceso de interpretación, si se pretende pasar del signo al significado, para poder así asegurar el paso legítimo del lenguaje patente al lenguaje latente, garantizando a la vez el sentido patente²³⁰.

Derrida quiere aclarar en una nota a pie de su texto, lo relacionado con estas expresiones del psicoanálisis. El sentido patente se garantiza mediante el tránsito legítimo del lenguaje latente al patente, es decir, del signo al significado, el requisito ineludible es que el analista debe conocer lo mejor posible la lengua del analizado. En dicha nota a pie refiere la *Traumdeutung*, sobre la conexión entre el sueño y la expresión verbal, donde Freud afirma que toda lengua posee un lenguaje onírico, según la cual el contenido latente de un sueño o de una conciencia en general únicamente puede ser comunicado mediante la unidad de una lengua que el analista debe conocer muy bien. Para Derrida el análisis, en ese sentido, es por principio inseguro, infinito e insuficiente, y esto afecta a todos, cualquiera que sea el método del analista o del historiador de la filosofía y sea cualquiera su proyecto, más aún si se cae en cuenta sobre cierto enraizamiento del lenguaje filosófico en el no-filosófico, como parece ser el caso de Foucault²³¹.

En esta nota a pie pueden verse varias cosas, primero, que Derrida ya conocía la *Traumdeutung*; que desde su primera crítica ya se le presentaba Freud en relación con Foucault, y que desde cierto Freud aduce un argumento contra Foucault dentro del problema de la interpretación sobre interpretaciones y la posibilidad de infinitas interpretaciones del cual, según parece, ni Foucault ni Derrida pueden escapar. Además esta cita implica en Derrida su interés por la tradición, acompañada de un gran respeto hacia

²³⁰ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.* p. 49.

²³¹ *Ibíd.* Es preciso destacar esta nota a pie de esta página porque es uno de los indicadores de la forma como Derrida hace el tránsito de Descartes a Freud, sin perjuicio de la cuestión de fondo.

ella. Estos dos grupos de cuestionamientos que constituyen el primer gran conjunto de consideraciones son del orden de la interpretación.

4.2.2 Las cuestiones filosóficas en la interpretación cartesiana

Dentro del otro gran orden de cuestionamientos como son las comprensiones propiamente filosóficas, Derrida comienza afirmando que irá más allá del caso de Descartes y del Cogito cartesiano, el cual no se analizará por sí mismo, sino como índice de problemas más generales. A partir de una lectura más clásica o tradicional, según él más fácil, se pone en cuestión la legitimidad de *ciertos* supuestos filosóficos y metodológicos de *Historia de la locura* (la cursiva es de Derrida)²³². La salvedad que hace Derrida con esta palabra ciertos en cursiva es muy importante y no hay que perderla de vista en todo el desarrollo de esta crítica, porque si bien hay que considerar los aspectos a criticar, también es necesario reconocer, primero que Derrida desconstruye aquello que es digno de ser estudiado y, segundo, que a la vez que la critica, elogia una empresa foucaultiana que, como él mismo afirma, incluye demasiadas direcciones y por lo tanto no se deja predeterminar por una filosofía o por un método. De manera que esos “ciertos” presupuestos filosóficos y metodológicos son los que preocupan a Derrida y a cualquiera que como él adopte una perspectiva clásica o tradicionalista. Pero cabe preguntarse aquí si se puede afirmar que Derrida es un filósofo clásico, o es que, a la vez que desconstruye la *Historia de la locura*, a propósito de ella desconstruye también ciertos presupuestos de la filosofía tradicional o clásica.

Adicional a lo anterior, según Derrida, si el mismo Foucault reconoce en *Historia de la locura*, que “toda historia no puede ser en última instancia sino historia del sentido, es decir, de la Razón *en general*” (la cursiva es de Derrida), se puede afirmar que incluido Foucault nadie puede “dejar de experimentar que la significación más general de una dificultad que él le atribuye a la “experiencia clásica” tendría que ser válida realmente más allá de la “época clásica”. Las comillas no son gratuitas, pues Derrida está acudiendo a los

²³² *Ibíd.* Habría que preguntarse si Derrida aquí sólo ve y cuestiona en *Historia de la locura* un estructuralismo, sin tener en cuenta los avances que introdujo Foucault, no sólo para trascender ese estructuralismo sino también, para superar otros enfoques como la fenomenología y la hermenéutica.

mismos términos utilizados por Foucault.

Y cuando persiguiéndola hasta su más retirada esencia se trataba de cercarla en su última estructura, para formularla no se descubría sino *el lenguaje mismo de la razón* desplegado en la impecable lógica del delirio, y aquello mismo que la hacía accesible, la esquivaba como locura²³³ (La cursiva es de Derrida).

La locura vista o anunciada por el lenguaje mismo de la razón hace que Derrida se pregunte: “¿pero qué es un lenguaje que no lo sea de la razón *en general*?” En coherencia con esto se puede llegar a afirmar que sólo hay historia de la racionalidad y del sentido en general. De ser así, entonces desde el mismo momento en que habla, el lenguaje filosófico recupera la negatividad –o la olvida que es lo mismo- incluso cuando pretende confesarla y reconocerla. Así las cosas, la historia de la verdad, es la historia de la economía de lo negativo. Por lo tanto, ha llegado con *Historia de la locura*, según Derrida, el momento tal vez de retornar a lo a-histórico en un sentido adverso al de la filosofía clásica, es decir, no para desconocer sino para confesar la negatividad. El fondo no histórico de la historia, ya no es la verdad positiva sino la negatividad, y confesarla en silencio sería acceder a una disociación de tipo no clásico, entre el pensamiento y el lenguaje, y quizás más aún, entre pensamiento y filosofía como discurso, pero dicha disociación sólo es posible enunciarla borrándose en la filosofía²³⁴.

Se configura aquí otra gran salvedad a considerar, dado que la mayoría de comentaristas sobre este debate no la han tenido suficientemente en cuenta. Derrida a la vez que confiesa su admiración por la obra de Foucault, afirma que si éste reconoce la razón en general, es posible quizás no ya añadir cualquier cosa a lo afirmado por él, sino tal vez *repetir* en el espacio de *la partición* entre locura y razón, el sentido, un sentido del Cogito, o de los “cogito” pues el cartesiano no es el único, ni el último (el subrayado es de Derrida). También podría ser posible que se trate de una experiencia no menos peligrosa que la locura misma. Hacer una historia de la experiencia de la locura es quizás tanto o más peligroso que caer en la locura misma. Tal vez sin esos ciertos presupuestos filosóficos que Derrida pone en tela de juicio, tal vez también con los otros que no se dejan determinar por

²³³ Foucault, Michel. *Histoire de la folie*. Plon. París. p. 628.

²³⁴ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e *Historia de la locura*”. *op. cit.* pp. 50-51.

ninguna filosofía o ningún método, de alguna manera, sea posible la empresa foucaultiana; si así fuera, no habría nada que añadir, sólo repetir el sentido dentro de la gran partición, pero eso es tan arriesgado como la locura. Lo que sostendrá después Derrida es que precisamente para criticar a la razón, sólo es posible hacerlo desde la razón misma. Lo riesgoso que le hace expresar temor, está en la pretensión de ubicarse sólo desde la locura misma, desde ese exterior absoluto, desconociendo la razón, empresa que desde su modo de entender las cosas le resulta imposible.

Pero para la consideración de ciertos presupuestos filosóficos y de método, Derrida acude al género “comentario” para intentar tomar con la mayor fidelidad posible a Foucault y reinscribir su interpretación del cogito cartesiano, al interior de *Historia de la locura*. En otras palabras, intentará mostrar el sentido de la interpretación del Cogito cartesiano elaborado por Foucault, sin perder de vista el proyecto general del libro, incluyendo las cuestiones que deben dejarse abiertas y al margen.

Foucault es claro al manifestar el propósito de su libro, poner a hablar a la locura misma, desde su propia instancia sin acudir al discurso de la razón, es decir, a la psiquiatría, pues ella ya la había confiscado, al determinarla como objeto. Ese afán de escapar a las trampas de la razón, es lo más audaz y a la vez lo más delirante en la empresa de Michel Foucault. Dicha obsesión por soslayar la razón es expresada por el autor en dos formas, según Derrida. La primera, la expresa cuando rechaza la razón, o sea, cuando rechaza el orden y la objetividad del lenguaje de la psiquiatría; sostiene que este campo discursivo, es un monólogo de la razón sobre la locura instaurado gracias al silencio de ésta. Por esto no quiere hacer la historia de ese lenguaje monológico, sino la arqueología de ese silencio²³⁵. Derrida asegura que esa forma de expresión tiene presencia a lo largo de todo el libro, pues Foucault siempre liga la locura al silencio, a palabras sin lenguaje o a palabras sin sujeto hablante y sin interlocutor. Foucault sostiene, que querer hacer la historia de ese silencio que es la locura poniéndola a hablar a ella misma, es hacer la arqueología de un silencio²³⁶.

²³⁵ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e historia de la locura”. *op. cit.* p. 52.

²³⁶ Aquí parece que Foucault asimila de cierta manera arqueología con historia. Para Derrida parece que existen diferencias entre ambas. Si se orienta a cuestionar la arqueología de ese silencio como repetición y como una lógica con la que se quiere desconocer otra lógica, pueden establecerse diferencias entre arqueología e historia.

4.2.3 El problema de un lenguaje sin apoyo en el logos

La otra forma de expresar dicho afán es a través del “reconocimiento de la dificultad” de acudir a un lenguaje que no tiene apoyo ni recurso absoluto en ningún logos. Veremos pronto surgir las objeciones a este afán por parte de Derrida enfatizando en expresiones de Foucault que, según él, contienen un alto grado de contradicciones. Primero, si el silencio no ha dicho nada ni tiene interlocutor, ¿cómo podría tener una historia? ¿Cómo sería una historia de algo que aunque quiere ponerse a hablar desde sí mismo y por sí mismo, no ha dicho nada? O tal vez haya posibilidad de hacer una historia de algo que alguna vez habló y posteriormente fue violentamente silenciado, pero en este caso habría que ponerse del lado de lo silenciado. Estas preguntas implican la denuncia sobre una arqueología que pretende ser la historia de un silencio, desconociendo que toda historia, todo discurso, y la arqueología de cierto tiene que pretende ser un discurso, o siquiera toda frase, es por esencia un lenguaje organizado y con sentido, en lo que también Foucault conviene. Siendo así, Foucault pretende, primero sobre una lógica oposicional, establecer dos términos, razón-sinrazón, razón-locura, lenguaje-silencio y, luego, soslayar uno de ellos, la razón, y sustituirlo por el otro, repitiendo la exclusión que curiosamente quiere denunciar, al querer hacer hablar a la locura, al silencio mismo, tendría que obligar a callar al lenguaje²³⁷. Esta pretensión no tiene justificación alguna dentro de la obra. Foucault no explicita en su libro el método, ni sus decisiones metodológicas y mucho menos el enfoque. Aunque anuncia la arqueología, los signos que usa para indicarla, respecto al mencionado silencio, todos esos documentos, sostiene Derrida, Foucault los recopila sin excepción y unilateralmente, en el ámbito jurídico de la represión, sin argumentación epistemológica que fundamente esta decisión.

A propósito de este aspecto, en su respuesta en los apéndices de la edición de 1972 de *Historia de la locura*, Foucault acusa a Derrida de desconocer todos los datos, archivos, documentos y pruebas presentes en más de 670 páginas. Aquí vemos que no las desconoce en el plano metodológico, ni en el plano epistemológico, salvo que Foucault no le asigna la

²³⁷ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e *Historia de la locura*”. *op. cit.* p. 53.

misma dedicación. Derrida por ejemplo se pregunta por la fuente y el estatuto de un lenguaje sin apoyo que sin embargo debe ser entendido por alguien que no es la razón clásica, pero que de todos modos debe tener o ser una razón. No basta con anunciar que no se tendrá en cuenta el lenguaje de la psiquiatría, es preciso demostrar por qué y cómo la va a hacer, además de estar obligado a definir el estatuto del otro lenguaje al que va a acudir.

Derrida percibe en la intención de Foucault un equívoco, una mala fundamentación en la que se toma la parte por el todo, lo singular por la universal. Por una parte, condenar, estigmatizar al psiquiatra, no afecta a la psiquiatría; a su vez, excluir la psiquiatría no equivale a excluir la razón, pues psiquiatra y psiquiatría son sólo delegados de la razón. Existe, por otra parte, la cuestión de que el lenguaje, el discurso jurídico de la prohibición, no es sólo excluyente, ni es sólo de la psiquiatría, ni favorece ningún diálogo con la locura, ni hace terapia, ni elimina grados de culpabilidad o de complicidad, ni posibilita la cura por la locura misma, ni valida el supuesto estatuto de una locura genial, auténtica y libre como exterioridad absoluta. Pues, en general, si se le quiere devolver el lenguaje a algo (al silencio) es porque alguna vez lo tuvo, de modo que para devolverle la voz a la locura, no sería válido someter al silencio a la psiquiatría. Con más contundencia aún, Derrida acude al argumento sobre el lenguaje europeo, según el cual, para él mismo, para Foucault y para cualquier heredero de la cultura europea, es imposible eludir o sustraerse de la responsabilidad o del estar comprometido con ese logos o esa razón. Intentar desligarse totalmente de ese lenguaje que a su vez es totalidad y totalizante sólo podría hacerse de dos formas; optar por quedarse callado u optar por seguir al loco hacia su exilio. En el primer caso, el intento tendría que ser mediante cierto silencio, que de nuevo, sólo tendría cabida en el interior de un lenguaje y en un cierto orden, en algún tipo de orden. Es una paradoja para el loco y para el cuerdo, que cuando se quiere poner a hablar al silencio mismo, se está del lado del orden y del oponente que lo excluye, aun cuando sea que dentro de ese orden se de la guerra contra él mismo. Foucault incurre, con su pretensión, en una gran aporía del lenguaje²³⁸.

Para Derrida tal vez sea posible una revolución contra la razón, sin embargo ésta sólo puede tener posibilidad desde dentro de la razón misma. En todo el libro de Foucault

²³⁸ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.* p. 54.

se percibe una herencia hegeliana no reconocida y no superada. Más aún, en la intención foucaultiana es evidente un afán de superación de continuidades, del sujeto puro y de las teleologías, pero, según se ve, no hay argumentos que lo apoyen y más bien, hay mucha evidencia de su permanencia, precisamente cuando reconoce las dificultades. La precisión al respecto es muy fuerte, casi una sentencia: “Sin duda, no puede escribirse una historia, o incluso una arqueología contra la razón, pues, a pesar de las apariencias, el concepto de historia ha sido siempre un concepto racional”²³⁹.

Evidentemente Derrida defiende el argumento de que pretender salirse de la tradición, sin más, sin un arduo y organizado trabajo, buscando aducir razones para la comprensión, inevitablemente lo regresa a uno a lo mismo, es decir, a la razón. Si al contrario se aducen razones y elaboraciones bien fundamentadas, de todos modos no es posible sustraerse de la razón y del orden, pero a estos dos ámbitos se los sacude desde dentro, quizás con mayor posibilidad y firmeza.

Es la significación “historia” o “arquía” lo que habría hecho falta someter a cuestión quizás en primer término. Una escritura que excediera, para cuestionarlos, los valores de origen, de razón, de historia, no podría dejarse encerrar en la clausura metafísica de una arqueología²⁴⁰.

Acusa a la arqueología de metafísica pero reconoce en Foucault la pretensión de hablar distinto, de otro modo, de una cierta manera que posibilite sustraerse del proyecto objetivista de la razón clásica, pero a la vez le recomienda hacerlo con más peso y posibilidad de mayor impacto, desde la razón misma. Por nuevo y distinto que pretenda ser cualquier nuevo lenguaje, es imposible hacerlo a espaldas del lenguaje tradicional o de la tradición del lenguaje, pues cualquier intento en ese sentido, lo regresa a su interior. Es imposible escapar del lenguaje de la tradición, pero es posible cuestionarlo desde dentro. Tal vez Foucault pretende hacer esto invirtiendo el orden de la oposición razón-locura, pero no lo explicita metodológicamente ni epistemológicamente.

Esto define la otra forma en que el libro de Foucault manifiesta su intención de soslayar la razón. Poder hablar distinto, desconociendo, destruyendo el lenguaje de la razón, implica que esa arqueología del silencio es concebida como una pretensión purista,

²³⁹ *Ibíd.* p. 55.

²⁴⁰ *Ibíd.*

al parecer no-violenta, pero que a la postre es compensada o, mejor contradicha, con la propuesta velada, implícita en el reconocimiento de la dificultad que hace Foucault de un proyecto diferente, que abre un gran espacio, de entrada y desde su propio interior, para ser refutada.

Derrida ve esta forma también contradictoria dentro del reconocimiento de la dificultad, de la revolución de la razón contra la razón. Foucault sostiene que la percepción con la que se aspira a captar los dolores y el murmullo de la locura, en su estado salvaje, tiene que pertenecer obligatoriamente a un mundo que los tiene ya cautivos, pues la libertad de la locura, para Foucault, únicamente es comprensible desde la jaula que la tiene encerrada. Estas expresiones no son sino el reconocimiento de la dificultad por parte del mismo Michel Foucault; en su interior se detecta que la locura “cuyo estado salvaje no puede ser restituido jamás en sí mismo”, su libertad no puede ser restablecida en sí misma, ni por sí misma y también, es imposible retornar a su pureza primitiva²⁴¹.

Foucault reconoce que la mayor dificultad está en el tipo de lenguaje en que se va a desarrollar la historia de la locura, ante lo cual sugiere poner entre paréntesis provisionalmente en “una relatividad sin recurso”, que equivale a mantener en suspenso ese lenguaje sin ninguna clase de soporte en un logos. Pero se pregunta Derrida ¿es posible un lenguaje sin logos? ¿Sin tener nada que ver con una sintaxis de la razón? Aquí se nota también otro modo de permanencia de la fenomenología, más aún, una exageración fenomenológica. Para poder poner entre paréntesis el lenguaje, cualquiera que él sea, hay que hacerlo dentro de un lenguaje, pero quizás el lenguaje es el único fenómeno que no se deja poner entre paréntesis, y es lo que parece reconocer Foucault: “Ahí en ese simple problema de elocución, se expresaba la mayor dificultad de la empresa”. Sin embargo, para Derrida hay una posibilidad de que tal dificultad de lenguaje, tenga para *Historia de la locura* una solución practicada pero no explicitada. Es decir que el silencio de la locura no tiene posibilidad de ser dicho en el libro, es decir, en lo que podría aceptarse como su logos, pero es preciso aceptar que cobra presencia mediante la metáfora en su *pathos*, en la metáfora del “elogio de la locura” pero elogio implícito por no poder ser confesado, ni siquiera podría “hablar bien” de la locura, porque de nuevo caería en un logos y en una

²⁴¹ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e *Historia de la locura*”. *op. cit.* p. 55.

confiscación. Sólo tiene posibilidad de decir el silencio en esa metáfora implícita del elogio nuevo y radical que está sólo como intención, sólo indirectamente, pero a pesar de ello está.

No obstante decir la dificultad de decir, no implica que se la haya superado; todo lo contrario, pues aún no se determina qué instancia dice o desde qué instancia del habla es posible tal enunciación de la dificultad. No se puede decir el silencio ni desde la locura ni desde la razón, sino quizás desde el alguien, el quién, para *quién* tiene sentido y *a quién* se le aparece la confrontación, la oposición entre locura y razón.

Dado que a pesar de las dificultades, incluso reconocidas por Foucault, el libro fue realmente escrito, existe el derecho de preguntar, finalmente ¿cuál fue el recurso último en que este autor basó su “lenguaje sin recurso y sin apoyo”?

¿Quién enuncia el no-recurso? ¿Quién ha escrito y quién debe comprender, en qué lenguaje y a partir de qué situación histórica del logos, quién ha escrito y quién debe comprender esa historia de la locura? Pues no es un azar el que sea hoy cuando haya podido formarse un proyecto como éste”²⁴²

Por una parte reclama a Foucault que habiendo reconocido la dificultad, no la trabaja, no lo resuelve, no la justifica ni metodológica, ni epistemológicamente. Para muchos estudiosos esto sugiere que simplemente enuncia grandes dificultades y problemáticas pero no les da un desarrollo esperado, a lo sumo las enmarca en perspectivas metodológicas como el estructuralismo y la fenomenología. De otro lado, Derrida pregunta por el alguien, el quién, el para quién tiene sentido la confrontación entre locura y razón, ciertamente no para toda locura o para todo logos, ni para toda psiquiatría, quizás para determinada locura o para determinada situación del logos o una época determinada, pero nada de esto define Foucault.

Además de lo anterior, parece que Foucault no es claro en reconocer quién ha escrito y quién debe comprender esa historia de la locura, quién abrió la posibilidad de ser elaborada. Es respecto de este conjunto de aspectos que Derrida pone una de las cuestiones más importantes y quizás acertadas de la crítica, aunque sea sólo en forma de mera enunciación.

²⁴² Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.* p. 56.

Hay que suponer ciertamente –sin olvidar *todo lo contrario*, la audacia del gesto de pensamiento en *la Historia de la locura*- que ha empezado una cierta liberación de la locura, que la psiquiatría se ha abierto, por poco que sea, que el concepto de locura como sinrazón se ha dislocado, si es que alguna vez ha tenido una unicidad. Y que es en el espacio abierto de esa dislocación donde ha podido encontrar su origen y su tránsito históricos un proyecto como éste²⁴³

Es evidente que *Historia de la locura* refiere ciertos tipos de psiquiatría, pero más específicamente, determinados y concretos psicoanálisis de Freud y de Lacan, a partir de los cuales generaliza a veces a favor y otras en contra. Aunque Foucault asegura a la locura como el sujeto de su proyecto, todavía cabe preguntar por el quien y el a quién. Pero este ¿qué tipo de sujeto es? ¿es un “nosotros”, es una confrontación, una época o una experiencia?

Por otro lado, ¿es la dislocación del concepto de locura al interior de la psiquiatría lo que abrió la posibilidad no en la época clásica, sino en la época en que empieza este debate (1956-60)?, ¿es la sinrazón misma (Nerval, Artaud, Bataille, Roussel) la que abre posibilidad y se constituye en recurso último?, ¿se disloca ella a ella misma, de modo que pueda decir el silencio, salir de él, liberarse y escribir su propia historia?, ¿es la psiquiatría dislocada, la razón que ha recuperado el diálogo con la locura?, ¿es la dislocación de la razón monológica de la modernidad la que abrió dicha posibilidad?

Derrida no ve ningún reconocimiento de parte de Foucault a cualquier cosa, concepto, fenómeno o acontecimiento, metodológico o filosófico como algo con carácter previo a su proyecto. Es de rigor metodológico hacer esos reconocimientos, especialmente los de orden metodológico y filosófico que abrieron posibilidad a cualquier proyecto, máxime si pretende ser novedoso e innovador. Aunque cabe aquí recordar que Foucault en *Historia de la locura*, en *Enfermedad mental y personalidad* y en *Nietzsche, Freud, Marx*, entre otros, como se mostrará en esta investigación, menciona a Freud como quien reinicia el diálogo con la locura, hecho que le abrió la posibilidad a dicha historia.

²⁴³ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e *Historia de la locura*”. *op. cit.* p. 56.

4.2.4 El proyecto opuesto a la arqueología del silencio

Derrida ve que en *Historia de la locura*, con el reconocimiento por parte de la dificultad, detrás de él, se esboza un proyecto contrario a la arqueología del silencio. Si el silencio que se pretende arqueologizar no es un mutismo originario, entonces no siempre fue silencio, alguna vez debió tener voz, tuvo un habla que en un momento determinado fue interrumpida, se trata entonces, de encontrar aquello que fue silenciado y el punto en que lo fue, en que se rompió el diálogo con el lenguaje del habla, quedando dos soliloquios, a eso Foucault lo denomina la decisión, y la comprende como aquello que liga y separa locura y logos. Pero si alguna vez dialogaron, fue en el interior del logos en general, salvo que a partir de la escisión hubo una división de sí mismo en el logos, entonces esa decisión es también una disensión, del sentido en general, y aquí vuelve a sentirse la herencia hegeliana, según lo ve Derrida²⁴⁴.

Se perfila, al parecer derrideano, una exigencia de un proyecto que determine esa disensión del logos, que es muy contraria y contradictoria de la arqueología del silencio, debido a que contiene problemáticas bien diferentes, pues exige desenterrar “el suelo virgen y unitario, en el que oscuramente hunde sus raíces el acto de decisión que liga y separa razón y locura”.

De esto se infiere que locura y razón poseen una raíz común, que vendría a ser el logos general, el cual de suyo es muy anterior al logos de la época clásica que toma Foucault. Aunque es un logos entendido como fundamento unitario, no es nomológico ni dado de antemano, sino histórico, “la razón como raíz común” es histórica, sólo que en tanto raíz común, ese encuentra mucho menos determinada que la razón de la época clásica. La escisión o disensión es una conmoción en su propio interior, es una revolución de ella contra ella misma. Ese fundamento, esa raíz común unitaria, es a la vez el ámbito de toda disensión y, por supuesto, el ámbito en que se dinamiza el lenguaje de Foucault.

Es, pues, a la vez para dar cuenta del origen (o de la posibilidad) de la decisión y del origen (o de la posibilidad) del relato, por lo que habría hecho falta empezar reflejando ese logos originario en el que se ha representado la videncia de la época clásica. Esta historia del logos

²⁴⁴ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e *Historia de la locura*”. *op. cit.* p. 58.

antes de la Edad Media y antes de la época clásica no es, hay que recordarlo, una prehistoria nocturna y muda²⁴⁵.

La noción de origen en este sentido derrideano es como aquella que abre posibilidad, como la posibilidad primera, pero no como un punto cero, como fuente primaria dada de antemano. Es un momento donde se dieron acontecimientos históricos reales que van configurando la tradición, que no necesariamente es continuidad o teleología. Derrida aclara que cualquiera sea el carácter de la ruptura determinado en un momento histórico, esta vez en la época clásica, con la tradición griega, esa ruptura llega después, llega tarde y sobre-viene en relación con la permanencia fundamental de la herencia lógico-filosófica²⁴⁶.

Este otro proyecto de establecer el enraizamiento de “la decisión” en su real y propio suelo histórico, según Derrida, fue dejado en la penumbra por Foucault. Desde su punto de vista habría sido muy conveniente (para la filosofía, para la historia del pensamiento y para la historicidad en general) que Foucault lo hubiera desarrollado antes de una historia de la locura. Hubiera sido interesante en este otro proyecto, que Foucault desarrollara lo que implicó con su alusión al logos griego, sobre el que sostuvo que “no tenía contrario” a pesar de que se relacionaba con “algo” que los griegos llamaba *hybris*, algo muy análogo a la sinrazón por ser insensatez, exceso. A partir de dicha alusión se podría haber comprendido y aceptado, que si los griegos no tenían contrario para su logos, permanecían siempre muy próximos al “Logos elemental, primordial e indiviso”. Dentro de esta misma afirmación foucaultiana, sería preciso aceptar, que en su totalidad, la historia y la herencia de la “dialéctica tranquilizadora de Sócrates”, hubiera sido ya excluida, despojada y proscrita fuera de ese logos griego, indiviso. Esto debido a que si se concibe la dialéctica socrática como tranquilizadora, como la propone Foucault, necesariamente es porque ella ha expulsado ya desde los griegos, ha objetivado ya, y, aquí dice Derrida enfáticamente, “lo que curiosamente es lo mismo, ha asimilado así y dominado como uno de sus momentos, ha “envuelto” lo otro de la razón”. En su conquista de “la serenidad” con base en la certeza, en una sabiduría construida como *sophrosyne*, como sentido común o

²⁴⁵ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.* p. 58.

²⁴⁶ *Ibíd.*

como sensata razón²⁴⁷.

Según Derrida, de lo anterior se tiene por necesidad de procedimiento dos alternativas: que el momento socrático y toda su herencia sean partícipes con gran inmediatez (bien articulados) a ese logos que no tenía contrario, pero en tal caso la afirmación de Foucault no tendría sentido. La segunda es que el momento socrático y su triunfo sobre la *hybris*, significan ya desde entonces “una deportación y un exilio del logos” respecto de sí mismo, una decisión que se vuelve escisión, una expulsión del logos fuera de sí mismo. Si esto es así, si se puede inferir de la misma alusión que hace Foucault al logos griego y a la *hybris*, entonces la estructura de exclusión, en relación con razón y sin razón no nace en la razón clásica, sino mucho tiempo atrás en el momento griego del logos, y si esto es así, la famosa época clásica, no ofrecería especificidad, importancia o privilegio alguno, simplemente sería una más entre todas las otras, lo cual afecta la periodización foucaultiana y la lógica oposicional razón-sinrazón, adentro-afuera del logos.

Derrida afirma, que de seguro Foucault no puede sostener al tiempo la afirmación sobre la dialéctica tranquilizadora de Sócrates y “su tesis de suponer una especificidad de la época clásica” en la que supuestamente también su razón se tranquilizara al excluir a su otro y definirlo como un objeto, para guarecerse de él y eliminarlo²⁴⁸. Derrida es más contundente contra Foucault:

Al querer escribir la historia de la decisión de la partición, de la diferencia, se corre el riesgo de constituir la división en acontecimiento o en estructura que sobreviene a la unidad de una presencia originaria; y de confirmar así la metafísica en su operación fundamental.

A decir verdad, porque sea verdad una u otra de estas hipótesis y para que haya que elegir entre una u otra, hay que suponer en general que la razón pueda tener un contrario, algún otro que la razón y que su otro sea de simetría. Ese es el fondo del asunto. Permítame que por mi parte me mantenga a distancia²⁴⁹.

No es lícito convertir una división u oposición, ni en acontecimiento singular, ni en estructura, ni en totalidad y mucho menos hacerlo simultáneamente. La lógica oposicional no puede justificarse tal como se plantea en *Historia de la locura*.

Por donde quiera que se pretenda abordar la cuestión de la razón clásica (y de

²⁴⁷ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e *Historia de la locura*”. *op. cit.* p. 59.

²⁴⁸ *Ibíd.* p. 60.

²⁴⁹ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e *Historia de la locura*”. *op. cit.* p. 60.

cualquier razón de cualquier época), particularmente si se la relaciona con el logos griego, se haya dividido o no, en cualquier caso, por donde quiera que Foucault pretenda conducir su intención, su proyecto parece implicar de modo previo una concepción de tradición del logos. No importa qué o cómo fue la relación de los griegos con la *hybris*, ni la de Sócrates con el logos indiviso, en cualquier caso, de todos modos deviene cierto y real que cualquier otra razón, por ejemplo la cartesiana, la medieval y la clásica tienen ineludiblemente relación con la razón griega. Sin embargo surge otro interrogante, esta vez tanto para Derrida como para Foucault: ¿es la razón Griega el punto de partida, punto cero o de origen de la razón toda?, ¿antes de la Griega no había otra razón que pudiera ser “origen de primera vez”? Quizás para la cultura occidental es válido, pero entonces ¿también habría qué hacer otro proyecto para establecer el surgimiento de primera vez de la razón occidental? De ser así, ¿habría exclusión sobre otras formas de razón no occidentales y no europeas o toda razón debe subsumirse en éstas?, ¿se plantea un ir en la razón europea hacia el infinito de los orígenes de la razón, hasta Tales, Parménides, Homero o hasta Zeus, Cronos o Dios como en Descartes? ¿No es lo mismo ubicar el origen de la partición en Grecia que en cualquier otro punto de la historia, si se tiene en cuenta que puede no haber “La partición” de la razón, sino muchos modos de particiones de ella?

En el caso de que la disensión se haya dado ya en Grecia con Sócrates, entonces según Derrida, la situación del loco, de la locura, habría que interrogarla desde ese momento, si se quiere “considerar” en mejor forma, históricamente al loco. Al no tener en cuenta esto, la descripción de Foucault incurre en problemas insoslayables de periodización, de limitaciones geográficas, políticas, etnológicas, entre otras.

Pero si por el contrario se opta por mantener y defender la unidad del logos sin contrario y sin exclusión hasta el advenimiento de la “crisis” clásica, se tiene que dicha partición o crisis de la época clásica es derivada, secundaria, en otras palabras, en nada compromete a la razón en su conjunto y por lo tanto la dialéctica socrática para nada sería tranquilizadora. Haberse apoyado en esta consideración de la tradición del sentido y de la razón (que no de su unidad totalizadora y tranquilizadora) hubiera sido muy importante, según Derrida, más aún si, como se sabe, sólo desde ella se puede comprender y apropiarse un sentido y una racionalidad en general al discurso del mismo Foucault y a cualquier

discurso que quiera descubrir la lucha entre razón y sinrazón²⁵⁰.

La otra razón por la que Derrida lamenta el abandono del otro proyecto que Foucault enunció pero abandonó, consiste en que éste pretende, sin dar explicaciones, ligar la partición a la posibilidad misma de la historia. En este respecto Derrida cuestiona la concepción de la historia de Foucault, es decir, su arqueología. En su libro Foucault afirma que la necesidad de la locura a través de la historia de occidente, estaría ligada al golpe de fuerza de la decisión y a la posibilidad de la historia misma. Para Derrida, se puede inferir que Foucault intenta ubicar ahí en ese origen de la partición, el origen de la historia y de la historicidad misma. Esto es verdaderamente una exageración, pues toda la historia sucedida antes de dicha partición no sería válida a los ojos de Foucault, solamente se ubicaría en el carácter de un relato.

Si con Foucault se acepta que la exclusión y la objetivación de la subjetividad libre de la locura la realiza la razón, y que este es el origen de la historia, más aun, de la historicidad misma; si también se conviene en que a partir de la estructura de la exclusión esta partición se convierte en la condición del sentido y del lenguaje y, además, en la estructura fundamental de la historicidad misma, Derrida sostiene que el ejemplo de la época clásica sobre la exclusión no puede ser tomado por Foucault como arquetipo. Si Foucault pretendía hacerla aparecer en su singularidad profunda, debió resaltarla no como la estructura de exclusión, sino como aquello que su estructura de exclusión, la de la época clásica, tuvo de propio y modificado, sólo de esa manera la hubiera diferenciado históricamente de cualquier otra²⁵¹.

Derrida, sobre la estructura de la partición se pregunta, si como afirma Foucault, ella es “la posibilidad de la historicidad misma, de la historia de la historia, ¿qué quiere decir aquí “hacer la historia de la partición”? ¿Hacer la historia de la historicidad? ¿Hacer la historia del origen de la historia? “Si hay una historicidad de la razón en general, la historia de la razón no es jamás la de su origen, que la requiere *ya*, sino la historia de una de sus figuras determinadas”²⁵².

Se evidencia la diferencia de los dos autores en la idea de historia, sobre la razón y

²⁵⁰ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.* p. 62.

²⁵¹ *Ibíd.*

²⁵² Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.* p. 62.

sobre la locura. El otro proyecto es más importante y sirve a Derrida contra Foucault, pero éste lo rechaza porque pensar por fuera de esos enfoques que considera tradicionales y que dicen lo mismo, implica inevitablemente rechazarlos. Para Derrida en el fondo hay dos proyectos que se refutan mutuamente, pero haber desechado el proyecto de la búsqueda, no del origen de la partición sino de la raíz común del sentido y del sin-sentido, y haber optado por la “arqueología del silencio” es lamentable tanto para la historia como para la filosofía. No es en absoluto un mal menor, afirma Derrida, si se considera que en su arqueología Foucault a la vez que aspiraba a hacerla hablar, renunciaba a decir la locura. Al pretender “decir la locura misma”, Foucault incurrió en una grave contradicción que no resuelve, es lo que Derrida objeta.

No es pues un mal menor, sino un proyecto diferente y más ambicioso, que tendría que conducir a un elogio de la razón (no hay elogio, por esencia, sino de la razón) pero esta vez de una razón más profunda que la que se opone y se determina en un conflicto históricamente determinado. De nuevo Hegel siempre...²⁵³

Es otra la noción de historia y otra la noción de razón que Derrida defiende porque considera que, aunque Foucault conoce estas nociones, las hace a un lado intencionalmente en su proyecto, para supuestamente criticarlas ubicándose por fuera de ellas, cosa que es imposible para Derrida, si antes no se hacen todas estas justificaciones y precisiones metodológicas y epistemológicas. Aunque Derrida entrevé que Foucault intenta en ciertos aspectos superar el estructuralismo, finalmente lo acusa de estructuralista, pero resulta curioso que no le recrimine sus pasajes cargados de fenomenología, especialmente en el prólogo. Por ejemplo, entrando en la crítica sobre el golpe de fuerza y al preguntar si el encierro en las casas es un síntoma fundamental o una causa, pone en duda los procedimientos de Foucault.

Este tipo de cuestiones podría parecer exterior a un método que pretende precisamente ser estructuralista, es decir, para el que en la totalidad estructural todo es solidario y circular de tal suerte que los problemas clásicos de la causalidad tendrían como origen un malentendido. Es posible pero me pregunto si, cuando se trata de historia (y Foucault pretende escribir una historia), es posible un estructuralismo estricto y, sobre todo, si puede evitar, aunque no fuera más que para el orden y dentro del orden de sus descripciones, toda cuestión etiológica, toda

²⁵³ *Ibíd.* p. 63.

cuestión que alcance, digamos, el centro de gravedad de la estructura²⁵⁴.

Aunque es legítimo soslayar cierto estilo causalista, no es lícito desconocer toda indagación etiológica²⁵⁵.

4.2.5 La lectura “clásica” de la primera meditación cartesiana

Derrida pasa a considerar “el golpe de fuerza” en el segundo capítulo de *Historia de la locura*, donde se alude al breve pasaje de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes titulado “El Gran Encierro”. Para Derrida en realidad este capítulo abre realmente *Historia de la locura*. En el orden de lo expuesto antes en etiología, no se ve si el “golpe de fuerza, que por demás se describe en el plano del saber teórico y metafísico, debe considerarse una causa, o un síntoma o mejor un lenguaje. De otra parte, dicho golpe de fuerza posee solidaridad con el todo estructural del drama, lo que permite a Derrida inquirir por el estatuto que esa solidaridad tiene. En fin, qué lugar tiene la filosofía en esta estructura total y cuáles son las razones para haber tomado a Descartes y a nadie más.

Nuevamente Derrida reclama a Foucault que no resuelve esas cuestiones, que en últimas son más que metodológicas; que apenas si alude a ellas en el prefacio de la primera edición, en donde dice que la *Historia de la locura* implica “un estudio estructural de conjunto histórico” de todos aquellos aspectos que se conjugan para confiscar la locura.

Se pregunta Derrida, hasta qué punto Foucault aceptaría que la orientación previa a una respuesta a esos de procedimientos, requiere antes un análisis interno y autónomo del discurso filosófico, en otras palabras, si Foucault aceptaría que primero hay que construir el “sentido patente”. Derrida sostiene que es necesario ese análisis interno riguroso, antes de insertarla con rigor epistemológico en su forma de totalidad histórica. De ese modo no será una inserción violenta e ilegítima, más bien una inserción legítima del sentido filosófico propiamente dicho. Esto aplicado a la lectura sobre Descartes, querría decir que no es legítimo responder primero a ningún problema histórico que se le quiera relacionar, sin antes haber realizado una profunda exégesis o “análisis interno riguroso y exhaustivo de sus

²⁵⁴ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e *Historia de la locura*”. *op. cit.* p. 64.

²⁵⁵ *Ibíd.*

intenciones patentes, es decir de su sentido patente como discurso filosófico”²⁵⁶. Dicho sentido patente en ningún discurso es aprehensible inmediatamente, pues hace falta un riguroso proceso.

Una vez más se puede ver la diferencia de enfoques o de perspectivas, mientras Foucault pretende establecer cruzamiento de acontecimientos, rupturas y discontinuidades privilegiando el afuera, Derrida enfatiza en que primero, el punto previo, anterior a todo es el análisis intenso y riguroso del texto para “construir” el sentido patente y develar el sentido latente, solo así en esta tensión entre lo latente y lo patente se puede después reinsertar lícitamente un discurso en una totalidad histórica. Resta por aclarar si una enunciación de unas frases en un texto puede ser convertido en acontecimiento y relacionarlo como razón o punto de surgimiento de una totalidad histórica.

Para Foucault el golpe de fuerza equivale a una determinación explícita del cogito cartesiano de expulsar del pensamiento filosófico a la locura. Para analizar esta interpretación Derrida primero leerá el pasaje de las Meditaciones que parece tan decisivo a Foucault, luego seguirá la lectura que hace Foucault y posteriormente pondrá a dialogar a Foucault con Descartes.

Descartes pretende desprenderse de todo aquello que implica duda o desconfianza en el ámbito de su conocimiento, demoliendo los principios o fundamentos para hacer que caiga todo el edificio débil. El más débil de dichos fundamentos es la sensibilidad, pues los sentidos me engañan y es necesario desconfiar siempre de quien me ha engañado aunque sea sólo una vez.

En el siguiente párrafo Derrida llama la atención sobre un detalle de traducción y, como había afirmado antes, es muy importante tener cuidado con la traducción y es mejor traducir del latín al francés el “*sed forte*” por un “pero, aunque quizás”.

Pero, aunque que quizás los sentidos nos engañan algunas veces acerca de cosas poco sensibles y *muy alejadas* quizás haya otras muchas, de las que no pueda razonablemente dudarse, aunque las conozcamos por medio de ellos...”²⁵⁷ (el subrayado es de Derrida).

No es fácil negarlos, si lo hiciera tajantemente se estaría comparando con esos

²⁵⁶ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e *Historia de la locura*”. *op. cit.* p. 65.

²⁵⁷ Descartes. *Meditaciones metafísicas*. *op. cit.*

“insensatos, cuyo cerebro está tan enturbiado y ofuscado por los negros vapores de la bilis...” y es cuando aparecen esas cuantas líneas que Foucault convierte en contundentes enunciaciones del golpe de fuerza. “Mas los tales locos *sed amantes sun isti*, y no menos extravagante (*demens*) fuera yo si me rigiera por sus ejemplo”²⁵⁸. Aquí no se detiene Derrida, analiza el párrafo siguiente cuya primera palabra en latín *Praeclare sane...*, que traduce “sin embargo”, incluye lo expresado en las líneas anteriores “en un movimiento retorico y pedagógico” de gran complejidad y rigor.

En ese párrafo siguiente Descartes aclara; “sin embargo” es un hombre y como tal suele siempre dormir y se representa en sueños las mismas cosas que estando despierto. Ese sin embargo, significa para Derrida una generalización por hipérbole de la hipótesis del sueño, lo que permite a Descartes desarrollar la duda, a partir de fundamentos naturales, (es más natural en el hombre dormir y soñar que estar loco, en el sentido en el que no todos los hombres están locos, pero todos sueñan). Con ello pretende descartar las ideas de origen sensible en su conocimiento, y sólo validar las de origen reflexivo como las matemáticas.

Según Foucault, Descartes pone “al lado” de la locura los errores de los sentidos y el sueño, pero mientras que excluye la primera, a estos los supera con relativa facilidad. Hay un desequilibrio producido por Descartes, a la locura la expulsa del Cogito, pero el error de los sentidos y del sueño, no son tan peligrosos y, de pronto, se puede superar.

Derrida ve en esta afirmación dos sentimientos paralelos: el primero de ellos se visualiza cuando según Foucault, Descartes enfatiza en que los sentidos nos engañan únicamente a propósito de cosas “poco sensibles” y “muy alejadas”. Pero Derrida acaba de interpretar que lo que realmente afirma Descartes es que aunque el engaño “a veces” proviene a propósito de cosas poco sensibles y muy alejadas, “hay muchas otras de las que no se puede razonablemente dudar”, a no ser que se comporte como los locos, pero esto también lo rechaza en seguida el mismo Descartes, en el mismo pasaje y resulta curioso que Foucault no lo haya notado.

El otro procedimiento de Foucault consiste en hacer ver lo escrito por Descartes sobre la imaginación y el sueño. Estos dos ámbitos, según interpreta Foucault, no pueden crear los elementos simples y universales mediante los cuales se constituyen las verdades

²⁵⁸ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.* p. 66.

matemáticas y de la geometría, cuya esencia de suyo, está blindada hacia la duda natural. De allí Foucault afirma que Descartes, desde la esfera del sueño y de la percepción sensible, “elude” la duda, (sobre elementos simples y universales), para asegurar la tranquilidad de la certeza. Según Derrida, Foucault ve que Descartes se apoya, en el análisis del sueño y de la percepción sensible, en un elemento que está blindado a la duda. Un núcleo común tan próximo y simple e irreductible a la duda.

Foucault entonces, afirma que en Descartes, “para la locura las cosas son distintas [...] En la economía de la duda, hay un desequilibrio, fundamental entre locura, por una parte, sueño y error, por la otra. Su situación es distinta en relación con la verdad y, con quien la busca. Sueños o ilusiones son superados en la estructura misma de la verdad; pero la locura queda excluida por el sujeto que duda”²⁵⁹. Es confinada al silencio.

Pareciera, según estos procedimientos de Foucault, ciertamente, que Descartes no reflexiona suficientemente sobre la locura, pues la descarta, no muestra el mismo interés en ella, ni en la experiencia con ella. La excluye mediante un “golpe de fuerza”, “un decreto”: “imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto (del cogito) del pensamiento, sino al sujeto que piensa”²⁶⁰. Derrida afirma que al plantear esto, Foucault interpreta que es desde la interioridad misma del pensamiento, donde surge la expulsión. Según esa perspectiva, ¿el sujeto que piensa “yo que pienso, no puedo estar loco”, es lo más interior del pensamiento? Al ser pronunciado por “el individuo Descartes”, en un momento preciso, ¿es el interior de “El pensamiento” de “El Cogito” mismo? Según Derrida, ningún caso o ningún ejemplo del Cogito (o de los cogitos) puede llegar a ser tan paradigmático que se pueda asimilar a la unidad fundamental.

Según Derrida, ¿Qué fue lo que hizo que Foucault por primera vez, en la historia del pensamiento de Descartes hasta hoy, aislara en su sentido filosófico y en su función metodológica, la locura y el error de la sensibilidad y de los sueños? ¿En qué se basó para llegar a ello, aunque no lo justificó? ¿Qué perspectivas conoció antes que lo condujeron a ver esa cuestión por primera vez con esa mirada? Por lo menos en “Cogito e Historia de la locura”, Derrida no atiende con suficiencia estos cuestionamientos. Si uno reflexiona sobre

²⁵⁹ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.* p. 67.

²⁶⁰ *Ibíd.* p. 68.

Lacan, Husserl y Heidegger (e incluso sobre Freud), puede encontrar elementos para apoyar la idea de que, aunque Foucault sea el primero en formularlo en términos de (la disolución) disociación del Cogito entre locura y error de la sensibilidad y del sueño, a estos estudiosos, también les llamaba la atención la cuestión de Descartes, no hubo en ellos falta de atención, sino formas diversas de referirse a Descartes.

La relación del Decreto cartesiano con el fenómeno del encerramiento, la propone Foucault de modo que el primero es índice inefable, inspiración y hasta causa del segundo. Por lo menos esa enunciación cartesiana, dice por primera vez la emergencia de una Ratio. Foucault asume lo dicho por Descartes en esas cuantas líneas de las *Meditaciones* como un signo del encerramiento y de la Ratio que lo sustenta. Aunque Derrida advierte que Foucault ve que más de un signo “delata el acontecimiento clásico”. Lo que quiere decir que, aun para Foucault el gesto de Descartes es sólo uno entre otros signos, lo cual baja el tono de ejemplo paradigmático, sin embargo en el ámbito del Cogito Descartes es muy paradigmático.

En este punto de sus consideraciones, Derrida muestra sus cartas, evidenciando la perspectiva desde donde critica. Propone una “relectura ingenua” de Descartes (¿la habría hecho antes de *Historia de la locura*?) para “intentar ver” el sentido del signo mismo, como paso lógico y previo para poder comprender la relación entre “signo” y “estructura”, advirtiendo que en Descartes el signo hay que asumirlo, de modo que posee en sí la autonomía de un discurso filosófico, lo que a su vez quiere decir que plantea una relación de significante a significado. Esto para Derrida es un supuesto insoslayable, el punto de partida, pero no lo es en el mismo sentido para Foucault.

Dos aspectos resalta Derrida en esta relectura; por un lado, que hay una parte del pasaje referido que corresponde a lo que él llama una “fase de duda natural” en la que no es cierto que Descartes eluda la eventualidad de error de los sentidos y el sueño, no lo supera en la estructura de la verdad, dado que no los puede superar nunca, en ningún momento y de ninguna forma. Tampoco se puede afirmar que descarta la posibilidad del error total para todo tipo y nivel de conocimiento, sensible o puramente reflexiva.

Lo anterior lo deduce Derrida de una comprensión contraria a la foucaultiana sobre la cuestión del sueño. Para Derrida, “la hipótesis del sueño” la usa Descartes para

radicalizar la hipótesis del error de los sentidos. Es decir que la hipótesis del sueño es la exageración hiperbólica de la hipótesis del error de los sentidos. De acuerdo con esto, en el nivel de la duda natural, bastaría un error sensible en general. Quedaran blindadas a la duda las certezas y verdades de origen no sensible, pero también las de origen no-imaginativo, es decir las más simples e inteligibles, como son las cosas de la matemática y la geometría.

Para Descartes, según lo anterior, las representaciones del sueño son “falsa ilusión”, aunque sea sobre mis manos, mi cuerpo, abrir mis ojos, mover mi cabeza, mis brazos... Se tiene entonces que lo aparentemente excluido antes, según la interpretación de Foucault como extravagancia, es ahora aceptado como posibilidad en el sueño²⁶¹.

Enseguida Descartes introduce la analogía del pintor “extravagante” que por disparatada que sea su obra, el color por lo menos permanece como elemento real, dicho color es el elemento de simplicidad irreductible y real, no se deja descomponer en ilusión. De igual modo en el sueño hay una parte determinable de “simplicidad no fingida” que se supone que está a la base de cualquier composición por fantástica que sea, y que también es irreductible a toda descomposición. Derrida señala en esta parte que el ejemplo es sólo una analogía, pero que es utilizada para salirse de la esfera sensible e imaginativa y trascender a la inteligible.

Al respecto es posible preguntar: si la meditación es metafísica, ¿por qué acudir a una analogía sobre una cosa sensible más, como son “los colores”, a las que Descartes no les otorga existencia necesaria? ¿no es el color una cosa que también puede llegar a ser distorsionada o mal percibida? De igual modo, hablar de los colores en general no de “este negro” o “de este color rojo de esta rosa roja”, ¿no es seguir expuesto a la ilusión y continuar en el plano de lo sensible? También, acudir al carácter de la imaginación y la “extravagancia” del arte pictórico, que por ser estético guarda estrecha relación con la esfera de la sensibilidad, para dar el paso de lo sensible a lo inteligible, ¿no sería precisamente por eso que la analogía cobra mayor valor?, ¿en qué sentido para Descartes (y Derrida) lo ilusorio está conectado, aunque sea de un modo débil, aunque sea mediante un elemento simple e irreductible, con lo real?

Derrida ve en Descartes este elemento irreductible. Existen cosas muy simples y

²⁶¹ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.* p. 69.

universales que son reales y verdaderas, pero que al mezclarse, formando todas las imágenes e ideas que poseemos (verdaderas, reales, fingidas, o fantásticas), forman cosas compuestas y dudosas. Por el contrario, las cosas que permanecen muy simples y muy generales aunque hagan parte de otras sin mezclarse, como las cosas de las matemáticas y la geometría, es decir las puramente inteligibles, no pueden ser dudosas (hasta que llega el Genio Maligno).

4.2.6 El tránsito cartesiano de la duda natural o sensible a la inteligible o filosófica

A la certeza sobre estos elementos muy simples, muy universales y muy inteligibles, no se llega en absoluto a través de una reducción continua, la cual haría aparecer “un núcleo de certeza” sensible o imaginativa inmune a la duda. Según Derrida, en este punto Descartes hace la diferenciación de las dos esferas de la duda, la natural sensible e imaginativa y la inteligible, dando a la vez el paso de una hacia la otra. Es clara la ruptura total y radical con los sentidos, cuando pasa al plano inteligible. Pero en el plano natural sensible, acepta que hay cosas muy simples y universales de las que no se puede razonablemente dudar.

En este plano inteligible de la duda y al haber entrado en ruptura radical con lo sensible, todo está expuesto a la duda, nada hay que pueda salvarse de ella, en el mundo de la significación sensible o imaginativa. Según Derrida:

Toda significación, toda “idea” de origen sensible queda excluida del dominio de la verdad, bajo el mismo título que la locura. No hay en eso nada de que extrañarse: la locura es sólo un caso particular, y no el más grave, por otra parte, de la ilusión sensible que le interesa aquí a Descartes²⁶².

De este modo la relectura hecha por Derrida puede afirmar que, en este punto, Descartes realmente no otorga a la extravagancia una atención de privilegio, y mucho menos que pretenda excluirla. Para sostener esto continúa con la lectura.

En el pasaje que Foucault cuestiona, Descartes acaba de señalar que los sentidos a

²⁶² Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.* p. 71.

veces nos engañan, por lo cual es prudente desconfiar de ellos. En el párrafo siguiente Derrida vuelve a resaltar el sentido que da el *Sed Forte*. Dicho párrafo no contiene el pensamiento definitivo cartesiano, porque lo que hay en él es un esguince pedagógico para orientar una posible objeción de alguien imaginario que no es experto en el tema, es decir, la objeción del no-filosofo. Simplemente Descartes sabe que cualquiera no-filosofo le puede objetar que no se puede dudar de ciertas percepciones sensibles sobre el propio cuerpo “que estéis sentado aquí, cerca del fuego, sosteniendo este papel entre las manos...”, es cuando Descartes enfrenta esa extrañeza diciendo “¿y cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos? A menos quizás que me compare con esos insensatos, cuyo [...], etc. [...] y yo no sería menos extravagante si me rigiera por su ejemplo...”

El sentido del *Sed Forte* se puede inferir de su traducción por el “pero quizás” de la objeción fingida con fines pedagógicos. El no-filosofo le objeta que no todos los conocimientos de origen sensible son dudosos, porque si lo afirma estaría loco, estaría proponiendo un discurso loco. Descartes dirige la objeción a sí mismo y acepta que no está loco y es sensato y está entre sensatos.

Con esto Derrida sostiene que en Descartes, la cuestión de la locura es un ejemplo que expresa la fragilidad de las ideas sensibles. Es como si aceptara al no-filósofo, que al dudar de todo lo sensible, él pensaría que Descartes estaría loco y para eliminar la objeción entra a proponer una hipótesis mucho más natural, la hipótesis del sueño. Se trata de una experiencia más universal incluso que la locura. Con esta hipótesis del sueño Descartes destruye todo fundamento sensible del conocer, y a la vez, devela únicamente los fundamentos intelectuales de la certeza. Pero a pesar de todo, dicha hipótesis tampoco estaría a salvo de la permanente posibilidad de graves extravagancias, incluso epistemológicas, ni por supuesto de la locura total.

Encierra mucho más peligro esa hipótesis del sueño por cuanto es la exageración hiperbólica de la hipótesis de la locura. En tanto que la locura sólo afecta de modo accidental y parcial ciertos ámbitos de la percepción sensible, la hipótesis del sueño, ubica a quien sueña a una mayor e incierta distancia en relación con la verdad que al loco. Es en el sueño donde la totalidad absoluta de las ideas sensibles deviene dudosa y sin posibilidad alguna de tener valor objetivo.

Si esto es así la hipótesis de la “extravagancia” no era pues el ejemplo más revelador, pierde valor como instrumento para la duda metódica. Para Derrida que el loco no se equivoca siempre, ni en todo, no está siempre totalmente loco y, por otro lado, no todos los hombres están locos, sólo algunos, mientras que todos duermen y sueñan.

La locura no es la mayor preocupación en Descartes para llegar a la certeza. Sólo acude a ella en la noción corriente de su época con propósitos jurídicos y metodológicos. Derrida sostiene que Descartes trata la locura únicamente como un índice para una cuestión de derecho y de valor epistemológico y ese no hablar mucho de ella, aunque no sea un silenciar absoluto, sí podría tomarse como una señal de exclusión. Pero también silenciarla significaría en Descartes lo otro, es decir, que no la excluye, porque ni siquiera la trata y no se puede excluir lo que no está. El tema principal de las *Meditaciones metafísicas* no es la locura y quizás tampoco sea ella el tema de esa época. Es sólo uno entre otros temas.

4.2.7 Refutación de dos verdades foucaultianas

Foucault se sitúa únicamente en la perspectiva de la determinación de hecho y hace caso omiso del uso jurídico del concepto de la locura que hace Descartes; para Descartes, según Derrida, la locura no es la cuestión más grave en el camino de la duda de la certeza, es sólo un caso entre otros y epistemológicamente mucho menos grave que la ilusión en el sueño. Pero visto desde Foucault, y esta sería una primera verdad que Derrida ve en Foucault, si la locura es una falta de los sentidos y del cuerpo y hace una ruptura radical con lo corpóreo y lo sensible, ¿no hay de todos modos una exclusión de ella por parte del conocimiento? “yo que pienso no puedo estar loco” ¿no es la locura lo otro del Cogito, su interior más profundo? La otra verdad que Derrida ve en Foucault, es que Descartes neutraliza la locura en su originalidad, cuando hace de ella una cuestión del conocimiento, un asunto no sólo del cuerpo, sino una modificación de la idea, del juicio, o de la representación. Más aún, Descartes hace de la locura una deficiencia epistemológica y, a la vez, una caída moral, un cuasi-pecado.

Estas dos cuestiones que propone Foucault, según Derrida, serían muy válidas si todo el análisis lo mantuviéramos en la esfera de la duda natural, o ingenua y pre-metafísica

cartesiana. Pero dentro de la esfera propiamente filosófica, no se lograrían sostener.

Para controvertir la primera verdad de Foucault, Derrida se apoya en el análisis textual, no acude a otra cosa que al texto de Foucault y al de las *Meditaciones metafísicas*. En la primera meditación llama la atención sobre el primer “sin embargo”, el cual es anunciador de la hipérbole “natural” del sueño (cuando acaba de decir “pero esos son locos...”), le sucede en el inicio del siguiente párrafo otro “sin embargo”.

Según Derrida, ese primer “sin embargo” marca el momento hiperbólico dentro de la duda natural, es respondido por otro “sin embargo” que marca el inicio de la esfera del momento hiperbólico absoluto, que lleva de la esfera de la duda natural a la del Genio Maligno.

Luego de declarar que la aritmética y la geometría se sustraen de la duda (la primera, la natural), dice “sin embargo, hace mucho que tengo en mi espíritu cierta opinión, a saber, que existe un dios que lo puede todo...” y luego enuncia su hipótesis del Genio Maligno. Con este recurso, Descartes no elude, sino por el contrario admite la posibilidad de una locura total, no sólo del orden del cuerpo, de lo extenso, del cuerpo-objeto excluido del Cogito, sino también en el orden de las ideas claras y distintas.

Con esta hipótesis nada escapa a la extravagancia total. Con la cual Descartes acepta también lo que fingía no admitir en su diálogo con el supuesto no-filósofo, que lo objetivo, lo corpóreo y lo sensible no son sino ilusiones y engaños, y “Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, como falto de todo sentido, pero en la creencia falsa de tener todo esto...”, con lo cual se evidencia, con Descartes mismo, que la extravagancia no se excluye, si no que se considera ahí.

Además admite Descartes lo que escapaba a la duda natural, a saber, que ni las ideas inteligibles ni las sensibles ahora están a salvo en esta otra fase de la duda, en la que, como se ve, la extravagancia que antes había sido excluida, ahora se incluye en la interioridad esencial del pensamiento²⁶³.

Para Derrida es una maniobra filosófica y jurídica en las dos fases de la duda, referida a cuestiones de hecho y de derecho.

²⁶³ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.* p. 75.

Bajo esa comodidad natural, bajo esa confianza aparentemente pre-filosófica, (*el nivel natural de la duda*), se oculta el reconocimiento de una verdad de esencia y de derecho: a saber, que el discurso y la comunicación filosóficas (es decir, el lenguaje mismo), si han de tener un sentido inteligible, es decir, si han de conformarse a su esencia y vocación de discurso, tienen que escapar de hecho, y simultáneamente de derecho a la locura. Tienen que llevar en ellos mismos la normalidad. Y esto no es un desfallecimiento cartesiano (aunque Descartes no aborda la cuestión de su propio lenguaje) no es una tarea o una mistificación ligada a una estructura histórica determinada: es una necesidad de esencia universal a la que ningún discurso puede escapar porque pertenece al sentido del sentido²⁶⁴. (El subrayado es de Derrida).

Estas afirmaciones valen entonces para cualquier discurso, sea arqueología, estructuralismo, fenomenología, incluso para el foucaultiano al denunciar un golpe de fuerza contra la locura. Derrida hace un elogio a Foucault, pues lo que acaba de afirmar es del tenor foucaultiano, cuando éste afirma que: “la locura es la ausencia de obra”, es una caracterización llena de profundidad que salva a Descartes y a Foucault mismo, en una sola frase. Y es precisamente eso, la frase, el punto de partida de un discurso, lo más elemental del mismo; hacer una frase es manifestar un sentido posible “la frase es por esencia normal” afirma Derrida, lleva en sí el sentido también.

La frase lleva en sí la normalidad y el sentido, cualquiera que sea por otra parte el estado, la salud o la locura del que la profiera, o por quien aquella pase y sobre quien, en quien se articule. En su sintaxis más pobre, el logos es la razón, y una razón ya histórica²⁶⁵.

La cuestión de derecho remite así a la normalidad y al sentido, es decir, al logos y a la historicidad, a la tradición. La normalidad para Derrida es el sentido en todos los sentidos de esa expresión. Si el mismo Foucault sostiene que la locura es la ausencia de obra, entonces debe aceptar que realmente “la locura es por esencia y en general el silencio, la palabra cortada, en una cesura y una herida que encantan realmente la vida como historicidad en general”²⁶⁶.

La locura es así, el silencio no determinado ni impuesto en este o en otro momento, antes o después; está estrechamente vinculada como silencio, a un golpe de fuerza sí, pero que inaugura la historia y el habla, el lenguaje. De modo que en la dimensión de la historicidad en general, la locura será una parte, esa parte de silencio irreductible y que

²⁶⁴ *Ibíd.* p. 76.

²⁶⁵ *Ibíd.* p. 77.

²⁶⁶ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.* p. 77.

contiene el lenguaje y con la cual encanta, pero en la perspectiva de Derrida, dicha historicidad de ningún modo puede ser reducida a un hecho empírico determinado y tampoco a una eternidad histórica.

Derrida afirma que únicamente por fuera de esa parte de silencio y en contra de ella puede emerger el lenguaje. Así que a pesar de que el silencio de la locura sea la ausencia de obra, nunca se ve reducida al margen, como puerta de entrada al lenguaje y al sentido. La locura como silencio y ausencia de obra es a la vez el límite y el recurso del lenguaje y del sentido, semejante al no-sentido. Así, todo sujeto hablante y con mayor razón el filósofo, que pretenda evocar la locura como el interior del pensamiento mismo, puede hacerlo pero únicamente “en la dimensión de la posibilidad y en el lenguaje de la ficción o en la ficción del lenguaje”²⁶⁷. El lenguaje se declara “contra” la locura de hecho, se distancia de ella sin poderla soslayar para poder seguir hablando y viviendo. Aquí se ve una debilidad en forma de una cierta búsqueda de seguridad, de ponerse a salvo, esencial a todo lenguaje en general, incluido el lenguaje de los que elogian la locura y quieren ubicarse cerca de ella con gran complicidad, casi ser ella misma para ponerla a hablar por ella misma. Estos también tendrán ese desfallecimiento esencial.

Como el lenguaje es la ruptura misma con la locura, estará más de acuerdo con su propia esencia y con su vocación, romperá todavía mejor con la locura, si se mide con ella más libremente y se le aproxima más: hasta no estar separado de ella más que por “la hoja transparente” de que habla Joyce, por sí mismo, pues esta diafonidad no es ninguna cosa, sino el lenguaje, el sentido, la posibilidad y la dirección elemental de una nada que neutraliza todo²⁶⁸.

En esa posibilidad están los poetas de transgresión que tanto impactaron a Foucault como Nerval, Klossowski, Artaud, (Nietzsche, “Freud”) Bataille, Blanchot, Raymond Roussel, y el mismo Foucault quiere que su nombre se incluya allí. Esta consideración derrideana, en el fondo afirma que no es posible una exterioridad tan absoluta. Puede el filósofo ubicarse bien cerquita de la locura, incluso hablar con ella, ponerla a hablar desde sí misma; pero de todos modos el lenguaje utilizado a declararse o difuminarse contra la ausencia de obra, la incluye como límite y recurso para él y para el sentido en general.

Derrida afirma que si cualquiera, incluido él, se sintiera seducido a tomar *Historia*

²⁶⁷ *Ibíd.*

²⁶⁸ *Ibíd.* p. 78.

de la locura como “un potente gesto de protección y encierro”, análogamente como Foucault tomó a las *Meditaciones*, este sería un gesto cartesiano repetido en el S. XX. Foucault parece encerrar la razón, pero qué razón es la que quiere encerrar, la de ayer, la de la época clásica. No es claro si quiera encerrar la de hoy (la de su época). No encierra la posibilidad de sentido en general (nadie puede hacerlo) sino la razón de ayer.

Parece que también la segunda verdad que proponía Foucault, según Derrida, sería válida sólo en la duda natural. Descartes en la duda radical no expulsa la locura, afirma posibilidad de amenaza permanente en el seno mismo de lo intangible y, además de eso, de derecho amenaza cualquier tipo de conocimiento. Si la locura es una permanente amenaza para todo conocimiento, la hipótesis de la extravagancia o la extravagancia misma no puede ser tomada como una modificación interna del conocimiento y, estableció que por sí mismo el conocimiento, jamás podrá dominar sobre la locura, ni mucho menos controlarla u objetivarla.

Para Derrida el acto del Cogito y la certeza de existir escapan de la locura, pero no porque logre por sí mismo ponerse fuera de su alcance o porque “yo que pienso no puedo estar loco”, como sostiene Foucault, sino porque en su instante y en su propia instancia “el acto del Cogito tiene siempre validez, incluso estando yo loco totalmente”. El Cogito tiene de suyo un valor y un sentido y esto es lo mismo para la certeza de la existencia, los cuales (valor y sentido) “escapan a la alternativa de una locura y una razón determinada, en una época determinada”

No es tan fácilmente aceptable que el pensamiento quiera excluir a la locura porque éste le tenga temor. El pensamiento no le teme a la locura; ninguna certeza así lograda, estuvo a salvo de la locura encerrada, es precisamente en esa locura que se puede lograr y asegurar dicha certeza. Esta es válida a pesar que yo me encuentre en la locura total. Si ello es así, no haría falta ninguna exclusión. “Descartes no encierra jamás a la locura, ni en la etapa de la duda natural, ni en la etapa de la duda metafísica. *Simplemente simula que la excluye en la primera etapa, en el momento no-hiperbólico de la duda natural*” (el subrayado es de Derrida)²⁶⁹.

Pero vuelve y la reasume o la expresa (o sea que siempre ha estado ahí) en la etapa

²⁶⁹ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.* p. 79.

filosófica. Con la exageración hiperbólica Descartes retorna a un punto originario que no se reduce, o sea, no tiene nada que ver ya con una relación entre razón y sinrazón determinada. “En todos los sentidos de la palabra la locura no es, pues, más que un caso del pensamiento (en) el pensamiento”²⁷⁰. Es para Derrida una “loca audacia”. Dicho punto originario puede incluir y hacer aparecer “cualquier contradicción determinada bajo la forma de tal estructura histórica de hecho”, contradicción que podría aparecer como relativa al mencionado punto cero en el que, según Derrida, se unen el sentido y el sinsentido.

Entonces, hay dos cosas en relación con el retroceder al punto cero; primero, es originario porque puede aparecer en él cualquier contradicción determinada en forma de una estructura histórica determinada de hecho y, segundo, relacionar esa contradicción con ese punto cero originario porque en él se encuentran y se unen razón y sin-razón en su raíz común. El punto cero, el origen común, permite comprender el valor y el sentido del Cogito, en el que no se temen y que trasciende cualquier razón, sin-razón y época determinada.

El retorno a un punto de certeza originario, que según Derrida propone Descartes, es realmente para aquel, lo que abre posibilidad al proyecto de Foucault, pero más aún, abre posibilidad al relato de la totalidad, a la historicidad de la totalidad de formas de relación entre razón y locura²⁷¹; “el punto en el que se enraíza el proyecto de pensar la totalidad escapando a ésta”, escapar en el sentido de exceder esa totalidad. Aunque la sin-razón domine totalmente el mundo de los hombres, incluyendo mi pensamiento totalmente, puedo pensar y existir mientras lo hago.

Aunque Descartes no pueda de hecho acceder a la totalidad, pudo formular su proyecto dándole un sentido que sólo puede ser definido en relación con una pre-comprensión de la totalidad infinita e indeterminada. Para Derrida es un proyecto tan loco que debe reconocer a la locura como su libertad y como su propia posibilidad, pero lo hace demoniaco, está más allá de lo humano y por tanto es metafísico; asombroso pero metafísico.

Ese proyecto cartesiano de “exceder la totalidad del mundo, como totalidad de lo

²⁷⁰ *Ibíd.*

²⁷¹ *Ibíd.*

que puedo pensar en general”, de ningún modo puede llegar a ser tranquilizador. Es una hipérbole que incluso es más permanente que la *hybris*, pues ésta es exceso y desmesura en el hombre, y en el mundo, mientras la “demoniaca hipérbole”, la maravillosa trascendencia, excede la totalidad de lo existente, la totalidad de lo que puede ser pensado. También excede el sentido determinado, la totalidad de la historia de hecho. De este modo ese proyecto sería imposible de ser reducido o encerrado en una estructura histórica determinada, porque perdería su esencialidad de raíz común. Esta pretensión es violenta, le haría violencia a ese proyecto cartesiano, se ejercería sobre él un totalitarismo historicista, la cual se desprende del sentido y del origen del sentido²⁷².

Derrida hace en este punto una aclaración que más parece un énfasis. La expresión “Totalitario” aquí la expone como se toma en relación con el estructuralismo (definir una totalidad), ese totalitarismo estructuralista violentaría la hipérbole cartesiana pretendiendo encerrar el Cogito cartesiano, haciéndole exactamente lo mismo o, quizás algo peor, de lo que le hicieron a la locura de la época clásica. Derrida es cuidadoso al afirmar que no está diciendo que *Historia de la locura* sea un libro totalitario, sino que, a veces, incursiona en el riesgo del totalitarismo estructuralista.

Mediante el intento foucaultiano de introducir en el mundo algo que no está en él, dicho intento se convierte en violencia misma, en el momento en que se vuelca sobre la hipérbole para incluirla en el mundo, y ahí, en esa intra-mundanía forzada, se origina la violencia que se vuelve cómplice de la otra violencia que quería enfrentar y denunciar.

Sostiene Derrida que quizás la etapa de la duda natural, como todo lo demás en Descartes, se podría reducir a una totalidad histórica, mediante procedimientos y enfoques epistemológicos explícitos; pero lo que de ningún modo se puede reducir es el proyecto de la hipérbole cartesiana, a menos que, se quiera repetir el encierro, ahora mucho más grave por cuanto se ejercería sobre la razón en general, y no sólo sobre un determinado Cogito. Lo que dice Derrida es que el proyecto de exceder la totalidad del mundo y de lo pensable en general, es irreductible y no se deja objetivar, es imposible convertirlo en acontecimiento en una historia determinada. Es evidente el enfoque husserliano sobre las construcciones eidéticas y sobre el origen común o raizal, sobre el cual Derrida nunca hace reproches

²⁷² Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e *Historia de la locura*”. *op. cit.* p. 81.

cuando Foucault acude a él en su libro y también el repudio hacia la noción de acontecimiento foucaultiana. Pero al contrario, es recurrente e incisivo en la dura crítica sobre la cuota de estructuralismo de claro tinte dumeziliano presente en Foucault. A este respecto cabe mencionar que tanto Dumézil como Foucault rechazaron el adjetivo de estructuralistas que algunos les adjudicaron y con frecuencia, se declaraban antiestructuralistas, lo que no impedía que en ocasiones continuaran usando ciertos aspectos del estructuralismo.

Un aspecto que llama la atención de Derrida y de la presente investigación es lo relacionado con “el relato que relata”, veamos:

Creo que se puede reducir todo a una totalidad histórica determinada (en Descartes) salvo el proyecto hiperbólico. Pero este proyecto queda del lado del *relato que relata* y no del relato relatado de Foucault. Y no se deja contar, *no se deja objetivar como acontecimiento* en su historia determinante (el subrayado es nuestro)²⁷³.

Este tipo de diferenciación entre lo relatado y el relato que lo relata, entre una totalidad histórica descrita y la historia descriptora, entre una razón determinada y la razón total, son precedentes de lo que asumió Derrida en “Ser justo con Freud” y de su aseveración permanente de que con el *ford/da* o el entrar y salir, se puede llegar a instancias de no violencia sin caer en la ingenuidad ni en el sometimiento débil.

Retomando lo relativo al no-filósofo visto por Derrida en las *Meditaciones*, sobre el tránsito de la duda natural a la filosófica y su lectura de este proyecto de exceder la totalidad, se puede preguntar qué otros analistas lo han visto así como él lo percibe, análogamente a como Derrida se pregunta por qué lo visto por Foucault en las *Meditaciones* sobre la locura y la razón, ningún otro analista diferente se había detenido en ello. Si quizás el apego total al textualismo y al comentario, conduce al riesgo de forzar el texto poniendo en él lo que no tenía, en un acto de prestidigitación como diría Nietzsche. Lo curioso es que Derrida como Foucault sostienen que el lenguaje es uso de metáforas desgastadas, invención de metáforas a partir de otras metáforas, lo mismo que el lenguaje es interpretación infinita, interpretación de interpretaciones y que en el fondo no hay nada qué interpretar.

²⁷³ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e *Historia de la locura*”. *op. cit.* p. 81.

Sin embargo, el textualismo de Derrida basado en el método de Martial Guérault, no descalifica la arqueología basada en el método comparativo de Dumézil, sólo intenta llevarla a considerar los riesgos en que incurre, las evasiones sobre método y razones epistemológicas, el uso violento de referencias o su omisión, la apropiación de saberes y las contradicciones no resueltas. A pesar de ser muy fuertes sus críticas, tiende puentes y declara afectaciones. Enfatiza en lo que abre, y advierte en lo que debía haberse hecho, es decir, dice cómo lo hubiera hecho él para enriquecerlo.

4.2.8 El Cogito, la razón razonable y la inclusión del otro como historicidad

Volviendo a la refutación de la segunda verdad, que según Derrida se encuentra presente en el libro de Foucault, el Cogito cartesiano posee un movimiento que lo lleva a la cima, a la punta hiperbólica que es como la locura, silenciosa, sin habla, no obra aún; pero no es lo único, hay otros factores del movimiento. Cuando Descartes llega a esa punta, ahí no se detiene, pues el Cogito todavía no está reafirmado. Éste se reafirmará si Descartes lo re-afirma en Dios; se propone identificar el acto del Cogito, con el acto de la razón razonable en sí y por sí. Pero ¿por qué tiene que re-afirmar el Cogito?, porque llegado a la punta hiperbólica, debe enunciarlo, proferirlo, decirlo y reflejarlo. En la punta ya deja de valer en sí mismo y tiene que empezar a valer fuera de sí mismo, comunicarse, es decir, “temporalizarse”, brindarse como inteligible.

Es muy importante este desarrollo derrideano porque en las *Meditaciones* Descartes lo deja implícito. Pero éste al afincarlo en Dios, incluye al otro. Si lo refleja en Dios es para otro ese reflejar, reflejarlo, afincarlo, afirmarlo para, y este para es otro sí mismo, es decir, para la historia y con ello comprende que debe ligar el Cogito con el movimiento de la temporalización y este lazo, a esta ligazón, es a lo que hay que poner la máxima atención.

Pues si el Cogito vale incluso para el loco más loco, hace falta no estar loco de hecho para reflejarlo, retenerlo, comunicarlo, comunicar su sentido. Y es aquí con Dios y con una cierta memoria donde comenzarían “el desfallecimiento” y la crisis esenciales²⁷⁴.

²⁷⁴ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e historia de la locura”. *op. cit.* p. 82.

Es en este momento en que en las *Meditaciones* se produce el encierro, pero no en el pasaje que menciona Foucault. Para Descartes únicamente en Dios encuentra reafirmación el Cogito, protegiéndome contra la locura, a la cual se abre el Cogito de forma hospitalaria. Derrida interpreta este recurso a Dios como la instancia suprema, la de la razón, la razón más razonable, lo absoluto de la razón misma y del sentido en general. En otras palabras, Descartes sabía que el pensamiento finito no podía excluir la locura de derecho, se necesita la razón absoluta y el sentido en general (Dios), y por ello, no excluyó a la locura, sino de hecho, en la historia, violentamente. Para Derrida la diferencia entre el hecho y el derecho, es la historicidad, lo que constituye la posibilidad de la historia misma, que no es otra cosa que lo afirmado por Foucault, cuando dice que la necesidad de la locura está estrechamente vinculada con la necesidad de la historia²⁷⁵.

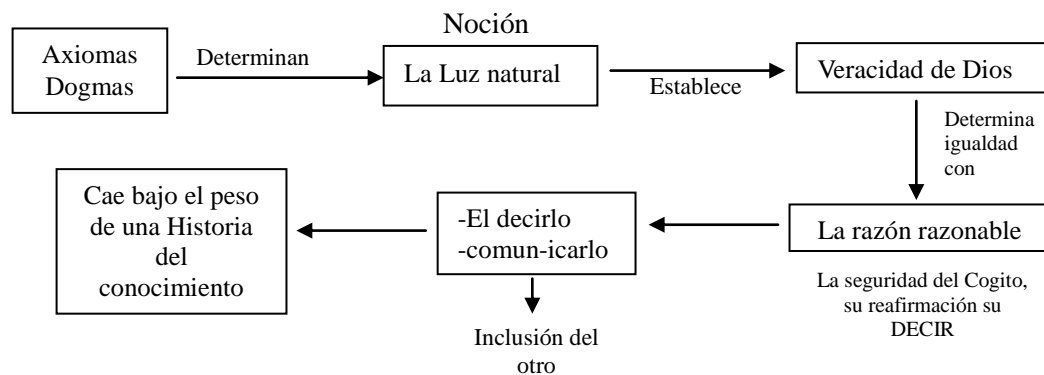
Derrida declara que la lectura que hace Foucault de “Las Meditaciones” es esclarecedoramente impactante no respecto del texto que cita sobre la supuesta exclusión, sino cuando menciona la experiencia del Cogito en un instante de su punta hiperbólica, en la que la razón y la locura están juntas dialogando sin haberse separado todavía. En la fuente recuperable, en la raíz común desde la cual se pueden determinar y decirse. Es iluminadora esta interpretación desde cuando afirma que el Cogito debe “reflejarse y proferirse en un discurso filosófico organizado”. Así, estar loco es no poder reflejar y no poder decir el Cogito, es no poder hacerlo aparecer para otro.

Aquí aparece el problema del habla del Cogito. El Cogito es acto, es obra cuando se reafirma en su poder, es decir, antes de esto es locura, silencio, ausencia de obra²⁷⁶. Descartes identifica, el Cogito con la razón razonable (Dios-lo normal-la tradición), a partir del momento en que incluye la luz natural y con ella se aleja de la locura. Llega a ella, mediante axiomas dogmáticamente establecidos y blindados a la duda, debido a la cual pueden acogerse en una historia de la filosofía. Cuando Descartes refleja, comunicándolo al cogito para otro sí mismo. Cuando emerge la necesidad del decirlo a otro. El axioma de la luz natural es de la causalidad, es decir que debe haber tanta o más realidad en la causa, que en el efecto, pero algo o mucho de esa realidad perdura en el efecto, aunque con un grado

²⁷⁵ *Ibíd.* p. 83.

²⁷⁶ *Ibíd.*

mucho menor de perfección, y de este defecto o imperfección nace el engaño y por este se prueba la existencia de Dios, axiomáticamente, apriorísticamente y por tanto metafísicamente. Dichos principios dogmáticos llevan de vuelta, a partir de la existencia de Dios y de su veracidad. Gracias a lo cual pueden ser incluidos “bajo el peso de una historia del conocimiento y de las estructuras determinadas de la filosofía”²⁷⁷ (Ver esquema)



Esquema de la igualdad entre el Cogito y la Razón razonable.

En esta punta hiperbólica, vale decir, donde comunicando al Cogito incluye a Dios y al otro como sí mismo, es como se afirma al Cogito y, a la vez el sentido contra la locura y el sin-sentido.

En este aspecto, con cierta salvedad importante, Derrida en el orden de las razones, se declara de acuerdo con la lectura de Foucault. Realmente la filosofía de Descartes, el sistema de la certeza, asume la función de controlar y dominar la hipérbole, determinándola al interior de una razón natural en la que sus axiomas están desde su anunciación, blindados a la duda hiperbólica, haciendo de este nivel un punto de paso sólido en la cadena de las razones.

La salvedad que sobre lo anterior hace Derrida, es que ese movimiento únicamente se puede lograr si antes se ha despejado bien el ámbito de “la punta hiperbólica” y Foucault

²⁷⁷ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e Historia de la locura”. *op. cit.* p. 84

aunque lo vio, no hace una necesaria y justa elaboración.

En este punto Derrida se plantea una importante inquietud mediante el ejemplo del Cogito Husserliano, que en cierta medida, repite al Cogito cartesiano, al criticarlo respecto del orden lineal de las razones, del orden de la razón en general y de las determinaciones de la luz natural. Más aun, se podría después hacer con el mismo Husserl lo que Foucault ha hecho con Descartes, es decir, mostrar que la neutralización del mundo fáctico es lo mismo que la neutralización del sin-sentido. Con este ejemplo surgen dos aspectos, primero que Foucault no resuelve la importante cuestión de la perspectiva (Dogmática) desde la cual realiza su lectura crítica sobre Descartes, y segundo, si éste (Husserl) más que un ejemplo una pregunta a Foucault si dicha perspectiva no está apoyada en la crítica husserliana a Descartes, sobre la noción del presente viviente²⁷⁸, que a la postre es también la seguridad del sentido en su certeza.

Derrida es muy claro, cuando expone el propósito de la diferenciación que introduce en el Cogito. Para Derrida hay que separar en el Cogito la hipérbole propia del proyecto de exceder la totalidad finita y determinada, que es irreductible a una estructura histórica de hecho y determinada de la filosofía de Descartes (como la de Agustín o la de Husserl) entendida como la forma en que la filosofía también hace parte de una estructura histórica de hecho. Con esta separación no pretende dividir entre lo bueno y lo malo, lo que sirve y lo que no con el fin de fundamentar una *philosophía perennis*. Por el contrario, con dicha separación pretende esclarecer la cuestión de la historicidad propia de la filosofía, afirmar la idea de que la historicidad en general no es posible sin una historia de la filosofía y esta a su vez sólo tiene posibilidad cuando hay tránsito, pasaje, diálogo entre la hipérbole y la estructura finita, entre el proyecto del exceso y la totalidad cerrada. Nunca será posible la historicidad en general, si sólo hay hipérbole por una parte y, por otra, únicamente estructuras históricas determinadas²⁷⁹.

La historicidad emerge en el momento en que el Cogito puede transitar de la

²⁷⁸ Como se ha mencionado, tanto Foucault como Derrida en el proceso de elaboración académica y luego en la búsqueda de originalidad, trabajaron con rigurosidad la noción del “presente viviente” y del *a priori material* a partir de Husserl. El presente viviente en Husserl se refiere al afán del enraizamiento de la fenomenología en la realidad, salvo que ésta se asume como “metafísica de la presencia”.

²⁷⁹ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “Cogito e historia de la locura”. *op. cit.* p. 86.

hipérbole a la estructura histórica determinada, para lo cual debe primero asegurarse en el decir, reafirmarse en el comunicarse al otro y también decae, se olvida hasta otra reactivación, es decir, hasta otra crisis, otra decadencia. De este modo el habla en medio de dicho pasar entre crisis y despertar, únicamente es habla cuando encierra la locura, y este es el movimiento de la temporalidad en sí misma, el cual une la locura al movimiento de logos²⁸⁰.

Se configura así la liberación violenta del habla, y la palabra como huella de ese gesto originariamente violento. La crisis no es casual, ni accidental sino la esencia de la filosofía hablante, que sólo tiene posibilidad en el encerramiento de la locura y que, no obstante, tendría su fin en tanto pensar, si “a cada momento una nueva palabra encerrando en su presente al loco del momento, no liberarse a la antigua locura”.

Es sólo gracias a esta opresión de la locura como puede reinar un pensamiento finito, es decir una historia. Sin atenerse a un momento determinado, sino extendiendo esta verdad a la historia en general²⁸¹.

Derrida concluye citando al mismo Foucault, quien tan sólo trecientas páginas más delante de la primera, vuelve a mencionar a Descartes. Cita un remordimiento de Descartes según el cual “aunque reconoció aun durante mucho tiempo que todas las potencias de la sin-razón y hasta el Genio Maligno, rondaban alrededor de su pensamiento”²⁸². Aquí en este lugar se situó Derrida, porque para él es un remordimiento de Descartes pero también de Foucault. Es un hueco donde hay una luz negra que no se puede dejar apagar. Derrida admite que Foucault ha intentado desquitarse frente al gesto a través el cual Descartes mismo se desquita de las potencias siempre amenazantes de la locura, entendida como lo que adversamente origina la filosofía.

Esto no es otra cosa que un reconocimiento a Foucault, por haberle “hecho presentir mejor [...] hasta qué punto el acto filosófico no podía ya dejar de ser en adelante cartesiano”. Haberle hecho comprender que en la punta de la hipérbole demoniaca el pensamiento revelándose a sí mismo se asusta de sí mismo y, en ese preciso momento,

²⁸⁰ *Ibíd.* p. 86.

²⁸¹ *Ibíd.* p. 87.

²⁸² Foucault. *Historia de la locura. op. cit.*

busca afirmarse, tiene que reafirmarse en lo más alto de sí mismo, evitando su propia anulación si cayera en la locura y por eso la encierra, por pura economía, con lo que se busca recuperar lo gastado.

La relación entre la razón, la locura y la muerte es una economía, una estructura de diferencia cuya irreductible originalidad hay que respetar. Este querer-decir-la-hipérbole-demoniaca, se escribe más de lo que se dice y en ello hay una economía de escritura, dicha economía es una diferencia, es decir, una estrecha vinculación entre lo excedente y la totalidad excedida²⁸³.

Esa crisis que identifica Foucault y en la que la razón está más loca que la locura, esa crisis de época clásica, no es de la época clásica sino de siempre, es interminable. Ciertamente es clásica pero en el sentido de lo clásico esencial, eterno y en cierto modo histórico.

Y aquí nuevamente viene un elogio, pero en grado mayor por cuanto lo iguala con Husserl. Para Derrida nunca nadie había elaborado en mejor forma el concepto de crisis como Foucault en *Historia de la locura*. Crisis es el peligro que amenaza a la razón y el sentido; peligro que aparece bajo la forma de objetivismo, del olvido de los orígenes, del ocultamiento en lo recorrido del desvelamiento racionalista y trascendental. Pero que emerge cuando la razón está más segura de sí, tan segura que enloquece. Crisis es también decisión, la partición del logos en dos el sentido y el sin-sentido: el logos se separa de sí mismo en forma de locura. Crisis, finalmente, es también crisis de razón y acceso de razón, que a la postre son cómplices del mundo de la crisis de la locura.

Los estudiosos del debate ni han sido explícitos en estos aspectos que Derrida expone al final de su texto, ni de las grandes diferencias que establece. En ellas entra y sale del discurso foucaultiano explicitando en cada movimiento lo que acepta y lo que no y siendo muy pulcro y respetuoso de cada uno de estos dos ámbitos. En la última parte lo compara con Husserl e inclusive le atribuye un concepto de crisis mejor determinado. En relación con Descartes, Derrida critica a Foucault sólo la mala lectura sobre él, pero hace grandes reconocimientos a todos los otros aspectos que sobre la locura y su relación con la filosofía aporta *Historia de la locura*. Hay motivos serios para pensar que en últimas son más los elogios que las críticas, lo cual se puede establecer a partir de lo enunciado en las

²⁸³ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. "Cogito e historia de la locura". *op. cit.* p. 87.

refutaciones a las dos verdades propuestas por Foucault. Al respecto también, las críticas más severas son a propósito de la duda natural, pero los mejores elogios son en la esfera de la duda filosófica y de la historicidad.

Es como si quisiera establecer cómo hubiese hecho él las cosas, como diciendo la arqueología se completa así, teniendo más en cuenta el comentario o el análisis del sentido del texto desde el texto mismo y desde dentro de la filosofía misma²⁸⁴. Como si quisiera tender puentes entre la arqueología y la deconstrucción, buscando relacionarlas, pero manteniendo a cada una de ellas en su especificidad y su esencia. ¿Qué tiene la arqueología que sea válido y que le falta a la deconstrucción y viceversa?

Lo anterior se puede inferir del sumo cuidado que pone Derrida al tratar lo válido y lo que no se sostiene, y de la capacidad de entrar y salir para ver no sólo las diferencias sino la *différance*. Derrida no descalifica a Foucault, sólo la mala lectura de una parte muy pequeña de las *Meditaciones*, como si pidiera explicar cómo usa el estructuralismo y como los supera si es que lo hace. Le exige diferenciar arqueología de estructuralismo y de fenomenología, porque si Foucault no lo hace seguirá siendo estructuralista.

²⁸⁴ Es curioso ver cómo Derrida quiere poner a hablar al texto mismo mientras que Foucault quiere poner a hablar la locura misma. También Derrida quiere liberar la escritura de la filosofía hablante, mientras que Foucault quiere liberar la locura de esa misma habla de la psiquiatría.

CAPÍTULO 5

LOS EPISODIOS POSTERIORES A “COGITO E HISTORIA DE LA LOCURA”

Después de la conferencia pronunciada por Derrida en 1963, estando presente Foucault, quien no intervino para nada, algunos analistas hablan de un silencio de nueve años hasta 1972, cuando se produce la segunda edición del libro de Foucault en la que suprime el prefacio original, lo sustituye por otro más corto e incluye dos apéndices. El apéndice titulado *Mi cuerpo, ese fuego, ese papel* es considerado como la primera respuesta a Derrida, pero en realidad hubo muchos otros importantes desarrollos conceptuales del debate a partir de la famosa conferencia de 1963. En este capítulo se presentan algunos episodios del mismo, ocurridos en forma de conferencias y textos a través de los cuales el debate se enriqueció.

5.1 Nietzsche, Freud, Marx de Michel Foucault²⁸⁵

Para los propósitos de esta investigación es importante asumir el texto de Foucault titulado *Nietzsche, Freud, Marx* como uno de los episodios del debate en cuestión, debido a que en él se da un movimiento relacionado con la arqueología, y que constituye una cierta reacción a “Cogito e *Historia de la locura*” en varios aspectos. En primer término, respecto de las técnicas de interpretación que controvierten la representación; en segundo término, porque mientras en este texto exalta la contribución de los tres maestros de la sospecha (y aquí nos interesan los tres, pero especialmente Freud) al socavamiento de la episteme del siglo XIX, en *Las palabras y las cosas*, por el contrario, los considera parte de la misma. En este último texto hay una gran crítica a la arqueología, que aunque es en perspectiva derrideana Derrida nunca la menciona, a pesar de que fue publicada por François Wahl en 1975. Sin embargo, en aras del espacio y de la delimitación temática, aquí solamente se hará alusión a dicha importante crítica de Wahl, comentándola desde Eugenio Trías y proponiéndola como otro proyecto de investigación sobre otro debate a otra gran obra de

²⁸⁵ Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Anagrama. Barcelona. 1965. Este texto fue presentado como ponencia en el VII Congreso Filosófico Internacional de Royamont de 1964, dedicado a Nietzsche y dirigido por su maestro Martial Guéroult. La primera edición la realizó Minuit. París. 1965.

Foucault: *Las palabras y las cosas*. Lo anterior, al inicio de este episodio por considerarse aquí que hay una transformación relacionada con la interpretación y con la representación, especialmente para resaltar que “la ambivalencia” de Foucault, no sólo está en *Historia de la locura* sino también en *Las palabras y las cosas*; y también que esa ambigüedad no es sólo respecto de Freud, sino también respecto de Nietzsche y Marx.

5.1.1 La ambivalencia en *Las palabras y las cosas* y en *Nietzsche, Freud, Marx*

Eugenio Trías²⁸⁶, señala cuestiones de gran interés para el desarrollo del presente capítulo en el “Estudio preliminar” realizado para la edición castellana de *Nietzsche, Freud, Marx* de Foucault. Según Trías, la ambivalencia introducida sobre Freud, pero también sobre Nietzsche y Marx, es originada por el esquema con el cual Foucault construyó *Las palabras y las cosas*, en el que la episteme clásica, es decir la de los siglos XVII y XVIII, afirmó el saber como la representación de las cosas y la hilvanación de representaciones al interior de un discurso. De las cosas sólo se conserva la representación, quedando las cosas mismas ignoradas y eludidas como referentes de cualquier discurso. Sin embargo, a juicio de Foucault, es sólo a partir del siglo XIX cuando, por una mutación epistemológica surgida de disímiles transformaciones históricas, conceptuales y de prácticas humanas en condiciones reales de existencia, las cosas empiezan a hablar por sí mismas.

La episteme del siglo XIX cumple, por tanto, en *Las palabras y las cosas* un análogo protagonismo en esa transformación, al que cumplen los tres maestros de la sospecha en *Nietzsche, Freud, Marx*. La ambivalencia se presenta entonces porque o bien Nietzsche, Freud y Marx están inmersos en la episteme del siglo XIX y no han inaugurado nada respecto de las técnicas de interpretación, o bien se rectifica en este pequeño texto el esquematismo que había construido en *Las palabras y las cosas* (o por lo menos se lo pone en entre dicho provisionalmente), con el propósito de exaltar como novedad transformadora en *Nietzsche, Freud, Marx* los sistemas de interpretación de estos tres maestros de la

²⁸⁶ Trías, Eugenio. “Nietzsche, Freud, Marx: ¿revolución o reforma?”, en Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*. Anagrama. Barcelona. 1965.

sospecha²⁸⁷.

Lo anterior significa que desde *Las palabras y las cosas* no tiene sentido la atribución a Nietzsche, Freud y a Marx de ninguna transformación y que, visto desde *Nietzsche, Freud, Marx*, habría una rectificación o replanteamiento de por lo menos cierta parte de la estructura “excesivamente esquemática” de *Las palabras y las cosas*. Esto último es altamente probable, pues la arqueología de Foucault lo obliga siempre a realizar revisiones críticas de sus propios trabajos. Pero por otro lado, se puede constatar que la ambivalencia no posee el mismo carácter respecto de Marx que de Freud; también en la comparación de estos dos textos (*Nietzsche, Freud, Marx* y *Las Palabras y las cosas*) esa ambivalencia es más complicada respecto de Freud.

Trías atribuye la postura de Foucault, dentro de la ambivalencia, a que en *Las palabras y las cosas* existe en última instancia una primacía de la intención filosófica sobre la intención arqueológica, lo cual genera otro problema, esto es una teleología de tipo hegeliano que orienta todos los cortes históricos hacia un propósito que sería llegar a un lenguaje actual (es decir, de la época de 1965), que dejara de referirse a algo externo a sí mismo (al referente y a la representación) representándolo o calcando su espesor interno. Se trata de la marcha hacia un presente (télós) y hacia un lenguaje como fin, que Foucault defiende en dicho texto, en el que este lenguaje se encuentra consigo mismo. Son herencias hegelianas que, según Trías, permaneces en la filosofía foucaultiana, pero que quizás son tomadas provisionalmente, mientras son trascendidas a otra comprensión distinta, independiente de cualquier teleología, pues siempre Foucault se pronunció contra ésta. Dentro de esa herencia hegeliana teleológica, no obstante, el lenguaje deviene “presencia pura ensimismada en el acto fundacional de una escritura”. Dicho concepto de escritura orienta una aparente reconstrucción arqueológica, pero oculta a la vez una filosofía de la historia teleológica que diluye la especificidad de las epistemes que Foucault pretende describir, Razón por la cual la episteme del siglo XIX no se podría ver como ruptura, sino simplemente y a lo sumo como inversión de la episteme clásica²⁸⁸.

Habría tan solo una posibilidad de aceptar la ruptura en la episteme decimonónica,

²⁸⁷ Trías, Eugenio. *op. cit.* p. 13.

²⁸⁸ Trías. *op. cit.* p. 16

esto es, cumpliendo un proceso que conlleva a la vez un aspecto negativo y otro positivo. El primero consistiría en un proceso que va a demoler desde su propio interior la episteme decimonónica y los únicos y verdaderamente capaces de hacerlo son Nietzsche, Freud y Marx, debido sobre todo a la coherencia de dicha episteme en sí misma con el rechazo de ciertos modos del discurso y con la profundización en el interior de las cosas efectuado por los tres maestros de la sospecha. A partir de tal coherencia se llega inevitablemente a descubrir que ese interior (esa profundidad) no es sino el exterior de la conciencia, exterior al sujeto (al hombre) y que es develado como lenguaje. El exterior se ejemplifica en los procesos conscientes de la vida social y en el inconsciente psíquico. Como lenguaje, dicho exterior se entiende como estructura lingüística, por lo que el estructuralismo contribuirá en la parte final del proceso demoledor, consolidando el retorno a las cosas.

El otro proceso, el positivo, es nuevo y procura que la dualidad establecida entre palabras y cosas o entre referente y lenguaje, sea desterrada y superada. A partir de este momento el lenguaje ya no “representa” al ser porque “él mismo es el ser”, el lenguaje se hace pleno, pues ahora es representación pero sólo de sí mismo, presencia pura de sí mismo, auto-referencial y autónomo²⁸⁹. El lenguaje se transforma en escritura sucesora de una literatura superada, de aquella literatura de representación y de metáfora desgastada.

Eugenio Trías sostiene que en *Las palabras y las cosas* hay una filosofía del lenguaje no justificada epistemológicamente, que nos lleva a considerar la importante crítica de François Wahl²⁹⁰ a la pretensión foucaultiana de soportar en tal filosofía del lenguaje una arqueología que, en el fondo, no es más que una filosofía de la historia. El problema que percibe Trías en el proyecto arqueológico foucaultiano es que en *Las palabras y las cosas* esa arqueología del saber se “cruza” precisamente con todo lo que quiere refutar, como es la filosofía de la historia teleológica, continuista y antropológica de claro tinte hegeliano, escrita desde un presente al que se quiere llegar como punto final, y que ha sido previamente establecida por la conciencia trascendente.

²⁸⁹ *Ibíd.* p. 17.

²⁹⁰ Wahl, François. *¿Qué es el estructuralismo? La filosofía antes y después del estructuralismo*. Losada. Buenos Aires. 1975. Primera edición en francés *Qu'est-ce que le structuralisme? philosophie*. Le Seuil. París. 1973. Wahl desarrolla una importante crítica en perspectiva derrideana sobre esta velada filosofía del lenguaje, por no exponer justificación de ninguna índole y por ser el soporte a la vez de una filosofía de la historia presentada como arqueología.

Quizás Foucault quiere también demoler esa filosofía de la historia desde su propio interior, pero lo que mencionan Trías y Wahl es que esta intención no se encuentra plenamente justificada desde lo epistemológico o lo metodológico. Tal vez Foucault proporciona mejores aportes cuando su arqueología se transforma en genealogía, recurriendo a las ideas de Nietzsche, Kant y Heidegger en su construcción de la noción de “ontología del presente”. Pero esto se constatará en escritos como *Nietzsche, la genealogía y la historia*, *Genealogía del racismo*, *¿Qué es la Ilustración?* y en *La historia de la sexualidad*, volúmenes 2 y 3. El problema considerado por Eugenio Trías es análogo al que plantea Derrida, primero en *Cogito e Historia de la locura* y después en *Ser justo con Freud*. Trías, sobre todo, le critica a Foucault que incluyera en su arqueología esa filosofía de la historia de tinte hegeliano, pues al hacerlo difumina los verdaderos cortes epistemológicos del saber occidental que se propone identificar en *Las palabras y las cosas*.

Por las mismas razones, Foucault entra en la incompreensión respecto del estructuralismo y, lo más grave, de su propia arqueología del saber, lo cual resulta tremendamente paradójico, dado que él mismo reconoce que son precisamente Nietzsche, Freud, Marx y el estructuralismo los que abren la posibilidad de la arqueología que pretende. A partir de las ideas filosóficas de estos pensadores puede Foucault introducir las diversas distinciones específicas, singulares, de la episteme actual, que actúan como ruptura de la episteme del siglo XIX. Ruptura con oposiciones como lo impensado frente a las ideas de los hombres, arqueología y doxología, apariencia y esencia, ideología y creencia, las cuales subyacen a la episteme del siglo XX todavía.

5.1.2 La transformación de la interpretación

El texto *Nietzsche, Freud, Marx* de Michel Foucault, escrito en 1964, refiere las técnicas de interpretación y la necesidad que surge de hacer una gran investigación arqueológica, una enciclopedia sobre las diferentes técnicas de interpretación que se han dado en la historia. Esta será introducida por la pregunta sobre dos grandes sospechas históricas en relación al lenguaje. Foucault afirma que la primera de ellas es que “el

lenguaje no dice exactamente lo que dice”, es decir, que el sentido captado inmediatamente posee un sentido de menor significación porque él encierra otro más importante y subyacente, un sentido “que está por debajo”, lo que en griego se conocía como *allegoría e hiponoia*. La otra sospecha es que el lenguaje, en cierto sentido, trasciende o efectúa una transgresión, en todo caso va más allá de la mera forma verbal, lo que significa que hay muchas cosas que hablan, dicen y hasta significan pero que no son lenguaje. Hay algo más allá del lenguaje verbal. Este sentido puede poner en tela de juicio el lenguaje verbal o habla y ampliar o enriquecer el lenguaje o los lenguajes.

Foucault sostiene que a partir del S. XIX ha tenido lugar una cierta transformación según la cual los gestos mudos, las enfermedades, la locura y el crimen, entre muchas otras cosas en medio de las cuales vivimos o nos vivimos, nos hablan. Las cosas de nuevo hablan por sí mismas, desde sí mismas, posibilitando bajo las palabras habladas un discurso más fundante. Cada cultura ha tenido en Occidente sus propias técnicas, métodos y maneras de intuir que cada lenguaje podría querer decir algo “distinto” y que podría haber otras formas de lenguaje diferentes a lo conocido tradicionalmente como lenguaje²⁹¹.

Si quisiéramos saber cuáles son las técnicas de interpretación actuales, tendríamos que irnos hasta el S. XVI en donde imperaba la semejanza; luego ver las que surgieron en los S. XVII y XVIII, hasta llegar a las técnicas de interpretación de finales del S. XIX, para situar ahí la ruptura que inician Nietzsche, Freud y Marx, y que definió el sistema de interpretación en el que hoy nos encontramos²⁹². Este emerge de los grandes sistemas de cruzamientos que posibilitaron que las cosas volvieran a hablar por sí mismas. En la perspectiva de la semejanza los signos se disponían en un espacio uniforme de forma homogénea y limitada.

Nietzsche, Freud y Marx nos llevan al problema de las técnicas de interpretación, poniéndonos en una situación que nos afecta, porque esas técnicas nos involucran, nos tocan, nos “conciernen”, y en tanto nos convierten en intérpretes distintos, nos exigen interpretarnos a nosotros mismos y, a la vez, interpretarlos a ellos²⁹³.

²⁹¹ Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx. op. cit.* p. 25.

²⁹² *Ibíd.* p. 26.

²⁹³ Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx. op. cit.* p. 28.

Dice Freud que hay tres grandes heridas narcisistas en la cultura occidental: la herida impuesta por Copérnico; la hecha por Darwin, cuando descubrió que el hombre descendía del mono; y la herida que ha ocasionado Freud cuando él mismo, a su vez, descubrió que la conciencia yace en la inconciencia²⁹⁴.

Se exalta de manera muy especial el descubrimiento de Freud respecto de la conciencia y, por tanto, de crítica a la noción de subjetividad de la modernidad. Pero inmediatamente se hace una importante advertencia sobre los tres autores, afirmando que ellos no han encontrado un nuevo sentido que antes no estaba, más bien lo que han hecho es cambiar “la naturaleza del signo”, modificando en consecuencia la forma tradicional de interpretarlo. Como se ve, el aspecto central no es el sentido, sino la naturaleza del signo y su interpretación. Ya no se trata del sentido, de la búsqueda del sentido y de su significado o viceversa, sino de nuevas formas de interpretación sobre una nueva naturaleza que el signo ahora tiene.

Con las cosas así establecidas, Foucault plantea cuatro características de esta transformación que hacen Nietzsche, Freud y Marx, las cuales tienen gran injerencia en la arqueología del saber. La primera característica es que los tres maestros de la sospecha modificaron profundamente el espacio de división dentro del cual los signos pueden ser realmente signos²⁹⁵. A partir de ellos los signos “se escalonaron en un espacio” mucho más diferenciado, todo ello soportado en una dimensión de “profundidad” que debe ser entendida como exterioridad.

Foucault se apoya en la crítica nietzscheana a la “profundidad” ideal de la conciencia, al considerarla una mera invención del filósofo. La profundidad como búsqueda pura del interior del hombre es una idea con la cual se justifican la resignación y la hipocresía. Cuando el intérprete excava bien los bajos fondos de los ideales ascéticos, en lo que debe ocuparse personalmente, encuentra lo oscuro, ruin y mezquino de lo humano. De este modo el movimiento que interpreta suscita un desplome, un derrumbe cada vez mayor de tales ideales, en la medida en que pone en evidencia la profundidad. En consecuencia, la profundidad resulta ser no otra cosa más que un pliegue de la superficie o exterioridad.

Existe una analogía con el concepto de la banalidad de Marx, porque la atribución

²⁹⁴ *Ibíd.* p. 28

²⁹⁵ *Ibíd.* p. 29.

de “profundidad” por parte de la burguesía a conceptos como moneda, capital y valor no es sino banalidad. Por su parte, en Freud la cuestión de la exterioridad también objeto de crítica, pudiéndose asociar a la noción de espacialidad material de algunos enfoques de la psiquiatría tradicional, en la que se incluye la topología de la conciencia y del inconsciente. Para enfrentar ese obstáculo para la interpretación propuso las reglas para la psicoterapia que son aplicadas en la interpretación de todos los aspectos del lenguaje hablado.

La segunda característica que tiene la nueva interpretación es la de ser una tarea infinita. Desde el S. XIX los signos se disponen de una forma muy diferente al del S. XVII, puesto que ahora se articulan en una red infinita debido a que gozan de una amplitud y apertura que resiste a cualquier intento de reducción u homogenización. Que la interpretación sea tarea infinita significa que siempre es fragmentaria, que no acaba, sino que queda siempre al borde de sí misma, en suspenso.

Según Foucault, los tres autores examinados incorporan esta idea de interpretación infinita en la negación del comienzo. En los tres se va configurando la experiencia en la medida en que se avanza en la interpretación, de modo que será ineludible la llegada a una “región absolutamente peligrosa”, en la que la misma interpretación constata el inicio de la vuelta atrás y el tremendo riesgo de la desaparición suya y del intérprete²⁹⁶.

Hay un punto absoluto de la interpretación, que es ruptura y nuevo comienzo. Foucault recurre a ejemplos para ilustrar ese punto absoluto; en Freud es claro cómo llegó a descubrir el carácter estructuralmente abierto y descubierta de la interpretación, en la *Traumdeutung*. En ella Freud describe cómo comenzó analizando sus propios sueños y luego interrumpió esa tarea al verse llevado a divulgarla, porque comprendió que había que cortarla, que hasta ahí y sólo hasta ese momento se podía llegar, teniendo que empezar de nuevo, las veces que se requiriera. Es una tarea que no concluye porque siempre llega a un punto que la hace imposible y es preciso volver a empezar la interpretación.

La tercera característica consiste en que, debido a esa falta de conclusión –pues si es tarea infinita nunca concluye–, no habría nada que interpretar, dado que todo ya es interpretación. En otras palabras, y esta es la nueva naturaleza del signo, cada signo es en sí mismo interpretación, interpretación de otros signos. Esto hace que el signo deje de ser

²⁹⁶ Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx. op. cit.* p. 33.

aquello que se ofrece a la interpretación; ahora habría que interpretarlo a él mismo, porque él mismo es interpretación. El signo no es una cosa que se ofrece para que otra cosa sea interpretada.

Foucault introduce con esta tercera característica la dimensión violenta de la interpretación, pues para ella darse, primero debe aprovecharse con violencia de una interpretación que ya estaba allí, la cual apenas es apropiada se transforma, es demolida, trastocada, se revuelve y se desbarata a golpes de martillo. Apropiación violenta que no se ejerce sobre algo que se ofrece pasivamente, dando lugar a una cadena interminable de violencia.

Es también en este sentido en el que Nietzsche dice que las palabras fueron siempre inventadas por las clases superiores; no indican un significado, imponen una interpretación. En consecuencia, no es a causa de unos signos primarios y enigmáticos por los que hemos de dedicarnos ahora a la tarea de interpretar, sino porque hay interpretaciones, y porque no cesa de existir por debajo de todo lo que habla una enorme red de interpretaciones violentas²⁹⁷.

Estas relaciones de violencia son precisamente la razón de ser del surgimiento del signo con una naturaleza tal que impone su interpretación. La interpretación es anterior al signo y el signo ya no es algo pasivo y bueno; desde Nietzsche, Freud y Marx se descubre la malevolencia del signo, su ambigüedad, turbiedad y mala voluntad, malévola *allegoria* y turbia *hyponia*²⁹⁸.

La cuarta y última característica de esta nueva hermenéutica de la primacía de la interpretación sobre el signo, consiste en que la interpretación tiene ahora la obligación de interpretarse a sí misma hasta el infinito, lo que significa nada más y nada menos que el retornar siempre para encontrarse consigo misma. Para Foucault esto genera dos cuestiones. En primer término, que la última instancia de la interpretación es la interpretación de quien la realiza, del intérprete. El intérprete deviene principio de la interpretación²⁹⁹. La otra cuestión que emerge es que la interpretación siempre se vuelve sobre sí misma, generándose la circularidad de la interpretación, la posibilidad de abandonar la linealidad anterior y llegar a un tiempo en que tiene que volver a pasar por donde ya lo hizo. Aparece

²⁹⁷ Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx. op. cit.* p. 38.

²⁹⁸ *Ibíd.* p. 38.

²⁹⁹ Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx. op. cit.* p. 40.

así el peligro que hacen correr los signos, cual es la muerte de la interpretación. “La muerte de la interpretación es el creer que hay signos que existen primariamente, originalmente, realmente, como marcas coherentes, pertinentes y sistemáticas”³⁰⁰.

Quizás en estas afirmaciones pueden encontrarse elementos para enfrentar al Derrida de “Introducción a *El origen de la geometría*” de Husserl y “Cogito e *Historia de la locura*”. Lo contrario a la muerte es la vida, identificada con la interpretación, porque se afirma en la creencia o, mejor aún, en la seguridad de que no hay sino interpretaciones. La declaración foucaultiana “la hermenéutica y la semiología son dos feroces enemigos” tal vez está dirigida a Derrida y, en general, al análisis lingüístico orientado hacia el solo textualismo, pues para Foucault una hermenéutica que está siempre determinada por la semiología, tiene el permanente riesgo de caer en la creencia de la existencia absoluta de los signos. Absolutizar el signo impide salir del texto para poder ver las realidades y las violencias de las infinitas interpretaciones, lo que, a su vez, abre la posibilidad de que sólo impere el “terror del índice” y “la sospecha” sobre el lenguaje. Por el contrario, una hermenéutica desarrollada sobre ella misma, generaría el dominio de los lenguajes comprendidos como lenguajes que siempre se implican a sí mismos, en un umbral que está entre la locura y el puro lenguaje. Asumida de esta manera la hermenéutica, nos permitiría apropiarnos de la herencia de ese gran transformador que es Nietzsche.

5.2 La locura, la ausencia de obra³⁰¹, de Michel Foucault

La inserción de este importante texto de 1964 como apéndice I de *Historia de la locura* en la edición de 1972, es un punto de reactivación del debate. En él se examinan tres aspectos relacionados con las consideraciones de Derrida, los cuales, a la vez, son constitutivos del proyecto de *Historia de la locura*; estos son la literatura transgresiva, la posibilidad abierta por Freud y la experiencia de la locura.

Inicialmente Foucault propone un ejercicio intelectual que consiste en suponer hacia

³⁰⁰ *Ibíd.* p. 41.

³⁰¹ Foucault, Michel. *La locura la ausencia de obra*. Apéndice I en *La Historia de la locura* en la edición del Fondo de Cultura Económico, de 1994. Este texto fue escrito y publicado en 1964 por lo cual se introduce en este punto del análisis del debate; pero fue reeditado en la edición aquí mencionada.

el futuro un tiempo en que se diluya todo aquello que la locura pudo haber sido hoy para nosotros. La exterioridad sería para ese entonces un enigma y cobraría relevancia la ya vieja pregunta.

¿Por qué ha rechazado la cultura occidental del lado de los confines aquello mismo en que ella habría podido reconocerse o, en realidad, en que ella misma se ha reconocido oblicuamente? [...] ¿Por qué haber recogido las palabras de Nerval o de Artaud, porque se ha encontrado en ellas y no en ellos?³⁰²

La respuesta la encontrará la sociedad de entonces en la supresión real de la enfermedad mental mediante un conjunto de modificaciones de carácter técnico (médicas, científicas, farmacológicas, jurídicas), que intentarán siempre borrar de la cultura occidental el rostro de la locura.

Difícilmente llega a morir “la relación del hombre con sus fantasmas, con su imposible, con su dolor sin cuerpo...”³⁰³, puesto que aquello que muere es lo más precario de lo patológico, la relación estrecha de una cultura con eso que ella rechaza; sin embargo, con plena seguridad, morirá en nosotros el *homo dialecticus*, entendido como sujeto y siervo a la vez de toda la discursividad construida por la época clásica sobre el hombre alienado; que será enterrado, curiosamente, por esas mismas “habladurías”.

La muerte del “hombre dialéctico” y el borramiento del rostro de la locura provocarán que se ignore cómo podrá el hombre poner a distancia suya el rostro de sí mismo. Se habrá perdido de este modo la relación con la locura para siempre, debido a que la locura es tanto un peligro extraordinario como una oportunidad para conocer la verdad del hombre.

[...] “peligro raro”, “una oportunidad”, “una precaria eventualidad”, pero a la vez genera en la cultura una especie de amenaza permanente porque se le atribuye un “poder de terror revelador”, lo cual se constata a través de ciertos humildes signos: el temor de siglos de ver a la locura absorbiendo al mundo, los rituales que han incluido y excluido al loco, la vigilante escucha para detectar en la locura la verdad del hombre, la prevención e incomodidad respecto de las palabras que dicen sobre la locura. Pero todo este “aterrado reconocimiento” y la pretensión de delimitarlo y compensarlo refiriéndolo a un sentido unitario, se callará, se formará mudo, gracias al peso de lo técnico y el control que este ejerce en el toda sociedad³⁰⁴.

³⁰² Foucault. *La Historia de la locura*. “La locura la ausencia de obra”. Apéndice I. *op. cit.* p. 328.

³⁰³ *Ibíd.* p. 329.

³⁰⁴ Foucault. *La Historia de la locura*. “La locura la ausencia de obra”. Apéndice I. *op. cit.* p. 329.

Lo anterior genera un plegamiento de la experiencia de la locura sobre sí misma que, a decir de Foucault, empezó a mediados del siglo XX. Sin embargo, este mismo fenómeno de plegamiento abre la posibilidad de desplegar la unión confusa (que se dio desde el S. XVII entre enfermedad mental y locura), como dos configuraciones diferentes que, como se verá, se desatan en un lenguaje transgresivo hoy.

Toda esta posibilidad de desaparición también se relaciona con los regímenes de prohibiciones y específicamente con las prohibiciones sobre el idioma, lo cual no ha sido suficientemente estudiado a pesar de su importancia. Foucault propone estudiar cuatro prohibiciones sobre el idioma, en primer término, las prohibiciones sobre el código lingüístico; en segundo término, las prohibiciones sobre las faltas de la lengua; en tercer término, la prohibición sobre las articulaciones (de palabras blasfemas) entre campos diferentes, que son las prohibiciones sobre el desvío metafórico y, finalmente, aquella que prohíbe trasladar una palabra de un código a otro código que también es dado por esa palabra misma, lo que constituye la prohibición sobre la palabra transgresiva como repliegue esencial de la palabra sobre sí misma.

Son entonces cuatro tipos de palabra sobre las que se ha ejercido prohibición. Con todas ellas ha tenido siempre relación la experiencia de la locura hacia las prohibiciones del lenguaje.

... el internamiento clásico abarca, junto con la locura, el libertinaje del pensamiento y de palabra, la abstención en la iniquidad o la heterodoxia, la blasfemia, la brujería, la alquimia, en resumen, todo lo que caracteriza al mundo *hablado* y prohibido de la sinrazón³⁰⁵.

Progresivamente la prohibición (exclusión) de la locura la convierte también en lenguaje excluido, deviene palabra sin significado, palabra prohibida por “incluir” insensatez, expresiones violentas o violación de las expresiones, libertinaje, obcecación, etc. Este desplazamiento de la locura se produce a partir de Freud en el tiempo en que ella se transforma en la cuarta prohibición, mencionada antes, sobre la palabra transgresiva. Ésta se repliega sobre sí misma diciendo otra cosa diferente de lo que expresa, siendo ella misma el único código posible de ese decir otro. Idioma que permanece en el interior

³⁰⁵ Foucault. *La Historia de la locura*. “La locura la ausencia de obra”. Apéndice I. *op. cit.* p. 334.

mismo de la palabra que no dice, idioma esotérico³⁰⁶. A este respecto Foucault sostiene que el psicoanálisis elimina todas esas prohibiciones sobre la palabra transgresiva. Lo que realmente descubre el psicoanálisis es que la locura no se envuelve en la red de significaciones comunes con el lenguaje de la cotidianidad, como para que la psicología se sintiera autorizada a hablar de ella. Freud “desplaza la experiencia europea de la locura” llevándola a ese terreno peligroso de transgresividad, es decir, de la palabra que se implica a sí misma.

Freud no ha descubierto la identidad perdida de un sentido; ha cernido la figura irruptora de un significado que no es absoluto como los otros; sólo por esa realización debería siempre haberse protegido al psicoanálisis de las interpretaciones psicologizantes; que hacen creer a mucha gente que es una ciencia humana más³⁰⁷.

A partir de Freud la locura se experimenta como “una prodigiosa reserva de sentido, entendiéndose ésta como una figura que retiene y suspende el sentido”. Gracias al psicoanálisis, esa reserva designa y posibilita, ve el vacío en el que se implican lenguaje y palabra, vacío en el que se forman uno a partir del otro diciendo tan solo esa relación muda. Ahora, desde ese psicoanálisis, la locura se ha transformado en un no-lenguaje, por ser un lenguaje doble: el de la lengua que sólo existe en esa palabra y el de la palabra que sólo dice su lengua, con lo que presenta una ausencia de obra³⁰⁸.

Un día será necesario hacer a Freud esta justicia: no ha hecho hablar una locura que, desde hacía siglos, era precisamente un lenguaje (lenguaje excluido, inanidad locuaz, palabra corriendo indefinidamente fuera del silencio reflexivo de la razón); por el contrario él ha hecho callar al logos irrazonable; lo ha desecado; ha hecho remontar sus palabras hasta su fuente, hasta aquella región blanca de la autoimplicación en que no se dice nada³⁰⁹. (El subrayado es nuestro)

Quizás sea muy pronto para estudiar a profundidad todo lo relacionado con las prohibiciones de la palabra, pero ya es tiempo de reconocer a Freud esa tremenda realización. Es un recorrido que le permite a Foucault ver una experiencia particular y nueva de la locura, esto es, la literatura transgresiva, la palabra transgresiva, como lenguaje

³⁰⁶ *Ibíd.* p. 335.

³⁰⁷ *Ibíd.*

³⁰⁸ Foucault. *La Historia de la locura*. “La locura la ausencia de obra”. Apéndice I. *op. cit.* p. 336.

³⁰⁹ *Ibíd.*

que enuncia a la vez que la pronuncia, en el mismo movimiento, “la lengua que la hace descifrable como palabra”, palabra que inscribe en ella misma su propio principio de desciframiento³¹⁰. Emerge aquí una extraña pero verdadera vecindad entre locura y literatura.

La locura es “descubierta” por el psicoanálisis como lenguaje que superponiéndose a sí mismo, enmudece; no habla del nacimiento de una obra, sino que designa el vacío del que su posible obra emerge, “el lugar donde no deja de estar ausente”, donde jamás se la encontraría porque nunca estuvo allí. Entre la locura y la obra hay incompatibilidad y exclusión mutua, pero es precisamente esto lo que las hace posibles a cada una de ellas.

El lenguaje de la literatura en general posee un ser al cual hay que interrogar siempre, salvo que ahora con la literatura transgresiva el ser de su lenguaje es “auto-implicación con el doble y con el vacío” que se abre en él. Este ser de la literatura desde Mallarmé hasta Roussel, Nerval, Artud, Klosowski, Nietzsche y Bataille construye la región en la cual Freud descubre la experiencia de la locura. Serán esta literatura y este psicoanálisis los que le permitirán a Foucault inscribirse en ellos y estar con ellos a partir de su arqueología de la locura. Son para él posibilidad que se abre y apertura que le permite auto-inscribirse.

En relación con el debate, hay varios aspectos a considerar. En primer término, que después de “*Cogito e Historia de la locura*” y su fuerte crítica, Foucault se sostiene en sus afirmaciones consignadas en *Historia de la locura*. Aunque no menciona a Derrida, la relación que establece entre Freud y la prohibición sobre la palabra, entre Freud y la palabra transgresiva y entre ésta y una nueva experiencia de la locura, es seria, bien argumentada y contundente, lo cual no quiere decir que no adolezca de cuestiones que hay que profundizar y justificar.

En segundo lugar, es necesario destacar la exaltación que hace de Freud, por un lado, respecto del descubrimiento de la locura como palabra que enmudece plegándose sobre sí misma, la locura como ausencia de obra; por otro lado, relacionándolo con la nueva experiencia sobre la locura que hace callar al logos irracional, haciendo quizás la más fuerte afirmación positiva sobre Freud de todos sus textos: “un día será necesario hacer a Freud

³¹⁰ *Ibíd.* p. 337.

esta justicia”. Esto permitiría pensar que antes que Derrida se lo sugiriera en 1987, en su texto *Ser justo con Freud*, ya Foucault por sí mismo se lo habría propuesto.

Tal vez la forma propia de Foucault hacer justicia a Freud es problematizando en un ejercicio que contiene la ambigüedad como un constitutivo, como su propio carácter, por ser tanto el psicoanálisis como la arqueología fundamentalmente problematizantes y llenos de complejidad en sí mismos. Unas veces exaltando y otras criticando, allí donde la arqueología y el psicoanálisis ven problemas o cuestiones a demoler, es decir, cuestiones a enriquecer y a transformar, ellos intervendrán buscando el bien del conocimiento y de la cultura. Quizás Foucault, antes que Derrida, comprendió el carácter ambiguo propio del psicoanálisis, que a su vez demanda frente a él posturas ambiguas.

Sea como fuere, este texto es una abierta declaración, así como una labor de precisión sobre los ámbitos y transformaciones de la locura, que posibilitaron su *Historia de la locura* y abrieron el camino crucial del pensar hacia el psicoanálisis del lenguaje y sus relaciones con la literatura transgresiva.

En tercer lugar, se comprueba con este texto el impacto que causó la literatura transgresiva en la cultura del siglo XX, especialmente en relación con la locura y, a la vez, el impacto que tuvo en el mismo Foucault, porque coincide con su proyecto de poner a hablar a la locura misma. La historia de la locura se presenta entonces como ausencia de obra, como palabra que se pliega sobre sí misma sin decir nada, pero retornando a su fuente.

5.3 *La palabra soplada*³¹¹, de Jacques Derrida

Este texto es otro episodio del debate, debido a que en él Derrida trata sobre la locura y la obra, en relación con ciertos trabajos de Blanchot, Laplanche y particularmente uno de Michel Foucault, en el que se interroga o se pone en tela de juicio la unidad compleja del discurso crítico y del discurso clínico. Puede ser considerado como una respuesta a lo expresado por Foucault en “La locura la ausencia de obra”.

³¹¹ Derrida, Jacques. *La Escritura y la diferencia*. “La palabra soplada”, Anthropos. Barcelona. 1989.

Inicialmente aborda la crítica a Laplanche sobre una apreciación de este autor relacionada con la imposibilidad esencial y de derecho de efectuar traslados entre esferas poéticas y psicológicas, a propósito de unas muy rápidas oscilaciones que Foucault hace en “Le ‘non’ du père”. Allí se muestran traslados imperceptibles no legitimados de figuras analógicas entre formas poéticas y estructuras psicológicas, siendo estas dos esferas tan diferentes y estando tan tremendamente afectadas por su “profunda incompatibilidad”. La gran diferencia entre estas dos esferas no puede en modo alguno ser resuelta por el desmantelamiento conjunto de las mismas, muy a pesar de que también en cierto sentido exista una gran proximidad entre ellas³¹².

Derrida advierte al inicio del texto que es preciso tener cuidado con la apreciación sobre la indistinción de esferas incompatibles, pues aun cuando el presunto lugar común se haya señalado *de hecho*, el comentario crítico y el clínico jamás han sido confundidos en ningún texto. En “Hölderlin y la cuestión del padre” de Blanchot, las rápidas oscilaciones entre formas poéticas y estructuras psicológicas producen “la ilusión de unidad”. La tremenda proximidad que, a pesar de la incompatibilidad, se encuentra entre la obra y la locura, haría ver la *continuidad de sentido* entre una y otra, y ésta sólo sería posible “a partir del *enigma de lo mismo*”, dando lugar al surgimiento de “lo absoluto de la ruptura”³¹³ (el subrayado es de Derrida)

Para Michel Foucault la relación entre la locura y la obra es histórica y no meramente conceptual y abstracta, lo que además obliga a la cultura occidental, en ella o a partir de ella, a interrogarse siempre a sí misma. Derrida sostiene que la historicidad así planteada, desde hace mucho tiempo ha sido sustraída al pensamiento, y se ha incrementado la sustracción desde el mismo momento en el que el comentario empezó a dominar. El comentario clínico y el crítico, aunque pretenden defender cada uno su autonomía, no pueden dejar de consolidarse el uno en relación con el otro. Ambos a su manera convierten por vías opuestas la obra en un ejemplo, en un caso. Esa aventura del pensamiento que es la obra, la reducen a ejemplo de una estructura, y no dejan de ceder a la

³¹² *Ibíd.* p. 234.

³¹³ Foucault. *La Historia de la locura*. “La locura la ausencia de obra”. Apéndice I. *op. cit.* p. 234

tentación de descifrar su supuesta esencialidad³¹⁴.

Aunque se oponen radicalmente, y, como se sabe, con fundamento, aquí, ante el problema de la obra y la locura, la *reducción psicológica* y la *reducción eidética* funcionan de la misma manera, buscan el mismo fin sin saberlo (el subrayado es de Derrida)³¹⁵.

De acuerdo con Derrida, esta pretensión común llevará a neutralizar el ejemplo, y pone a Artaud como ejemplo: “ese pobre Antonín Artaud”, un error patético que es espesor de ejemplo y de existencia separado de la verdad que él mismo indica. El ejemplo deviene nada en el centro mismo de la palabra, una ausencia de ser, “el escándalo de un pensamiento separado de la vida”. Con esa reducción se comete un error que es preciso evitar, leer como análisis de un estado mental las descripciones precisas, seguras y minuciosas, que el supuesto ejemplo manifiesta de su experiencia³¹⁶. A partir del momento en que de Artaud podemos leer algo, a través de él mismo, decirlo, repetirlo y apropiárnoslo, eso ya no pertenece a Antonín Artaud y adquiere el carácter de “esencia universal del pensamiento”. De este modo, la magnificencia de la aventura total de Artaud se reduce a mero indicador de una supuesta estructura trascendental, y por ello nos vemos llevados –con Blanchot y con Foucault– a afirmar que Artaud jamás aceptaría el escándalo de un pensamiento separado de la vida, a pesar de que su aventura proponga una exterioridad absoluta, una experiencia transgresiva y salvaje, sobre un pensamiento que afirma la imposibilidad contra él mismo.³¹⁷ Una separación semejante tal vez no exista a propósito de Artaud.

En los comentarios de Blanchot o de Foucault nunca se plantea interrogación alguna sobre el carácter de esa experiencia transgresiva. Se cae así en la posición fácil de volver a los esencialismos, pasando de lo único del ejemplo a la esencialidad del pensamiento y del pensar como lo que se aparta de él mismo. De ese modo la reducción clínica es esencialista: el destino de Hölderlin no decide sobre él, es el destino poético como sentido esencialista

³¹⁴ Derrida, Jacques. *La Escritura y la Diferencia*. “La palabra soplada”. *op. cit.* p. 235.

³¹⁵ *Ibíd.* p. 236.

³¹⁶ *Ibíd.*

³¹⁷ Derrida, Jacques. *La Escritura y la Diferencia*. “La palabra soplada”. *op. cit.* p. 236.

de la verdad lo que se le impone como tarea de vida. En él, aventurero único, debe realizarse lo verdadero poético como transparencia impersonal³¹⁸.

Mediante esa desaparición de Hölderlin como unicidad, aparecería el sentido de su verdad propia. Su propia y auténtica palabra aparece como mediadora precisamente porque desaparece el mediador, ella significa la desaparición de su particularidad. La palabra (el lenguaje) regresa a la fuente de la que el mediador procede. La disolución de lo único, es decir, del poeta, es la unicidad entre locura y obra pensada como una coyuntura, una “combinación” entre dos esferas diferentes³¹⁹.

Derrida establece una diferencia entre Blanchot y Foucault. Mientras el primero insiste en, y no sale de, las rápidas oscilaciones hasta volverlas imperceptibles, sin desarticular ciertos dualismos, Foucault sostiene que la proximidad entre la esquizofrenia y la obra, sólo nos brinda conclusiones parciales que no pueden, sin más, ser generalizadas; es preciso tener en cuenta que se trata de un caso particular (Artaud, Hölderlin) de la relación entre poesía y enfermedad mental³²⁰.

Foucault sostiene que el psicologismo y el estilo estructuralista respecto del caso único y ejemplar se ven casi neutralizados, pero ahora el peligro es la seducción que posee el gesto filosófico.

No se trata ya de comprender al poeta Hölderlin a partir de una estructura trascendental cuyo sentido nos resultara conocido y no nos reservara ninguna sorpresa. Por el contrario hay que leer y ver dibujarse en Hölderlin un acceso, quizás el mejor, un acceso ejemplar a la esencia de la esquizofrenia en general³²¹.

Para Foucault, no es Hölderlin propiamente un caso, sino él mismo, Hölderlin replanteando el problema de la esquizofrenia como cuestión universal. Por tanto, la esquizofrenia no es ya una posibilidad entre otras del existente hombre, sino en verdad la estructura que constituye la puerta de entrada a la verdad de ese hombre, lo cual se tipifica ejemplarmente en Hölderlin. Aquí el ejemplo, sólo aparentemente, contradice la unicidad.

³¹⁸ *Ibíd.* p. 237.

³¹⁹ *Ibíd.* p. 238.

³²⁰ *Ibíd.*

³²¹ Derrida, Jacques. *La Escritura y la Diferencia*. “La palabra soplada”. *op. cit.* p. 238.

Pero si se tiene en cuenta la “equivocidad” del ejemplo y se comprende como “la fuente de complicidad” del argumento clínico y del crítico, el primero reduciendo sentido y valor y el otro intentando restaurarlo, se abre la posibilidad para que Foucault afirme que Hölderlin es él mismo único y ejemplar, por sí mismo³²².

Derrida aclara que no pretende refutar ni deslegitimar el “comentario” de Foucault sobre los poetas de la transgresión; incluso expresa abiertamente que lo asume como legítimo, verdadero y fecundo, sobre el cual se pueden “hacer progresos” de gran importancia para la literatura y la filosofía. Igualmente, sostiene que no hay comentario alguno que pueda sustraerse a los defectos de unicidad y ejemplaridad. Para poder escapar a ellos sería necesario que el comentario se destruyera a sí mismo, se desconstruyera como comentario, mediante la “exhumación”, el desentierro de la unidad, pero de aquella en la que tienen su raíz las oposiciones entre locura y obra, la psique y el texto, el ejemplo y la esencia, todas las cuales soportan el discurso crítico y el clínico.

Esa unidad en la que ambas partes de la oposición tienen sus raíces en común, es histórica en un sentido que Foucault no se ha molestado en tematizar o no ha podido hacerlo por no ser capaz de superar del todo la metafísica. Es precisamente Artaud el primero que “nos enseña” esa unidad como anterior a la disociación. Pero no porque esperemos de un ejemplo (Artaud) una lección, sino porque en su literatura crítica, Artaud mismo señala y luego destruye desde su raíz precisamente lo que encarnizadamente denuncia, a saber, lo anterior a la relación locura y obra, como es “el sentido de un arte que no da lugar a obras”, la existencia de una artista que da cabida ella misma a sí misma y no a obra alguna³²³. Como es una existencia que ya no quiere significar nada, el discurso crítico y el clínico poco o nada pueden hacer. Así Artaud es manifestación que nunca es expresión porque es “creación pura de la vida”, no es signo ni obra y con esto destruye la historia de la metafísica que produjo el dualismo subyacente al ensayo de Foucault.

Es firme la intención de Artaud de que su palabra sea separada de su cuerpo y devenga soplada, es decir, sustraída por otro relator que ya no es él, para llevarla a un orden

³²² *Ibíd.* p. 239.

³²³ Derrida, Jacques. *La Escritura y la Diferencia*. “La palabra soplada”. *op. cit.* p. 240.

de la verdad o de una estructura de realidad o una estructura psicológica. La palabra soplada es robada porque al volverla significativa se la despoja de su proferidor y a éste de ella, y esto ocurre desde el mismo momento en que es “inspirada”, exhalada desde otra voz, desde otro soplador. Todo esto lo quiere destruir Artaud, es su más firme intención y es también la intención manifiesta de Derrida.

Destruir del mismo golpe la metafísica, la religión, la estética, etc., que soportaban a aquellas y abrir así al Peligro un mundo en el que la estructura de la sustracción no ofrece ya ningún abrigo. Restaurar el Peligro despertando la Escena de la Crueldad: esta era al menos la *intención* declarada de Antonín Artaud. Es esa intención la que vamos a seguir aquí con apenas la diferencia de un deslizamiento calculado³²⁴.

La intención de Artaud es despertar el Peligro al despertar la Escena de la Crueldad; la irresponsabilidad, la inconciencia, la pérdida, lo furtivo de la palabra, la defecación o palabra que cae separada ya de mí como el excremento. Con esta intención Artaud desafía a Dios, destruyendo la obra, pero a pesar de todo aspira a salvarse desde su propio cuerpo: cuerpo-propio-de-pie-sin deshecho. Desde su cuerpo, lo clínico y lo crítico se tornan mancha y maldad, puesto que si permite que su palabra y su cuerpo se vuelvan obra, se entregará a lo furtivo del comentario. Pero para que su intención impida que esto suceda, tendrá que conservar pura la vida del cuerpo y la carne viva que el teatro preserve totalmente contra el mal y la muerte: el Teatro de la Crueldad.

Permanecer, estar de pie el propio-cuerpo-sin deshecho es equivalente a la erección dirigida no a la obra o a la soberanía de la palabra, sino a construir el imperio de la letra sobre el aliento. La estructura gramatical es la base de la metáfora. En la escritura lo dicho adquiere inmediatamente inscripción fija. Estar de pie es lenguaje que dura en la imagen escrita que la palabra posee desde siempre, gracias a lo cual la gramática es lenguaje presente, es decir que ella presenta el lenguaje que es, mientras que en el habla se torna insustancial, pierde su sustancia de fijabilidad, de erección. El lenguaje está siempre de pie en la escritura³²⁵. Esto no es otra cosa que la escritura metafórica, con la cual Artaud

³²⁴ *Ibíd.* p. 242.

³²⁵ Derrida, Jacques. *La Escritura y la Diferencia*. “La palabra soplada”. *op. cit.* p. 253.

reafirma el menosprecio por la letra escrita ya presente en el *Fedro* de Platón, quien defiende la “escritura metafórica como inscripción primera de la verdad en el alma”. Para Platón la escritura metafórica es la más firme seguridad³²⁶. Con esta escritura metafórica es con lo que realmente quiere acabar Artaud, mediante ese permanecer; con ese estar-en-pie como erección metafórica.

Esa alienación en la metáfora de la obra escrita es la superstición; resulta entonces imperativo acabar con los textos y con la obra escrita como superstición, aboliendo con ello la articulación corporal orgánica, la estructura del cuerpo que es la escritura. Su urgencia manifiesta es un teatro in-orgánico como emancipación respecto del texto. Liberarse del texto, protestar contra la letra, fue su bandera siempre, porque ella está muerta y ausente y lejana del aliento y de la carne³²⁷.

Buscaba enfáticamente encarnizar la letra, pegarla en la piel “mediante palabras metidas a cuchillo en la encarnación que perdura”, como un tatuaje. Pero ¿cómo hacer para no caer en el silencio de un tatuaje, en su carácter de obra que es lo que se pretende destruir? Ir al estigma, sustituir el texto por el estigma, llegando a las profundidades de lo ilegible, de la ilegibilidad teatral, la oscuridad anterior al libro, en la que fuerza y signo permanecen aún unidos³²⁸.

Rehusarse a la obra, y dejarse robar su palabra, su cuerpo y su nacimiento por el dios furtivo, es pues realmente resguardarse frente al teatro del miedo que multiplica las diferencias entre yo y yo. Restaurada en su absoluta y terrible proximidad, la escena de la crueldad me devolvería así la inmediata autarquía de mi nacimiento, de mi cuerpo y de mi palabra [...] “Yo Antonín Artaud, soy mi hijo, /mi padre, mi madre, /y yo” esa es la escena de la crueldad³²⁹.

Según Derrida Artaud no estaba haciendo crítica, ni renovación. En el fondo lo que buscaba encarnizadamente era destruir efectivamente mediante la acción, (acción teatral poética) la civilización occidental, con toda su metafísica. Para Artaud la palabra soplada

³²⁶ *Ibíd.* p. 254.

³²⁷ Cf. *ibíd.* p. 259.

³²⁸ Derrida, Jacques. *La Escritura y la Diferencia*. “La palabra soplada”. *op. cit.* p. 260.

³²⁹ *Ibíd.* p. 263.

es el escribir mismo, es abandonarse el sí mismo a lo furtivo, a la separación, a la acumulación capitalista, es afirmarse en la *différance* como economía; la palabra enunciada o escrita, como una carta escrita, enviada y leída, es siempre robada. La lectura saca la palabra hablada y la escrita y ahí se configura el robo arcaico. Jamás hubiera aceptado que su lenguaje de estigma, encarnizado y sin órganos, se tornara anárquico o un nuevo dictador. Para evitarlo propone una forma de escritura más rigurosa, matemática y formal. Pero esto no es una incoherencia, ni una contradicción. Es la expresión de la voluntad de resguardar la palabra resguardándose en ella, mediante una prodigiosa inversión.

Artaud es muy enfático al afirmar que renuncia a la superstición teatral del texto y a la dictadura del escritor, porque éstos se fundamentan en cierto tipo de palabra y de escritura que refuerzan y reproducen el mundo como representación; palabra y escritura que eran representación de representaciones y reducción de lo múltiple al mero espectáculo.

Es necesario otro lenguaje y otra escritura no eurocentrista. Un lenguaje en el que la escritura no sea transcripción o fijación de la palabra, sino que sea escritura del cuerpo mismo, desplegada, ejercitada en los movimientos del teatro y en total coherencia con las reglas del jeroglífico sustraído al imperio de la voz. La inversión consiste en que las palabras mismas se tornan signos físicos nuevos que no son transgredidos hacia la formación de conceptos, sino que se asumen desde su propio encantamiento mágico³³⁰.

No sólo la voz no dará ya órdenes sino que tendrá que dejarse ritmar por una ley de esa escritura teatral. La única manera de acabar con la libertad de inspiración y con la palabra soplada es crear un dominio absoluto del aliento en un sistema de escritura no fonética³³¹.

Esta escritura jeroglífica, este aliento no fonético, prefiere el grito, las onomatopeyas, las expresiones y los gestos a la escritura, en una gramática universal de la crueldad que todo el mundo pueda comprender y apropiarse. Derrida encuentra en Artaud una gran relación con Freud, quizás muy análoga a la relación de su gramatología con la idea de escritura jeroglífica del inconsciente. De cierto modo Artaud pretende visualizar

³³⁰ Derrida, Jacques. *La Escritura y la Diferencia*. "La palabra soplada". *op. cit.* p. 265.

³³¹ *Ibid.* p. 265.

mediante la escritura teatral las producciones del inconsciente. Para Freud la escritura del inconsciente es original, se borra por sí misma pero a la vez se mantiene.

Contra toda aparente dificultad lógica, esta formalización matemática de una escritura jeroglífica no fonética, ayuda a liberar la alegría y la genialidad antes reprimidas. Es la crueldad lo que libera, entendida como un nuevo rigor, una total obediencia a la necesidad³³². Poniendo la vida al margen, y mediante la escritura hecha carne en la escritura jeroglífica, es como se recupera la palabra que nos había sido robada. De ahora en adelante, la creación no puede darse en el cerebro de ningún autor, sino que surgirá en la naturaleza misma, en un espacio real y por eso será tanto o más rigurosa y exigente que la obra tradicional.

La escritura jeroglífica, del cuerpo, de los gestos, del lenguaje tatuado en el cuerpo, son evidencias de locura en Artaud, locura esencial que denuncia la otra locura en la metafísica, en la diferencia, en la obra y en la metáfora. Si la locura de este modo es alienación e inalienación, entonces la locura es obra y ausencia de obra a la vez. Enfrentamiento perenne entre alienación, inalienación, locura y razón que caracterizan la metafísica, pues todos estos conceptos, como su enfrentamiento, constituyen esa metafísica que hace del ser una vida como subjetividad propia³³³.

Como se ha podido establecer en el estudio de *La locura la ausencia de obra* de Foucault y en *La palabra soplada* de Derrida, en relación con la locura y la obra, ambos filósofos tematizan fuertemente la relación entre Freud y la literatura transgresiva. Dentro de esta relación, ambos coinciden en que el lenguaje es escritura y habla, y que en tanto escritura, Derrida es afín a la escritura jeroglífica, mientras que Foucault se orienta hacia la escritura como lenguaje desde sí, como lenguaje que se referencia a sí mismo.

5.4 La diferencia³³⁴, de Jacques Derrida

Es grande la importancia del episodio constituido por la publicación del texto de

³³² *Ibíd.* p. 266.

³³³ Derrida, Jacques. *La Escritura y la Diferencia*. "La palabra soplada". *op. cit.* p. 268.

³³⁴ Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. "La diferencia". *op. cit.*

Derrida “La diferencia”, debido al momento de su aparición y a las temáticas que enfrenta. Respecto del primer aspecto, como conferencia y texto apareció en 1968, un año después de *La escritura y la diferencia*, cuando el debate se relaciona con la escritura, la obra y el autor; y un año antes de *¿Qué es un autor?* de Foucault. Respecto del segundo aspecto, se destaca la noción de escritura que Derrida desarrolla, además de la estrecha relación de dicha noción con Freud y la cuestión del espaciamiento y la temporalización, es decir, de la historicidad y, finalmente, la puesta en tela de juicio de la concepción del sujeto de la modernidad.

En francés la *différance* suena lo mismo que la *différence*, por tanto inicialmente lo que hay es una falta de ortografía y una ironía no sonora, muda, inaudible, una diferencia que difiere sin sonar. Es apenas una diferencia gráfica, una intervención gráfica en el proceso de una interrogación sobre la escritura. Esta *différance* no es una palabra y menos aún un concepto, porque siempre está difiriendo tanto la noción de palabra, como la de concepto. Pero para confirmar el proceso en el cual se deben hacer precisiones sobre la *différance* con (a) y la *différence* con (e) es necesario referirse siempre a un texto escrito que precede y “vigila” el discurso hablado: “No podemos evitar pasar por un texto escrito, ordenarnos sobre el desarreglo que se produce en él, y esto es lo que me importa antes que nada”. Derrida enfatiza en que la escritura es anterior y determina en cierto modo al habla, aunque esa escritura sea fonética. Es precisamente en el seno de la escritura fonética de Occidente en el que puede entenderse el silencio piramidal de la diferencia gráfica entre la *e* y la *a*, sin embargo, no hay escritura fonética, realmente pura y rigurosa, pues ya de hecho la puntuación y los signos no fonéticos así lo comprueban. Es necesario cada vez clarificar y precisar cuando se habla de diferencia con *e* o con *a*, dado que es muda y sólo gráfica. El silencio de dicha diferencia gráfica, señala que no hay escritura fonética, pues ésta sólo existe dentro de un gran prejuicio. En principio y de derecho, ella no podría existir o funcionar sino sólo cuando se admite dentro de ella misma “signos” no fonéticos, como tildes, signos de puntuación, espacios, márgenes, exergos.

Mejor, luego de la diferencia de la que Saussure sólo ha recordado que es la condición de posibilidad y de funcionamiento de todo signo, este juego es en sí mismo silencioso. Es

inaudible la diferencia entre dos fonemas, lo único que les permite ser y operar como tales [...]. Si no hay escritura fonética es que no hay *phoné* puramente fonética. La diferencia que hace separarse los fonemas y hace que se oigan, en todos los sentidos de esta palabra, permanece inaudible³³⁵.

La *différance*³³⁶ es “la diferencia” marcada entre la a y la e, y como ella se manifiesta o se devela a la vista y al oído (por ser no-audible-silencioso), nos obliga a dejarnos llevar a un orden distinto del de la sensibilidad. Lo que es preciso tener en cuenta aquí es que tampoco pertenece más al orden de la inteligibilidad. Nos dejaremos llevar a un orden que resiste a la oposición entre sensible e inteligible, por ser él mismo oposición pura. Así la *différance* (o diferencia entre dos letras) no pertenece ni a la voz ni a la escritura en el sentido ordinario³³⁷. Es el borne entre palabra y escritura. Borne que separa y vincula a la vez; borne que difiere.

5.4.1 La *différance* como no-concepto, como temporización y espaciamiento

La *différance* ~~es~~ (este es un “es” tachado, es decir un no es) lo que posibilita “la presentación del presente”, pero ella no se presenta nunca a sí misma como tal: “nunca se hace presente”. No es, no existe como un ser presente (*on*) y tampoco posee esencia: “no depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente”³³⁸. “La *différance* es irreductible a toda reproducción ontológica o teológica y también excede sin retorno a la filosofía porque genera su retorno, su sistema. Derrida aclara que la *différance* no es un discurso filosófico, sino que sólo introduce el pensamiento de la *différance* a través del tema de la estrategia o de la estratagema con sentido de aventura³³⁹. Es decir, buscando una eficacia que no será eterna (y no puede jamás serlo), pues ella misma será relevada, más aún, se presentará ella misma para su remplazo o encadenamiento. Esto elimina la

³³⁵ Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 41.

³³⁶ En el presente trabajo hemos optado por no traducir la no-palabra conservando el sentido original que Derrida le da a esta elaboración de la escritura en francés. Por eso en adelante se escribirá siempre: *différance*.

³³⁷ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 41.

³³⁸ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “La diferencia”. *op. cit. op. cit.* p. 42.

³³⁹ *Ibid.* p. 43.

posibilidad de que se torne teológica. El punto de partida consiste en afirmar que la *différance* no es ni palabra ni concepto, como estrategia apropiada para pensar lo más irreductible de “nuestra época”.

Parto pues estratégicamente, del lugar y del tiempo en que “nosotros” estamos, aunque mi obertura no sea en última instancia justificable y siempre sea a partir de la *différance* y de su “nosotros”, y lo que podrían ser los límites de nuestra “época”³⁴⁰.

A pesar de estratégicamente proponerla como no palabra y no concepto, Derrida inicia su haz gráfico de la *différance* con un análisis semántico. Pero ¿cómo hacer un análisis semántico de algo que no es una palabra? Sólo por cuestiones de estrategia y estratagema. Según este análisis semántico “fácil y aproximativo”, “diferir” proviene del latín *differre* que tiene dos sentidos. El primero es dejar para más tarde, acción que denota “tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico de rodeo, una demora, un retraso, una reserva, una representación”, todo lo cual se refiere a la temporalización. Esta significación del *differre* latino conlleva el temporizar, el acudir conciente o inconcientemente a la mediación temporal, temporizadora del rodeo, del demorarse que pone en suspenso la satisfacción del “deseo” o de la “voluntad”³⁴¹. Esta temporización devendrá también espaciamiento. El *differre* latino es el “hacerse tiempo del espacio y el hacerse espacio del tiempo”. El diferir o *differre* en su otra significación es simplemente el sentido corriente de no ser idéntico, ser otro. Alteridad de desemejanza, o de alergia o de polémica que precisa, entre sus elementos otros, una actividad, una dinámica, una repetición, un intervalo, un distanciamiento, en fin, un espaciamiento³⁴².

La palabra *différance* con *a* (que no es palabra), devuelve a *différence* con *e* todos los significados perdidos, especialmente los de temporización, polemos y espaciamiento; recobra el carácter de inmediatamente e irreductiblemente polisémico de la palabra. No sólo remite a significaciones al interior de un contexto sino también a su significación por sí misma. Y la terminación *ance* de *différance* nos obliga a reflexionar sobre el uso de la

³⁴⁰ *Ibíd.*

³⁴¹ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 43.

³⁴² *Ibíd.* p. 44.

lengua, pues ella refiere un umbral de indecisión entre lo activo y lo pasivo, que de ningún modo significa una transitividad entre la voz activa y la voz pasiva³⁴³.

Como temporización y espaciamento la *différance* nos introduce en la cuestión del signo y la escritura: “el signo representa lo presente en su ausencia”. Cuando lo presente no se encuentra en el ahora, a la vista, empezamos a “significar” aplicando un rodeo, por lo que todo signo sería presencia diferida. El momento en que podríamos encontrarnos con la cosa misma y apropiárnosla, es diferido por la circulación de diversidad de signos: “lo que yo describo aquí para definir, en la banalidad de sus trazos, la significación como *différance* de temporización, es la estructura clásicamente determinada del signo”. Esto quiere decir que la *différance* no es un neologismo como muchos han sostenido. Dicha estructura clásica, conlleva el supuesto de que el signo al diferir la presencia, únicamente se podría pensar “a partir de la presencia que difiere y en frente de la presencia diferida que aspira a reapropiarse la cosa misma³⁴⁴. Esa pretendida “sustitución” del signo por la cosa misma (el signo se pone en el lugar de la cosa misma), es al mismo tiempo “segunda y provisional”. Es segunda porque lo primero es una presencia original y perdida, por eso, de ahí deriva el signo. Es provisional también en relación con esa presencia final y ausente a propósito de la cual el signo también es un movimiento de mediación³⁴⁵.

Toda esta crítica de la sustitución determinaría que el signo ya no podría referirse a la presencia y a la representación, es decir, a la representación de una presencia y tampoco constituiría sistemas de pensamiento y lenguaje delimitados y determinados por la vista de lo presente. Ya no se puede caer en el reduccionismo de formar “el sentido del ser en general” como presencia o ausencia en el marco de las categorías del ser y de lo entitativo³⁴⁶.

5.4.2 Saussure y la noción de signo

Derrida considera a Saussure como el instaurador de las investigaciones

³⁴³ *Ibíd.*

³⁴⁴ *Ibíd.* p. 45.

³⁴⁵ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 45.

³⁴⁶ *Ibíd.*

semiológicas o lingüísticas. Fue el primero en advertir sobre la arbitrariedad del signo y sobre su carácter diferencial, haciendo de esta cuestión el principio de la semiología general y de la lingüística. Lo arbitrario y diferencial del signo son aspectos inseparables para Saussure.

No puede haber algo arbitrario si no es porque el sistema de los signos está constituido por diferencias, no por la totalidad de los términos. Los elementos de la significación funcionan no por la fuerza compacta del núcleo, sino por la red de las oposiciones que los distinguen y los relacionan unos a otros³⁴⁷.

Para Derrida es claro este principio establecido por Saussure, a partir de él puede sostener que la diferencia es la condición de posibilidad de la significación, y, más claro aún, que dicha diferencia afecta las dos caras del signo: la cara del significado, es decir el concepto, y la cara del significante, o sea “la huella psíquica”, “la imagen” que genera un hecho material. Así Derrida ve que en Saussure tanto la parte material como la conceptual (significante y significado) se constituyen por la diferencia. Derrida añade que todo en la lengua son diferencias, no hay sino diferencias en la lengua³⁴⁸.

De ahí obtiene Derrida una primera consecuencia y es que el significado-concepto jamás está presente en sí mismo. Cualquier concepto se encuentra siempre inserto en una cadena (o sistema) dentro de la cual se refiere siempre a otros conceptos mediante un juego sistemático de las diferencias. La *différance* como juego, a partir de esto, ya no puede ser un concepto, pero sí puede ser la posibilidad de la conceptualidad y, por las mismas razones, no puede ser palabra (auto-referencia de un concepto y una fonía)³⁴⁹.

Así, de la diferencia saussureana que no es ni concepto ni palabra, como punto de partida, Derrida elabora su *différance* y establece sus relaciones. Sin embargo, la *différance* “produce” las diferencias en un movimiento que no es mera actividad sino que también es “efectos” de diferencia. Esto no quiere decir que la diferencia que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente (de

³⁴⁷ *Ibíd* p. 46.

³⁴⁸ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 46.

³⁴⁹ *Ibíd.* p. 47

diferir) de las diferencias. El nombre “origen”, pues, ya no le conviene³⁵⁰. En el sistema de la lengua todo es diferencias, las cuales actúan siempre en todo, en la lengua, en el habla y en el intercambio entre ellas dos. Adicionalmente estas diferencias son efectos en sí mismas, “no caen del cielo” y son pura efectuación.

Si la palabra “historia” no comportara en sí misma el motivo de una represión final de la diferencia, se podría decir que únicamente las diferencias pueden ser de entrada y totalmente “históricas”³⁵¹.

Las diferencias como efectos producidos, sin embargo, no tienen como causa ni un sujeto, ni una sustancia, “ni una cosa en general, ni un ente presente en alguna parte y que escapa al juego de la diferencia”. Derrida sustrae estos “efectos producidos” del esquema tradicional de la relación causa-efecto, mediante la noción de “marca”, la cual no es un efecto que no posee causa, sino que en tanto marca, no puede desempeñarse o mantenerse por sí misma fuera del texto y, por tanto, tampoco puede implementar la transgresión necesaria³⁵². Si no hay presencia (o causa) anterior a la diferencia semiológica y fuera de ella, lo que Saussure sostiene sobre la lengua, a saber, que todo en la lengua son diferencias, puede aplicarse al signo en general, es decir, que el acto de habla históricamente es el que precede a la lengua³⁵³. Con todas estas elaboraciones sobre la semiología de Saussure, llega Derrida a formular la *différance* como el movimiento por el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye “históricamente” como entramado de diferencias³⁵⁴.

“Se construye”, “se produce”, “se crea”, “movimiento”, “históricamente”, etc., se deben entender más allá de la lengua metafísica en la que se han trazado con todas sus implicaciones³⁵⁵.

³⁵⁰ Cf. *Ibíd.*

³⁵¹ *Ibíd.*

³⁵² Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 47.

³⁵³ *Ibíd.*

³⁵⁴ *Ibíd.* p. 48.

³⁵⁵ *Ibíd.*

Derrida sólo usa estos “conceptos” por comodidad estratégica y provisionalmente, para comenzar la desconstrucción del sistema al que pertenecen precisamente en su punto más crucial. La *différance* para nuestro autor “no es más estática que genética, no es más estructural que histórica”. A partir de este punto, en este texto da un reinicio, afirmando la *différance* como lo que posibilita que el movimiento de la significación se haga posible únicamente si cada elemento denominado “presente”, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, conservando dentro de sí (reserva) la marca del elemento pasado (Freud) y hundiéndose por la marca de su relación con el elemento futuro, pero la marca no se relaciona menos con el futuro que con el pasado y constituye lo que se llama presente por esa misma relación con aquello que no es él, que no es presente. El presente emerge de la relación del presente con lo que no es el presente. Dicha relación abre un intervalo que separa el presente de lo que no es él, intervalo que es dinámico (es decidido dinámicamente).

...pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez *decidir* el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo lo existente en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o sujeto. Constituyendo este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamiento, devenir-espacio del tiempo o devenir tiempo del espacio (temporalización)³⁵⁶.

A este presente que es decidido dinámicamente, que es síntesis originaria (intervalo) irreductiblemente no-simple, no-originario. Síntesis originaria de marcas, rastros, retenciones y protenciones³⁵⁷, Derrida lo llama *différance*, archiescritura o archirastro, que es a la vez espaciamiento y temporalización³⁵⁸. No se puede confundir la *différance* con la simple diferenciación, porque esta palabra conlleva la confusión de pensar en algún tipo de unidad orgánica, que también tiene que ser originaria y homogénea, que en determinado momento vendría a dividir y a tomar la diferencia como un acontecimiento. Específicamente si dicho término se toma relacionado con el verbo diferenciar, inmediatamente se anularía la significación que tiene la economía del rodeo, del demorarse,

³⁵⁶ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 48.

³⁵⁷ Retenciones y protenciones son conceptos de Husserl para significar los *ahora ya sidos* que se conservan y los *ahora futuros* que se reciben o llegan, como cumplimientos o expectativas (intenciones) siempre posibles.

³⁵⁸ Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 49.

de la demora temporalizadora del “diferir”. Esta diferenciación la soporta Derrida a partir de Alexandre Koyré en su texto *Etudes d’histoire de la pensée philosophique*, en el que este autor descubre en la *Lógica de Jena* la expresión *diferente Beziehung*; esta es una palabra de raíz latina también (*different*) que no es común en alemán y sobre todo no es común en Hegel, pero Koyré juiciosamente advierte, quizás por vez primera, según Derrida, que Hegel se sirve de dicha palabra exclusivamente para tratar la cuestión del tiempo y del presente³⁵⁹.

El límite de tiempo o el momento del presente, el ‘este’ absoluto del tiempo, o el ahora, es de una simplicidad negativa absoluta, que excluye de sí absolutamente toda multiplicidad y, por esto mismo, está absolutamente determinado; es no un todo o un *quantum* que se extendería en sí (y) que, en sí mismo, también tendría un momento indeterminado, un diverso que, indiferente o exterior en él mismo, se relaciona con otro, pero es ahí una relación absolutamente diferente del simple³⁶⁰.

“Relación diferente: diferente *Beziehung*. Se podría decir, relación diferenciante”. “Esta relación es el presente como relación diferente”. “El término *different* se asume aquí en sentido activo”. Son expresiones que aprovechó Derrida de Koyré para señalar esta importante diferencia y caracterizar la *différance*³⁶¹. *Différance* es entonces (una palabra) que puede servir a otros usos, salvo que a Derrida le sirve para señalar la actividad de la diferencia “originaria” y también el rodeo temporizador del diferir.

Regresando al ámbito semiológico, al ser la lengua toda diferencias, ella no es una función del sujeto hablante, lo que significa que el sujeto como identidad consigo mismo o conciencia de la identidad consigo mismo, conciencia de sí, se encuentra inscrito en la lengua, él es función de la lengua y no al revés.

...no se hace sujeto hablante más que conformando su habla, incluso en la llamada “creación”, incluso en la llamada “transgresión”, al sistema de prescripciones de la lengua como sistema de diferencias, o al menos a la ley general de la *différance*, rigiéndose sobre el principio de la lengua de que dice Saussure es “el lenguaje menos el habla”³⁶².

³⁵⁹ *Ibíd.*

³⁶⁰ *Ibíd.*

³⁶¹ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 49.

³⁶² *Ibíd.* p. 50.

Se entiende que la lengua es indispensable para que el habla se convierta en algo inteligible y pueda “producir” todos sus efectos. Se puede ver en este respecto una oposición entre habla y lengua, de manera tal que por hipótesis Derrida establece esa oposición en forma absolutamente rigurosa: “la *différance* será no sólo el juego de las diferencias en la lengua, sino la relación del habla con la lengua”, y también será aquí el rodeo que se debe dar para llegar al habla, toda demora, el quedarse, por el que debo pasar para poder hacer del habla algo inteligible que produzca sus efectos³⁶³.

En relación con el sujeto hablante, Derrida se pregunta ¿qué es la conciencia?, ¿qué quiere decir “conciencia”? En general, en el “querer decir” la conciencia, se ofrece al pensamiento como presencia para sí, o sea como percepción de sí misma de la presencia, lo cual vale para la conciencia y para toda la llamada existencia subjetiva. De una manera análoga, la tradicional categoría de sujeto no puede y nunca ha podido ser pensada fuera de la referencia a la presencia (como *upokeimenon* o como *ousía*)³⁶⁴. Como conciencia el sujeto jamás ha podido enunciarse más que como presencia para sí mismo. Ha habido una práctica de privilegiar la conciencia y la presencia, el presente, incluso en Husserl la temporalidad trascendental de la conciencia como “presente viviente”, como síntesis originaria de marcas, adolece de dicho privilegiar.

5.4.3 La *différance* y la cuestión de la conciencia

Llega Derrida a la cuestión de la presencia, la cual propone (singularmente la conciencia de sí, el ser cerca de sí de la conciencia) ya no como “forma matriz absoluta del ser”, sino como una “determinación” y un “efecto” al interior de la *différance* como sistema del diferir las diferencias. Es un gesto tomado de Nietzsche, Heidegger y Freud, caracterizado por problematizar la conciencia en su certeza de sí, también a partir del motivo de la *différance*, lo cual es evidente en varios de los textos de dichos autores.

³⁶³ *Ibíd.* p. 51.

³⁶⁴ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 51.

Derrida comienza recordando que para Nietzsche la actividad principal es inconciente, siendo la conciencia el resultado de una inconciencia y el efecto de las fuerzas, de las cuales la esencia, los modos y las vías ya no le son propios a dicho efecto-conciencia. Más aún, para Nietzsche la fuerza misma jamás se encuentra presente pues es sólo un juego de diferencias y cantidades³⁶⁵. Sólo hay fuerza si hay diferencia entre las fuerzas. La diferencia de cantidad de las fuerzas es más determinante que el contenido de cantidad; la diferencia de cantidad, para Derrida, es la esencia de la fuerza, ella determina la relación de la fuerza con la fuerza, de modo que la fuerza por sí sola no es lo importante. ¿Toda la filosofía de Nietzsche no es acaso una crítica de la filosofía como indiferencia activa ante la *différance*, como sistema de reducción o de represión a-diaforística?³⁶⁶

Según Derrida “la filosofía vive *en y de la différence*, cegándose así a lo mismo que no es lo idéntico”. Lo mismo es precisamente la *différance* con *a* como paso alejado y equivocado de un diferente a otro, de un término de la oposición a otro. Si se retoman todas las parejas en las que tradicionalmente se ha construido la filosofía y a partir de las cuales vive nuestro discurso, se verá que no se borra la oposición, pero se anuncia la tremenda necesidad de que uno de los términos de la oposición aparezca como la *différance* con *a* del otro, como el otro diferido en la economía del mismo. Mostrando este mismo (lo mismo) “como *différance*, se anuncia la mismidad de la *différence* con *e* y de la repetición en el eterno retorno”³⁶⁷. A partir de Nietzsche se puede entonces llamar *différance* a esa “discordia activa”, en movimiento, de fuerzas que aquel opone a todo el sistema de la gramática metafísica en todas partes donde dominen la cultura, la filosofía y la ciencia³⁶⁸.

También en Freud se encuentran variados elementos para criticar y demoler el primado de la conciencia como presencia. “La puesta en tela de juicio de la autoridad de la conciencia es inicialmente y siempre diferencial”.

Los dos valores aparentemente diferentes de la *différance* se anudan en la teoría freudiana: el

³⁶⁵ *Ibíd.* p. 52.

³⁶⁶ *Ibíd.*

³⁶⁷ Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 53.

³⁶⁸ *Ibíd.*

diferir como discernibilidad, distinción, desviación, diastema, *espaciamento*, y el diferir como demora, reserva, *temporización*³⁶⁹.

También en Freud marca, roce y roce de fuerzas son inseparables de diferencia. El origen de la memoria es indisociable de la diferencia entre los razonamientos. “No hay roce sin diferencia ni diferencia sin marca”. De otro lado, todas las diferencias en la producción de marcas *inconcientes* y de inscripciones se pueden interpretar como momentos de la *différance*, teniendo en cuenta la puesta en reserva o el demorarse que involucra. Para Derrida, en Freud hay un esquema evidente que muestra el movimiento de la marca que describe el esfuerzo de la vida por protegerse a sí misma “diferiendo la inversión peligrosa” y construyendo una reserva. Además, al interior de este esquema, todas las oposiciones freudianas se estructuran de modo que cada concepto de la oposición se relaciona con el otro como los momentos de un rodeo en la economía de la *différance*. El uno no es más que el otro diferido, es la *différance* del otro.

De este modo todas esas oposiciones que aparecían como absolutamente rigurosas e irreductibles se pueden ahora calificar como ficciones teóricas. Específicamente en Freud se ejemplifica lo anterior en la diferencia que él establece entre el principio de placer y el principio de realidad, que es tal cual la diferencia como rodeo. Para esta investigación es particularmente importante el ejemplo que aquí encuentra Derrida en *Más allá del principio de placer*, donde Freud afirma que ante la influencia del instinto de conservación del yo, se borra el principio de placer y entra en escena el principio de realidad en su lugar, el cual posibilita que aceptemos diferir la realización, es decir, demorarnos, no apresurarnos, no ceder a las tentaciones de ciertas posibilidades de apresuramiento en la realización, en fin, soportar el largo rodeo que damos para llegar al placer, todo ello como momentáneo descontento y sin renunciar al principio de placer como fin último³⁷⁰.

Si Derrida afirma la *différance* como un enigma, a propósito de Freud encuentra la mayor oscuridad de dicho enigma, pues aquí se divide el concepto en una extraña partición y ¿no es justamente la *différance* el movimiento que disloca y/o disuelve las particiones?

³⁶⁹ *Ibíd.*

³⁷⁰ Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 54.

¿Cómo pensar a la vez la *différance* como rodeo económico que, en el elemento del mismo, pretende siempre reencontrar el placer en el lugar en que la presencia es diferida por cálculo (conciente o inconcientemente) y, por otra parte, la *différance* como presencia imposible, como gasto sin reserva, como pérdida irreparable de la presencia, usura irreversible de la energía, como pulsión de muerte y relación con el otro que interrumpe en apariencia toda economía?³⁷¹

A pesar de que es absolutamente evidente la imposibilidad de pensar a la vez lo económico y lo no económico, lo mismo y lo totalmente distinto y otro; si la *différance* es este impensable, entonces tal vez se posibilita el demorarse, tal vez el no apresurarse a hacerlo evidente (a este imposible) para poder, a partir del no apresurarse, reconocer su lugar, su necesidad y su función en la estructura de la *différance* como rodeo económico y pérdida irreparable. No hay que apresurarse a hacer evidente lo absolutamente evidente del impensable que es la *différance*, este rodeo económico mostrará el sistema de la *différance* en el que la presencia es diferida por riguroso cálculo y también como presencia imposible, como pérdida irreparable. Esta es la “economía limitada” dentro de la cual no es posible el gasto sin reserva, es decir, la muerte, la pérdida irreparable de la presencia, la exposición al sinsentido (la exterioridad absoluta), economía limitada que siempre está en permanente contacto con una “economía general” que tiene en cuenta la no-reserva, es decir, que mantiene siempre en reserva la no-reserva. Derrida precisa esta complicada relación:

Relación entre una *différance* que encuentra su cuenta y una *différance* que fracasa en encontrar su cuenta, la apuesta de la presencia pura y sin pérdida confundándose con la de la pérdida absoluta, de la muerte. Por esta puesta en contacto de la economía limitada y de la economía general se desplaza y se reinscribe el proyecto mismo de la filosofía, bajo la especie privilegiada del hegelianismo³⁷².

Sostiene Derrida que esto obliga a la filosofía a escribirse de otro modo, mejor aún, a considerar ahora verdaderamente su “consumación de escritura”. Dado que ese carácter económico de la *différance* de ninguna manera implica que la presencia diferida pueda alguna vez ser reencontrada, lo cual nos pondría en contravía de la metafísica tradicional (la

³⁷¹ *Ibíd.*

³⁷² Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 55.

de Hegel) al tener que admitir aquí un juego dentro del cual el que pierde gana y en el que se gana y se pierde siempre cada vez. Siendo la presentación desviada irremediamente rechazada, es solamente un cierto presente lo que permanece ausente o escondido. Es ahí donde entra la *différance* manteniéndonos en relación permanente, precisamente con eso que ignoramos necesariamente y que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia³⁷³.

Esta cierta alteridad, que Freud denomina inconciente metafísicamente, es siempre separada de todo proceso de presentación por el que la convocaríamos a que se presente “en persona”.

En este contexto y bajo este nombre el inconciente no es, como es sabido, una presencia para sí escondida, virtual, potencial. Se difiere, esto quiere decir sin duda que se teje de diferencias y también que envía, que delega representantes, mandatarios; pero no hay ninguna posibilidad de que el que manda “exista”, esté presente, sea él mismo en algún sitio y todavía menos de que se haga conciente³⁷⁴.

Así el inconciente como alteridad entre presencia y ausencia, sin presentarse jamás “en persona” no es más una “cosa” que otra cosa, no es más una cosa que una conciencia virtual o enmascarada. Es una “alteridad radical” que es señalada por el retardamiento, cuya característica es que para ser descrita hay que acudir a la lectura de marcas de las marcas “inconcientes”, en lo cual el lenguaje tradicional de la presencia y la ausencia ya aparece como insuficiente e inadecuado.

El retardamiento no permite que se haga la temporalización, como simple complicación dialéctica del presente viviente de la fenomenología como síntesis originaria de marcas, siempre reconducida a sí y constituida por rastros de retenciones y protenciones³⁷⁵. Dicha alteridad se relaciona con un pasado que jamás llegará a serlo, jamás llegará a ser pasado. Si esta alteridad tiene por-venir, en todo caso este no será producción o re-producción de la presencia. Así, gracias a Freud, a la relación que en la *différance* nos

³⁷³ *Ibíd.*

³⁷⁴ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 55.

³⁷⁵ *Ibíd.* p. 56.

sitúa permanentemente en el inconciente, a la descripción basada en la lectura de marcas de marcas y a un pasado que nunca ha sido presente y jamás llegará a serlo, en fin, al carácter económico de la *différance*, se descubre el punto más oscuro de su enigma y a la vez se descubre que del lenguaje de la fenomenología es preciso pasar a otro.

Un pasado que nunca ha sido presente y que si tiene porvenir, jamás será presente, el concepto de marca y el de *différance*, organizan juntos una red que concentra y atraviesa “nuestra época”, delimitando la ontología del presente³⁷⁶, que Derrida esboza a partir de Emmanuel Levinás, Nietzsche y Freud. Ontología del presente o del existente o de la existencialidad de la que años después hablará Michel Foucault en sus últimos escritos, desde luego con sus propios matices y carácter peculiar. Según lo expuesto, parece que Derrida llegó antes que Foucault, por otros cauces, a la noción de “ontología del presente” o del existente. La fuente levinasiana de la ontología del presente de Derrida, diferente al psicoanálisis, da lugar a que asuma la marca y el enigma de la *différance* como alteridad absoluta, vale decir, el prójimo, para criticar toda la ontología tradicional. Foucault parte de Nietzsche, Heidegger y especialmente de Kant y los griegos³⁷⁷. Con todo, debe tenerse en cuenta que de 1968, cuando la noción aparece en la obra de Derrida, a 1976, cuando es acuñada por Foucault, hay una diferencia de tiempo significativa y median muchos e importantes trabajos de ambos autores.

En todas partes, es la dominación del existente lo que viene a solicitar la *différance* en el sentido en que *solicitare* significa, en viejo latín, sacudir como un todo, hacer temblar en totalidad. Es la determinación de ser en presencia o en existencialidad lo que es así pues interrogado, por el pensamiento de la *différance*³⁷⁸.

De todo lo anterior Derrida extrae una consecuencia: la *différance* no existe, no es un existente-presente y no posee la excelencia ni la trascendentalidad que se desearía. Tampoco gobierna nada, ni tiene autoridad por cuanto no posee reino alguno y se caracteriza por subvertir todo reino, cualquiera que sea. Tampoco se anuncia y menos en

³⁷⁶ *Ibíd.*

³⁷⁷ Para rastrear la noción de “ontología del presente” en Michel Foucault, puede verse *Tecnologías del Yo, El uso de los placeres (vol. II de Historia de la sexualidad)* y *¿Qué es la ilustración?*

³⁷⁸ Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 56.

mayúsculas. Este permanente cuestionar la determinación del ser en presencia o en existencialidad, este ajuste de la *différance* en la desviación de la diferencia óptico-ontológica, remite irremediabilmente a la meditación heideggeriana sobre el ser. En cierto ámbito de la *différance*, ella es el despliegue histórico y de época del ser o de la diferencia ontológica, y es precisamente la *a* de la *différance* la que señala el *movimiento* que significa ese despliegue³⁷⁹.

Derrida advierte enfáticamente que todavía el pensamiento heideggeriano sobre el sentido del ser como determinación de la diferencia óptico-ontológica, puede contener mucho de la metafísica tradicional, por lo que debe rebasársela atreviéndose a pensar ese “pensamiento inaudito”, “inaudible” de la *différance*. Tal pensamiento es un trazado silencioso en el que la historia del ser, que inscribe al *logos* griego, es en sí misma, gracias a la diferencia ontológica, una época del *diapherein* (verbo griego del sentido común del diferir, ser diferente)³⁸⁰.

Si el ser nunca ha tenido sentido, pues nunca ha sido realmente dicho o pensado más que a partir del disimulo en el existente, entonces la *différance* de una cierta y muy extraña forma, sería más “vieja” que la diferencia ontológica o que la verdad del ser. Esta sería la edad del juego de la marca de la diferencia que no tiene sentido y que, además, no existe³⁸¹.

5.4.4 La *différance* y la cuestión del presente

Una tarea adicional más difícil que el pensar la diferencia ontológica y que ayudaría también a superar la metafísica tradicional, incluida la de Heidegger, propone ir más allá de “nuestro logos” hasta prepararse para una *différance* mucho más violenta debido a que ya no se enuncia como epocalidad del ser, ni como diferencia ontológica, ni siquiera eludir el paso que quiere “criticar”, ni niega la necesidad del sentido del ser. Para eso es preciso, al contrario, demorarse, quedarse en la dificultad de ese duro paso, mediante la repetición

³⁷⁹ *Ibíd.* p. 57.

³⁸⁰ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 56.

³⁸¹ *Ibíd.* p. 57.

rigurosa de la lectura de esa metafísica tradicional allí donde es norma, donde normaliza el discurso de nuestra cultura “y no solamente en los textos de la *historia de la filosofía*”³⁸² (el subrayado es nuestro).

Hay que dejar en todo rigor aparecer/desaparecer la marca de lo que excede la verdad del ser. Marca (de lo) que no puede nunca presentarse, marca que en sí misma no puede nunca presentarse: aparecer y manifestarse como tal en su fenómeno. Marca más allá de lo que liga en profundidad la ontología fundamental y la fenomenología. Siempre difiriendo, la marca no está nunca como tal en presentación de sí. Se borra al presentarse, se ensordece resonando, como la *a* al escribirse, inscribiendo su pirámide en la *différance*³⁸³

Esto lo logrará Derrida (y la *différance*) con “singularidad” a partir de Heidegger, quien más que cualquier otro “texto” incita a cuestionar “la esencia” del presente, es decir, “la presencia del presente”. “¿Qué es el presente? ¿Qué es el presente en su presencia?” Es interesante constatar la coincidencia de los temas por los que se interesan Derrida y Foucault y la manera como cada uno, desde su perspectiva propia, pretende fundamentar sus desarrollos partiendo de las mismas fuentes. En la reflexión crítica sobre la ontología del presente, es Heidegger la fuente incitadora para ambos, pero Derrida “se demora” más en Heidegger, mientras Foucault va permanentemente de Heidegger a Nietzsche y a Kant y a los griegos. También es común a ambos el afán crítico, el cual consiste en que desde el interior de lo mismo, vale decir, de la metafísica y la filosofía tradicionales, se descubren nuevas miradas, diferentes y diversas en que aquellos ámbitos de inspiración que habían sido asumidos como punto de partida. Se trata de los ámbitos que siempre les resultaron provisionales, en suspenso, porque desde ellos mismos fueron arqueologizados y diferidos o desconstruidos, atreviéndose en cada caso a ir siempre más allá, en un juego del pensamiento de carácter osado y peligroso. La aventura del pensamiento pensándose a sí mismo, desde sí mismo, difiriéndose.

En Heidegger el ser del existente nombra un génesis que no es origen sino proveniencia del presente a partir de la presencia. Sin embargo, al mostrarse el ser y el

³⁸² Cabe destacar en esta actitud o gesto derrideano un acercamiento deliberado, aunque bien diferenciado y diferenciador, al gesto arqueológico de Foucault. Diferenciado porque aquí ese “no solamente” de Derrida se refiere a otros textos especialmente los de la literatura.

³⁸³ Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 57.

existente, esa proveniencia permanece siempre y esencialmente secreta, como secreta permanece también la relación entre *presencia* y *presente*; ambas permanecen impensadas³⁸⁴. Desde el albor de este pensamiento, de forma imperceptible la presencia se hace ella misma un presente, se esencializa y, de este modo, la diferencia de la presencia y el presente que es el ser (diferencia ontológica), deviene olvido. “El olvido del ser es el olvido de la diferencia del ser y el existente”³⁸⁵.

Heidegger nos recuerda siempre el ser, es decir, la diferencia entre el ser y el existente, la diferencia ontológica que de ningún modo es simple y tampoco puede ser la suma entre ser y existente. En este ámbito ontológico, tal es quizás el pensamiento cuya formulación es la más provocadora.

Derrida propone un demorarse en Heidegger, un no apresurarse, para hacer ver en él la *différance*, desde él mismo, en otras palabras para desconstruirla. Heidegger afirma que esa diferencia entre ser y existente “ha desaparecido” sin que de ella quede siquiera la marca, y esa desaparición sin marca (olvido) es parte de la esencia del ser, pero es velada, escondida por el mismo ser.

El olvido pertenece tan esencialmente al destino del ser que la aurora de este destino comienza precisamente en tanto que desvelamiento del presente en su presencia. Esto quiere decir: la historia del ser comienza por el olvido del ser en que el ser retiene su esencia, la diferencia con el existente. La diferencia falta. Permanece olvidada³⁸⁶.

Así la marca no es presencia sino simulacro de una presencia que se desplaza, se disloca, se repite, se borra, no tiene lugar. El borrarse la hace desaparecer en su aparición. Este borrarse la marca ocurre también en el texto metafísico, el cual debe haber guardado reservada, la marca de aquello que ha perdido o reservado y que ha dejado de lado, olvidado. Se produce en el lenguaje metafísico, a partir de esta estructura paradójica del borrarse, un cambio, una inversión que a su vez genera que el presente ahora se entienda como el signo del signo, la marca de la marca. Ahora es marca y marca del borrarse la

³⁸⁴ Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 58.

³⁸⁵ *Ibíd.*

³⁸⁶ Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 58.

marca.

Proponiendo a la vez el monumento y el espejismo de la marca, la marca simultáneamente marcada y borrada, simultáneamente viva y muerta, viva como siempre al simular también la vida en su inscripción guardada. Pirámide. No un límite que hay que franquear, sino pedregosa, sobre una muralla, en otras palabras que hay que descifrar, un texto sin voz³⁸⁷.

La marca que desde su aurora se ha perdido, sin embargo es pérdida que se conserva, está conservada siempre, guardada, retardada, en un texto, en forma de la presencia que en sí misma es realmente el efecto de escritura. Derrida, desde Heidegger, en este aspecto da un paso más al descubrir que la diferencia del ser y el existente puede llegar a la experiencia como un olvido, únicamente cuando ella como diferencia se descubre (se devela) ya con la presencia del presente, la cual está siempre sellada en una marca que también perdura guardada en la lengua. Esto también indica que es en la lengua donde siempre “adviene” el ser³⁸⁸.

En Heidegger la conservación es al mismo tiempo y en sí misma des-poseimiento de la presencia, pues ella añade el des-. En este punto, respecto del reconocimiento de la conservación como marca, en Derrida surge un gran cuestionamiento acerca de los límites para pensar la marca y el des-.

¿Se puede y hasta dónde se puede pensar esta marca y el des- de la *différance* como *wessen des Sein*? ¿El des- de la *différance* no nos lleva más allá de la historia del ser, más allá de nuestra lengua también y de todo lo que en ella pueda nombrarse? ¿No apela, en la lengua del ser, a la transformación, necesariamente violenta, de esta lengua en una lengua totalmente diferente?³⁸⁹

Lo que aquí quiere precisar Derrida, leyendo muy bien *La palabra de Anaximandro*³⁹⁰ de Heidegger, a propósito de la “conservación”, es que ésta nombra la marca que desaparece enseguida en la historia del ser en la tradición occidental que histórico-mundialmente se torna metafísica occidental. La marca desaparece apenas es

³⁸⁷ *Ibíd.* p. 59.

³⁸⁸ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 59.

³⁸⁹ *Ibíd.* p. 60.

³⁹⁰ Heidegger. *Caminos de bosque*. *op. cit.*

nombrada en el texto de la metafísica occidental. De ese modo esa marca al desaparecer apenas es nombrada, entonces escapa a toda nominación, es innombrable, no puede haber dentro de todos los nombres del texto metafísico alguno que la pueda nombrar. Dentro de un nombre de esos se disimula, no aparece en sí misma como tal, simplemente porque nunca podría hacerlo en tanto que tal. Según esto, la diferencia no posee una esencia (y no es poseída por ninguna), porque ella no sabe dejarse apropiar en el *como tal* de su nombre, precisamente por ser amenaza permanente del nombre y de la autoridad que a este va ligada. No hay nombre ni lo habrá que pueda nombrar la *différance*.

Que no haya, en este punto, esencia propia, de la *différance*, implica que no haya ni ser ni verdad del juego de la escritura en tanto que inscribe la *différance*.

Para nosotros la *différance* sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe nuestra lengua son todavía, en tanto que nombres, metafísicos. En particular cuando hablan de la determinación de la *différance* en diferencia de la presencia y el presente, pero sobre todo, y ya de manera más general, cuando hablan de la determinación de la *différance* en diferencia del ser y el existente³⁹¹.

Como parte central de la crítica a toda la metafísica occidental, Derrida propone la *différance*, un innombrable que pone en cuestión el tema del nombre, de los nombres. Pero más allá, de esto se presenta la cuestión de la búsqueda del nombre único y de la palabra propia que remite al problema de la alianza entre el habla y el ser en la palabra única, en el nombre que puede llegar finalmente ser nombre propio. Ello tiene relación con todos los componentes de la conocida frase de Heidegger “el ser/habla/en todas partes y siempre/a través de/toda/lengua”³⁹².

La pregunta que surge aquí es ¿cuál sería esa lengua que pueda encontrar esa palabra propia y ese nombre único? Si todos los nombres son aún metafísicos ¿cómo encontrar ese nombre único para denominar al ser y para pensar al ser sin caer en la metafísica de siempre? Finalmente con Derrida ¿cómo pensar lo que está fuera del texto?, ¿cómo pensar lo otro del texto de la metafísica occidental?

Son preguntas complejas comunes a Derrida y Foucault, curiosamente cada intento

³⁹¹ Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*. “La diferencia”. *op. cit.* p. 61.

³⁹² *Ibíd.* p. 62.

de ambos por resolverlas, en lo que tiene que ver con el debate que aquí estudiamos, casi que en cada episodio fuerte del mismo, hay acusaciones mutuas de permanecer en esa metafísica tradicional que ambos quieren demoler.

5.5 Michel Foucault: *¿Qué es un autor?*³⁹³

Este texto se considera un episodio del debate porque en él Foucault parece tener en cuenta, para criticarlos, los conceptos expuestos por Derrida en *La diferencia*, particularmente la noción de escritura y lo relacionado con el autor y la obra. En su primera parte, la argumentación apunta a la problematización que se ha dado sobre las nociones de obra y de escritura. Si no se abordan de manera crítica, estas nociones reproducirían los privilegios del autor, pero bien analizadas abrirían la puerta para dar un nuevo estatuto o el estatuto que le corresponde a la nueva posición del autor, al espacio vacío que queda después de dislocar la función autor. Es importante destacar el énfasis en la aclaración del uso que hizo en *Las palabras y las cosas* de nombres propios de autores. Aclara que aunque su propósito fue analizar “masas verbales”, “espacios de tejidos discursivos”, sin acudir a los criterios y a las categorías de autores, obras o libros, de todos modos cuando menciona autores no quería darles la connotación de un señorío sobre una obra y que ahora son precisamente estas nociones, que había usado provisionalmente, las que quiere poner en cuestión. En general lo que intentó en ese trabajo fue mostrar las condiciones de funcionamiento de “prácticas discursivas específicas”. Sin embargo, reconoce que en el uso de nombres propios, le faltó definir la manera de uso, lo cual hará en la *Arqueología del Saber*, tanto para el estatuto de la función autor como para las grandes unidades discursivas.

No obstante, aunque las plantea en *Arqueología del saber*, en este texto de 1969 pretende examinar estas nociones con el ánimo de ir definiendo el estatuto de la función autor. La noción de autor expresa el problema del proceso de individuación de los conocimientos y las literaturas en la historia de las ideas de la cultura occidental. Se ha llegado incluso a situar las nociones de autor y de obra por encima de unidades, prácticas y

³⁹³ Foucault, Michel. “¿Qué es un autor?” *op. cit.* Ver también *¿Qu’est-ce qu’un auteur?*, en *Dits et écrits*. pp. 789-812. También hay traducción de Gertrudis Gavidia y Jorge Dávila, en la cual se basará este estudio.

acontecimientos de discursividad. Foucault hace una breve reseña sobre la forma como históricamente se llegó a la noción de autor, de obra y a la relación entre el autor y la obra, “el hombre y la obra”, así como a las diversas formas en que el texto se relaciona con la figura del autor, aunque ésta le sea exterior y anterior aparentemente.

Para Foucault se ha configurado desde el siglo XIX un principio ético fundamental basado en una indiferencia de la escritura contemporánea que enuncia con una expresión bien conocida de Becket: “¿qué importa quién habla?”. Este principio ético de la indiferencia no es un rasgo, es una regla inmanente que define la escritura no como un resultado sino como una práctica y que es ya suficientemente conocida y reconocida. Sobre esta escritura como una práctica, Foucault aborda dos grandes problemas: primero, que la escritura hoy ya se ha emancipado de la expresión y sólo se refiere a sí misma y, sin embargo, (en esto siempre hace énfasis) no se deja reducir a su forma de interioridad, sino que especialmente “se identifica a su propia exterioridad desplegada”³⁹⁴. La escritura hoy es siempre transgresión e inversión de la regularidad que acepta y con la cual juega. Es continuo desplegar como juego que realiza una ineludible transgresión de las reglas, pasando al exterior, lo cual hace constantemente desaparecer a quien escribe. La escritura como despliegue y juego transgresor, ya no es mera expresión o exaltación de un gesto de escribir, ni tampoco es ya mera “sujeción” de un sujeto a un lenguaje³⁹⁵.

El otro tema sobre la escritura es su íntima relación con la muerte. Anteriormente la narración o la escritura pretendía inmortalizar al hombre (al héroe griego) o evitar la muerte, aplazarla, retardar el silencio del narrador (como en Sherezade). La cultura occidental metamorfoseó esa relación de conjuro, sobre la muerte en sacrificio de la vida misma, “desaparición voluntaria que no tiene que ser representada en los libros, puesto que se cumple en la existencia misma del escritor”. La obra se ha tornado asesina del autor. Quizás lo más importante es tener en cuenta que en esta escritura, con la desaparición del autor, se desvían todos los signos de su individualidad particular, desaparecen los caracteres individuales del sujeto escritor, la ausencia no está en la escritura sino en el escritor. El autor ha muerto y bien lo saben especialmente la filosofía y la literatura.

³⁹⁴ Foucault, Michel. “¿Qué es un autor?” *op. cit.* p. 4.

³⁹⁵ *Ibíd.*

Pero Foucault sospecha de que dicha constatación no haya sido asumida con rigurosidad por parte de muchos que intentan analizar el problema de la escritura. Más aún, sin mencionar a Derrida, es evidente que se refiere a la *différance* y a la noción de escritura que éste expone en *La diferencia*. Habría que preguntarse, por tanto, ¿qué es una obra? Si es una curiosa unidad ¿cómo se estructura y compone? Es preciso mostrar las dificultades que conlleva el “nombre obra”. Relacionándola con un autor, podemos preguntarnos si todo lo que hizo, dijo, escribió, garabateó, silenció o calló, un escritor, constituye su obra, o si solamente lo hacen sus “escritos serios”. No existe una teoría de la obra, por lo cual no basta con anunciar la muerte del autor. La palabra ‘obra’ y todo a lo que ella se refiera son probablemente tan problemáticas, como la individualidad del autor.

5.5.1 La escritura y los privilegios *a priori* del autor

La noción que mal entendida y usada, puede sutilmente bloquear la desaparición del autor y, por el contrario, conservar sus privilegios, es cierta noción de escritura que persiste en Francia. Y aquí es especialmente severo Foucault en su crítica a Derrida. La escritura en forma rigurosa no sólo debe evitar determinarse por la referencia al autor, sino especialmente evitar definir el estatuto que esa ausencia de autor posee o debiera poseer.

La escritura ha llegado a establecer un estatuto según el cual ya no pone en el gesto de escribir, ni tampoco en el signo o la marca del “querer decir”, sino en un encomiable esfuerzo por pensar la condición general de todo texto, y relacionada con él, la condición a la vez del espacio en donde se dispersa y del tiempo en donde se despliega. Dicha noción de escritura que a Foucault le despierta admiración, sin embargo en ciertas perspectivas como la derrideana, implica siempre el riesgo de ser reducida a un uso corriente. Este uso reducido de la escritura, según Foucault, traspone bajo la forma de un anonimato trascendental todos los caracteres empíricos del autor. En primer lugar, cuando al pretender borrar las marcas evidentes de la empiricidad del autor, haciendo jugar dos modos de caracterizar esa empiricidad, una contra la otra, por ejemplo la modalidad crítica y la modalidad religiosa. Cuando se intenta dar a la escritura estatuto de originalidad, lo que en verdad se hace es traducir en trascendentales tanto la afirmación teológica de un supuesto

carácter sagrado, como afirmación crítica del supuesto carácter creador de la escritura.

Admitir que la escritura por la historia misma que hizo posible, está en cierto modo sometida a la prueba del olvido y la represión, ¿no es acaso representar en términos trascendentales el principio religioso del sentido escondido (con la necesidad de interpretar) y el principio crítico de las significaciones implícitas, de las determinaciones silenciosas, de los contenidos oscuros (con la necesidad de comentar)? En fin, pensar la escritura como ausencia, ¿no es simplemente repetir en términos trascendentales el principio religioso de la tradición a la vez inalterable y siempre llena, y el principio estético de la supervivencia de la obra, de su conservación más allá de la muerte, y de su exceso enigmático con respecto al autor?³⁹⁶

Al poner primero a jugar una frente a la otra las modalidades crítica y la religiosa, luego al firmar la escritura como ausencia, se conservan sutilmente los privilegios del autor y, como se trascendentalizan la crítica y lo religioso, esos privilegios devienen todavía *a priori* teológicos y teleológicos.

Desde Mallarmé, la desaparición del autor es un acontecimiento suficientemente constatado y también la línea bien establecida que diferencia la tendencia de aquellos que creen que aún se pueden pensar las rupturas actuales de la realidad y la cultura con los elementos de la tradición histórico-trascendental, de la de aquellos que hacen denodados esfuerzos por emanciparse de ella total y definitivamente.

En la segunda parte de este texto Foucault, a partir de los aspectos hasta aquí establecidos sobre obra, autor y escritura, se concentra más en la clarificación de la cuestión del autor. Afirma que no es suficiente enunciar la muerte del autor, sino que ahora se hace necesario ubicar y precisar este espacio vacío que deja el autor, las reparticiones nuevas que emergen y las nuevas funciones libres que aparecen, porque ellos indican ciertas dificultades que el nombre de autor presenta. El nombre de autor es un nombre propio y como tal no solo tiene una función indicadora, sino también un gesto de señalamiento sobre alguien; es decir, que de cierto modo ese nombre propio tiene una función descriptora. Sin embargo, un nombre propio no tiene pura y simplemente una significación, puesto que se ubica entre la descripción y la designación no totalmente con la descripción, ni totalmente con el nombrar.

³⁹⁶ Foucault, Michel. “¿Qué es un autor?” *op. cit.* p. 6.

Las dificultades singulares del nombre de autor se hacen más visibles en virtud de la relación que hay entre el nombre propio y el individuo nombrado, entre el nombre de autor y lo que nombra, pues no son relaciones que funcionen de la misma manera. Hay que tener en cuenta que el nombre del autor no es y no funciona exactamente como cualquier otro nombre propio, debido a que éste tiene unas singularidades muy propias y paradójicas, que para Foucault dependen del hecho de que un nombre de autor no es sólo un elemento simple en un discurso, sino que ejerce una función con relación al discurso. El nombre de autor ejerce una función clasificatoria que posibilita reagrupar textos, oponerlos o excluirlos. También desempeña la función de relación de los textos entre sí (de homogeneidad, de filiación, de autenticación, etc.).

En una palabra, el nombre de autor funciona para caracterizar un cierto modo de ser del discurso, el hecho de tener un nombre de autor (...) indica que dicho discurso no es una palabra cotidiana, indiferente, una palabra que se va, que flota y pasa, una palabra que pueda consumirse inmediatamente, sino que se trata de una palabra que debe recibirse de cierto modo y que debe recibir, en una cultura dada, un cierto estatuto³⁹⁷.

Es bueno tener en cuenta que Foucault prefiere hablar de discurso y no de obra, escritura o texto. Con este término quizás quiere incluir en sus análisis precisamente los elementos que emergen del entrar y salir del texto o de permanecer en el afuera del texto, como los acontecimientos discursivos que Derrida llamara contexto. Para Foucault el nombre de autor funciona en el límite de los textos recortándolo, caracterizándolo sirviendo de expresión a su modo de ser. El nombre del autor refiere el acontecimiento de cierta parte del discurso, pero más aún, refiere al estatuto que el discurso adquiere dentro de una sociedad e incluso dentro de una cultura.

Esto sin embargo, no debe entenderse como privilegios para el autor, pues en realidad ese límite no es simple demarcación y el estatuto del discurso, junto con todo lo dicho, sitúa el nombre de autor en una ruptura que en el fondo instaura un cierto grupo del discurso y su modo particular de ser. En la cultura occidental existen ciertos discursos que poseen la función autor y otros que no. Foucault llega a la conclusión de que la función autor expresa los modos de ser, las formas de circulación de determinados discursos dentro

³⁹⁷ Foucault, Michel. “¿Qué es un autor?” *op. cit.* p. 8.

de una sociedad y cultura determinadas. Es pertinente tener en cuenta que una cosa es el nombre autor y otra el individuo autor. Además, que una cosa es el autor y otra la función autor como una entre otras funciones de discursividad.

5.5.2 La función autor y su nuevo estatuto

Precisamente Foucault analiza esa función-autor dentro de los discursos que la poseen; éstos se reconocen porque tienen cuatro rasgos diferenciadores. El primero es que los discursos con función-autor son objetos de apropiación, tal como es la propiedad privada en formas específicas. Esto surgió cuando los discursos se tornaron transgresivos y la sociedad empezó a individualizar a sus autores y estos a su vez, pudieron ser castigados penalmente. Antes de estas transformaciones el discurso originalmente no era un objeto o un bien apropiado entre lo legal y lo ilícito o entre lo sagrado y lo profano. A partir de inicios del S. XIX se instaura definitivamente el régimen de propiedad y los derechos de autor sobre los textos. Es entonces cuando la literatura empieza a ser más transgresiva; este es su principio imperialista y quizás el más característico. La segunda característica se refiere a que la función-autor no se da universal ni permanentemente en todos los discursos. En Occidente, durante algún tiempo, los textos literarios no necesitaron autor, no se les exigía. El anonimato no ofrecía problema, que fueran de vieja data era suficiente para ser aceptados y aprobados. No ocurría lo mismo, en dicho tiempo, con los textos referidos a la ciencia, al cielo y a la medicina, a estos se les exigía una autoría plenamente definida para atribuirles un valor de verdad. Luego, en el S. XVIII, la cuestión cambió, el anonimato fue aceptado en los textos científicos, pero sobre los discursos literarios se hizo imperativa la función-autor, para otorgarles valor, reconocimiento y aceptación. A partir de entonces en Occidente el anonimato literario se tornó inaceptable. El tercer rasgo de los discursos con función-autor, es que esta función resulta de una operación compleja, en la que supuestamente se constituye un estatuto realista de un cierto ser de razón, que hace parte del individuo y que sería la fuente de creación o del poder de creación, la fuente de origen de la escritura. Ocurre de este modo una psicologización o proyección a un individuo del

mismo trato dado a los textos, de operaciones como “acercamientos realizados”, rasgos establecidos continuidades y exclusiones. Aunque, advierte Foucault, dichas operaciones no son las mismas en cada época y en cada tipo de discurso.

La definición del autor o la construcción de la forma-autor, desde los textos y desde los discursos, encontró su consolidación en la tradición cristiana, en la cual se buscaba santificar al autor y dar valor al texto, lo cual incluye por su puesto la exclusión de autores y textos que no se ajustan a la autoridad de dicha tradición. Dentro de esa tradición exegética, incluso el nombre de autor como marca individual era insuficiente por lo cual se imponían cuatro criterios establecidos por san Jerónimo para aceptar la autenticidad de los textos. Primero, excluir de entre varios libros de un autor el de nivel inferior, puesto que el autor se define como un nivel constante de valor. Excluir también, en segundo lugar, las obras que muestran estilo diferente, pues el autor se determina como unidad de estilo. En tercer término, excluir los libros que contradicen la línea doctrinal del autor y entonces éste es definido como campo de coherencia conceptual. Finalmente, considerar interpolados los textos que relacionan acontecimientos o autores posteriores a la muerte del autor, por lo que éste es definido como momento histórico determinado y, a la vez, punto de confluencia de cierto número de acontecimientos.

La crítica moderna define la función autor de la misma manera que esta tradición: el autor es definido como aquello que explica la presencia de ciertos acontecimientos y también sus transformaciones en una obra. También el autor es aquello que posibilita superar las contradicciones surgidas en una serie de textos; finalmente el autor para la crítica moderna es un centro de expresión que más o menos se expresa igual o con el mismo valor en libros, borradores, manuscritos, cartas y fragmentos, entre otros. Claramente hay una correspondencia entre la tradición cristiana y la crítica moderna en la configuración de la función-autor.

El cuarto rasgo característico de los discursos con función-autor es que poseen una pluralidad de egos, pero no se garantiza por uno de ellos en particular. La función-autor se despliega de manera tal que produce la dispersión de los egos simultáneos implícitos en el discurso, y jamás se soporta en un individuo real. Es necesario e ineludible tener en cuenta

las diferentes posiciones del sujeto, que puedan ser ocupadas por varios tipos de individuos³⁹⁸.

Foucault advierte que la cuestión del autor no se limita a los discursos, también suscita dificultades en la pintura, la música, las técnicas, las artes y otros ámbitos. Es consciente de que considerando la cuestión sólo en el ámbito de los discursos, se opera provisionalmente con un sentido limitado de la noción de autor, pero precisamente esto es índice de la magnitud de este problema, que es tan antiguo como la civilización occidental. Tal vez está reconociendo que a pesar de descubrir que es un problema complejo, el abordarlo no evita caer en vicios tradicionales y hasta en lugares comunes.

Sin embargo el mérito más destacable de su texto “¿Qué es un autor?” está en las señaladas dificultades y transformaciones. La más relevante de ellas quizás sea la relacionada con los “fundadores de discursividad”, que son modos de autoría muy singulares que no se pueden confundir con ninguno de los mencionados en la historia. Su particularidad consiste en que produjeron mucho más que libros u obras, fueron hasta ser posibilitadores de otros textos y generadores de las reglas de otros textos. Esta se constituye en una posibilidad de formación de discursos.

5.5.3 Marx y Freud fundadores de discursividad

Son fundadores de discursividad Freud y Marx, porque consolidaron una posibilidad indefinida de discurso, y para Foucault son ejemplo, por ser los primeros y más importantes. De hecho hay otros grandes ejemplos como Mallarmé, Nietzsche o Bataille.

...cuando hablo de Marx o Freud como “instauradores de discursividad”, quiero decir que no solo hicieron posible un cierto número de analogías, sino que hicieron posible, también un cierto número de diferencias³⁹⁹

³⁹⁸ Foucault, Michel. “¿Qué es un autor?” *op. cit.* p. 12.

³⁹⁹ Foucault, Michel. “¿Qué es un autor?” *op. cit.* p. 13.

Marx y Freud, hicieron posible un cierto número de diferencias a partir de las cuales, necesariamente también sus propios trabajos, conceptos e hipótesis, dependen de su propia, singular e interna discursividad. A diferencia de autores de libros o novelas Freud y Marx, al instaurar una muy diferente forma de discursividad, hicieron visible una dificultad epistemológica: que no es lo mismo la fundación de una científicidad que la instauración de discursividad, pues mientras en la fundación de una ciencia el acto fundacional siempre se puede reintroducir dentro de las transformaciones que de él se derivan, la instauración discursiva nunca hará parte de esas transformaciones posteriores, sino que inevitablemente permanece siempre suspendida, con el permanente riesgo de que se pueda desplomar. De esto se sigue que la validación teórica de cualquier proposición en su ámbito de discursividad, tiene que ser definida con relación a la obra de sus autores. También se puede inferir que las obras sobre ellos producidas no constituyen verdaderos ámbitos de saber.

Para decirlo de manera muy esquemática: la obra de estos instauradores no se sitúa en relación con la ciencia y en el espacio que ella traza; es la ciencia o la discursividad, la que se relaciona con su obra como con coordenadas primeras⁴⁰⁰.

Este carácter soporta o permite enfrentar o resistir combates de gran complejidad, pues es un carácter de suyo complejizante, provocador o problematizante, incluso respecto de sí mismo. Sin embargo, cualquier diferencia establecida o validada, o cualquier proposición deben definirse en el ámbito de las diferencias comprobadas por esa discursividad instaurada. Foucault sostiene que para lograr esa definición es inevitable la exigencia de un “regreso al origen”. Pero ¿qué hay que entender por “regreso a”? Un movimiento singular característico de las instauraciones de discursividad. Aquí Foucault se expresa aparentemente de un modo muy similar al del Derrida de la diferencia, sobre la cuestión del olvido; pero aclara que este ni es un olvido ni es esencial, ni es constitutivo, dado que el acto de instauración posee una esencia tal que no puede olvidarse, pues aquello que lo expresa, como lo que se deriva de él, es al mismo tiempo lo que lo distancia y lo esconde o disfraza; regresar a él en su autenticidad generando transformaciones es una

⁴⁰⁰ Foucault, Michel. “¿Qué es un autor?” *op. cit.* p. 14.

exigencia ineludible.

Este olvido forma parte de la discursividad misma en cuestión, siendo a la vez su ley; al ser olvidada la instauración discursiva se constituye en la razón de ser de aquello que lo encierra (el cerrojo), y al mismo tiempo, la llave que lo abre. De esta manera, tanto olvido como impedimento al regreso, se resuelven mediante el regreso y nada más. De otra parte, ese regreso se orienta a lo que está presente en el texto en su desnudez, al texto en sí mismo y, al mismo tiempo, a lo que hay de ausencia en el mismo texto. Es regreso, a la vez, a la presencia y a la ausencia. Aquí olvido no es ausencia, sino ocultamiento de un cierto vacío; recubrimiento con falsa plenitud o con maldad, locura o vacío, que el regreso tiene que redescubrir. El juego perpetuo del regreso se hace para descubrir lo que se dice a través de las palabras en su propio espacio y en la distancia que las separa⁴⁰¹.

El regreso así establecido, forma parte del discurso mismo, o mejor de esta nueva y diferente forma de discursividad que está siempre modificándolo. Es un nuevo y duro trabajo que surge, que debe ser efectivo y necesario y que produce la transformación de la discursividad misma.

Reexaminar el texto de Galileo puede cambiar el conocimiento que tenemos de la historia de la mecánica, pero no puede cambiar a la mecánica misma. En cambio, reexaminar los textos de Freud modifica el psicoanálisis mismo y los de Marx el marxismo⁴⁰².

Un rasgo más que caracteriza el “regreso a”, es que opera sobre una “cierta costura enigmática” de la obra de un autor. En otras palabras, el regreso a los “campos discursivos” instaurados por Freud y Marx, imponen sobre ellos como autores fundamentales e inmediatos, un modo de relación bien diferente a la que cualquier texto tiene con su autor inmediato. Incluso, como ya se señaló, Marx y, especialmente, Freud revisaron constantemente su obra criticándola y transformándola.

⁴⁰¹ Foucault, Michel. “¿Qué es un autor?” *op. cit.* p. 15.

⁴⁰² Esta convicción se puede asumir como la puerta que abre la caracterización de los análisis de Foucault en los que vincula al psicoanálisis como de ambigüedad o pendulares y en su propia actitud ambigua frente a ellos.

Son varios los aspectos problematizados hasta aquí, en relación con la cuestión del autor. En primer lugar, se abre la posibilidad de introducir una tipología de los discursos, pero aclarando que es imposible hacerla acudiendo únicamente al análisis de caracteres y generalidades de los discursos, o de sus estructuras formales o de los objetos a que ellos se orientan. La relación de un discurso con un autor es una de las muchas relaciones o propiedades de los discursos, irreductible a las reglas lógicas y gramaticales o a las leyes del objeto y, sin embargo, es inevitable tenerlas en cuenta para poder establecer las categorías del discurso⁴⁰³.

Otra cuestión tiene que ver con la posibilidad de construir un análisis histórico de los discursos, para ir más allá del estudio de su valor expresivo o de sus transformaciones formales. A este respecto, Foucault sostiene la importancia de estudiar los modos como los discursos se articulan en las relaciones sociales, lo cual es fácilmente estudiable a partir de la función-autor aquí definida.

El otro problema con el que se relaciona la cuestión del autor es la crítica a la noción de sujeto tradicional, en su carácter absoluto y su pretendido papel fundador. A través del regreso se podrían captar los puntos de inserción, los modos de funcionamiento, las diversas posiciones y las dependencias del sujeto. Transformar el papel de fundamento originario del sujeto y más bien analizarlo como una función variable y compleja de los discursos, lo cual exige definir el estatuto que ese vacío deja. En su sentido tradicional, el autor es el conjunto de la amenaza de la ficción y el principio de economía en la proliferación del sentido. Se hace imperativo transformar esa idea tradicional de autor, de lo contrario seguiremos cayendo en la idea trascendente del autor, en su genialidad superior y su ser como fuente de la que brota el sentido.

El autor es lo contrario, no precede a las obras, es sólo un principio funcional en el cual la cultura se apoya para delimitar, excluir, seleccionar y hacer circular ciertos discursos. Para Foucault el autor es una producción ideológica que emerge con una representación inversa a su real función, “el autor es, por tanto, la figura ideológica, gracias

⁴⁰³ Foucault, Michel. “¿Qué es un autor?” *op. cit.* p. 17.

a la cual se conjura la proliferación del sentido”⁴⁰⁴.

Supondría, sin embargo, haberse excedido en el romanticismo, si se pudiera imaginar al menos una cultura en la que la ficción tuviera absoluta y libre circulación, abierta a cada uno de nosotros y sin un asomo de necesidad y restricción. Esta idea es muy importante si se asocia al debate sobre la locura, pues la ficción como el delirio, en una especie de exterioridad absoluta no sería posible. Es lo que le reclamaba Derrida en “Cogito e *Historia de la locura*” a Foucault y éste de cierto modo, lo acepta en este texto sobre el autor. Aunque la función-autor desaparezca será de forma tal que se posibilitará que la ficción, vuelva a funcionar de un modo diferente, pero siempre habrá necesidad de algún sistema de restricción. Lo que queda claro y definido es que no se tratará del autor, entendido como el sujeto tradicional.

Si ahora ya no está el sujeto (el autor) sino que hay sujetos posibles, posibles sujetos y diversas posiciones y funciones-sujeto, cabe preguntarse con Foucault, en relación con el discurso, ¿cuáles son los modos de existencia de este discurso?, ¿cuáles son los lugares reservados para posibles sujetos?, ¿quién puede cumplir estas diversas funciones de sujeto?

Y siempre, de ahora en adelante, cobrará mayor importancia la inquietud y el gesto *foucaultiano*: “¿qué importa quién habla?” y, quizás una pregunta más: ¿qué es el discurso? y ¿qué son las prácticas discursivas?

5.6 *El orden del discurso*⁴⁰⁵, de Michel Foucault

Este texto es una transcripción de la lección inaugural propuesta por Foucault en diciembre de 1970, cuando tomó posesión del cargo de profesor titular de la cátedra de “Historia del pensamiento” en la que sucedió a Jean Hyppolite. Algunos comentaristas asumen este documento como un homenaje a su maestro. En él continua sus investigaciones sobre el tema del autor, la obra y el discurso. Es importante destacar, para

⁴⁰⁴ Foucault, Michel. “¿Qué es un autor?” *op. cit.* p. 18.

⁴⁰⁵ Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets. Buenos Aires. 1992. Lección inaugural en el Collège de France pronunciada el 2 de diciembre de 1970.

los fines de reconstruir el debate que aquí se examina, una fuerte crítica dirigida en este texto foucaultiano contra la noción de escritura fundada en el “comentario”, especialmente en el que Derrida desarrolla.

Foucault pone desde los inicios en suspenso la noción de autor-escritor y de autor-parlante.

Más que tomar la palabra, hubiera preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me hubiera gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces con encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, interrumpida. No habría habido por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su desaparición posible⁴⁰⁶.

Foucault enseguida plantea la relación entre deseo e institución, es decir, la relación entre deseo y poder, implícita en el discurso, relación que expresa la gran inquietud sobre lo que es el discurso en su materialidad, es decir, como cosa pronunciada o escrita, como existencia transitoria que desaparece en medio de una duración en relación con nosotros.

Existe desde la modernidad esa gran inquietud en las sociedades occidentales respecto de los poderes y peligros relacionados con el discurso. La hipótesis de la que parte Foucault es que en toda sociedad surgen cierto número de procedimientos que ejercen control sobre los discursos, para intentar “conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”⁴⁰⁷.

5.6.1 Los procedimientos de exclusión del discurso

Foucault enumera y explica los procedimientos de exclusión, siendo la prohibición el más evidente de todos. En general, en nuestra cultura no se puede hablar de cualquier modo ni de cualquier cosa, ni de cualquier sujeto. Tampoco se puede escribir de cualquier modo ni sobre cualquier cosa o sobre cualquier objeto o sujeto. Si se mira con

⁴⁰⁶ *Ibíd.* p. 9.

⁴⁰⁷ Foucault, Michel. *El orden del discurso*. *op. cit.* p. 11.

responsabilidad, en nuestras sociedades existen tres aspectos con relación a la prohibición: hay un tabú del objeto, un ritual de la circunstancia y un derecho exclusivo o privilegio del sujeto que habla (aun cuando “pueda” hablar o esté autorizado). Estas tres prohibiciones se compensan, complementan y entrelazan, y donde más ejerce la prohibición es en los discursos producidos en los temas de la sexualidad y de la política. Al parecer el discurso en el ámbito sexual y en el político, en lugar de contribuir al apaciguamiento del primero y a la pacificación del segundo, los encontró sumamente propicios para ejercer su poder, engendrando más peligros.

Estas prohibiciones ponen en evidencia una estrecha vinculación entre el deseo y el poder en relación con el discurso. En este punto Foucault reconoce una gran enseñanza del psicoanálisis que lastimosamente no explicita, pero que puede rastrearse en algunas de sus obras, entre ellas, *Nietzsche, Freud, Marx, ¿Qué es un autor?*, *La Arqueología del saber* y especialmente en *Nietzsche la genealogía y la historia*, *El uso de los placeres* y *Vigilar y castigar*, en las que la espiral poder-placer, estructurada de forma muy análoga a la espiral Eros-Thánatos, constituye una preocupación constante, además de mostrar su ya mencionada ambigüedad respecto del psicoanálisis.

Apoyado en el psicoanálisis Foucault sostiene que el discurso no sólo expresa u oculta el deseo sino que él mismo es objeto de deseo. El discurso no sólo representa, reseña y explica luchas contra sistemas de dominación a través de la historia, sino que además es instrumento poderoso de lucha del cual todos desean apropiarse⁴⁰⁸.

Es posible que esta breve alusión positiva al psicoanálisis respecto de la relación poder-placer o poder-deseo y las consideraciones sobre la sexualidad que hace al final de este texto, se plantee por primera vez y hallan llegado hasta el volumen I de la *Historia de la sexualidad*, *La voluntad de saber*, y en todo ese recorrido también se pueda rastrear la relación problemática y problematizante de Foucault con el psicoanálisis. Puede tomarse como una señal de que Foucault se basó en el psicoanálisis, específicamente en la espiral placer-Thánatos, para construir la relación poder-placer a propósito de los discursos y para vincularla con la voluntad de saber.

⁴⁰⁸ Foucault, Michel. *El orden del discurso*. op. cit. p. 12.

Existe otro principio de exclusión que no se puede dejar de tener en cuenta y que no es una prohibición pero quizás es más problemática. Se trata de la oposición entre razón y locura, exhaustivamente analizada en la *Historia de la locura*. Como ampliamente se ha dicho, en la Edad Media la palabra del loco empezó a nulificarse y a ser despojado éste de su humanidad, dado que sus derechos civiles le fueron sustraídos, al mismo tiempo, se le atribuían poderes extraños como la capacidad para enunciar una verdad oculta y para hacer predicciones⁴⁰⁹. El discurso del loco fue reducido al silencio, pero después del siglo XVIII al médico se le ocurrió escuchar la palabra del loco. Hoy se quieren atribuir consideraciones especiales a ese discurso antes silenciado, pero todo ese conjunto de prerrogativas no demuestran que la vieja oposición entre razón y locura haya desaparecido. Aunque el médico, y especialmente el psicoanalista, muestre su buena disposición para escuchar una palabra al fin libre, esto no elimina la división, y esa escucha siempre oír un discurso cargado de deseo y de inmensos y peligrosos poderes. “Si bien es necesario el silencio de la razón para curar los monstruos, basta que el silencio esté alerta para que la separación permanezca”⁴¹⁰.

Aquí otra vez se inscribe el psicoanálisis dentro de los procedimientos que otorgan consideraciones especiales a la locura. Aunque el psicoanálisis haya posibilitado retornar al diálogo con la locura, de todos modos es cómplice de esas consideraciones especiales y también de hacer parte del conjunto de aquellas que demuestran no tener intención de acabar con la partición. Cabe preguntar si siempre hay esa u otras particiones o si la cuestión se puede ver sin esa lógica de las particiones o, también, si esa lógica es imposible de ser superada, tanto por el psicoanálisis como por cualquier otro ámbito del saber o campo de discursividad. Bien sabido es que los estudios de Foucault sobre esta partición razón-locura son extensos y rigurosos, pero no sería justo ubicarlos sólo en la simple lógica oposicional de la filosofía tradicional, pues él la considera posible o emergiendo en medio de complejos sistemas de cruzamientos de fenómenos heterogéneos, desplazándose en la historia, desde la época clásica, impuesta después violentamente por las instituciones.

Foucault incluye otra oposición, quizás tan o más antigua que la anterior, como es la

⁴⁰⁹ *Ibíd.* p. 13.

⁴¹⁰ Foucault, Michel. *El orden del discurso*. op. cit. p. 15.

oposición entre lo falso y lo verdadero, no sin antes advertir sobre lo arriesgado que es considerar este otro modo de partición. Es preciso destacar una alusión al textualismo, cuando Foucault afirma que si el análisis no supera el nivel proposicional, por supuesto exclusivamente al interior del texto o discurso, oposiciones como las aquí mencionadas, especialmente entre lo verdadero y lo falso, no podrán ser vistas como arbitrarias o violentas, ni como impuestas por las instituciones, ni como susceptibles de ser modificables. Para esto sería preciso situarse en otra “escala” y estar obligado a plantearse la pregunta por las formas, transformaciones y condiciones de posibilidad que permitieron, a través de la historia, que la voluntad de verdad se tomara tanto al discurso como a esas particiones. Es preciso definir la forma general del tipo de separación que ha gobernado en Occidente: la voluntad de saber. Sólo desde ese nivel es posible ver los sistemas de exclusión entre verdadero y falso, con el carácter histórico que lo define. Pero implica asumir por parte de quien realiza el análisis, ámbitos de responsabilidad mayor y el riesgo de enfrentar de modos diversos a esa “tradicción” que soporta “la institución”.

La voluntad de verdad está soportada en las instituciones que las sociedades han construido, y en una abigarrada serie de prácticas bien definidas y vehiculadas por esas instituciones. Entre ellas Foucault menciona la práctica pedagógica, el sistema de los libros, el sistema editorial, el sistema bibliotecario y los laboratorios. Además de estas prácticas, la voluntad de saber se apoya con gran profundidad en las formas en que el saber circula, se distribuye, se valora y es de cierto modo apropiado en estas sociedades⁴¹¹. Tanto soporte posee la voluntad de saber, que ha llegado a ejercer poder de coacción sobre todos los demás discursos, el literario, las prácticas económicas, el discurso legal, etc.

En este texto, Foucault declara su mayor preocupación por este complejo sistema de exclusión de la voluntad de verdad, en comparación con la separación razón-locura y con la palabra prohibida. La razón que aduce es que, visto históricamente, estas últimas confluyen en la primera. La voluntad de verdad es siempre querer apropiarse el discurso verdadero, poseer la verdad y enseñorearse sobre la falsedad. Pero ese discurso verdadero por su forma (o formalmente), en apariencia exime del deseo y libera del poder y, sin embargo, le resulta

⁴¹¹ Foucault, Michel. *El orden del discurso*. op. cit. p. 18.

imposible reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa. Además esa voluntad de verdad aun queriendo y buscando continuamente la verdad, no puede dejar de disfrazarla, debido a que ella nos ha sido impuesta desde siempre. Es así como la voluntad se ve enmascarada por la misma verdad, de manera que sobre ella poco se habla.

Se instauró en Occidente, el privilegiar una verdad fecunda, suave, tranquilizadora y universal y con ello se ha ignorado la voluntad de verdad que siempre expulsa a quienes con valor han osado entenderla, desenmascararla, como lo hicieron Nietzsche, Artaud y Bataille en quienes Foucault siempre se inspiró⁴¹², hasta el punto de contarse entre ellos.

5.6.2 Los procedimientos de control interno

Foucault muestra también los procedimientos de control interno ejercidos sobre el discurso, es decir, aquellos desarrollados por el discurso para su propio control. El primero de ellos, se puede tomar aquí como una crítica al textualismo derrideano, pues se trata del comentario. En todas las sociedades los textos literarios, religiosos, jurídicos y los científicos constituyen discursos que, en forma indefinida más allá de su enunciación, escritura o formulación, se consideran dichos, permanecen dichos y siempre todavía por decir⁴¹³. En esto se produce un desfase que no es estable, ni constante, ni absoluto, pero que jamás podrá desaparecer.

Muchos textos verdaderamente significativos se oscurecen y pueden llegar incluso a desaparecer, entonces ciertos comentarios ocupan su lugar, pero el desfase no desaparece. La desaparición total de ese desfase es utópica y quimérica⁴¹⁴. El comentario permite construir indefinidamente nuevos discursos, nuevas posibilidades para hablar. Sin embargo, no se propone sino decir lo que ya estaba dicho, presentándolo como si fuera dicho por primera vez. Son muy fuertes y cortantes las afirmaciones de Foucault sobre una práctica en la que él se formó y con la cual tiene tanta familiaridad como Derrida.

⁴¹² *Ibíd.* p. 20.

⁴¹³ Foucault, Michel. *El orden del discurso. op. cit.* p. 21.

⁴¹⁴ *Ibíd.* p. 22.

El comentario conjura el azar del discurso al tenerlo en cuenta: permite decir otra cosa a parte del texto mismo, pero con la condición de que sea el mismo texto el que se diga, y en cierta forma, el que se realice⁴¹⁵

Quizás para Foucault si alguna importancia tiene hoy el comentario es por “el acontecimiento de su retorno”, pues este retorno no puede dejar de tener en cuenta siempre su reactualización y su sentido múltiple. Pero lo negativo es que el comentario no puede considerar las condiciones externas reales en las que fue posible escribirlo, por lo cual tiende a realizar complejas elaboraciones para negar la necesidad de considerarlas.

El otro principio de control interno del discurso es el autor, que ya se ha mencionado suficientemente en este trabajo a propósito de “¿Qué es un autor?”. Bástenos recordar en este punto que Foucault considera al autor no como el individuo que escribe, sino como el principio ideológico a propósito del cual se agrupa el discurso, adquiere coherencia, unidad y en el que se originan las significaciones⁴¹⁶. También resaltar que el principio del autor como el del comentario, limita el azar a través de una identidad (con la repetición y lo mismo) que se presenta bajo la forma de un **yo** individual⁴¹⁷.

Las llamadas disciplinas son el otro principio de control interno de los discursos que buscan limitación. Lo más importante de este principio se opone al principio de autor y también al del comentario. Al autor claramente se opone porque las disciplinas son un “sistema anónimo” (de objetos, métodos, teorías, instrumentos, técnicas, etc.) disponible siempre, porque cualquiera puede servirse de él sin exclusividad. Su sentido y valor no se determinan por un supuesto inventor. Al comentario las disciplinas se oponen porque el supuesto del que parten, no es un sentido que hay que descubrir y menos una identidad que repetir. Sus supuestos iniciales son la condición para construir enunciados nuevos, indefinidamente⁴¹⁸. Más aún, una disciplina no puede agotar lo que se puede decir como cierto sobre alguna cosa, y tampoco constituir el conjunto total de lo que puede existir en

⁴¹⁵ *Ibíd.* p. 23.

⁴¹⁶ Foucault, Michel. *El orden del discurso. op. cit.* p. 24.

⁴¹⁷ *Ibíd.* p. 27.

⁴¹⁸ *Ibíd.*

relación con un tema aceptado como sistemático y coherente⁴¹⁹.

Otra característica de las disciplinas es que cualquier proposición que pretenda incluirse en su conjunto, tiene que cumplir altas, complejas y variadas exigencias. Dentro de las disciplinas como instrumento de control, para poder llegar a decir la verdad, es preciso antes estar en la verdad y no se está en la verdad sino se obedecen las reglas de su discursividad. Es clara la limitación al pretender una identidad que toma forma con la permanente actualización e imposición de reglas.

En nuestra cultura, el autor, el comentario y las disciplinas son tenidas como fuentes positivas para la producción de discursos, pero esto tan positivo, o mejor, lo positivo que puedan tener, se verá mejor si se tienen en cuenta sus funciones coactivas y restrictivas⁴²⁰.

5.6.3 Otros procedimientos de control sobre el discurso

Otro conjunto de procedimientos de control que relaciona Foucault apuntan hacia el sujeto hablante; pretenden definir los modos de utilización, imponer reglas al hablante y así impedir que cualquiera produzca discursos. Se puede ver en nuestras sociedades la existencia de ámbitos de discursividad abiertos, pero también otros muy cerrados.

El ritual es lo más visible de este tipo de procedimientos de control de los discursos, al definir la calificación que deben tener los individuos para poder hablar. Más aun, define los gestos, los comportamientos, las circunstancias, el conjunto de signos, la eficacia presupuesta, el efecto y las palabras que lo generan. El ritual establece límites y condiciones para los sujetos hablantes con respecto a propiedades singulares y roles convencionales⁴²¹. Ejemplos de estos discursos son los religiosos, los judiciales, los terapéuticos y hasta los políticos.

Otro principio dentro de este conjunto son las “sociedades de discurso” dedicadas no sólo a producir sino a conservar discursos en espacios muy definidos y cerrados, en un

⁴¹⁹ *Ibíd.* p. 28.

⁴²⁰ Foucault, Michel. *El orden del discurso*. *op. cit.* p. 32.

⁴²¹ *Ibíd.* p. 34.

juego ambiguo que fluctúa entre el secreto y la divulgación. Para Foucault las sociedades del discurso han disminuido ostensiblemente, pero aún quedan muchos vestigios de las mismas. Incluso se pregunta si en el discurso tenido como verdadero a través de aspectos como el acto de escribir, el libro, las ediciones y el autor, todos ellos institucionalizados, se ejerzan todavía las sociedades del discurso con gran capacidad de coacción. Menciona otras como las del secreto técnico, científico, médico, económico y político. Pueden contarse entre ellas también la cuestión del secreto y la publicación en el ámbito empresarial y de negocios⁴²².

Otro método de estos principios de control son las doctrinas o grupos doctrinales. Estos aparentemente son inversos a las sociedades de discurso en las que los individuos hablantes eran un número limitado, mientras que en estas doctrinas se privilegia la difusión basada en la aprobación o imposición de un discurso único y unificante. El número de individuos aquí tiende a ser amplio. Lo que destaca Foucault en este principio de control es que, por una parte, la dependencia doctrinal realiza una puesta en evidencia tanto en el sujeto como en el enunciado y esto de manera simultánea, y el uno a través del otro. Por otro lado, las sociedades doctrinales, en forma inversa, hacen denuncia de los enunciados mediante los sujetos-hablantes, gracias a que la doctrina es a la vez signo, expresión e instrumento de adhesión. La doctrina consolida una sumisión doble, por un lado la de los hablantes a los discursos que emiten y, de otro, la de los discursos al grupo numeroso de individuos que los hacen circular⁴²³.

El último principio de este conjunto es la “adecuación social del discurso”, que se concreta principalmente por la educación, la cual, aunque supuestamente incluye al individuo en la sociedad también impone límites, permite y prohíbe, siguiendo los derroteros del afán de dominación, y hasta relacionarse incluso con sistemas de lucha y resistencias. El sistema educativo en cualquier sociedad implica una forma de control político para adecuar discursos y relacionar el saber con el poder⁴²⁴. Foucault advierte que es muy complejo diferenciar este conjunto de principios de control, específicamente

⁴²² *Ibíd.* p. 36.

⁴²³ Foucault, Michel. *El orden del discurso*. *op. cit.* p. 37.

⁴²⁴ *Ibíd.*

orientados a la sumisión, tanto de individuos como de discursos. Algunos se amalgaman y encubren con otros, dificultando esta tarea de identificarlos, denunciarlos y enfrentarlos⁴²⁵.

Foucault se pregunta si algunos de los temas de la filosofía emergieron como respuesta a estas limitaciones y exclusiones o contribuyendo a mantenerlos y fortalecerlos. Le parece que en Occidente la filosofía ha vigilado la reducción del espacio entre pensamiento y habla dentro del discurso. Pareciera que el pensamiento velara para que el hacer discurso aparezca exclusivamente como producto del pensar y del hablar, a partir de lo cual el pensamiento se constituye de signos y se hace visible con palabras o, al contrario, de ahí, de signos y palabras, nacerían las estructuras de la lengua para ser usadas y para generar sentido.

Por ejemplo en la cuestión del sujeto fundador, puede de ciertas maneras enmascararse la realidad que aquí se ha mostrado sobre el discurso, en la herencia de la tradición, de que ese sujeto fundador puede recuperar con su intuición el sentido perdido o el oscurecimiento de las cosas, o construir horizontes de significación.

Otro tema de la filosofía que puede conservar la metafísica tradicional es la noción de experiencia originaria, la cual supone incluso antes de ser recuperada en un cogito, unas significaciones previas dadas de cierto modo, que circulaban primitivamente y posibilitaban el acceso desde el inicio a cierto reconocimiento primitivo. Esta experiencia originaria es la que critica Foucault, como se vio al inicio de este apartado, en una parte de la construcción que Derrida hace de la diferencia. El discurso en ella se elide, porque se reduce a ser una mera lectura: “las cosas murmuran ya un sentido que nuestro lenguaje no tiene más que hacer brotar; y este lenguaje, desde su más rudimentario proyecto nos habla ya de un ser del que él es como la nervadura”⁴²⁶.

La “mediación universal” es otro complejo tema que anula el discurso en su realidad. A pesar de que pareciera que por todas partes el logos va de las singularidades al concepto, y a pesar que la conciencia inmediata, gracias al logos despliega la racionalidad, eso evita que el discurso sea puesto en el intercambio de sentidos, pues las cosas mismas o

⁴²⁵ *Ibíd.* p. 38.

⁴²⁶ Foucault, Michel. *El orden del discurso. op. cit.* p. 40.

los acontecimientos, son los que hacen discursos al “desplegar el secreto de su propia esencia” y será después que puedan dirigirse a la conciencia de sí. Así el discurso es anulado en su realidad a veces como juego de escritura o como lectura discreta o, en fin, como intercambio de sentidos, situándose en últimas en el orden del significante⁴²⁷.

5.6.4 Las tareas y los principios de método para un orden del discurso

Foucault ve en la veneración que Occidente otorga al discurso, el enmascaramiento de un miedo profundo. A ese temor escondido, le llama logofilia y se orienta contra el discurso. Para analizar el discurso y devolverle su realidad, es preciso analizar el carácter de ese temor, acudiendo a tres decisiones que causan resistencia a nuestro pensamiento. “Poner en duda nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; levantar finalmente la soberanía del significante”⁴²⁸. Son tres complejas tareas que Foucault asume a partir de este texto, las cuales demandan tres principios de método. En primer lugar el principio de trastocamiento, por el que se implementa el juego negativo de un corte y un enrarecimiento del discurso. En seguida y como resultado del anterior, se hace necesario un principio de discontinuidad, según el cual los discursos se asumen como prácticas discontinuas cruzándose permanentemente entre sí o yuxtaponiéndose o, a veces, ignorándose o excluyéndose. El tercer principio es el de especificidad, a partir del cual el discurso se entiende como una violencia practicada sobre las cosas; es decir, como una práctica violenta que se impone sobre las cosas e impone a los acontecimientos su regularidad. El cuarto principio será la exterioridad, que partiendo del discurso mismo, de su emergencia, pasa a las condiciones externas que lo posibilitaron⁴²⁹.

A estos principios los soportan a su vez cuatro nociones que funcionan como principio regulador para el análisis, y son, la noción de acontecimiento, la de la serie, la de regularidad y la de condición de posibilidad. Estas importantes nociones han sido

⁴²⁷ *Ibíd.* p. 43

⁴²⁸ Foucault, Michel. *El orden del discurso. op. cit.* p. 43.

⁴²⁹ *Ibíd.* p. 45.

explicadas y desarrolladas con suficiencia en *La Arqueología del saber*, publicada un año antes de *El orden del discurso*. Se oponen término a término a las nociones tradicionales “el acontecimiento a la creación, la serie a la unidad, la regularidad a la originalidad y la condición de posibilidad a la significación”⁴³⁰.

Foucault, en la descripción de la tarea asumida sobre el discurso, advierte que una de las nociones, el acontecimiento, concierne a la historia. La historia que él privilegia no se aleja del acontecimiento, sino que lo extiende sin descanso hasta descubrir estratos, nuevas capas, superficies y profundidades. La historia asigna especial importancia al acontecimiento y a la definición de la forma de análisis de la que depende, a conocer profundamente la regularidad de los límites y a lo que posibilita su surgimiento.

La historia ya no busca comprender los acontecimientos en relaciones causales, ahora identifica series, cruzamientos de esas series, heterogéneas, no autónomas, las cuales delimitan el “lugar” o el punto de surgimiento, lo azaroso y las condiciones de su emergencia. Ni la noción de conciencia, ni la de continuidad, ni la del signo, ni la estructura, soportan hoy la historia. Ahora la soportan las de acontecimiento, de la serie, la regularidad, el azar, la discontinuidad, la transformación, las rupturas, los cruzamientos las que soportan la historia efectiva de los historiadores⁴³¹.

Dos problemas complejos y graves plantean este tipo de análisis: en primer lugar, el del estatuto de la noción de acontecimiento raramente tomado en consideración por los filósofos⁴³². El requerimiento por el estatuto del acontecimiento remite a la necesidad de un desarrollo riguroso de esta noción advertido por el propio Foucault; sin embargo una lección inaugural sólo da espacio para dejarlo planteado. El desarrollo de esta noción tiene que ver con Heidegger, en su concepto de acontecimiento o evento y en la articulación de éste con la noción de actos de habla y pragmática del lenguaje de Austin y Searle, al parecer. Se puede rastrear en textos como *Nietzsche la genealogía y la historia* y en *Mi cuerpo, este fuego y este papel*. Aquí sólo dirá que el acontecimiento aunque no es sustancial, ni es un accidente, ni cualidad, ni proceso, sin embargo no es inmaterial. Su

⁴³⁰ *Ibíd.*

⁴³¹ Foucault, Michel. *El orden del discurso*. *op. cit.* p. 47.

⁴³² *Ibíd.*

materialidad es del efecto, de la realización, de la relación y co-existencia⁴³³. Tiene su procedencia como efecto de una dispersión al interior de una dispersión.

En segundo lugar, el problema acerca del estatuto que es necesario otorgar a la discontinuidad. Esta se debe entender como “cesuras que rompen el instante y dispersan el sujeto en una pluralidad de posibles posiciones y funciones”⁴³⁴. Es necesario elaborar, fuera de las filosofías del sujeto y del tiempo, una teoría de las sistematicidades discontinuas⁴³⁵. La tarea consiste en dislocar esas nociones tradicionales de instante, duración, sucesión y especialmente la de sujeto. Contra el causalismo tradicional, también hay que atreverse a introducir el azar como una categoría en la producción de acontecimientos, en donde se desnuda también la necesidad de otra teoría; esta vez para poder pensar las relaciones entre pensamiento y azar⁴³⁶.

5.6.5 Dos proyectos ineludibles; el conjunto crítico y la genealogía

Ahora la historia del pensamiento recurre a un “diminuto desfase” por el cual se quiere introducir en la raíz misma del pensamiento el azar, la discontinuidad y la materialidad, para ya no comprender representaciones ocultas en el discurso, sino de ahora en adelante, asumir el discurso como series regulares y diversas de acontecimientos.

Triple peligro que una cierta forma de historia pretende conjurar refiriendo el desarrollo continuo de una necesidad ideal. Tres nociones que deberían permitir vincular a la práctica de los historiadores, la historia de los sistemas de pensamiento. Tres direcciones que deberá seguir el trabajo de elaboración teórica⁴³⁷.

Foucault deja planteado el itinerario de seis proyectos en dos grandes y complicados conjuntos. En primer lugar el conjunto crítico que aplicará el principio del

⁴³³ *Ibíd.*

⁴³⁴ *Ibíd.* p. 48.

⁴³⁵ *Ibíd.*

⁴³⁶ Foucault, Michel. *El orden del discurso. op. cit.* p. 49.

⁴³⁷ *Ibíd.* p. 50.

trastocamiento para estudiar las formas de exclusión, delimitación y aprobación y mostrar sus transformaciones. El otro conjunto de proyectos es el “genealógico” que aplicará los otros tres principios de azar, discontinuidad y materialidad para estudiar los modos de surgimiento de los discursos, las series y sus cruzamientos como posibilidad de emergencia de los mismos y para determinar las regularidades y las condiciones reales de su aparición. Tan solo su esbozo es una monumental tarea, la cual quizás no cumplió en su totalidad, pero deja textos de gran importancia no únicamente para la filosofía y la historia de los sistemas de pensamiento, sino también para las ciencias sociales.

No es posible dejar de señalar dos aspectos o desarrollos importantes de Foucault en este texto y en este episodio del debate. En primera instancia la definición del hilo conductor de sus análisis a partir ya no del texto o del documento, sino del discurso o de la discursividad, según el cual no se limita más al análisis textual, gramatical o lingüístico, sino que incluye series, acontecimientos, cuadros, cruzamientos, rupturas, regularidades y, en general, las condiciones disimiles y heterogéneas que son condición de posibilidad de un discurso. En segunda instancia, la complejidad descubierta en esa discursividad, constituida por su segunda tarea, la genealogía, la cual no aparece de pronto, sino que ya se le venía configurando desde los análisis hechos en 1964 en *Nietzsche, Freud, Marx, La locura la ausencia de obra* y, en 1969, *La arqueología del saber* especialmente, como ya se mencionó, a propósito de acontecimiento discursivo. Lo que aquí es destacable es que por primera vez en su recorrido enuncia la genealogía como labor complementaria al trabajo crítico, es decir, al arqueológico, que desde hacía varios años venía haciendo.

Así deben alternarse, apoyarse las unas en las otras, y completarse las descripciones críticas y las descripciones genealógicas. La parte crítica del análisis se refiere a los sistemas de desarrollo del discurso [...]. La parte genealógica se refiere por el contrario a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación, y entiendo por eso no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas. Llamemos positivamente eso dominios de objetos y digamos, para jugar una segunda vez con las palabras, que, si el estilo crítico es el de la desenvoltura estudiosa, el humor genealógico será el de un positivismo alegre⁴³⁸.

⁴³⁸ Foucault, Michel. *El orden del discurso*. op. cit. p. 56.

Son evidentes variados elementos de juicio para la comprensión del trabajo y su carácter. Primero, el trabajo crítico es sobre todo epistemológico y se apoya en sus análisis arqueológicos iniciados en *La Historia de la locura*, motivo del gran debate que en este estudio se analiza. Segundo, desde el seno mismo de esa arqueología emerge la genealogía como complemento, la cual desde sus inicios se encuentra con el poder del discurso y con el poder que se ejerce sobre los discursos. Tercero, se ve de nuevo el ámbito epistemológico en tanto se ocupa de la constitución de dominios de objetos y de la posibilidad de proposiciones verdaderas o falsas y de positividades. Pero apenas surge, se encamina no sólo hacia juegos de palabras, sino también hacia juegos del saber, del humor, de la alegría y jovialidad en relación con la positividad. Cuarto, es clara la crítica a la búsqueda del pensamiento tradicional y al imperio del significante, privilegiando lo intempestivo y la afirmación. Quinto, se trata especialmente de la superación del estructuralismo y de una clara “confrontación” con la gramatología *derrideana*. Sexto resuenan nuevamente Heidegger y Nietzsche, quienes le permiten sentenciar: “Y ahora, que los que tienen lagunas de vocabulario digan –quizás porque les suena bien– que se trata de estructuralismo”⁴³⁹.

Aunque los motivos iniciales del debate fueron por la arqueología de la locura y su exclusión, varios de sus importantes episodios llevaron a Foucault y Derrida hacia ámbitos de gran complejidad epistemológica sobre psiquiatría e incluso hacia posturas éticas, aparentemente opuestas entre sí, pero realmente vinculadas.

Finalmente es importante resaltar que en este texto hay algo poco común en Foucault, el reconocimiento a otros autores e investigadores. Esta vez menciona a sus maestros, el primero entre ellos es Georges Dumézil, con su método de comparaciones y correlaciones funcionales y de descripción de las transformaciones de un discurso y sus relaciones con las instituciones. Menciona también al viejo Georges Canguilhem del que adoptó el método de análisis aplicado al desarrollo de las ciencias. Finalmente su gran reconocimiento al gran maestro Jean Hyppolite quien le enseñó a operar desplazamientos sobre la filosofía de Hegel. En estos reconocimientos se muestran dos de las más

⁴³⁹ Foucault, Michel. *El orden del discurso*. op. cit. p. 57.

importantes fuentes para la construcción de su arqueología: Dumézil y Hegel.

5.7 Firma, acontecimiento y contexto⁴⁴⁰ de Jacques Derrida

Aunque el texto *Firma acontecimiento y contexto* de Derrida no se dirige expresamente a Foucault, hay suficientes señales de crítica a aspectos como “el contexto”, “la escritura” y, sobre todo, a las nociones de lo per-formativo y los actos de habla que aun cuando están dirigidas contra Austin, pueden asumirse como relacionadas con Foucault. No se puede olvidar que éste se declara muy cercano a la teoría de Austin y Searle sobre actos de habla y pragmática del lenguaje, las cuales articula con la noción de acontecimiento discursivo. Por lo anterior, este texto se considera un episodio del debate.

Los planteamientos desde sus inicios tratan la relación entre la escritura y el contexto, enfatizando en la imposibilidad de determinar en forma absoluta dicho contexto. Derrida en este respecto pretende demostrar las razones por las que un contexto no es jamás absolutamente determinable, lo que genera dos problemas: primero, la insuficiencia teórica de la noción corriente de contexto y, segundo, que aparece la necesidad de “cierta generalización” y “cierto desplazamiento” de la idea de escritura⁴⁴¹.

En este apartado del texto, Derrida confirma su idea de escritura partiendo del sentido clásico, para después llegar al concepto presentado en *La diferencia*, salvo que sólo en relación con la “extensión” y el valor que ésta posee dentro de la escritura. La escritura extiende el campo y los poderes de la comunicación gestual y locutiva. Ese sentido corriente, también ha estado siempre incluido en la tradición filosófica en forma de sentido común, más aún, para Derrida en el fondo ese es el sentido corriente.

Pero como estas confrontaciones sobre la noción de escritura fueron tratadas en otro episodio del debate, nos concentraremos aquí en lo relacionado con los elementos nuevos en la crítica a Foucault. En este texto Derrida vuelve y se afirma en el valor de ausencia que

⁴⁴⁰ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “Firma, acontecimiento y contexto”. Cátedra. Madrid. 1989. Conferencia pronunciada en el Coloquio sobre “La Comunicación”, en el congreso Internacional de filosofía de la lengua Francesa en Montreal, 1971.

⁴⁴¹ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “Firma, acontecimiento y contexto”. *op. cit.* p. 351.

caracteriza la escritura y en un énfasis en la continuidad: “el nacimiento y el progreso de la escritura seguirán una línea recta, simple y continua. La historia de la escritura está de acuerdo con una ley de economía mecánica: ganar el mayor espacio y tiempo por medio de la más cómoda abreviación”⁴⁴². Atribuye a la escritura un carácter representativo, como reproducción que se conserva en toda esa continuidad, aunque después se complicará y llegará, la escritura, a ser representación de la representación. Lo que de la representación se conserva incólume es la relación entre la idea y el signo, la cual será invariable⁴⁴³.

5.7.1 La escritura y la ausencia

Derrida reitera la importancia de la noción de ausencia que caracteriza la escritura. La ausencia se presenta inicialmente respecto del destinatario, cuando se escribe algo para los ausentes. En la escritura gracias a esta ausencia (del emisor y del destinatario) la señal se desprende del emisor y puede continuar produciendo efectos, más allá de la muerte del emisor, así la ausencia es modificación continua de la presencia, una especie de suplementación; aquí ya no hay ruptura o separación de la presencia, sino una reparación y una modificación continua de la presencia en la representación. Esto genera la operación del volver a marcar, que es la marca en sí (la escritura), como una operación pero de tipo filosófico, pues se trata de “remontar” mediante el análisis y la “descomposición continua” ese movimiento de “derivación genética”, que permite ir de la sensación simple y de la percepción actual-presente a la complejidad de la representación⁴⁴⁴.

La escritura así entendida, vehicula la representación en forma de contenido ideal, es decir, del sentido a través de su carácter de ausencia, del signo escrito como ausencia del destinatario y, después, del escritor. Esta ausencia genera que lo escrito siga siendo legible a pesar de la desaparición absoluta del escritor. Esto quiere decir que también lo escrito debe poder ser repetible o re-iterable en la ausencia absoluta del destinatario. Hay tres aspectos a considerar, el primero y más fundante, la ausencia absoluta (del escritor y del destinatario), luego la legibilidad continua, y después la repetibilidad. Derrida en este punto aclara y

⁴⁴² *Ibíd.* p. 353.

⁴⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴⁴ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “Firma, acontecimiento y contexto”. *op. cit.* p. 354.

destaca el concepto de iterabilidad, que proviene de *iter* o *itara*, que en sánscrito significa “otro”, por lo que la iterabilidad puede ser, según Derrida, plenamente articulada con la alteridad y se convierte en “la marca de la escritura misma”⁴⁴⁵.

La posibilidad de repetir, y en consecuencia, de identificar la marca que está implícita en todo código, hace de éste una clave comunicable, transmisible, descifrable, repetible por un tercero, por tanto por todo usuario posible en general. Toda escritura debe, pues, para ser lo que es, poder funcionar en la ausencia radical de todo destinatario empíricamente determinado en general. Y esta ausencia no es una modificación continua de la presencia, es una ruptura de presencia, la “muerte” o la posibilidad de la “muerte” del destinatario inscrita en la estructura de la marca⁴⁴⁶.

Siendo el código desde ahora algo siempre comunicable, pierde su carácter de sistema finito de reglas impositivo y limitante, lo que implica “la destrucción radical, al mismo tiempo, de todo contexto como protocolo de código”. Vemos dos aspectos contra Foucault, la ruptura de presencia, es decir, del sujeto (Foucault valida la modificación del sujeto en el discurso, sus diferentes roles y posiciones, mientras Derrida afirma la modificación de la presencia), y la ruptura radical con todo contexto. Contra esto, como se ha visto, Foucault fue enfático en *El orden del discurso* y en *¿Qué es un autor?*

Todas estas concepciones son denominadas una “desviación esencial” dentro de la cual la escritura al ser una estructura reiterativa, en ruptura con la presencia, también rompe con la conciencia tradicional como autoridad última, como tribunal superior.

5.7.2 Los rasgos nucleares de toda escritura

Derrida plantea los “rasgos nucleares” de toda escritura y sus consecuencias, y además, propone que son válidos para todo lenguaje y para la experiencia en general, incluida esa experiencia del ser entendida como presencia. Estos rasgos son en primer lugar, la ruptura de la escritura con la conciencia o la presencia, en el sentido de transporte

⁴⁴⁵ *Ibíd.* p. 356.

⁴⁴⁶ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “Firma, acontecimiento y contexto”. *op. cit.* p. 357.

del querer-decir. En segundo lugar, la sustracción de la escritura del horizonte semántico o hermenéutico u horizonte de sentido; en tercer lugar, la separación necesaria entre polisemia y “diseminación”, que viene a ser la escritura misma. Finalmente, la descalificación, o por lo menos la limitación del concepto de “contexto” tanto real como lingüístico, dado que la escritura pone en tela de juicio la posibilidad de su determinación teórica, como de su saturación empírica con todo rigor⁴⁴⁷.

Como consecuencias de los rasgos de la escritura se tiene: primero, un signo escrito, que entendido en sentido corriente, es una “marca” que perdura, que no es agotada en el momento de su inscripción y que posibilita ser repetido en ausencia del sujeto “empíricamente determinado” que lo inscribió dentro de un determinado contexto. En segundo lugar, un signo escrito conlleva una “fuerza de ruptura” respecto de su contexto, entendido como la variedad de presencias que ordenan el momento de su inscripción. Esta ruptura constituye la estructura misma del signo escrito y se da en relación con el contexto real (el escritor presente, el medio, el horizonte de experiencias, la intención y el querer-decir) y con el contexto semiótico interno gracias a su iterabilidad esencial. En tercer lugar, la fuerza de ruptura también está referida al espaciamiento que constituye el signo escrito. Gracias a dicho espaciamiento el signo escrito puede ser sacado e injertado del encadenamiento en que fue inscrito y de todas las formas de sus referentes pasados o futuros⁴⁴⁸.

Estas tres consecuencias son para Derrida, aplicables tal cual, a cualquier sistema de lengua y a la experiencia, siempre y cuando esto no se desvincule del campo de la marca, gracias a la iterabilidad y a la separabilidad del contexto tanto interno como externo. La unidad de la forma significativa de cualquier unidad del lenguaje es constituida únicamente por la iterabilidad, es decir, por la posibilidad de ser repetida en la ausencia, no sólo de la presencia del escritor y de su “referente”, sino también de su significado determinado, de la intención de significación actual, como de toda intención de comunicación presente.

⁴⁴⁷ *Ibíd.* p. 358.

⁴⁴⁸ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “Firma, acontecimiento y contexto”. *op. cit.* p. 358.

Esta posibilidad estructural de ser separado del referente o del significado (por tanto de la comunicación y de su contexto) me parece que hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general, es decir, como ya hemos visto, la permanencia no-presente de una marca diferencial separada de su pretendida “producción” u origen. Y yo extendería esta ley incluso a toda “experiencia” en general si aceptamos que no hay experiencia de presencia pura, sino sólo cadenas de marcas diferenciales⁴⁴⁹.

Derrida enfatiza en la clarificación de esta ausencia de referente y de sentido y lo hace una vez más apoyándose en Husserl. Primero, en la idea de que un enunciado se puede emitir sin presencia de su objeto real. Este puede ser proferido y escuchado sin referente. Aquí lo característico es “la posibilidad” de enunciación y de escucha, que Derrida asimila a iterabilidad general de toda marca sin la cual el enunciado no puede existir. Uno podría preguntarse si en todos los casos y circunstancias, si en todos los enunciados y funciones o modos de lenguaje se cumple esta ley. La otra posibilidad es la ausencia del significado, donde también lo característico es la posibilidad, es decir, el carácter de que “siempre es posible” esa ausencia de sentido; primero ella se da con la ausencia de la atención y de la intención: puedo manejar símbolos sin animarlos, de manera actual, de atención y de intención de significación, lo cual no anula el funcionamiento del signo. Con la privación de la significación objetiva, supuestamente hay enunciados que tienen sentido aunque no se refieran a nada. El ejemplo de Derrida es “el círculo es cuadrado”, que tiene sentido, pues se puede sobre él decir si es falso o verdadero, a pesar de la ausencia de referente. Por último, mediante la “agramaticalidad”, que es un concepto complejo en Husserl. Partiendo de enunciados como “el verde es o” y “abracadabra”, Husserl afirma que en éstos no hay lenguaje lógico ni de conocimiento, ni teleológico, es decir, que en estos ejemplos ya no hay un lenguaje apropiado a la posibilidad de la intuición de objetos dados en persona y significados en verdad.

El interés de Husserl es establecer el sistema de reglas de una gramática universal, que no estuviera determinada por lo lingüístico, sino por lo lógico y lo epistemológico. En él las posibilidades de las significaciones en sus relaciones de conocimiento con un objeto posible no estarían determinadas por una gramática pura o general, considerada desde lo psicológico o lo lingüístico, sino desde una “gramática pura lógica”. Esto no significa otra

⁴⁴⁹ *Ibíd.* p. 359.

cosa que el fundamento de la separabilidad de la escritura de su contexto, de su querer-decir “original”. Esto gracias a la “citabilidad”, es decir, a la posibilidad que tiene todo signo escrito o hablado, lingüístico y no-lingüístico, de ser siempre citado o puesto a funcionar en otro contexto⁴⁵⁰.

Expresiones como “el verde es o” o “abracadabra” no significan y no son lenguaje, sólo en contextos determinados por una voluntad de saber o por una intención epistémica y por una relación consciente con el objeto como objeto de conocimiento.

Pero como “el verde es o” o “abracadabra” no constituyen su contexto en sí mismos nada impide que funcionen en otro contexto a título de marca significativa (o de índice, diría Husserl)⁴⁵¹.

Esta es la “cita” en la que enfatiza Derrida, por la cual la escritura o cualquier signo puede establecer una ruptura con cualquier contexto dado y además producir infinidad de contextos nuevos, no saturables en absoluto, pues únicamente hay contextos indeterminables con infinitas posibilidades de “cita”. La citabilidad es la iterabilidad de la marca, es decir, de la escritura y es lo constituyente del funcionamiento de la marca⁴⁵². Es a propósito de la citabilidad de la marca, es decir, de la escritura, que Derrida se apoya en la cuestión de lo performativo y de los actos de habla de Austin, que es también la fuente de la cual Foucault tomó elementos para su noción de acontecimiento discursivo. De esta teoría Derrida sólo tiene en cuenta cuatro conceptos que contrastará con su teoría de la citabilidad.

5.7.3 Actos de habla, lenguaje ordinario y citabilidad

En primer término, Austin, según Derrida, da mucha importancia a la perlocución y a la ilocución, pero únicamente parece tener en cuenta los actos de habla en el sentido de actos de comunicación. De este modo, para Austin la enunciación performativa es

⁴⁵⁰ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “Firma, acontecimiento y contexto”. *op. cit.* p. 361.

⁴⁵¹ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “Firma, acontecimiento y contexto”. *op. cit.* p. 361.

⁴⁵² *Ibíd.* p. 362.

entendida como un acto de habla producido cuando los interlocutores lo están profiriendo. En segundo término, se acepta lo performativo como una categoría “relativamente original”. En Austin la perlocución y la ilocución no significan un transporte de sentido, sino que comunican un movimiento original, una acción y la consiguiente generación de un efecto (cuestión que caería en el orden de una teoría de la acción). Según Derrida, en este sentido comunicar es “comunicar una fuerza por el impulso de una marca”⁴⁵³. En tercera instancia, para Derrida el performativo no posee su referente fuera de él ni antes de él, ni frente a él; por ninguna parte habría un referente, no describe algo que exista fuera del lenguaje y ante él. Con esto, afirma Derrida, Austin niega toda posibilidad de que los actos de habla se relacionen con un contexto y, además, los saca del ámbito de la citabilidad, como si no significaran, como si no fueran signo o lenguaje. Finalmente, para Derrida Austin habría tenido que distanciarse para su análisis del performativo de la “autoridad del valor de verdad”, es decir, de la vieja oposición verdadero-falso, e incluso de la oposición valor-hecho, a los cuales considera fetiches. La autoridad del valor de verdad, también debió Austin sustituirla por el “valor de fuerza”, de diferencia de fuerza ilocucionaria y perlocucionaria. Es curioso que Derrida en este punto relacione la cuestión de la fuerza en lo performativo con Nietzsche. Otro interesante reconocimiento es que, gracias a estos cuatro conceptos, Austin “ha hecho estallar”, es decir, ha puesto en duda el concepto de comunicación (y por extensión la comunicación textual, la escrita y la oral) como puramente semiótica, lingüística o simbólica⁴⁵⁴.

Frente a esos cuatro conceptos que implican muchas dificultades, Derrida cree haber encontrado la raíz común de todas esas dificultades en el hecho de que Austin no tuvo en cuenta que en la estructura de la locución, anterior a lo ilocucionario y a lo perlocucionario, se encuentra ya el sistema de predicados (o leyes ya descritas) “grafemáticos” generales, por lo cual Austin mismo distorsiona todas las oposiciones posteriores que intentó establecer. Pero para sustentar esta afirmación sobre Austin, Derrida se ve obligado a tener en cuenta que dicha teoría de Austin demanda un “valor de contexto” permanente y exhaustivamente determinable. Esto se evidencia, por ejemplo, en la cantidad de fracasos

⁴⁵³ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “Firma, acontecimiento y contexto”. *op. cit.* p. 362.

⁴⁵⁴ *Ibíd.* p. 363.

posibles que afectan el acontecimiento performativo, los cuales pueden ser considerados por Austin como un contexto total⁴⁵⁵. Entre los elementos esenciales y problemáticos que Austin tiene en cuenta está el concepto tradicional de conciencia, que este autor no pudo trascender, el cual, según Derrida, se ubica detrás del supuesto “sentido intencional” de la comunicación de enunciados performativos, aunque dicho sentido no contenga un referente objetual. Esta conciencia constituye una presencia conciente de los implicados en la comunicación del acto performativo.

Su presencia, conciente e intencional en la totalidad de la operación implica teleológicamente que ningún resto escapa a la totalización presente. Ningún resto, ni en la definición de las convenciones exigidas en el contexto interno y lingüístico, ni en la forma gramatical ni en la determinación semántica de las palabras empleadas; ninguna polisemia irreductible, es decir, ninguna “diseminación” que escape al horizonte de unidad del sentido⁴⁵⁶.

Según Derrida, las condiciones indispensables que Austin establece para que se configure el performativo y los actos de habla (convencionalidad, corrección, integralidad, contexto exhaustivamente definible, conciencia libre y presente en la totalidad de la operación y la intención) continúan entronizando la noción tradicional de conciencia y constituyendo la intención como el centro organizado, todo ello en medio de un ámbito teleológico. Para Derrida, Austin tiene de bueno el reconocimiento de las *infelicités*, algo así como una posibilidad estructural, es decir, que el fracaso es una posibilidad esencial para el performativo; y a la vez, tiene de malo que simultáneamente, en la pretensión de una regulación ideal, excluye dicho riesgo convirtiéndolo en riesgo accidental y exterior, sin definir qué fenómeno del lenguaje se tuvo en consideración⁴⁵⁷.

Otro importante aspecto en que se detiene Derrida es que Austin rechaza la oposición éxito-fracaso, cuando rechaza la posibilidad para todo enunciado performativo de ser citado. Austin concreta este rechazo al considerar que la citabilidad (la iterabilidad) es parasitaria y anormal al privilegiar el uso “ordinario” del lenguaje⁴⁵⁸. Derrida considera

⁴⁵⁵ *Ibíd.*

⁴⁵⁶ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “Firma, acontecimiento y contexto”. *op. cit.* p. 364.

⁴⁵⁷ *Ibíd.*

⁴⁵⁸ *Ibíd.* p. 366.

problemática la ausencia de definición de “lenguaje ordinario” en la teoría de Austin. Si el riesgo es posibilidad esencial y condición de posibilidad interna y positiva de la enunciación performativa, surgen algunas preguntas:

En este último caso, qué significaría un lenguaje “ordinario” definido por la exclusión de la ley misma del lenguaje. Al excluir la teoría general de este parasitismo estructural, Austin, que pretende, sin embargo, describir los hechos y los acontecimientos del lenguaje ordinario, ¿no nos hace pasar por lo ordinario una determinación teleológica y ética (univocidad del enunciado –de la que reconoce en otra parte que sigue siendo un “ideal” filosófico, presencia ante sí de un contexto total, transparencia de las intenciones del querer-decir en la unicidad absolutamente singular de un *speechs act*, etc.)?⁴⁵⁹

Lo que Austin excluye como no-serio o impuro, la citabilidad, es “la modificación determinada de una citabilidad general” que es precisamente la condición de posibilidad de todo performativo “exitoso”. Austin llega a una paradoja inevitable, que el performativo exitoso deviene necesariamente un performativo impuro⁴⁶⁰.

Enseguida Derrida culmina su crítica o desconstrucción tratando la cuestión del acontecimiento en su “producirse”, es decir, en “el carácter de acontecimiento de un acontecimiento” que supuestamente posee en su surgimiento “presente y singular”, la injerencia de un enunciado que en sí mismo posee una estructura iterativa o citacional. Es la cuestión del estatuto que debe tener el acontecimiento de habla, que en Foucault es el acontecimiento discursivo. Aclara que para el caso del performativo la citacionabilidad es de un talante bien diferente que en poesía.

Existe aquí una especificidad relativa para esta citacionabilidad. Austin acepta esto al hablar de que hay una “pureza relativa” de los performativos. Sin embargo para Derrida esta especificidad relativa no atenta contra la iterabilidad en general, o contra toda iterabilidad, sino contra algunas especies de iterabilidad, produciendo impureza en el pretendido rigor de todo acontecimiento de discurso o de todo acto de habla. En otras palabras, no es posible determinar un acontecimiento discursivo puro que surja de la presencia y con singularidad.

⁴⁵⁹ Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “Firma, acontecimiento y contexto”. *op. cit.* p. 367.

⁴⁶⁰ *Ibíd.* p. 367.

Dada esta estructura de iteración, la intención que anima la iteración no estará nunca presente totalmente a sí misma y a su contenido. La que es la estructura *a priori* introduce ahí una dehiscencia y una rotura esenciales⁴⁶¹.

Con esto establecido ya no es posible expulsar lo “no-serio” del lenguaje “ordinario” y si llegare a suceder que ese lenguaje ordinario excluya la iterabilidad general, en el fondo esto “ordinario” estaría consolidando “el señuelo teleológico de la conciencia”, lo cual sin embargo sería necesario matizar. Esa ausencia esencial de la intención en la actualidad del enunciado es lo mismo que la inconciencia estructural, la cual imposibilita llegar a la saturación del contexto, sobre todo en el sentido en que el mismo Austin lo exige, en el cual es indispensable la presencia total de la intención conciente; por ser entendida como fuente del contexto⁴⁶².

El concepto o el requerimiento del “contexto” parece así, pues, sufrir aquí de la misma incertidumbre teórica e interesada que el de lo “ordinario”, de los mismos orígenes metafísicos: discursos ético y teleológico de la conciencia.⁴⁶³

La crítica sin duda alguna se dirige contra Austin, pero como se ha visto, involucra intentos de refutar ideas de Foucault. Éste en 1980 había desarrollado su genealogía y presentaba su tarea como trabajo de “eventualización” ratificándose en sus conceptos pese a las críticas derrideanas. Dicho trabajo de eventualización no busca continuidades históricas sino lo singular, el acontecimiento azaroso y único, el cual debe estudiarse como un “poliedro de inteligibilidad”, con un número indefinido de caras nunca totalmente acabado. Se hace necesario ir avanzando en un proceso progresivo y de saturación lenta con carácter incompleto.

Cada una de estas características que Derrida descubre en la escritura, a partir de Platón, de Rousseau, de Condillac y de Husserl, se opone a las nociones de “práctica discursiva”, “acontecimiento discursivo” y “contexto” de Foucault y, sobre todo, a su cuestión de extenderlas a la noción de “experiencia” y, especialmente a la de presencia como experiencia del ser. En este respecto en *Arqueología del saber* (de hecho ya desde

⁴⁶¹ *Ibíd.* p. 368.

⁴⁶² Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. “Firma, acontecimiento y contexto”. *op. cit.* p. 369.

⁴⁶³ *Ibíd.*

Historia de la locura), Foucault ya se había distanciado del estructuralismo, de la hermenéutica y de la fenomenología, mientras que, Derrida aún se apoya en ellos.

CAPÍTULO 6

LA VIOLENCIA DEL LENGUAJE Y LOS ELEMENTOS PARA UN *NO-FINAL* DEL DEBATE

Lo que constituye el punto de partida de este episodio del debate que aquí seguimos, son algunos hechos importantes alrededor de la segunda edición en 1972 de *Historia de la locura*. En primer término, en ella es suprimido el prefacio de la primera edición y es sustituido por otro muy corto. Es de aclarar que cada paso de este debate es señalado por el análisis de uno o varios textos de nuestros dos autores, y aquí para hacer mejor la descripción de este importante episodio, empezaremos por el análisis del prefacio suprimido y también por el incluido para establecer las diferencias e inferir algunos de los motivos de su supresión. Posteriormente se analizará *Mi cuerpo, ese fuego, ese papel*, pues ya el apéndice I, *La locura la ausencia de obra*, fue analizado en un episodio anterior.

Otra aclaración que es preciso hacer es que esta respuesta a la crítica de Derrida aparece nueve años después de “Cogito e *Historia de la locura*” de 1963. Esto tiene varias implicaciones. En primer lugar, contrario a lo que varios analistas dicen, no hubo silencio durante esos largos nueve años, lo cual se ha mostrado con suficiencia en el presente trabajo. Aunque no hubo contestación directa y declarada respecto de “Cogito e *historia de la locura*”, los episodios aquí estudiados son constitutivos de esta singular forma de debatir. Sin embargo, sobre el punto inicial definido del debate, como es la lectura de Descartes hecha por Foucault en *Historia de la locura*, esta es la primera respuesta directa de Foucault.

Algunos intelectuales de esa época afirmaban que la motivación para emitir esta réplica, fue el creciente reconocimiento en Francia, Norteamérica y Japón de la *Gramatología*, pero más precisamente la atribución que a ésta se le daba de estar en controversia especial con la arqueología foucaultiana. Tan famosa llegó a ser también la demoledora crítica de Derrida del 63, que en la perspectiva de Foucault la fama de la gramatología de Derrida se construía, en buena medida, sobre el desprestigio de su arqueología. Esta respuesta la redacta en Tokio, donde Foucault se percató del auge

gramatológico y de la gran difusión de “*Cogito e Historia de la locura*”⁴⁶⁴. Lo que aquí es importante considerar es que ya se habían operado varias transformaciones tanto en los dos autores como en sus discursos. Mientras Derrida ha hecho su recorrido desde el origen del signo hasta la escritura en la *différance* y desde ella ya perfilaba la desconstrucción, Foucault había trasegado por el estudio del sueño y la enfermedad mental, la arqueología de la locura, la arqueología de las ciencias humanas y de la clínica, en el seno de la cual ve cómo se le aparece, se le impone la genealogía del poder. De modo que ellos no siguen siendo los mismos autores ni poseen los mismos discursos. Sin embargo, el punto y el motivo inicial del debate es el mismo siempre, a saber, la lectura de Descartes sobre sus *Meditaciones metafísicas*. Sólo a propósito de este aspecto es que Foucault quiere mostrar su enfoque y reafirmarse en él, pero esta vez recurriendo a nociones nuevas como la de acontecimiento discursivo.

La otra precisión ineludible es respecto de la supresión del primer prefacio, seguramente como resultado de sus análisis en relación con la cuestión del autor y la obra, y sobre los desarrollos que lo distanciaron del estructuralismo y la fenomenología. Otras razones seguramente se encuentran relacionadas con la crítica de Derrida sobre vestigios hegelianos y estructuralistas aún presentes en él. Esto se comprueba porque en el nuevo prefacio manifiesta abiertamente su propósito de responder a Derrida en su “notable crítica”, y al hecho de haber enviado a éste una copia de la nueva edición con una dedicatoria especial y ofreciendo excusas por la tardanza en la respuesta. Otro indicio, de esto, por supuesto, es la inclusión de los dos mencionados apéndices.

6.1 Análisis comparativo de los dos prefacios

6.1.1 El prefacio de la primera edición

A continuación se presenta el análisis de los dos prefacios⁴⁶⁵ con el propósito de establecer sus diferencias, mostrar las razones de esta transformación y la injerencia que en

⁴⁶⁴ Campillo, Antonio. *La invención del sujeto. op. cit.* p. 122.

⁴⁶⁵ Foucault, Michel. *Dits et écrits. op. cit.* Prefacio a la primera edición de *Historia de la locura* en francés. Plon. Paris. 1961.

ella tuvo la crítica derrideana.

El prefacio de 1962 comienza citando un aforismo de Pascal, según el cual los hombres son tan inevitablemente locos que quizás sería más loco, con otra forma de locura, dejar de ser loco. Plantea la imperiosa necesidad de hacer la historia de la locura, para encontrar el punto o el momento de su partición con la razón y también el tiempo en que dicha partición aún no se había dado. Intentar ir, en la historia de la locura, hasta donde ella era una experiencia todavía no dividida de sí misma. Y en esto da las primeras señales de fenomenología buscando el origen de las cosas exteriores, sordas a todo cambio.

Para hacer dicha historia, es preciso renunciar a todo “lo que nosotros podemos saber de la locura” y he aquí otra expresión de la fenomenología, “poner en suspenso los juicios sobre la locura”. Para Foucault la psicopatología no puede ya ejercer la función organizadora de los elementos constitutivos de la locura, pues lo verdaderamente constitutivo es el gesto que separa a la locura (la expulsa) y no la ciencia que únicamente ve la separación ya realizada⁴⁶⁶. Es necesario poner en suspenso todo lo que nos tranquiliza en el ámbito tradicional de la verdad. Sólo así se puede aparecer el dominio en que el hombre de la razón y el hombre de la locura aún no se han separado y dialogan en un lenguaje originario, muy anterior al de la ciencia y donde locura y razón están implicadas existiendo la una por la otra.

En la tranquilidad del mundo de la enfermedad mental de la modernidad, el hombre no se comunica con el loco, debido a que él delega en la medicina la locura y en la calma de la universalidad abstracta de la noción “científica” de la enfermedad. Pero también en la modernidad está el hombre de la locura quien únicamente puede comunicarse con los otros a través de ese intermediario que es la razón, quizás más abstracta que la noción de enfermedad mental. Todo ello comprueba que la psiquiatría al construir la noción de enfermedad mental se apoyó en un diálogo roto y muestra la separación como ya dada, sepultando en el olvido los balbuceos y palabras difusas con las cuales se comunicaban locura y razón. “Yo no quise hacer la historia de ese lenguaje; más bien, la historia de ese silencio”⁴⁶⁷. Para Foucault en Grecia el logos no tenía oponente, a lo sumo se puede

⁴⁶⁶ *Ibíd.* p. 159.

⁴⁶⁷ Foucault, Michel. *Dits et écrits. op. cit.* Prefacio de la primera edición. p. 161.

mencionar una *hybris* que en poco o en nada amenazaba al logos. Para el hombre occidental desde la edad media, se relaciona con la sinrazón como amenaza permanente y la relación de esta sinrazón con la razón es uno de sus rasgos singulares y de originalidad.

La región hacia la cual conducen estos estudios que no buscan ahora teleologías, ni razones teleológicas, ni continuidades, ni causalismos, muy seguramente es la de una identidad. En esa región de las experiencias límite de la cultura occidental, se puede establecer cómo ésta hace sus elecciones esenciales y realiza la división que muestra su positividad. “Ahí se muestra el espesor originario en el que ella se forma”⁴⁶⁸. “Interrogar una cultura sobre sus experiencias límite, es cuestionarla en los confines de su historia, sobre un lagrimear que es como el nacimiento mismo de su historia”. Foucault en este punto cree ver la confrontación, entre la continuidad temporal del análisis dialéctico y la actualización o, puesta en acto, de una estructura trágica. Estos dos enfoques se confrontan y a la vez buscan siempre desatarse. “Cada una de las fronteras de nuestra cultura, traza un límite que significa, al mismo tiempo, una división originaria”⁴⁶⁹.

Este aspecto del prefacio es significativo al denotar una importante alusión a Nietzsche, en la que Foucault confiesa que se apoya en su perspectiva para, confrontándola con las dialécticas de la historia (Hegel y Marx), describir esas experiencias límite empezando por la locura. Para Nietzsche es muy claro que la historia de Occidente se ha construido a partir de la negación, del olvido y de la recaída silenciosa de la tragedia. Es un imperativo hacer la historia de la gran división, y de esa negatividad que constituye nuestra cultura, no para relatar el desarrollo moral sino para actualizar la división trágica del mundo del deseo como límite del mundo occidental. Es necesario hacer la historia y empezar a hablar de la experiencia de la locura.

¿Pero qué es esa locura en general y en concreto? Foucault afirma categóricamente que la locura “no es otra cosa que la ausencia de obra” que siempre se resiste a ser capturada por el saber. Es incierto el lugar que pueda inscribir a la locura en el universo de los discursos, por más que de ella se ocupe el discurso de la verdad occidental. La locura es

⁴⁶⁸ Todas las expresiones entre comillas son tomadas de este prefacio con el propósito de señalar expresiones estructuralistas y fenomenológicas.

⁴⁶⁹ Foucault, Michel. *Dits et écrits. op. cit.* Prefacio de la primera edición. p. 161.

un “menos” en la historia y especialmente en el futuro. Pero precisamente es a este menos al que se debe interrogar sin temor a degradarnos.

Desde su formulación originaria, el tiempo histórico impone silencio a algo que no podemos aprehender más que bajo las especies de lo vacío, de lo vano, de la nada. La historia no es posible sino sobre el fondo de una ausencia de historia, en medio de ese gran espacio de murmullos, que el silencio ve como su vocación y su verdad⁴⁷⁰.

Es impactante esta forma de describir la locura y su relación con la historia como su condición de posibilidad, en el preciso momento en que se vuelve a dialogar con ella a través de Nietzsche, Freud, Mallarmé, Bataille y Artaud, entre otros.

La gran obra de la historia ahora tiene que ser permanentemente revisada, sin poder evitar el constatar siempre también, que está inefablemente acompañada de la ausencia de obra, constantemente renovable y transversal a toda la historia de Occidente. La historia sólo puede ahora adquirir plenitud de vacío pero a la vez poblado de palabras sin lenguaje que sólo pueden ser entendidas y escuchadas por quienes sepan escuchar ruidos sordos, por debajo de la gran historia, de este gran lenguaje que habla sin hablante y sin interlocutor⁴⁷¹.

Sin embargo, para Foucault esto todavía no es la locura, pero constituye la primera partición que hará posible la separación de la locura. En esta parte del prefacio hay otra vez expresiones estructuralistas.

...la percepción que el hombre occidental tiene de su tiempo y de su espacio deja aparecer una estructura de rechazo, a partir de la cual se denuncia una palabra como no siendo lenguaje, un gesto como no siendo obra, una forma como no habiendo derecho a tomar lugar en la historia.

Esta estructura es constitutiva de esto que es sentido y no sentido, o tal vez de esa reciprocidad por la cual ellos están ligados, uno al otro; ella sola puede dar cuenta de este hecho general que no puede haber en nuestra cultura razón sin locura, cuando el mismo conocimiento racional que toma a la locura la reduce y la desarma, prestándole el frágil estatuto de accidente patológico⁴⁷².

Como se puede fácilmente constatar, le es difícil a Foucault en esta etapa de su recorrido desprenderse de fraseología, de procedimientos y de conceptos estructuralistas, como buen hijo de su tiempo.

⁴⁷⁰ Foucault, Michel. *Dits et écrits. op. cit.* Prefacio de la primera edición. p. 163.

⁴⁷¹ *Ibid.*

⁴⁷² Foucault, Michel. *Dits et écrits. op. cit.* Prefacio de la primera edición. p. 163

Volviendo a la caracterización que hace sobre la locura como silencio y ausencia de obra, la describe como necesaria en toda la historia y como ligada al gesto de separación entre el ruido sordo y un lenguaje significativo, en último término la locura está siempre ligada a la *posibilidad de la historia* (el subrayado es de Foucault)⁴⁷³. Y luego la describe como “el objeto de estudio”, expresión tradicional de las ciencias, de su investigación para *Historia de la locura*. Pero esta descripción es hecha, otra vez, en expresiones estructuralistas. “Esta estructura de la experiencia de la locura, que es totalmente de la historia, pero que se asienta en sus confines, y allí donde ella se decide, constituye el objeto de este estudio”⁴⁷⁴.

Y a continuación aparece el gran signo de la fenomenología, cuando deja en suspenso a la psiquiatría y pretende ir a las cosas mismas, en este caso, a la locura en sí misma, para poner a hablar a la locura.

Esto quiere decir que no es una cuestión de una historia del conocimiento, sino de los movimientos rudimentarios de una experiencia. Historia no de la psiquiatría sino de la locura en sí misma, en su vivacidad, antes de ser capturada por el saber⁴⁷⁵.

En estos pasajes es notable la fuerza del proyecto y su osadía, como notable también es la fuerza y belleza de la expresividad, en la que se puede escuchar el eco de Bataille, Mallarmé y Artaud.

Será preciso entonces escuchar inclinarse hacia este murmullo del mundo, tratar de percibir tantas imágenes que nunca han sido poesía, tantos fantasmas que nunca han alcanzado los colores del día. Pero sin duda, esta es una tarea doblemente imposible. Desde que ella nos ponía en mora de reconstituir el polvo de sus dolores concretos, de sus palabras insensatas que no amarran el tiempo; y desde que, sobre todos esos dolores y esas palabras no existen y no son dadas a ella misma y a los otros más que en el gesto de la división que ya las denuncia y las orienta. Es solamente en el acto de la separación y a partir de él que se pueden pensar como polvo todavía no separado⁴⁷⁶.

Es una empresa quizás imposible porque pretende encontrar la locura en su estado salvaje, en su libertad, pero esta libertad sólo puede entenderse en relación con aquello que

⁴⁷³ *Ibíd.*

⁴⁷⁴ *Ibíd.*

⁴⁷⁵ *Ibíd.*

⁴⁷⁶ Foucault, Michel. *Dits et écrits. op. cit.* p. 164.

la tiene encerrada, capturada.

El pasaje siguiente es quizás el más cargado de lenguaje estructuralista y es justamente en el que Foucault enuncia el carácter de su estudio.

Hacer la historia de la locura querrá entonces decir: hacer un estudio histórico estructural de conjunto –nociones, instituciones, medidas jurídicas y policivas, conceptos científicos- que tienen cautiva a una locura, que en su estado salvaje no puede nunca ya ser restituida en sí misma; pero a defecto de esta inaccesible pureza primitiva, el estudio estructural debe remontarse hasta encontrar la decisión que liga y separa a la vez razón y locura; ella debe intentar descubrir el cambio perpetuo, la oscura raíz común, el enfrentamiento originario que da sentido tanto a la unidad como a la oposición entre el sentido y el demente. Así podría reaparecer la decisión fulgurante, heterogénea del tiempo de la historia, pero imperceptible fuera de ella, que separa el lenguaje de la razón y de sus promesas del tiempo de este murmullo de insectos sombríos⁴⁷⁷.

Este pasaje combina conceptos del estructuralismo y de la fenomenología. Dentro de los primeros, es claro que se trata de un estudio “histórico estructural de conjunto” en el que se privilegian los tipos de relación entre elementos varios de la cultura occidental referidos a la locura en la historia. Puede considerarse también la búsqueda de su carácter de “inaccesible pureza primitiva”, “estado salvaje” y la relación entre “sentido y demente” o el lenguaje del sentido del ser y de la verdad frente al lenguaje del silencio.

Dentro de las expresiones fenomenológicas se pueden contar, “remontarse hasta encontrar la decisión que liga y separa a la vez razón y locura”, “la oscura raíz común”, “el enfrentamiento originario”, “el tiempo de la historia”. Todas estas expresiones pueden tener su inspiración en *Investigaciones lógicas* y *El origen de la geometría* de Husserl, pero en todo caso, son muy similares al manejo conceptual que hace Derrida en su “Introducción a *El origen de la geometría*” de Husserl. Quizás por esto mismo Derrida encontró motivos para hacer la crítica señalando en ella la falta de justificación para el uso de estos conceptos, pues en esta etapa, si Foucault era cuidadoso con el psicoanálisis, Derrida lo era más con la fenomenología.

Cuando Foucault enseguida tiene en cuenta dos acontecimientos históricos singulares y simétricos entre sí, de un lado, la creación del Hospital General en 1657 y, de otro, la eliminación de las cadenas de los locos en Bicêtre en 1794, los asume como signos

⁴⁷⁷ *Ibíd.*

de una gran estructura que, aunque no elimina la ambigüedad sobre la locura, la define y da cuenta del paso de la experiencia medieval de la locura a la experiencia supuestamente humanística que nos llega hasta hoy, definiendo la locura como enfermedad mental. Sin embargo, ese paso se realiza “por un mundo sin imágenes ni positividad”, del que emerge como institución muda “una gran estructura inmóvil” como punto en el cual la historia queda inmovilizada en lo trágico, lo cual deviene su fundamento y a la vez su cuestionamiento⁴⁷⁸.

Vale la pena mencionar aquí la sinceridad con que Foucault expresa las dificultades que encontró para desarrollar su proyecto. Al tener que encaminarse por fuera de la referencia a la “verdad” psiquiátrica, encontró la necesidad de ir a las palabras mismas, dejarlas hablar desde ellas mismas, identificando esas palabras y esos textos que se encuentran por debajo del lenguaje. “Y puede ser la parte, a mis ojos, la más importante de este trabajo, el lugar que dejé al texto mismo de los archivos”⁴⁷⁹. Nace y se consolida en este proyecto la noción de *archivo* y la archivística arqueológica.

De otra parte, Foucault tuvo que permanecer en una “relatividad sin recurso”. Dado que no podía o no quería acudir a la psicología, sólo pudo hablar de la locura en relación con el “otro giro” que ayuda a los hombres a no estar más locos; pero ese otro giro no podía ser descrito desde sí mismo sino desde su vivacidad primitiva, a partir de la cual existe la exhortación al respeto por la locura en un intenso e indefinido debate. Para lo anterior debía recurrir a “un lenguaje sin apoyo” para salvaguardar lo relativo y hacerlo entendible en forma absoluta.

Ahí en este simple problema de elocución se ocultaba y se expresaba la mayor dificultad de la empresa: era preciso hacer venir a la superficie del lenguaje de la razón una división y un debate que debían necesariamente permanecer en suspenso (*en deça*), desde que este lenguaje no toma sentido sino desde ellos. Hacía falta también un lenguaje suficientemente neutro (suficientemente libre de terminología científica y de opciones morales o sociales) para que él pudiera aproximarse lo más posible a estas palabras enredadas, y para que se suprimiera esta distancia por la cual el hombre se asegura contra la locura⁴⁸⁰.

Parece ser, por lo menos en este prefacio, que para enfrentar esta, la mayor

⁴⁷⁸ Foucault, Michel. *Dits et écrits. op. cit.* p. 165.

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ Foucault, Michel. *Dits et écrits. op. cit.* p. 166.

dificultad, Foucault no conservó sino una regla de método que verdaderamente constituye un manifiesto fenomenológico que se expresa en una enunciación de René Char, que incluye un concepto de verdad presente y conservada. “Yo retiraría de las cosas la ilusión que ellas producen para preservarse de nosotros y les dejaría la parte que ellas nos conceden”⁴⁸¹.

Además de la ahora molesta carga estructuralista y fenomenológica, estaba la cuestión del autor y de la obra en ese prefacio, que el mismo susurro silencioso y la noción de ausencia de obra empezaban a poner en tela de juicio, lo cual manifestará en el nuevo y más corto prefacio.

6.1.2 El nuevo prefacio de 1972

Foucault suprimió el primer prólogo y en su lugar puso uno muy breve de dos páginas y media, en el que habla de las razones para suprimir los prólogos, para no hacer ningún prólogo, pero aun así éste, a pesar de corto, no deja de ser otro prólogo.

Un nuevo prólogo no sería tomado, particularmente en relación con un libro y con la reserva de quien lo escribió. En cada nueva lectura se le da o se le otorga al menos por el instante en que se lee, “un cuerpo impalpable y único”.

Foucault confiesa que es muy grande la tentación de imponer su ley, una marca y un valor, por parte del sujeto escritor, a todas esas repeticiones y simulacros.

Yo soy el autor: mirad mi rostro o mi perfil; esto es a lo que deben parecerse todas esas figuras colocadas que van a circular con mi nombre; aquellas que se le aparten no valdrán nada; y es por su grado de parecido como podréis juzgar el valor de las demás. Yo soy el nombre, la ley, el alma, el secreto, el equilibrio de todos esos dobles míos⁴⁸².

Este es para Foucault el significado de todo prólogo, el establecimiento del poder y la monarquía del autor, su tiranía. Con esta tradición se quiere “que un libro no se dé a sí mismo ese estatuto de texto”, estatuto al que de todos modos querrán reducirlo la pedagogía y la crítica. Lo que estas dos prácticas evitan es que el libro emerja como discurso, es decir, como estrategia y arma para las luchas y las resistencias. Ante todo ello, ante una nueva

⁴⁸¹ *Ibíd.* p. 167.

⁴⁸² Foucault, Michel. *Historia de la locura. op. cit.* Prólogo de la edición del FCE. México, 1986.

edición como parte de la institución-poder que demanda un nuevo prólogo, lo más honesto es suprimir el antiguo. Claro que no menciona nada sobre la carga estructuralista y fenomenológica del primero como causas de supresión.

Y sobre el libro a prologar, no es correcto tratar de justificarlo y menos de reinscribirlo en el presente, pues la ley de los acontecimientos que le conciernen aún no se cierra. Son suficientes razones desde el punto de vista de la crítica del autor, para suprimir al antiguo prefacio, aunque en el fondo, el solo hecho de mencionar a Derrida y su “notable crítica” ya llevaría a pensar en otras razones que conciernen al presente debate. El sólo nombrar a Derrida en el nuevo prólogo de esta edición, en que se le impone desde la institución-poder escribir un nuevo prólogo y en el que le resulta imperativo, como acto honesto, suprimir el anterior, es una clara señal de reconocimiento y aceptación de ciertos aspectos de la crítica derrideana y un gesto no declarado con el que inscribe a Derrida como parte de su libro, en el nuevo prólogo. Si se detalla este último aspecto, realmente cambia la mención a Dumézil, Canguilhem y otros, por la mención a Derrida y su “notable crítica”, pues afirma que están más cerca de mí quienes me critican con fundamentos que aquellos que me adulan. De ninguna manera es el mismo Foucault el que replica en 1972, quien no trata de justificar ese viejo libro, ni de re-inscribirlo en el presente.

Como se vio en el análisis del primer prefacio antes presentado, ya los elementos estructuralistas y de la fenomenología, además de la crítica al autor, no eran coherentes con el “libro”. Sin embargo cabe preguntar, si basta con sólo suprimir un prefacio para evitar conservar vestigios de la fenomenología y del estructuralismo insertos en el cuerpo del libro, si continúan teniendo validez y si no hubiera hecho falta una revisión de todos esos elementos, lo cual hubiese producido importantes transformaciones en todo el proyecto sobre historia de la locura, análogamente a como ocurrió con *Enfermedad mental y personalidad* y con *Enfermedad mental y psicología*, en las que en último término hubo un desplazamiento teórico.

No se puede perder de vista que esta edición además de mencionar directamente a Derrida y dirigirle a éste una réplica a su crítica, incluye también otro gesto foucaultiano significativo, como es el enviar a Derrida una copia de esta nueva edición con una dedicatoria en la que se excusa por la tardanza en la respuesta. Aparentemente es un gesto

de gentileza intelectual, pero al final del apéndice II, se torna muy agresivo y hasta grosero, lo cual es muestra de su talante ambivalente. Hechas las anteriores aclaraciones, es pertinente ahora considerar en este análisis, los elementos contenidos en el apéndice II que tienen relación con el debate.

6.2 Mi cuerpo, ese fuego, ese papel⁴⁸³, de Foucault

Este texto de Foucault es tan importante como “Cogito e Historia de la locura” de Derrida, porque son los puntos directos de confrontación entre sus dos modos de ver y de vivir la filosofía. El texto es incluido como un segundo apéndice de la segunda edición de *Historia de la locura* realizada en 1972.

Puede parecer demasiado reiterativo a los ojos del lector volver con tanta frecuencia sobre estos aspectos del debate, pero esa reiteración es necesaria para definir los puntos concretos del mismo y cuándo está hablando Derrida y cuándo Foucault y también precisar las capas de los temas, sus niveles y sus transformaciones.

Foucault vuelve una vez más sobre lo afirmado en su libro de 1962: el desequilibrio encontrado en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes entre el sueño y la locura. Mientras el sueño me puede llevar a dudar del lugar y el momento en que me encuentro, la locura no es instrumento, ni una etapa en la duda. Afirma nuevamente que el Cogito cartesiano excluye la locura. Foucault quiere ser muy meticuloso en la objeción que Derrida le había formulado y por eso transcribe los aspectos que considera más importantes. Como se recordará en el análisis aquí presentado sobre el famoso texto de Derrida, éste introduce la supuesta objeción del no-filósofo, “simula encontrarse ante la objeción asombrada del no-filósofo imaginario”, según Derrida, Descartes imagina a alguien que aun no sabiendo filosofía, le objeta un aspecto filosófico sobre si los conocimientos de origen sensible engañan o no. Además, Descartes “simula” responder a dicha curiosa objeción, peor aún, hace eco de ella. “Puesto que estoy aquí, puesto que escribo, puesto que me entendéis, no

⁴⁸³ La primera versión de esta réplica fue publicada en febrero de 1972 con el título *Michel Foucault Derrida e no Kaino (Réponse à Derrida)* en Revista Paideia, número 11, “Michel Foucault”, 1 de febrero de 1972, pp. 131-147. Posteriormente en francés en *Dits et écrits. op. cit. volumen II*. Para este análisis se tomará la edición de *Historia de la locura* del Fondo de Cultura Económico de 1986.

estoy loco, ni lo estáis vosotros, y nos encontramos entre gentes sensatas”⁴⁸⁴. Es un objetor no-filósofo imaginario, según Derrida quien hace caer en cuenta a Descartes que no todos los conocimientos de origen sensible nos engañan, pues muchos de ellos no son razonablemente susceptibles de rechazo y si alguien como Descartes los rechazara, estaría loco.

Foucault sostiene que con este argumento Derrida dice que, no es la locura un ejemplo que demuestre las debilidades de las ideas sensibles. Que en cambio Descartes propone otro ejemplo mucho más natural y que está al alcance de todos, filósofos y no-filósofos, por ser una “experiencia más común y también más universal que la locura”, a saber, la experiencia del sueño. Derrida cree ver en la hipótesis del sueño el argumento cartesiano para derrumbar todos los fundamentos sensibles del conocimiento y salvar los fundamentos intelectuales que ofrecen certeza. Es una hipótesis fuerte que tiene, sin embargo en cuenta la posibilidad de extravagancias epistemológicas de mayor gravedad incluso que la locura.

Derrida también supone que en Descartes la hipótesis del sueño no evita la posibilidad de la locura, aún si Descartes la hubiera excluido, sino que por el contrario, la hipótesis del sueño es la exageración de la hipérbole de la hipótesis de la locura⁴⁸⁵. La locura afecta solo algunos ámbitos de la percepción sensible supuestamente porque el demente no está siempre loco. Por otra parte, para Derrida el propósito cartesiano no es definir una idea de locura, sino sólo apoyarse en el uso corriente de la “extravagancia” para llegar a cuestiones de derecho que corresponden únicamente a la “verdad” de las ideas. Derrida hace una afirmación muy fuerte, “desde ese punto de vista, el durmiente o el soñador, está más loco que el loco”. De este modo ve que para Descartes es el sueño y no la locura el ámbito en el que todas las verdades sensibles se tornan dudosas. Le dice a Foucault que la locura no es un buen ejemplo para la duda, primero porque no abarca toda la percepción sensible, por lo cual no siempre perturba y, segundo, porque ella encuentra siempre la objeción del no-filósofo⁴⁸⁶.

Estos son los aspectos de la crítica que a Foucault le parecen “notables”, profundos

⁴⁸⁴ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. México. 1972. p. 340.

⁴⁸⁵ *Ibíd.* p. 341.

⁴⁸⁶ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. *op. cit.* p. 342.

y sobre todo francos. Foucault hace explícito el punto central de todo el debate que aquí investigamos:

¿Podría haber algo interior o exterior al discurso filosófico? ¿Puede tener su condición en una exclusión, un rechazo, un riesgo eludido y, por qué no, en un miedo? Sospecha que Derrida rechaza con pasión. *Pudenda origo*, decía Nietzsche, a propósito de los religiosos y de su religión⁴⁸⁷.

En esta declaración están implícitas las reales y complejas dimensiones de este debate, a saber, el cuestionamiento del estatuto de la tradición filosófica occidental, de la razón moderna y del sujeto de la modernidad. Foucault comienza a construir su réplica a partir de la confrontación de los textos mismos de Derrida y de Descartes. En primer lugar analiza el primado del sueño sobre la locura. Ante la lectura de Derrida de que el loco no siempre está loco y que el sueño, por el contrario, es una experiencia universal, Foucault afirma: “ahora bien, Descartes no dice que el sueño es más común y más universal que la locura”. En ninguna parte de las *Meditaciones* se lee que para Descartes los locos sólo están locos intermitentemente y respecto sólo de algunas cosas particulares. Lo que sí se lee, en cambio son expresiones que muestran a la locura permanente: “constantemente aseguran que son reyes”; aunque el insensato pueda tener momentos de lucidez, éstos son efímeros y el individuo no sabe en general qué hacer con ellos. De modo que la dichosa intermitencia es descartable⁴⁸⁸.

En Descartes hay dos hechos constatables, de un lado, privilegia el sueño sobre la locura y, de otro, otorga al sueño una ventaja doble: es habitual en todos y, además, genera extravagancias más graves que las de la locura. Para Foucault la primera de estas ventajas cae en el orden lógico y demostrativo; en éste, todo lo relacionado con la locura, igual que con el sueño posee no-certeza, “como potencia de la incertidumbre, el sueño no cede ante la locura y en ambos se exige demostración”⁴⁸⁹. La otra ventaja que el sueño posee es de índole práctica y ya no requiere demostración, pues tiene el carácter de la frecuencia y de recuerdos a la mano; en suma, es más bien un ejercicio de memoria, de recordar en medio

⁴⁸⁷ *Ibíd.*

⁴⁸⁸ *Ibíd.*

⁴⁸⁹ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. *op. cit.* p. 344

incluso de la meditación misma.

La extravagancia del sueño fija su carácter *demostrativo* como *ejemplo*: su frecuencia asegura su carácter *accesible* como *ejercicio* y es, precisamente, ese carácter accesible el que preocupa así a Descartes, mucho más seguramente, que su carácter demostrativo, señalando de una vez por todas, y como para asegurarse de que la hipótesis de la locura puede abandonarse sin remordimiento (el subrayado es de Foucault)⁴⁹⁰.

Contrariamente las expresiones sobre la frecuencia y la constancia del sueño son varias, lo que permite a Foucault afirmar la mayor preocupación cartesiana por la accesibilidad al sueño. Según Foucault, Derrida confundió esas dos cuestiones sobre el sueño y las asimiló en un sólo término: el sueño es una experiencia “universal”, “el sueño llegaría al mismo tiempo a todo el mundo y a propósito de todo”. Sería indiferenciable, es decir que no tendría singularidades ni diferencias de un individuo a otro, ni del carácter demostrativo, ni del ejercicio.

Pero esto es forzar las palabras, es ir mucho más allá de lo que dice el texto cartesiano; o, antes bien, es hablar sin llegar a sus singularidades; es borrar el carácter muy distinto de la extravagancia del sueño y de su frecuencia; es pegar el papel específico de esos dos caracteres en el discurso cartesiano (demostración y ejercicio); es omitir la importancia mayor atribuida a la costumbre que a la extravagancia⁴⁹¹.

Forzar las palabras, ignorar las singularidades y borrar las diferencias entre el carácter demostrativo y el del ejercicio, tres faltas muy graves en la lectura derrideana que Foucault desnuda, antes de continuar con el paso siguiente de su réplica.

6.2.1 Mi experiencia del sueño

En este pasaje es de notar cómo Foucault sólo se apoya en los textos mismos, de Derrida y de Descartes, para argumentar su respuesta y únicamente incluye unos cuantos aspectos de su estudio realizado sobre la experiencia del sueño en su Introducción a “*El sueño y la existencia*” de Binswanger.

Después de su frase “pero ¡y qué! son locos y yo no sería menos extravagante si

⁴⁹⁰ *Ibíd.*

⁴⁹¹ *Ibíd.*

siguiera su ejemplo”, Descartes toma en cuenta el hecho de ser hombre a quien le ocurre dormir y soñar. Pero más importante todavía, cae en cuenta del sentimiento que en la percepción de los recuerdos en el momento de pensar el sueño, y es que se presenta una diferencia entre la percepción actual y la que hay en el recuerdo, más aún, dicha diferencia exige ser verificada y además efectuada por el sujeto dentro del movimiento de la meditación⁴⁹². Al realizar la verificación se genera en él, meditante un asombro o estupor, que la indistinción entre vigilia y sueño produce, una cuasi-certidumbre de que se está dormido. Lo que muestra Descartes en su texto es que al resolverse a “pensar en el sueño”, cae en la cuenta de que es preciso convertir vigilia y sueño en un tema de reflexión, y que como tal también genera en el meditante un *efecto* que adopta el modo de unos recuerdos con el carácter de impresiones vivas.

Pensar en el sueño no es pensar en algo exterior, cuyos efectos y causas conociese yo; tampoco es evocar tan sólo toda una fantasmagoría extraña, o los movimientos del cerebro que pueden provocarla; el pensamiento del sueño es tal, cuando se aplica uno, que tiene por efecto borrar para el sujeto meditante, y en el corazón mismo de su meditación los límites percibidos del sueño y la vigilia. El sueño *perturba al sujeto* que en él piensa⁴⁹³.

De acuerdo con lo anterior, el sueño o mejor, pensar en el sueño no es nada indiferente, pues si genera un efecto y *stupor*, en realidad implica mucho riesgo, inseguridad sobre estar despierto. En ello Foucault ve un privilegio adicional del sueño, pues por más estupor y riesgo que lleve implícito, no impide que la meditación continúe, a pesar también de la indistinción que se pueda dar entre estar despierto y estar dormido. Lo dicho lo corrobora Descartes enseguida al enunciar su resolución hiperbólica: “supongamos, pues, que estamos dormidos”. En esta suposición o sueño artificioso, hay una finta que permite la continuación de la meditación, a pesar de la incertidumbre.

Todas estas razones muestran que el sueño no es “universal” ni indiferenciado, sino apenas habitual. Foucault presenta cuatro posibilidades para corroborar esta afirmación; la primera, “el sueño es una experiencia posible e inmediatamente accesible” que ofrece numerosos recuerdos a la mano. Segunda, como experiencia posible, es a la vez un tema

⁴⁹² Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. *op. cit.* p. 345.

⁴⁹³ *Ibíd.* p. 346.

para la meditación y se produce de manera real y actualizada dentro de la meditación. Tercera, debido a la meditación como ejercicio, pensar el sueño genera un efecto en el sujeto meditante, que es un asombro (*stupor*). Cuarta, al modificar al sujeto llevándolo a la incertidumbre sobre la vigilia “no lo descalifica” para continuar la meditación. El pensamiento del sueño no constituye impedimento para la meditación.

6.2.2. El ejemplo “bueno” y el ejemplo “malo”

Derrida afirma que el durmiente y el soñador supuestamente “están más locos que el loco” y también que la locura no es excluida por Descartes, sino más bien, algo así como “descuidada”, para dar más énfasis a un ejemplo “más válido”. Con este mejor ejemplo se completa lo que en el ejemplo de la locura era insuficiente para dudar sobre las ideas sensibles. Entonces para Derrida el pasar de la locura al sueño, por parte de Descartes, sería pasar de un instrumento de duda malo a uno bueno⁴⁹⁴. Sin embargo, en Foucault es bien claro que si se oponen sueño y locura, esta oposición posee un carácter muy diferente al otorgado por Derrida, y para mostrar esto desarrolla paso a paso el escrito de Descartes para hacer ver el sistema de oposición que éste construye, pero que Derrida no tuvo en cuenta.

El primer paso es sobre la naturaleza de la meditación como ejercicio, materializado en el vocabulario usado en cada párrafo. El párrafo sobre la locura usa un vocabulario comparativo; para ignorar o dudar de las cosas corpóreas se necesita que yo “me compare con ciertos insensatos”, pero sería loco “si siguiera su ejemplo”. Todo ese vocabulario define al loco con términos exteriores a mí, que me sirven de comparación deslegitimadora.

Enseguida en el párrafo del sueño Descartes presenta un vocabulario que enfatiza en la memoria: “Tengo la costumbre de representarme en mis sueños”, “al pensar (...) me acuerdo”, expresiones que evocan lo que el soñador ha sido y que será nuevamente.

El segundo paso son los temas del ejercicio meditativo a través de ejemplos: en relación con la locura, “tomarse como un rey cuando se es pobre”, “creer que se viste de oro cuando está desnudo”, “creer que tiene cuerpo de vidrio”. Son ejemplos que el

⁴⁹⁴ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. *op. cit.* p. 347.

meditante propone muy ligados a sí mismo a través de los cuales la locura es totalmente “distinta” y deformadora, crea otra escena. En relación con el sueño, los ejemplos son estar sentado frente a la hoguera ahora, sentir el calor hoy, mover la mano en este momento. El sueño no transporta la escena pero desdobra los demostrativos de actualidad y de lugar. La imaginación en el sueño se orienta a la percepción real.

El paso tercero lo constituye la prueba central del ejercicio. Dicha prueba pretende *la diferencia*. Estos temas ya puestos en escena, al retomarlos en el desarrollo de la meditación, conllevan ya una diferencia que es preciso establecer y probar. Si prosigo en la meditación me veo obligado a establecer si real y sensatamente puedo preguntar si tengo cuerpo de vidrio o si estoy desnudo. “De ser así, heme aquí obligado a dudar aun de mi cuerpo. En cambio, éste queda salvado si mi meditación sigue siendo claramente distinta de la locura y del sueño”⁴⁹⁵. A propósito del sueño se precisa hacer la prueba, “tengo el recuerdo de haber soñado que yo movía la cabeza. Por tanto, voy a moverla de nuevo aquí y ahora. ¿Hay una diferencia? Sí: cierta claridad, cierta distinción”⁴⁹⁶.

Este experimento tiene una prueba adicional y es establecer si esa claridad y distinción pueden estar también en el sueño, Foucault responde que sí, pues el soñador recuerda nítidamente. No obstante si dicha claridad está en el sueño y en la vigilia el soñador es incapaz de constatar la diferencia.

En lo que toca a la locura, la prueba posee carácter inmediato, pero se advierte enseguida que no se da igual que en el sueño, pues aquí la diferencia con la locura no se experimenta sino que se verifica con inmediatez: *sed amentes sunit ist*.

El cuarto y último paso, es el efecto que genera el ejercicio, expresado en las frases-decisiones que se encuentran cerrando cada uno de los pasajes en cuestión. En el de la locura, “Pero, ¡y qué! son locos” ellos, los otros, son locos, no yo. “Yo no sería menos extravagante si siguiera su ejemplo”, aquí hay que tomar en cuenta el condicional “sería” loco imitar o, mejor, tan sólo probar imitar la locura. La locura, la extravagancia imitada como proyecto es lo extravagante para el meditante y esta extravagancia afecta la idea de la prueba en favor de la verificación.

⁴⁹⁵ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. *op. cit.* p. 349.

⁴⁹⁶ *Ibíd.* p. 349.

En cuanto al párrafo del sueño, está la expresión “son locos” y respondiéndole “estoy asombrado”, aparece el estupor de la indistinción, de tal modo que casi convence de estar dormido, situando en un presente al sujeto con su incertidumbre, a pesar de la cual decide y puede continuar meditando. “Sería loco tratar de hacer el loco (y renuncio a ello); pero ya es tener la impresión de dormir el pensar en el sueño (y eso es lo que voy a meditar)”⁴⁹⁷.

Esta meticulosidad, este desglose lo utiliza Foucault para visualizar la oposición que hay en el texto de Descartes, a partir de sus mismas expresiones, sin introducir figuras imaginarias, ni forzar el texto. El sistema oposicional es claro y también lo son los dos tipos de ejercicios paralelos y diferentes, el del *demens* y el del *dormiens* (el loco y el soñador) y aquí pone Foucault expresiones directas y muy fuertes contra Derrida a quien todos conocen como un lector atento.

Difícil no oír las palabras y las frases que se enfrentan de una y otra parte de ese “sin embargo” cuya importancia ha sido profundamente subrayada por Derrida; pero, en mi opinión, se equivocó al analizar la función en el juego del discurso. Verdaderamente difícil decir solamente que la locura, entre las razones de dudar, es un ejemplo insuficiente, y pedagógicamente torpe, porque de todos modos, el soñador está más loco que el loco⁴⁹⁸.

Es claro que en Foucault lo importante es el discurso, mientras que en Derrida es el texto. La diferencia entre el análisis discursivo, dentro del cual adquiere gran importancia “la función de las frases, palabras y expresiones”, “en el juego del discurso”, y el análisis textual, que pone el acento en la traducción de la lengua original (latín), en el análisis gramatológico y semiológico es abrumadora. No sólo estos aspectos influyen en la diferencia de lecturas sobre un mismo texto, también sus posturas frente a la locura, al cogito cartesiano, la experiencia, el ejercicio, entre otras nociones.

6.2.3. La descalificación del sujeto

Para Derrida, Descartes jamás habla de la locura en las *Meditaciones* y menos

⁴⁹⁷ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. *op. cit.* p. 349.

⁴⁹⁸ *Ibíd.* p. 350.

excluyéndola. Foucault destaca el llamado que hace Derrida para basarse en la versión latina de *Las Meditaciones*, pero inmediatamente lamenta que únicamente sea un recordatorio y no lo haya puesto en práctica. Hay en el famoso pasaje de Descartes tres expresiones que destaca Foucault en latín: *insani*, *amentes* y *demens*. “¿Por qué estos tres términos, o antes bien, por qué Descartes ha empleado inicialmente el término *insanus* y después la pareja *amens-demens*?”⁴⁹⁹.

Foucault explica que para referir las imaginaciones fantasiosas del loco se usaba, en la época de Descartes, el *insanus*, que era usado por la medicina y por el vocabulario corriente. De modo que *insanus* es creer en quimeras, ilusiones e inverosimilitudes. Cuando Descartes usa la pareja de términos *amens-demens* es para decir que “no debo seguir el ejemplo de los locos” y dar una connotación jurídica. Eran términos que en su época se referían a personas que no tenían capacidad de actos jurídicos, civiles, ni religiosos. Entonces el término *insanus* caracteriza al sujeto, en tanto que *amens-demens* lo descalifican⁵⁰⁰. Si pongo en duda mi corporeidad soy *insanus*, quimérico o iluso; pero si voy más allá en mi duda sobre mi cuerpo y me comparo con el loco, de *insanus* paso a *amentes* y quedo jurídicamente descalificado.

Sobre este mismo tema se detiene Derrida cuando afirma que Descartes menciona la locura no para definir su concepto, sino para fines jurídicos y epistemológicos que sólo conciernen a “la verdad de las ideas”. Y en todo esto acierta, según Foucault, pero a pesar de todo, cae en un error muy grave debido a que no vio o no pudo ver sino cuestiones de derecho y nunca las diferencias en las dos determinaciones de la locura, las médicas y corrientes y las jurídicas. Es una separación que juega en el texto cartesiano.

Sobre todo se equivoca al decir con demasiada prisa que la cuestión de derecho aquí planteada concierne a “la verdad de las ideas”, siendo así que, como las palabras lo dicen claramente, concierne a la cualificación del sujeto⁵⁰¹.

Si la cuestión de estas palabras que, según Derrida, hay que traducir directamente del latín, no son aspectos de derecho que “conciernen sólo a la verdad de las ideas”, sino

⁴⁹⁹ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. FCE. *op. cit.* p. 351.

⁵⁰⁰ *Ibíd.* p. 352.

⁵⁰¹ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. México. 1972. p. 353.

realmente a la descalificación del sujeto, el problema debe ser planteado de otro modo: como ya se mencionó, si dudo de mi cuerpo soy iluso o insanus, si me comparo con esos insanus llego a ser demens, es decir descalificado para continuar en mi meditación. “Pero si, en cambio, pongo el ejemplo del sueño, si finjo soñar, entonces por muy dormiens que yo sea, podré continuar meditando, razonando, viendo claramente”⁵⁰².

Gracias al fingimiento en el sueño, o al soñar mismo, puedo adoptar una fuerte resolución: *Age somniensus*, “supongamos que sueño” que me califica para seguir meditando. Foucault reclama a Derrida no constatar esto y, sin embargo, atreverse a afirmar que no se trata de la locura, ni siquiera para rechazarla; quizás porque no puede o no quiere ver las singularidades que juegan en el discurso, ni las “pequeñas diferencias” que detalla el texto.

6.2.4. La extravagancia de los pintores

Contrario a Derrida, Foucault sí ve que la locura es mencionada muchas veces para descalificar al sujeto pensante, “es excluida por el sujeto que duda para poder calificar como sujeto dudante”; sin embargo, si continua incluida es como objeto de saber⁵⁰³. En el ejemplo de las representaciones de las imágenes de los pintores, Derrida cree ver la locura en forma de “extravagancia”. Por exageradamente extravagantes que sean, por lo menos los colores son reales o “verdaderos”. Foucault llama la atención de forma muy especial y contundente sobre esta expresión destacada por Derrida, para reseñar un grave problema de honestidad y denunciar un recurso de prestidigitación que, según él, Derrida utiliza. “Él lo ha sentido tan bien que en su cita lo ha subrayado como punto de apoyo, sin duda, de su demostración. Y yo suscribo enteramente la necesidad de aislar bien, de poner a parte esas pocas palabras”⁵⁰⁴. Las palabras son “su imaginación es bastante extravagante” que Derrida atribuye a Descartes: “como dice expresamente Descartes”. Foucault recuerda una vez más

⁵⁰² *Ibíd.*

⁵⁰³ Este reconocimiento, esta diferencia entre exclusión de la locura por el sujeto dudante e inclusión de ella como objeto de saber, que establece aquí Foucault, no es mencionada por Derrida en ninguna de sus críticas.

⁵⁰⁴ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. *op. cit.* p. 355.

la exigencia de Derrida de traducir directamente del latín y explica la razón para aislar esas palabras de Derrida. “Pero por una razón distinta: sencillamente porque *no se encuentran* en el texto de Descartes. Es una adición del traductor” (de Derrida)⁵⁰⁵ (el subrayado es de Foucault).

Y es aquí donde denuncia el malabar derrideano, que adiciona palabras suyas en la traducción y que curiosamente no se basa en la versión latina como lo había reclamado, sino en la traducción del francés de las *Meditaciones*; leamos a Foucault.

...el texto latino dice solamente *Si forte aliquid excogitent ad eo novum ut nihil...*, “si quizás inventan algo tan nuevo”. Es curioso que Derrida, para hacer valer su tesis, haya escogido, retenido y subrayado espontáneamente aquello que, precisamente, *sólo* se encuentra en la traducción francesa de las *Meditaciones*, curioso también que haya insistido y afirmado que la palabra “extravagante” haya sido empleada “expresamente” por Descartes⁵⁰⁶.

El término “curioso” aquí usado dos veces por Foucault, señala dos faltas graves en la tesis de Derrida en su contra que la refutan y la desvirtúan. Según estos argumentos, Derrida cae en una doble falta de aquello mismo que acusa a Foucault. Este puede ahora afirmar que para nada, en Descartes, el sueño se usa sólo como ejemplo, como una generalización o radicalización de la locura y menos que como tal sea ineficaz o insuficiente. “El ejemplo de la locura se enfrenta al del sueño; se confrontan uno al otro y se oponen según todo un sistema de diferencias claramente articuladas en el discurso cartesiano”⁵⁰⁷.

Para Foucault, Derrida en su análisis “descuida” esas diferencias y el modo como se articulan. En el discurso cartesiano existen diferencias literales de las palabras, diferencias temáticas de las imágenes, diferencias textuales en la disposición y oposición de los párrafos y principalmente, diferencias a nivel de los *acontecimientos* que al interior de la meditación ocurren, tales como actos del sujeto, efectos generados en el sujeto y calificación del sujeto de la meditación, la cual se impone sobre las anteriores. Esta última serie de diferencias llaman la atención de Foucault.

⁵⁰⁵ *Ibíd.*

⁵⁰⁶ *Ibíd.*

⁵⁰⁷ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. México. 1972. p. 355.

Se refiere menos a la organización significativa del texto que a la serie de los acontecimientos (actos, efectos, calificaciones) que lleva con ella la práctica discursiva de la meditación: se trata de las modificaciones del sujeto por el ejercicio mismo del discurso⁵⁰⁸.

He aquí un lenguaje más elaborado y muy diferente al usado antes por Foucault. Expresiones como “serie de los acontecimientos”, “práctica discursiva”, “modificaciones del sujeto”, “ejercicio del discurso”, muestran el distanciamiento del lenguaje estructuralista y fenomenológico. Pero más aún, el abandono del comentario, el evitar quedarse en esos análisis semiológicos o meramente gramaticales y, en general, en la hermenéutica tradicional y en el textualismo, pues éstos procedimientos si bien son útiles en determinados análisis filosóficos, filológicos y gramaticales, no son suficientes para estudiar ciertos ámbitos de la realidad y de la ciencias sociales a los que necesariamente tiene que ir cierto tipo de reflexión filosófica, específicamente aquella que toma como tarea la clarificación del presente, la ontología del presente. Con base en su minucioso análisis, Foucault dirige una fuerte crítica a Derrida.

Si yo tengo la impresión de que un lector, tan notablemente asiduo como Derrida, ha pasado por alto tantas diferencias literarias, temáticas o textuales, es por no haber reconocido aquellas que forman su principio, a saber, las “diferencias discursivas”⁵⁰⁹.

Enseguida expresa una gran conclusión a la que ha llegado después de profundas y rigurosas investigaciones sobre discursividad. Quizás sea bueno recordar aquí que hasta ahora, en este análisis del presente texto, Foucault no ha mencionado el contexto, sino sólo el tema de las series de acontecimientos que el mismo discurso cartesiano refiere. Es decir, por ejemplo cuando menciona los términos en latín *insanus* y amentes, es desde ellos, desde el texto, que refiere el eco del uso que en esa época se les daba, pero aún no realiza una descripción de ese contexto.

Hay que tener presente el título mismo de “Meditaciones”. Todo discurso, cualquiera que sea, está constituido por un conjunto de enunciados que son producidos, cada uno, en su lugar y en su tiempo, como otros tantos acontecimientos discursivos⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ *Ibíd.*

⁵⁰⁹ *Ibíd.* p. 356

⁵¹⁰ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. México. 1972. p. 356.

En el caso de una meditación, ésta constituye un acontecimiento discursivo y produce enunciados nuevos que implican transformaciones en el sujeto que los enuncia quedando atrapado en ellos. Pero esas modificaciones lo que muestran es que una meditación implica “un sujeto móvil y modificable” que es producido o efectuado por los “acontecimientos discursivos” presentes en ella.

Dado lo anterior, las “Meditaciones” de Descartes demandan una lectura doble, la del sistema y la del ejercicio. El primero se constituye de una serie de proposiciones que el lector debe ver en su totalidad para comprobar si son verdaderas. Por su parte el ejercicio se compone de meditaciones que el lector debe realizar y dejarse afectar por dichas ejercitaciones, si pretende pasar a ser sujeto enunciante, por sí mismo, de la verdad constatado o validado por el sistema. Es decir que sistema es el que ordena el ejercicio⁵¹¹.

6.2.5 Los “quiasmas” cartesianos identificados por Foucault

Pero no siempre es posible en una meditación, descifrar encadenamientos de proposiciones, pues existen ciertos pasajes de las meditaciones en que ocurre lo contrario, es decir, que es el ejercicio el que modifica al sujeto, el que ordena el encadenamiento de las proposiciones. Estos son ciertos pasajes en que se cruzan o invierten las dos formas del discurso (el ejercicio y el sistema) y son los llamados “quiasmas”⁵¹² que según Foucault, es el caso del pasaje sobre la locura y el sueño en Descartes. Se da el entrecruzamiento entre la trama demostrativa y la ascética. Foucault vuelve y analiza el pasaje en mención desde la óptica del quiasma.

El pasaje anterior al de la locura y el sueño incluye un silogismo “absolutamente general”, “debo dudar de lo que me engaña una vez, mis sentidos me engañan más de una vez, por tanto debo dudar siempre de ellos”. Esto es un silogismo general-deductivo, y

⁵¹¹ *Ibíd.* p. 358.

⁵¹² Este texto, como se recordará, es de 1972 y resulta interesante ver cómo en él Foucault resalta la cuestión de los “quiasmas” que, como se sabe, es una figura retórica que expresa dos aspectos en forma cruzada para generar una mayor reflexión, pero que ella misma demanda ser identificada en el discurso. En *Ser justo con Freud*, en 1991 nueve años después, Derrida supuestamente identifica en *Historia de la locura* un quiasma, que es puesto en Foucault y no en Descartes y que, además, es utilizado para criticar a Foucault.

demanda que nada puede quedar por fuera de la duda, lo cual descalifica la hipótesis de Derrida del ejemplo bueno y el malo. Sin embargo, éstos son llamados, pero no por la objeción del no-filósofo, sino por algo real e importante, a saber, por una resistencia: de todos modos “hay cosas de las que no se puede razonablemente dudar”. Es una imposibilidad que aparece de inmediato frente al silogismo general y absoluto. “Es la imposibilidad, para el sujeto, de efectuar realmente, en el ejercicio que lo modifica a sí mismo, una duda tan general”⁵¹³. Al establecerse este silogismo tan general, aparece el problema de si el sujeto pueda ser capaz de aplicar a todas las cosas su decisión de dudar. Aparece el problema de que el sujeto pueda transformarse de sujeto que sabe que debe dudar completamente de todas las cosas (dudante universal), en sujeto que puede aplicar a todas las cosas su decisión de dudar. Si dudo en forma tan general arriesgo descalificarme como sujeto meditante y, a la vez, si quiero seguir siendo calificado debo abstenerme de efectuar semejante duda tan general.

He aquí el quiasma marcado por las palabras “poder dudar completamente” en el texto cartesiano, las cuales constituyen el punto en que se cruzan las dos formas discursivas, el ejercicio y el sistema. En el ejercicio no se puede todavía dudar razonablemente y, por esto, esta forma de discursividad domina el desarrollo posterior.

Es claro que no son las cosas extensas, no es la extensión de las cosas lo que descalifica al sujeto, sino “el estatuto del sujeto que realiza la duda”. Si es capaz de conservar dicho estatuto, se puede erigir a la vez como “omnidudante” y razonable⁵¹⁴.

La dificultad se define entonces en el ejercicio de la duda y consiste en lo vivo actual, lo “lo vivo y lo próximo”, es decir, “todo el sistema de actualidad” que caracteriza mi meditación, desplegado en el discurso en frases como “estoy aquí”, “este fuego”, “este papel”. Si dudo de toda esa actualidad que determina la meditación, se borra mi ser razonable, incluso para mí mismo y desaparecen las garantías de la meditación (edad madura, ocio reposado, mente liberada, retiro apacible). Si dudo de mi propio sistema de actualidad ¿cómo seguir posibilitando una meditación razonable y conservando mi resolución de descubrir la verdad?

⁵¹³ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. *op. cit.* p. 359.

⁵¹⁴ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. México. 1972. p. 360.

Cualquier posible respuesta a esta cuestión recurre a dos ejemplos que obligan a dudar de la actualidad del sujeto⁵¹⁵. En el ejemplo de la locura, el compararme con el loco me descalifica y no puedo pasar de la sucesión de proposiciones (el sistema) a la resolución (el ejercicio) del ejercicio de la meditación.

La resistencia de la actualidad al ejercicio de la duda se reduce por un ejemplo demasiado fuerte: lleva consigo la posibilidad de meditar válidamente; las dos calificaciones “sujeto dudante”-“sujeto meditante” en este caso no son simultáneamente posibles⁵¹⁶

Si la locura es así descalificante, que ni siquiera se la pueda fingir por un minuto, que emerja inmediatamente el *demens*, entonces Descartes se aparta radicalmente de la posibilidad de aceptarla como reveladora o portadora de verdad⁵¹⁷.

El otro ejemplo para responder la pregunta es el del sueño, pero éste posee ciertas diferencias que es preciso establecer e interpretar. Aunque el sueño como la locura tornan dudosa la actualidad del sujeto, a diferencia de la locura, al sueño se le atribuye ser parte de las “virtualidades” del sujeto: ser hombre, le ocurre el soñar, tener la costumbre de dormir, hacer parte de sus recuerdos, revivir impresiones, etc. Gracias a estas atribuciones, el sujeto aunque sueñe y esté dormido o despierto o tenga incertidumbre, está facultado para ejercitar la duda sobre su propia actualidad y para seguir meditando. En el ejemplo del sueño la prueba tiene dos vertientes que son el estupor incierto y la visión manifiesta, las cuales constituyen al sujeto como “dudante efectivamente” sobre su propio sistema de actualidad y también como continuando “válidamente una meditación” la cual separa todo lo que no posee certeza.

Gracias a esas dos pruebas opuestas entre sí, una que lo defina sujeto razonable y otra que lo determina como sujeto dudante, puede lanzar el grito *Age somniemus* que lleva la discursividad a traspasar nuevamente la forma discursiva del ejercicio e instaurar el dominio de la forma discursiva del sistema⁵¹⁸.

⁵¹⁵ *Ibíd.* p. 361.

⁵¹⁶ *Ibíd.* p. 362.

⁵¹⁷ *Ibíd.*

⁵¹⁸ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. México. 1972. p. 363

6.2.6 La “invención” de la voz del no-filósofo

Que Foucault dedique tanta atención a este pasaje sobre la locura en *Las Meditaciones* es en razón a que allí encuentra una de las posibilidades para hacer la historia de la locura. Pero que en esta respuesta a Derrida lo analice desde dos puntos de vista es para afirmarse en su postura, en sus hallazgos y desarrollos, y desnudar en Derrida lagunas, desconocimientos y malabares incluidos en su crítica de “Cogito e Historia de la locura”. Adicionalmente, Foucault quiere mostrar que también ese pasaje sobre la locura tiene una particular importancia en *Las Meditaciones* y, por lo tanto, en Descartes y en la filosofía de la época clásica. Cuando Derrida en su crítica del 63 advierte esta importancia, debió reconocer que sí se trataba de la locura, pero en cambio acude, según Foucault, a un ardid : “inventa” una voz de un no-filósofo y con ello “desplaza”, “arroja al exterior” y “elimina” del texto cartesiano la compleja y dicente exclamación “Pero ¡y qué! son locos”. Hace esto cuando cae en cuenta que entró en una grave dificultad: si en la primera meditación, según Derrida, la cuestión es la generalización de la duda, entonces ¿para qué detenerse en particularidades del presente, en las singularidades de la locura y el sueño? Si no se trata de la locura sino de la generalización de la duda, detenerse en la demostración de lo dudoso de las sensaciones vivas, de las percepciones sensibles cercanas o lejanas, o muy pequeñas, es por lo menos contradictorio para el mismo Derrida. Para salir de este embrollo, Derrida:

Ha imaginado una intervención extraña, es escrúpulo o la reticencia de un retrasado que se inquieta del movimiento que le desborda y que, en el último momento entabla un combate de retaguardia. Acaba de decir Descartes apenas que no debe uno fiarse de los sentidos cuando una voz se eleva, la de un campesino extraño a toda urbanidad filosófica⁵¹⁹.

Es el no-filósofo curiosamente quien le hace caer en cuenta a Descartes que sería estar loco si se duda del aquí, de esta lumbre, de este papel y Descartes al volver a hablar, le da el ejemplo del sueño afirmando que los sueños son tan locos como la locura. De ese modo se supone que se domina la resistencia ingenua del no-filósofo en el buen ejemplo del sueño, el cual, supuestamente es más bueno por ser más común, “más natural” y “más

⁵¹⁹ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. *op. cit.* p. 364.

universal” que la locura⁵²⁰.

Foucault muestra así la particular forma como Derrida quiere salir del problema en que había caído, cuando quiso negar que se trataba de la locura.

¡Seductora hipótesis, la de Derrida! Resuelve con la mayor justeza su problema: mostrar que la filosofía va directamente a poner en duda la totalidad de la “etantidad”, que es precisamente ésa la forma y la marca filosófica de su recurso; si llega a detenerse un instante en una “etantidad” tan singular como la locura, sólo será si un ingenuo le tira de la manga y lo interroga; por sí mismo, él no se hubiese detenido en esas historias de reyes desnudos y de muletas. Así el rechazo de la locura, la exclamación súbita “pero ¡y qué! son locos” se encuentran rechazados por Derrida y tres veces encerrados en el *exterior* del discurso filosófico⁵²¹ (el subrayado es de Foucault).

Si no es la filosofía la que habla, sino un objetor, curioso objetor porque no es filósofo, y además es ingenuo, si además, al retomar la palabra la filosofía lo hace para ir a un ejemplo “mejor”, puede ser que se diluya la objeción, pero se genera algo más grave, hacer que se acepte algo peor que la locura, en el sujeto mismo que la ha rechazado⁵²².

Además hay que tener cuidado con lo que esa “hábil hipótesis” derrideana ha suscitado. En primer lugar, ha omitido las diferencias literales, ha elidido las diferencias textuales, ha borrado la determinación discursiva esencial, es decir, la trama doble del ejercicio y la del sistema. Al inventar la voz del no-filósofo, Derrida ha borrado todas esas diferencias del texto de *Las Meditaciones* y con ello ha reabsorbido el ejemplo insuficiente (la locura) en la universalidad del sueño continuando o reconfirmando, una vez más, la exclusión de Descartes sobre la locura. Para Derrida, para la filosofía derrideana, esta exclusión conlleva ahora un peligro mayor, no porque descalifica al sujeto meditante, sino “por la calificación con la que marcaría al discurso filosófico”, desde esa hipótesis este discurso sería “lo otro” de la locura, instaurando una relación de exterioridad de uno con respecto al otro⁵²³.

Esa exclusión, según Foucault, la realiza Derrida mediante tres acciones: la primera, es la afirmación en desmedro de toda economía del texto cartesiano que la fuerza dubitativa de la locura incluye en el sueño. La segunda, imaginando que no es Descartes

⁵²⁰ *Ibíd.* p. 365.

⁵²¹ *Ibíd.*

⁵²² *Ibíd.*

⁵²³ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. México. 1972. p. 366.

quien excluye la locura sino un rústico ingenuo, no-filósofo, y salvar así a la filosofía de esa exclusión. En tercer lugar, invirtiendo la primera exclusión cartesiana, transformándola en inclusión, excluir la exclusión mediante el rechazo atribuido al no-filósofo. Sin embargo para Foucault, la locura, en esa forma, se resiste a ser reducida. Si se acepta la intervención del no-filósofo, justo cuando se está hablando de los *insani* y de los *demens* “¿no podría decirse que él (Descartes) ha procedido, aunque de una manera insidiosa y silenciosa, a excluir la locura?”⁵²⁴.

Pero Derrida salva esta objeción introduciendo la hipótesis del Genio Maligno y la duda hiperbólica. Según él, es en ese ámbito donde Descartes pone en cuestión la locura sin excluirla. Gracias a este Genio Maligno se resta importancia al ingenuo no-filósofo porque éste jamás podría plantear el problema de la locura, mientras que todas las permanentes y siniestras amenazas de la sinrazón son incluidas en el Genio Maligno. El soporte de esta interpretación de Derrida lo describe Foucault en sus propios pasos sucesivos internos. El primero, es negar la locura como tema en el justo momento en que es nombrada. Luego, quiere demostrar que la locura es puesta en cuestión cuando ella no es nombrada, para lo cual establece dos series de derivaciones semánticas: la primera establece al Genio Maligno como “locura total”, “subversión del pensamiento puro”, “proyecto loco que asume la locura como su libertad”, “punta hiperbólica que debiera ser como toda locura en general silenciosa”. Otro soporte es “pegar” en el texto cartesiano toda evidencia que muestre el episodio del Genio Maligno como un ejercicio voluntario de un sujeto meditante que evita siempre dejarse engañar.

Bien puede verse que ante el astuto engañador, el sujeto meditante se comporta no como un loco enloquecido por el error universal, sino como un adversario no menos astuto siempre en guardia, constantemente razonable, que permanece en posición de soberano ante su ficción⁵²⁵.

Todas las potencias de la locura son atribuidas al genio maligno malo, pero esto sucede después del ejercicio meditativo que excluye el riesgo de estar loco.

⁵²⁴ *Ibíd.* p. 366.

⁵²⁵ Foucault, Michel. *Historia de la locura*. Apéndice II. México. 1972. p. 370.

6.2.7 El endurecimiento del lenguaje en la réplica de Foucault

Foucault adopta un lenguaje más directo y más severo contra Derrida y su hipótesis.

¡Cuán lejos estamos de los temas tan bonitamente variados por Derrida!
¿Cómo imaginar que el sujeto meditante ya no sea responsable de lo que él mismo llama
designio penoso y laborioso?

Acaso haya que preguntar cómo un autor tan minucioso como Derrida, tan atento a los textos,
haya podido no sólo cometer tantos desplazamientos, intervenciones, sustituciones⁵²⁶.

Enseguida endurece, casi hasta llegar a la ofensa y a la violencia del lenguaje su crítica. Acusa a Derrida de reavivar la tradición que reduce las “prácticas discursivas” únicamente a trazas textuales y que elide los acontecimientos que se generan en el discurso y sólo se ocupa de marcas. Tradición que inventa voces detrás de los textos para evitar el análisis de las formas en que el sujeto se ve modificado en los discursos.

No sólo acusa a Derrida de cultivar la metafísica tradicional en su “textualización” de las prácticas discursivas, sino, peor aún, de promover una pedagogía que enseña “que no hay nada fuera del texto” que sólo en su interior está la “reserva del origen”, por lo que no hay que salirse del texto pues en su interior está “el sentido del ser”⁵²⁷.

La publicación de esta respuesta como segundo apéndice de la edición de 1972 muestra un tomo fuerte de Foucault contra Derrida y una rigurosidad en los procedimientos para su elaboración. Pero en esta edición se suprimieron expresiones quizás demasiado fuertes, no tan pertinentes en un intelectual de la talla que ya tenía por esos tiempos Michel Foucault, que estaban en la edición original de la réplica publicada en la Revista Paideia antes mencionada. En esta Foucault sostiene que Derrida es hijo fiel de todos los supuestos con los que se enseñaba la filosofía en Francia desde los años 50: el primero de dichos supuestos, sitúa a la filosofía como “instancia universal” frente a la cual cualquier otro saber se ubica como exterior e inferior. El segundo hace de la filosofía “la última instancia moral” ante la que todos deben contar sus fallas y, a la vez, no le rinde cuentas a nadie. El tercer supuesto convierte a la filosofía en “reflexión auto-referencial” con una curiosa

⁵²⁶ *Ibíd.* p. 370

⁵²⁷ *Ibíd.* p. 371.

historicidad en la que se reduplica siempre a sí misma en un “infinito comentario de sus propios textos”, lo que expulsa los acontecimientos nuevos y diferentes. Es claro que desde sus inicios Foucault se declaró contra esos supuestos, los combatió y los quiere trastocar. En el mismo texto de la Revista Paideia, frente a ellos sostiene que la filosofía no es fundadora de conocimiento ni de modo histórico, ni lógico, sino que, como cualquier otra forma discursiva, hay condiciones y reglas que la determinan en cada época. “Que la sistematicidad que liga entre sí las formas del discurso, los conceptos, las instituciones, las prácticas, no es del orden, ni de un pensamiento radical olvidado, recubierto, desviado de sí mismo, ni de un inconciente freudiano, sino que existe un inconciente del saber que tiene sus formas y sus reglas específicas. Finalmente, que ahora es preciso estudiar y analizar los “acontecimientos” que pueden surgir en el ámbito del saber, cuyo carácter es irreductible a una ley “de progreso”, ni a la repetición de un “origen”.

Pero Foucault está convencido en esta versión inicial de esta réplica, que Derrida apoya su crítica de 1963 en esos tres supuestos, especialmente el pasaje sobre la locura. Hay que tener en cuenta todo lo que se suscitó en el debate después de la crítica derrideana del 63 y, también, que esta respuesta se dio nueve años después, para dimensionar las violentas palabras de Foucault, en esa edición de la Revista Paideia: “*De todos los filósofos franceses actuales Derrida es el más profundo y el más radical defensor de esos supuestos*” (el subrayado es nuestro).

Esta réplica es juiciosa y meticulosa y pretende desvirtuar los argumentos y los enfoques desde los cuales Derrida realizó sus críticas. Quizás haya otras razones de índole moral o personal para un lenguaje tan fuerte, pero aquí interesan las razones epistemológicas y los puntos de vista metodológicos, que muestran dos modos distintos de ver la filosofía y los saberes en general, dos formas diferentes de ver la realidad, los textos, el lenguaje, la historia, el sujeto y la razón. Sin embargo, lo que también se puede constatar en cada uno de los episodios hasta aquí estudiados, a pesar del lenguaje fuerte y precisamente por éste, es que estos dos enfoques al preocuparse por elaboraciones tan juiciosas, complejas y diferenciadoras, no podrían asumirse uno sin tener que considerar al otro. Quizás este sea el episodio más directo y el que en mejor forma caracteriza lo que ha sido puesto en juego en este largo debate. Desde el punto de vista de la controversia de

temas, se dieron, después de esta réplica, dos episodios más que son la conferencia de Derrida titulada *Más allá del principio de poder* y un escrito posterior a la muerte de Foucault en 1984 titulado *Ser justo con Freud*, los cuales se analizarán enseguida.

6.3 Ser justo con Freud⁵²⁸ de Derrida: reconocimientos para no cerrar el debate

Este texto tiene un carácter prudencial, considerado y hasta hospitalario. Aquí se intentará mostrar sus problematizaciones sobre Foucault al interior del debate que hemos venido estudiando, reseñando ciertos reconocimientos y justificaciones.

Este es un “homenaje póstumo” al Foucault ya fallecido y a su libro *Historia de la locura*. Derrida al inicio califica al libro como “un acontecimiento” que tuvo unas profundas resonancias en él por ser un libro “intenso y múltiple”. Declara su admiración hacia el amigo quien le profesó una gran amistad, bien correspondida. Sin embargo, es notorio el comentario sobre el oscurecimiento de esa amistad, a partir de la respuesta de Foucault de 1972, comentada en el apartado anterior del presente trabajo. Dicho episodio lo afectó pero no opacó su “admiración” por ese amigo ya fallecido. A pesar de expresar abiertamente esos dos sentimientos, oscurecimiento (distanciamiento) y admiración, enuncia su nostalgia.

Hubo allí una especie de encadenamiento dramático, de precipitación compulsiva y repetida que no quiero describir ahora, porque no quiero estar solo, ser el único que habla después de la muerte de Michel Foucault, sino para decir que esa sombra que nos hizo invisibles uno al otro durante cerca de diez años, insociables el uno con el otro (hasta el primero de enero de 1982, cuando volví de una prisión checa), forma todavía parte de una historia que amo tanto como la vida, y de una historia que se vincula (y al mismo tiempo me vincula a mí) al libro cuya gran aparición estamos conmemorando, con, algo así como su posfacio, pues el drama que acabo de evocar surgió también de un cierto posfacio, e incluso de una especie de *post-scriptum* que Foucault añadió a un posfacio en 1972⁵²⁹.

Por supuesto, se entiende la razón por la cual se citó en extenso este bello párrafo, de una expresividad que no es frecuente en Derrida, por lo menos en lo que tiene que ver con el debate aquí estudiado; y en el que demarca algunos elementos que caracterizaran el mencionado debate como un “encadenamiento dramático” que le generó a él y seguramente

⁵²⁸ Derrida, Jacques. “*Ser justo con Freud*”. *La Historia de la locura en la edad del psicoanálisis. op. cit.*, en Elizabeth Roudinesco (coord.) *Pensar la locura, ensayos sobre Michel Foucault. op. cit.*

⁵²⁹ Roudinesco (coord.) *Pensar la locura*. “*Ser justo con Freud*”. Derrida. *op. cit.* p. 122.

a Foucault, una “compulsión repetida” (o quizás ¿una compulsión de repetición?), solamente describable con la participación del otro. Un debate que además generó un oscurecimiento que los “hizo invisibles” e “insociables”. Un complicado y complicador debate que los unió dramáticamente quedando inexorablemente vinculados a un libro, del cual Derrida en sus críticas enriquecedoras se considera un posfacio. Todo ello constituye o “forma todavía” parte de una historia que “ama tanto como la vida”.

Se ha podido constatar con los dos últimos episodios la forma en que cada uno de nuestros autores ha caracterizado este importante debate. Ya quedará a la libertad de cada estudioso del mismo buscar los detalles de lo que cada autor privilegió.

Si un crítico tan demoledor como Derrida considera su vida vinculada a ese gran libro, eso es un indicador de la importancia del mismo y de los grandes debates y controversias que aquel suscitó. Derrida “confiesa” varios aspectos muy importantes, algunos de los cuales se reseñarán. Por ejemplo si se preguntase por “la posibilidad misma de una historia de la locura”, salvo que esta vez no es a propósito de *Las Meditaciones metafísicas*, sino desde otro margen.

Si este libro fue posible, si tuvo desde el principio y conserva actualmente un cierto valor fundamental, la presencia y la necesidad innegable de un *monumento*, es decir, de lo que se impone recordando y advirtiendo, tiene que decirnos, tiene que enseñarnos o preguntarnos algo en cuanto a su propia posibilidad.

A su propia posibilidad *hoy en día*: bien decimos *hoy en día*, un cierto hoy en día⁵³⁰. (El subrayado es de Derrida).

Entonces es la misma cuestión de fondo, planteada a propósito de otro margen y desde el *hoy en día*. Derrida ahora, después de una “relectura”, es decir, después de una segunda desconstrucción, cae en cuenta que hay otra cuestión a describir sobre la posibilidad de la historia de la locura, la cual abre posibilidad a ese proyecto en una forma mejor que la cuestión cartesiana. ¿Por qué este libro merecía una nueva desconstrucción? Por su fuerza de “apertura pionera” que, dadas las innumerables críticas y controversias por él provocadas, se mantiene vigente de modo incuestionable.

⁵³⁰ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 123.

6.3.1 Reconocimientos y tránsito a Freud

El otro margen, tanto o más pertinente que Descartes, es Freud, o mejor, ciertos psicoanálisis. Pero este “desplazamiento” no ocurre porque sí, sino que se fundamenta en la “corrección de una inconsecuencia” honestamente confesada por Derrida (ya muerto Foucault y no antes), la cual descubre al relacionar su análisis con lo epocal. En otras palabras, al “diferir” la edad descrita y la edad descriptora, la edad de la psiquiatría (la del psicoanálisis, de la enfermedad mental y de la locura) de la edad “clásica”, le parece que su análisis crítico siempre debió haberlo conducido al psicoanálisis (a Freud) y no a Descartes. En su crítica de 1963, ya había dejado planteada la inquietud, en medio de la pregunta por la posibilidad de una historia de la locura, por “el hoy día”, en el que un cruzamiento de “acontecimientos” ponía al psicoanálisis como “portero” que podía abrir o cerrar el paso a nuevas posibilidades sobre la locura. Después de inquirir por el recurso en que Foucault apoyó “un lenguaje sin recurso”, Derrida sostiene en su texto de 1963:

Pues no es por azar que un objeto así se ha podido formar hoy en día. Hay que suponer sin olvidar, *todo lo contrario*, la audacia del gesto de pensamiento de *Historia de la locura*, que ha comenzado una cierta liberación de la locura, que la psiquiatría, por poco que sea, se ha abierto, que el concepto de locura como sinrazón, si bien nunca tuvo unidad, se ha dislocado. Y que es en la apertura de esa dislocación donde un proyecto así ha podido encontrar su origen y su pasaje históricos (todas las cursivas son de Derrida)⁵³¹.

En los años 60 Derrida no pudo ser ajeno a los grandes debates que este trabajo ha mencionado en el capítulo 1 y 3, sobre razón moderna y posmoderna, sobre sujeto y, particularmente entre psiquiatría y anti-psiquiatría, y quizás por eso en este pasaje los refiere aunque no les da un desarrollo justo. En ese entonces, al parecer se encontraba más seducido por las investigaciones y el método de Martial Guérault y por la fenomenología de Husserl. A pesar de todo, es evidente en esta cita del 63, que Derrida era ya sensible y atento al psicoanálisis, aunque todavía no lo estudiaba sistemáticamente, se declara muy tentado a aceptar que la apertura es más gracias al psicoanálisis que a la psiquiatría. Sin embargo, Derrida reclama, apegado a la tradición y al canon, como se ha visto, que Foucault no se ha esmerado en dar a estas cuestiones las clarificaciones metodológicas y

⁵³¹ Derrida. *La Escritura y la Diferencia*. “Cogito e *Historia de la locura*”. *op. cit.* p. 61.

filosóficas requeridas.

Con base en esta auto-referencia, como en muy pocas ocasiones lo hace, expresa abierta y sinceramente la inconsecuencia en la que había incurrido en “*Cogito e Historia de la locura*”. Ese “hoy en día” mencionado, inquiriere sobre las condiciones discursivas que hicieron posible “el acontecimiento” de un discurso pionero como *Historia de la locura*. Había sido siempre mucho más pertinente epistemológica y filosóficamente enfocarse “desde el lado” en que el libro pudo ser escrito, a saber, desde el lado de esos grandes debates sobre razón moderna, sujeto, etc., incluyendo el margen de ciertos psicoanálisis y aclara que una de las cuestiones en *Ser justo con Freud* es precisamente este pasar al plural. “En efecto, insistir en la psiquiatría o el psicoanálisis modernos habría sido más urgente que orientar la misma cuestión hacia Descartes”⁵³².

Ahora Derrida busca apoyarse en la *différance*, es decir, diferir el psicoanálisis en relación con el proyecto de Foucault, pasando al plural, esclareciendo las enormes diferencias al interior del psicoanálisis y de Freud. Ahora se ubica del lado de la época desde la cual se escribe, pues antes lo había hecho desde la edad descrita, por supuesto aduciendo suficientes razones en cada uno de los debidos pasos. La cuestión de fondo es la misma que en el 63, a saber, la pregunta por la posibilidad de una historia de la locura, o de la historicidad misma. Recordemos que Foucault, en cambio, identifica en la crítica de Derrida la cuestión de saber si puede haber algo interior o exterior al discurso filosófico, o de si éste, puede fundarse en un rechazo o en una exclusión. Como se ve, en la formulación misma de las cuestiones de fondo en este debate, hay discrepancias, aunque en el desarrollo del debate salen ineludiblemente a flote las características de la formulación foucaultiana sobre la razón y sobre la filosofía tradicionales. Lo nuevo aquí en Derrida está en que al pasar de una época a otra, tiene que entrar a considerar cuestiones epocales que tuvieron relación con el surgimiento del texto, salvo que lo hace, como siempre, desde el texto mismo y sólo a propósito de la relación entre Foucault y el psicoanálisis. Otro aspecto nuevo, como se verá, es que si se sale del texto *Historia de la locura* para estudiar dicha relación, es únicamente acudiendo al *corpus* foucaultiano. Pero no acude nunca al análisis de contextos, a pesar de hablar de edad descrita y edad descriptora y, más aún, de poner en

⁵³² Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 125.

tela de juicio los criterios para estas periodizaciones en Foucault.

6.3.2 El psicoanálisis como nuevo margen para corregir una inconsecuencia

Volviendo a la cuestión de fondo, Derrida ahora la bordará estudiando la apertura del psicoanálisis y más concretamente, en relación con el rol que cumple el psicoanálisis en la obra de Foucault. Surge la pregunta si con este nuevo margen busca también hacer él, aquello que le exige a Foucault: “ser justo con Freud”, es decir, si ahora quiere hacer justicia al mismo Foucault.

Por lo tanto, estudiar el lugar y el rol del psicoanálisis en el proyecto foucaultiano de una historia de la locura, como voy a intentar hacerlo ahora, *podría* consistir en corregir una inconsecuencia, o en explicitar más directamente una problemática que yo habría dejado en estado preliminar, como marco general, en la introducción a mi conferencia de 1963. Esta incluía una sola alusión al psicoanálisis (la cursiva es nuestra)⁵³³.

Llama a la reflexión el hecho que, después de referir su escrito del 63 en donde menciona muy de pasada la problemática de la apertura del psicoanálisis como posibilidad abierta para *Historia de la locura*, siendo Derrida tan atento, riguroso y exigente, se haya conformado con que una problemática de tanta complejidad como el papel del psicoanálisis en la obra de Foucault, o, mejor aún, la apertura a la posibilidad de una historia de la locura abierta por el psicoanálisis, sea apenas enunciada como en “estado preliminar” y, “hoy en día”, sea propuesta como “marco general” de un proyecto de análisis, únicamente a partir de una alusión tangencial en unas cuantas líneas de su conferencia del 63. Como esto es tan difícil de creer, y como el condicional de ese “podría” muestra una cierta falta de sinceridad, sólo se podría asumir esto como un gesto que busca una salida muy discreta a esa falta o inconsecuencia; siendo así, se optará mejor aquí por aceptar su honestidad cuando confiesa que quiere más bien “corregir una inconsecuencia” (sin condicional). Algo más, la expresión “Ésta incluía una sola alusión al psicoanálisis”, puede remitir a recordar con curiosidad, el reproche por Derrida hecho a Foucault sobre las escasas líneas que incluye en *Historia de la locura* relacionadas con otras escasas líneas de *Las Meditaciones*

⁵³³ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 125.

metafísicas.

Pero quedaría una pregunta: ¿cuál fue la causa de dicha inconsecuencia del 63? Derrida parece aceptar también, que ella estuvo en basarse en ciertos protocolos rígidos que ponen en acto ciertas posiciones para la lectura, que lo llevaron a esa inconsecuencia y a hacer sólo una única y escasa alusión al psicoanálisis. El celo a que conducen esos protocolos, en este caso, fue sobre el supuesto “enraizamiento” del lenguaje filosófico en otro no-filosófico, en que se cae al querer hacer una historia de la locura como la de Foucault; celo que se produjo por un apego exagerado a una “regla hermenéutica” de carácter metodológico, que impone exigencias tanto a filósofos y a historiadores como a psicoanalistas, en primera medida para garantizar desde un principio, el sentido patente para intentar comprender al paciente a partir de su propio lenguaje. La rigidez de esos procedimientos quedó confirmada en este texto:

...de comprender bien, de manera casi escolar, filológica y gramatical, teniendo en cuenta las convenciones dominantes y estabilizadas, lo que Descartes *quería decir* en la superficie ya tan difícil de su texto, tal como es interpretable según las normas clásicas de lectura, y de comprender esto incluso *antes de* someter esa primera lectura a una interpretación sintomática e histórica regulada por otros axiomas u otros protocolos; comprender esto incluso *antes de* desestabilizar y *para* hacerlo, allí donde es posible, y si es necesario, la autoridad de las interpretaciones canónicas. En todos los casos hay que comenzar por entender el canon (las cursivas son de Derrida)⁵³⁴.

Es una regla que Derrida pide seguir con rigurosidad: comenzar por entender el canon y las normas clásicas de lectura y las convenciones dominantes “antes de” cualquier traducción, desplazamiento o, siquiera, antes de una interpretación regulada por otros cánones. Si Foucault, o cualquiera, aspira a “desestabilizar” el lenguaje de la razón, debe “antes” comprender los cánones de la “buena lectura” y de la buena interpretación en el lenguaje patente de la filosofía y, desde ahí, sí poder hacer interpretación en otro campo.

Sin embargo, haber seguido esas reglas tan religiosamente lo llevó a una inconsecuencia. Debió haber conducido su primera desconstrucción hacia la situación de la psiquiatría y del psicoanálisis de finales de los años cincuenta y no a una “correcta lectura”

⁵³⁴ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 126.

sobre Descartes⁵³⁵. Quizás esto no invalida su primera y “notable” crítica, pero llama la atención de los estudiosos de este debate, sobre este tipo de procedimiento hermenéutico y su buen uso, y más precisamente, sobre el riesgo de caer no sólo en inconsecuencias epistemológicas e histórico-filosóficas, sino en cierto tipo de críticas mostradas como desconstrucciones, pero que pueden realmente ser o basarse en “pareceres” que deslegitimarían ese canon, al caer en el peligro de hacer un uso caprichoso o sesgado de él. Tal vez el apearse de manera “casi escolar” (casi religiosa) a esas reglas, conlleva la dificultad de no poder ver diferencias, lo no decible, lo modificable, los acontecimientos discursivos, dado que la regla pretende permanecer fija, a veces invariable, a pesar de estar referida a cosas muy variables y singulares.

Precisamente en este sentido, también llama la atención otro aspecto problemático reconocido por Derrida. Afirma que por el afán de delimitar el campo apegándose a la autoridad del canon, reemplazó a Freud por Descartes en su primera crítica. Quizás no sólo porque Descartes era importante para Foucault, y no sólo por la significación estratégica que éste le asignó en *Historia de la locura*, sino especialmente por la relevancia que tenía en la época (finales de los 50 e inicios del 60), la frecuente referencia a un cierto Descartes en el ámbito de “la reflexión” especialmente al interior de la teoría de Jacques Lacan, se orientó por la “in-correcta lectura” sobre Descartes. Derrida menciona en particular los *Écrits* de Lacan de 1945, en la que este gran autor refiere a Descartes en relación con la problemática del sujeto y del sujeto de la ciencia; pero más importante aquí es que Derrida ahora refiera *Propós sur la causalité psychique*, de 1945, también en *Écrits*, que incluye para aludir únicamente a la “insuperabilidad” de Descartes.

Hemos dicho que aquí es muy importante esta mención a Lacan en particular porque, Derrida tan buen lector y tan atento, no menciona que en esa misma conferencia de Lacan, éste trata la cuestión de la locura en *Las Meditaciones*, citando exactamente las mismas líneas que citó Foucault en su *Historia de la locura*. Esta omisión nos resulta bien curiosa por no decir sospechosa, si se tiene en cuenta que Derrida en su conferencia del 63, sostuvo que ningún analista o ningún lector de Descartes se había detenido antes que Foucault en esas cuantas líneas sobre la locura y el Cogito, lo que le significaba en ese

⁵³⁵ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.*

entonces, según él, que quizás Foucault estaba mal enfocado por ser el único y creía ver cosas donde no estaban.

Pero continuemos con el nuevo margen, con el psicoanálisis. Este nuevo margen de la edad que describe, orienta a Derrida a interesarse por el tiempo y las condiciones históricas en las cuales emerge *Historia de la locura* y no tanto por las que éste describe.

Se podría preguntar si al mencionar fechas muy puntuales, acontecimientos, acciones de individuos, tiempos tan bien definidos, no se estaría refiriendo sólo a una “edad” sino también a un contexto y a unos acontecimientos. Derrida inquiere por la situación del psicoanálisis en el lado en que el libro se describe y por el rol que cumple dentro del libro. En este punto es importante destacar que todas las cuestiones surgidas en este texto sobre el debate (*Ser justo con Freud*) y en especial este puntual cuestionamiento, dieron luces e inspiraron la presente investigación doctoral, que principalmente apunta a rastrear la relación entre Foucault y el psicoanálisis en un importante ámbito de su recorrido filosófico. Como se ha mostrado, esta relación en las primeras obras de Foucault y especialmente en *Historia de la locura*, es muy compleja y ambigua. Además se ha rastreado en cada uno de los episodios del debate. Este propósito, consiste en comprobar la pertinencia y la validez de los cuestionamientos de Derrida, también en establecer cómo es la ambivalencia foucaultiana sobre el psicoanálisis y sus diferencias internas y, finalmente valorar los desarrollos epistemológicos, históricos y filosóficos que cada episodio aportó. Todo ello orientado a clarificar las dos posturas y el carácter de sus encuentros y desencuentros.

Foucault no menciona mucho a Freud en la *Historia de la locura*, eso quizás indica la significación que intencionalmente le da en su arqueología de la locura. Visto desde Derrida, eso puede tener una justificación, pues si la arqueología establece realmente la gran división, Freud y el psicoanálisis como acontecimiento no tendrían que ser nombrados, sino a lo sumo llevado a un borde o borne⁵³⁶. Pero lo que sí es claro es (y no sólo en *Historia de la locura*, sino en *Enfermedad mental y psicología* y en “Introducción a *El Sueño y la existencia*”) la ambigüedad o ambivalencia de Foucault respecto de Freud, a quien por cierto con gran frecuencia en esos textos se refiere a éste con su nombre propio.

⁵³⁶ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 128.

La interpretación o la topografía del momento freudiano que él propone es siempre inquieta, dividida, móvil, algunos dirían ambigua, otros, ambivalente, confusa o contradictoria. Quiere a veces acreditar y a veces desacreditar a Freud, al menos que no haga en verdad ambas cosas, indiscerniblemente y, al mismo tiempo. En cuanto a esta ambivalencia, siempre se podrá optar entre dos atribuciones. Se le puede relacionar con Foucault o con Freud;⁵³⁷

El psicoanálisis constituye un gran acontecimiento cuyo carácter posee una duplicidad estructural, es decir, que quizás la ambigüedad no sea sólo de Foucault sino que está en el psicoanálisis mismo.

6.3.3 Las referencias foucaultianas a Freud en *Historia de la locura*

Derrida comienza dando cuenta de algunos indicios. Lo más visible es que Freud es mencionado en las conclusiones al final de “El nacimiento del asilo” y al inicio de “el círculo antropológico”. Sin embargo, en una mención ubicada en la mitad de Volumen II, Derrida ve que dicha mención divide el libro y, a la vez, la relación de éste con Freud, por lo cual se le asemeja a una bisagra, porque funge como un pivote que facilita o produce un doble movimiento de articulación o de apertura y cierre o de *fort/da* de un péndulo o balancín⁵³⁸. Se interpreta que esto es lo que significa Freud para la arqueología de Foucault. Adquiere una doble dimensión es bisagra y portero.

Freud portero del día de hoy, guardián de las llaves, de las que abren pero también cierran la puerta que da al hoy o a la locura. Él, Freud, es esta doble figura de la puerta o el portero. Monta guardia e introduce. Alternativa o simultáneamente, cierra una época y abre otra⁵³⁹.

Esta señal bisagra se encuentra en la mitad del libro, al final de la segunda parte de “Médicos y enfermos” y enuncia claramente dos aspectos sobre el psicoanálisis. Primero, que en la edad clásica la psicología no existe todavía y segundo, que el psicoanálisis no hace parte ya de la psicología, lo que confirma lo de puerta y portero del día de hoy⁵⁴⁰.

Aquí Derrida hace una importante aseveración: hay que enfrentar el prejuicio de

⁵³⁷ *Ibíd.* p. 129.

⁵³⁸ *Ibíd.*

⁵³⁹ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 130.

⁵⁴⁰ *Ibíd.* p. 131.

todos aquellos que consideran el psicoanálisis como una psicología, incluido Foucault. De un lado, es preciso resistir ante esto y, de otro, aceptar dentro de este esquema histórico la llamativa hipótesis del “retorno de Freud a”⁵⁴¹. El retorno que hace el acontecimiento del psicoanálisis al volver a hablar con la locura. A partir de este retorno, de este volver a dialogar, Foucault proclama que “hay que ser justo con Freud” y Derrida en esta expresión interpreta que ser justo es evitar la tentación de inscribir a Freud en “la edad de la institución psicopatológica”⁵⁴².

Foucault afirma que hay que ser justo con Freud porque en él existe algo más que un descubrimiento y es una violencia de un retorno que se fundamentó en el lenguaje mismo de la locura (lenguaje que retorna a su fuente propia), como uno de los elementos de su experiencia “restablecía, en el pensamiento médico la posibilidad de un diálogo con la razón”, sin apoyarse en ninguna psicología, sino precisamente en la experiencia de la locura debido a que la psicología tradicional la había disfrazado, capturado y sometido. Freud se constituye en acontecimiento, en razón a que hace un descubrimiento que es el inconciente y crea el psicoanálisis a partir de un movimiento de retorno; descubrimiento y retorno que se encuentran estrechamente vinculados por en lenguaje, como ser en sí mismo⁵⁴³.

Derrida se muestra impresionado por este llamado a la justicia, sin embargo al mirarlo a fondo ve un “quiasmo” paradójico. Haber declarado que hay que ser justo con Freud, incluye asociarlo a Nietzsche y a los otros emblemáticos positivos que abrieron posibilidad a la obra. Su locura en la que se sumerge la obra, abrió el espacio de la posibilidad para el trabajo de Foucault. Pero hay algo más ante esa desmesura (esta vez con Freud incluido) debemos responder por qué: “El instante en que, juntas, nacen y se realizan la obra y la locura, es el principio del tiempo al que el mundo se encuentra asignado por esta obra, y responsable de lo que él es ante ella”⁵⁴⁴.

Desde Foucault, desde *La Historia de la locura*, quiere responder a dicha asignación ante esos “locos geniales”. Sin embargo el caso de Freud es distinto porque aparece

⁵⁴¹ *Ibíd.*

⁵⁴² *Ibíd.* p. 132.

⁵⁴³ *Ibíd.* p. 133.

⁵⁴⁴ Foucault. *Historia de la locura. op. cit.* p. 643.

asociado a ellos y separado de ellos. Con Freud, a Foucault (y a todos) las cosas se le complican. Derrida distingue el quiasmo allí donde Freud es asociado a Nietzsche en este “nosotros”, en el que se abrió la posibilidad de *Historia de la locura*. Foucault describe la exclusión de la locura en la edad clásica, cuando la sin-razón es absorbida por lo irrazonable y la locura es patologizada. Pero en esta ocasión también se configura un retorno de Nietzsche y Freud, al retomar el diálogo dos veces roto con la locura en sí. Roto la primera vez por la Época Clásica y la segunda, por el positivismo de la psicopatología. Pero hoy, considerar el hoy por Foucault, ese nosotros tan frágil y dividido en el que ha tenido posibilidad el libro *Historia de la locura*, complica y en forma quiasmática la cuestión. Si como contemporáneos Nietzsche y Freud descubrieron en el sí mismo de hoy, “el punto de cuestionamiento de toda verdad”, el hombre de la edad clásica (Descartes) contrariamente veía en su sí mismo la certeza que anuncia la razón⁵⁴⁵. Pero este quiasmo generará varios efectos también en forma de quiasmo, es decir, es un quiasmo múltiple.

En las escasas páginas de Foucault sobre Descartes se expresa la exclusión de la locura del sujeto que duda. La exclusión se origina en “un golpe de fuerza” y en ese pasaje tan importante, como en el resto de las *Meditaciones*, Foucault omite al Genio Maligno. Contrario a esta afirmación de ahora, en su crítica del 63 Derrida había manifestado la perplejidad de Foucault alrededor del Genio Maligno. En la respuesta de 1972, Foucault acusó a Derrida de “borrar todo lo que muestra que el episodio del Genio Maligno es un ejercicio voluntario y controlado por el sujeto mediante”. Derrida ahora enfatiza en que eso precisamente fue uno de los aspectos sobre el cual llamó la atención.

Reproche muy injusto, puesto que yo dije con insistencia que ese dominio metódico del sujeto voluntario se ejerce “casi todo el tiempo” y que por lo tanto Foucault, como Descartes, tienen razón casi todo el tiempo, y razón del Genio Maligno...⁵⁴⁶.

Pero desglosar aquí este debate sería querer reactivarlo sin el otro que ya no está. Foucault con esa afirmación reafirmaba su postura en sus famosas tres páginas sobre la exclusión, y más aún, que si los poderes de la locura son retomados por este Genio Maligno, esto sólo ocurre cuando la meditación como ejercicio excluye el riesgo de estar

⁵⁴⁵ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 136.

⁵⁴⁶ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 137.

loco⁵⁴⁷. Esta cuestión del Genio Maligno la menciona aquí Derrida para clarificar la función de Freud en el quiasmo que él ve, pues éste está implicado dos veces. La primera cuando es asociado a Nietzsche del lado de la contemporaneidad que desde el sí mismo cuestiona toda verdad, y enseguida propone el tema del Genio Maligno, lo cual define la segunda forma de implicación de Freud en el quiasmo, pues se hace imperativo para Derrida analizar “un cierto Genio Maligno” de Freud, que Foucault introduce asociando esta vez a Freud con la presencia de lo demoniaco, del abogado del diablo, que Derrida encuentra en *Más allá del principio de placer*. Esta es la esencia de lo que quiere hacer en este texto: llevar a Foucault, ponerlo lo más cerca (¿de las legitimaciones que de las deslegitimaciones?) del Freud de *Más allá del principio de placer* y del Lacan de la compulsión de repetición. Es importante cómo Derrida asocia a Foucault con Freud, con cierto Freud y cómo que quiere separarlo del otro Freud.

...yo intentaré ahora recordar la necesidad de tener en cuenta a un cierto Genio Maligno de Freud, a saber: la presencia de lo demoniaco, del diablo cojo etc., en *Más allá del principio de placer*, allí donde el psicoanálisis, *me parece*, encuentra su mayor potencia especulativa, *pero* también el lugar de la mayor *resistencia* al psicoanálisis (pulsión de muerte, compulsión de repetición, etc., y fort/da) (el subrayado es nuestro)⁵⁴⁸.

Resulta muy destacable esta cita, pues en ella está la esencia de este texto. Ahora hay una necesidad de estudiar más detalladamente la cuestión del Genio Maligno, esta vez no a propósito de Descartes, sino de Freud y del mismo Foucault; así mismo, de apoyarse en cierto psicoanálisis, el de “mayor potencia especulativa”, y aquel que llegó a la mayor capacidad de resistencia respecto de sí mismo. Hay que ver aquí también que, según Derrida, este es el psicoanálisis con el que Foucault ha cometido mayor injusticia y, por lo tanto, con el que debería ser más justo, quizás por ser el que abrió posibilidad, no a una, sino a dos de sus más grandes “trabajos” *Historia de la locura* y *La Voluntad de saber*.

6.3.4 La estructura del quiasmo detectado por Derrida en *Historia de la locura*

⁵⁴⁷ *Ibíd.* p. 137.

⁵⁴⁸ *Ibíd.*

En la cuestión del esquema del quiasmo que está analizando, Derrida tiene en cuenta varios aspectos que aquí trataremos. Luego de asociar a Nietzsche con Freud como contemporáneos, como se mencionó, Foucault quiere tratar lo del Genio Maligno partiendo de un reconocimiento que define la lógica de este pasaje: “no hay que olvidar” que es anterior al Cogito (y que es perpetua amenaza). Para Derrida reconocer esto es similar a reconocer que “hay que ser justo con Freud”.

¿Qué no se debe olvidar? Que si bien “es cierto que el Cogito es comienzo absoluto” “no hay que olvidar” que el genio maligno es anterior a él y posee un poder “perpetuamente amenazante”. En este apartado, Derrida hace otra gran declaración cargada de honestidad.

Esto podría contradecir (como intenté hacerlo) la tesis sostenida 150 páginas antes con respecto al *Cogito* cartesiano como simple exclusión de la locura. En consecuencia, esto nos habría permitido ahorrarnos un debate prolongado y dramático. Demasiado tarde⁵⁴⁹.

¿Si Foucault hubiera proyectado su Historia de la Locura sobre este “no hay que olvidar” y este carácter de “amenaza perpetua”, el debate no hubiera ocurrido? O más bien ¿si Derrida hubiera visto esto antes y, como hoy, hubiera analizado estos quiasmos y se hubiera enfocado en Freud y no en Descartes, no hubiera habido debate? O, si lo hubiera, ¿no sería tan prolongado y tan dramático? Para todos los estudiosos de estos dos enfoques y de este debate aunque prolongado y dramático, es evidente que ha enriquecido la filosofía y las ciencias sociales y que sigue haciéndolo. Quizás Foucault era conciente del quiasmo e intencionalmente incluye aquí lo que omitió antes sobre la exclusión de la locura y el cogito cartesiano, lo que Derrida advierte es que no elabora las justificaciones metodológicas y no explicita el apoyarse en ciertos recursos, lo que genera dudas sobre, por ejemplo la categorías históricas.

Si Foucault establece categorías para definir “El Renacimiento”, “la Época Clásica”, “esa cosa llamada contemporánea”, le era preciso esclarecer los efectos que el carácter de “amenaza perpetua” del Genio Maligno pueden tener sobre el conjunto de criterios, síntomas, signos, presencias, que otorgan validez al saber histórico sobre figuras como una

⁵⁴⁹ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* 137. p. 138.

episteme, una edad o época, un horizonte de pensamiento dado que, según él todo ello es amenazado perpetuamente por el Genio Maligno.

Si ese “nosotros” o “esa cosa llamada contemporáneo” (que abrió posibilidad a *Historia de la locura*) tuvo inicio desde la “época clásica” misma precisamente con el Genio Maligno, debido a que es anterior y obsesión perpetua, cualquier lógica de distinción o división queda perturbada, incluida la de exclusión e inclusión y, por lo tanto, cualquier historia apoyada en dicha lógica. “Evidentemente, lo que está excluido nunca es simplemente excluido ni por el Cogito ni por ninguna otra cosa, sin que haga retorno: esto es lo que un cierto psicoanálisis nos habrá ayudado a comprender”⁵⁵⁰.

Tal vez nadie como Nietzsche y Freud (pulsión de dominio y fort/da) hayan abierto la posibilidad de la comprensión sobre “hacer retorno” como carácter real del olvido o de lo excluido. Sin embargo, aquí en esta cuestión general, Derrida sólo lo deja como posible proyecto de investigación, como invitando a los interesados en estos temas. Su propósito es continuar con el análisis de la relación entre Freud y la *Historia de la locura*, y cómo lo asocia con Nietzsche. Posteriormente en el inicio del apartado sobre el delirio del sobrino de Rameau, Foucault “anuncia” a Nietzsche y a Freud. Este anuncio también genera problemas sobre las categorías históricas, ya que el enunciar no hace parte del presente sino del futuro; afectando la lógica oposicional de inclusión y exclusión, adentro-fuera y presencia-ausencia. Pero en este anunciar vuelve y aparece el Genio Maligno bajo otra imagen, la de la ilusión de un mundo onírico, el delirio del sobrino de Rameau en el teatro de la ilusión⁵⁵¹. Este delirio según Derrida expresa una experiencia de la locura “en la cual uno no puede mantenerse, y fuera de la cual no puede sino recaer después de haberse aproximado a ella, lo que prohíbe hacer de esta historia una historia propiamente sucesiva o secuencial”⁵⁵². Este otro Genio Maligno opera ahora cuando el hombre quiere restituir al mundo su verdad y ya no cuando quiere acceder a la verdad. Es decir que el Genio Maligno “otro” está no en la percepción sino en la expresión.

Foucault después de una serie de asociaciones entre Nietzsche y Freud en el ahora, de esta cita en adelante, excluye a Freud y entonces de aquí en adelante, “ser justo con

⁵⁵⁰ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 140.

⁵⁵¹ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 141.

⁵⁵² *Ibíd.* p. 142.

Freud” parece significar “someter a proceso” al psicoanálisis en razón a que fue absorbido por el orden bajo las figuras del Padre, el Juez, la Familia, la Autoridad. ¿Cómo le ocurre esto a ese psicoanálisis?

Foucault analiza cómo cierto psicoanálisis fue dejándose seducir por la taumaturgia para fundar una autoridad reducida a la figura del médico. Para Foucault hay una línea que va de Pinel y Tuke hasta Freud, que describe la apropiación de poderes, es “místico” en el sentido de Montaigne y Pascal, cuando sostienen que la historia de la razón se funda en una violencia oscura, irracional y dictatorial⁵⁵³.

Toda esa autoridad instituida se conjugará en la figura del médico; en su taumaturgia y sus técnicas del secreto. El médico así deviene hombre del orden, pero nunca científico. Buscando la objetividad del conocimiento, la medicina psiquiátrica implementó una cosificación de carácter mágico, tremendamente capturada por los mitos de objetividad del positivismo y todo eso es atribuido por Foucault al psicoanálisis. Para Derrida hay allí una pretensión de totalización no justificada epistémicamente, pues el quiasmo se hace claro cuando Foucault dice “el psicoanálisis” o el psicoanálisis “en sí” que lo liga a Tuke y a Pinel. Parece, según esto, que el psicoanálisis no se ha liberado, ni lo hará nunca de esa herencia positivista y a la vez “mística” de la psiquiatría, máxime si Foucault lo inserta en “la situación analítica” denominada por cánones institucionales⁵⁵⁴. “Freud hizo que se deslizaran hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían puesto en la internación”⁵⁵⁵.

Todos esos rasgos estructurales son muy semejantes por no decir iguales a los que el mismo Foucault atribuye al Genio Maligno y a la obsesión perturbadora de la sin-razón. Con esto Foucault anula, sin posibilidad de defensa, al “genio malo del médico taumatúrgico en la figura del psicoanalista”, expresamente en contra del sujeto cartesiano que llega hasta Pinel y Freud y, a la vez, (y es lo que señala Derrida) lo excluye en la misma forma en que lo hizo Descartes con la locura, al denominar los poderes del Genio Maligno. He aquí otra de las formas del quiasmo, incluir excluyendo, incluir a la vez lo que antes había excluido. Freud es incluido como genio malo con poderes trágicos y es excluido sin

⁵⁵³ *Ibíd.* p. 143.

⁵⁵⁴ *Ibíd.* p. 145.

⁵⁵⁵ Foucault. *Historia de la locura. op. cit.* p. 101.

posibilidad de futuro al ser asociado al orden y a la autoridad; es incluido porque dominó los poderes del Genio Maligno para enfrentar al sujeto de la modernidad y, a la vez, es excluido por haberse sumado al orden, a la autoridad, a la institución, acusado de reproducir las estructuras de esa modernidad.

Así entendidas las cosas, en “El nacimiento del asilo” el médico resume todo el carácter y la complejidad del psicoanálisis, al constituirse en su clave y esto es debido a que el psicoanálisis no ha sido capaz de superar las estructuras de la modernidad y de la alienación; siendo así jamás podrá comprender la sin-razón, aunque haya sido él quien retornó al diálogo con la locura.

El psicoanálisis puede desanudar algunas de las formas de la locura, pero sigue siendo extraño al trabajo soberano de la sin-razón. No puede liberar ni transcribir, y mucho menos explicar lo que hay de esencial en esa labor⁵⁵⁶.

Derrida quizás tiene razón cuando acusa a Foucault de no justificar el paso de un nivel a otro o de un sistema conceptual a otro, como si asumiera que todos sus lectores ya lo saben o ellos lo pueden hacer. Aquí por ejemplo surge la inquietud de si esas “algunas formas de la locura” y el “trabajo soberano de la sin-razón” tienen diferencias, cuáles son y de qué tipo. ¿Hay diferencias entre locura y sin-razón? ¿Cuáles? ¿La labor de la sin-razón es esencialista, no dice que hay en ella una “ausencia de obra” y por tanto de “labor” y de “esencia”? Por otra parte, si “el psicoanálisis” algunas veces es descrito como un acontecimiento, o como un saber que ya no es psicología, ¿se dejará reducir a un conjunto de técnicas médicas únicamente vistas como dominadoras y no como suscitadoras de resistencias?, también, si Foucault puede diferenciar “algunas de las formas de la locura”, ¿por qué no puede diferenciar algunas de las formas del psicoanálisis?

Nietzsche ahora es disociado de Freud por lo que Foucault denomina “el encarcelamiento moral”. Freud es expulsado del conjunto de locos geniales, esta vez ya no pertenece al espacio del nosotros, sino al descrito por *Historia de la locura*, es decir, que ahora Foucault lo pasa al lado de la edad descrita sobre la que el libro construye su objeto. Mientras las obras de esos otros locos son irreductibles a las “alienaciones que curan”, a

⁵⁵⁶ *Ibíd.* pp. 161-162.

saber, al “encarcelamiento moral”, Freud es vinculado a la línea que viene desde Pinel y Tuke y que ha contribuido a crear dicha alienación moral. Es otro golpe de fuerza contra Freud. Éste es incluido como uno de los artífices del antropologismo moral. Con esta nueva inscripción se multiplican los efectos del quiasmo: antes Freud fue inscrito al lado de Nietzsche en la reapertura del diálogo con la locura teniendo en cuenta el lenguaje, por lo que el psicoanálisis ya no es una psicología; ahora precisamente ese lenguaje que fue motivo de trascendencia, es concebido como el factor que enmascara la libertad de la sinrazón porque pretende objetivarla y esto disociará de nuevo a Nietzsche y a Freud, a través de otra línea divisoria establecida por “la verdad misma como verdad del hombre y su alienación”⁵⁵⁷. El lenguaje psicoanalítico que antes liberaba, ahora es acusado por Foucault de objetivizar la libertad y se torna alienante, “ese lenguaje en el que el hombre aparece en la locura como siendo otro que él mismo”, “psicoantropología de la alienación”, “alteridad”⁵⁵⁸.

Derrida atribuye a Foucault un golpe de fuerza para excluir a Freud igual al que éste atribuyó a Descartes para excluir la locura. Es el movimiento del equilibrista del balancín, del *fort/da*, que ubica a un lado y al otro de varias líneas divisorias a Freud, pero siempre del lado del Genio Maligno, del genio malo, pero curiosamente, está siempre tanto del lado de la locura como del lado de su exclusión. Todas estas paradojas o aparentes contradicciones no son atribuidas por Derrida exclusivamente a Foucault, sino que advierte que quizás la contradicción es constitutiva de las cosas mismas. Derrida quiere significar aquí, la tremenda complejidad de este ámbito de la razón del “tener razón”, o mejor, del tener razón dentro de un debate sobre la razón, que es dominada por una lógica muy potente que opera,

...con una violencia cuya sutileza, cuyos recursos hiperdialécticos e hiperquiasmáticos no se dejan formalizar totalmente, es decir, no se dejan ya dominar en un metalenguaje. Lo que significa que uno está siempre tomado en los nudos tejidos, antes de nosotros y más allá de nosotros, por esta lógica potente, demasiado potente⁵⁵⁹.

⁵⁵⁷ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 150.

⁵⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁵⁹ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 152.

Al caer cualquier filósofo en esa lógica tan potente hay que tener en cuenta los “sistemas de contradicciones” y de “antinomias” que no poseen una coherencia abierta y clara. Por esto los posibles errores de Foucault no son sólo suyos, sino que son propios de este tipo de trabajo filosófico y en ellos siempre caen quienes se atreven a realizar este complejo trabajo, lo que por supuesto no implica que se deban aceptar ciertos supuestos sin mediación de un análisis crítico. Esta es una problemática siempre amplia y compleja que los supera a ambos, pues Derrida está reconociendo que a él también, inevitablemente, le afectan, y que ambos debieron tener en consideración, lo que evidencia que el debate siempre fue inevitable.

6.3.5 La ambivalencia con Freud en el *Corpus* Foucaultiano

Derrida retorna a la cuestión del rol de Freud en *Historia de la locura*, esta vez a propósito de la pertenencia del libro a la edad del psicoanálisis; el proyecto foucaultiano está y no está (*fort/da*) en la edad del psicoanálisis, “le pertenece ya y no le pertenece” a la vez. Esto configura, además de un quiasmo, una partición que no es partición, la cual conlleva a una lógica muy diferente a la de las particiones, a la que Foucault es tan afecto. Esta otra lógica obliga a fijarnos más en las particiones internas de los conjuntos de conceptos utilizados (locura, razón, sinrazón, época, edad) especialmente en la cuestión aquí tratada, las divisiones internas del concepto de psicoanálisis. Aquí hay otro complejo problema en la crítica de la razón, que afecta a todo pensador, como el anteriormente citado sobre la coherencia de contradicciones y antinomias. Si no se tiene el rigor y la exigencia epistemológica de esta lógica de la partición y la no-partición, todas las reflexiones y conceptos, de entrada, resultarían “amenazadas de parasitismo”, tal como si en la memoria de un ordenador entrara un virus, como si la matriz de nuestro lenguaje se infectara con dichos parásitos; la gran diferencia con el ordenador es que para este caso del lenguaje, no disponemos de ningún anti-virus para vacunarlos.

Situación enloquecedora para todo discurso, por cierto, pero un cierto enloquecimiento no es necesariamente lo peor que puede sucederle a un discurso sobre la locura, puesto que no se precipita a encerrar o excluir su objeto, es decir, a objetivarlo en el sentido que Foucault da a

menudo a esta palabra⁵⁶⁰.

Esta gran problemática del enloquecimiento del discurso, relacionada con el rol del psicoanálisis al interior de *Historia de la locura*, podría comprenderse mejor si se amplía la lectura más allá de este libro, hasta el *Corpus* foucaultiano, lo cual implica tratar la cuestión de la relación de Foucault con “los psicoanálisis” para ser coherente con la lógica de la partición y la no-partición.

En primer término Derrida toma la cuestión de la *episteme* presente en *Las palabras y las cosas*, donde comprende y no comprende al psicoanálisis, o lo comprende sin comprenderlo y sin haber accedido a él. También los polémicos conceptos de *a priori histórico*, de *archivo* y de *arqueología* en *La arqueología del saber*. Sin embargo, de esas dos “temibles lecturas”, Derrida propone sólo algunas indicaciones respecto de proyectos que él hubiera asumido para clarificar la relación de Foucault con los psicoanálisis y que propondría quizás a cualquier otro investigador que se interese por estas cuestiones. En primer término, hubiese intentado clarificar los signos mediante los cuales se constata un movimiento de péndulo. “La oscilación entraña *regularmente* una asignación topológica al otro: como si el psicoanálisis tuviera *dos lugares*, o tuviera lugar *dos veces*”⁵⁶¹.

Sin embargo, este movimiento de balancín de equilibrista de Foucault, posee una ley de desplazamiento que opera sin que, por un lado, la posibilidad estructural del acontecimiento y, por otro la posibilidad de lugar, hubieran sido suficientemente analizadas por sí mismas. Adicionalmente, tampoco se han tenido en cuenta las consecuencias que surgen relacionadas con todos los conceptos desplegados en *Historia de la locura*, que Foucault caracterizó como una historia que no es ni historia de las ideas, ni historia de las representaciones⁵⁶².

Este movimiento pendular, dentro del *Corpus foucaultiano*, según Derrida, es más constante y acentuado en *Enfermedad mental y psicología* de 1962 y en *Historia de la locura*. En el primero, a propósito de la historia de la enfermedad mental, Freud es considerado como pionero en abrir la posibilidad de que la locura “se comunicara en el

⁵⁶⁰ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 153.

⁵⁶¹ *Ibíd.* p. 154.

⁵⁶² Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 154.

peligro de un lenguaje común”. Este libro, que es resultado de las investigaciones anteriores y propias de *Historia de la locura*, precisa mejor que cualquiera las referencias a Freud. Aunque son evidentes ciertas menciones a *Más allá del principio de placer*, jamás lo refiere ni lo cita. En él Foucault ya había hablado del “golpe de genio” de Freud por haberse distanciado del evolucionismo jacksoniano, a pesar de que Freud mismo, lo retoma de cierto modo cuando describe las fases evolutivas de las neurosis y de la libido⁵⁶³.

El movimiento pendular asigna a Freud en este texto una doble ubicación, según Foucault, porque la obra de Freud está dividida entre una psicología de la evolución, presente por ejemplo en *Los tres ensayos de teoría sexual* y lo que sería una psicología de la historia individual, por ejemplo en los *Cinco psicoanálisis*. Aunque Foucault exalta el “golpe de genio”, sostiene que Freud no ha superado o no se ha liberado de una psicología analítica, que por lo tanto se incluye en ésta, que a pesar de analítica sigue siendo al fin y al cabo una psicología y por ello, carece de capacidad para entender el lenguaje de la sinrazón⁵⁶⁴. Ello se explica porque la psicología sólo ha sido posible cuando la locura fue dominada, confiscada, excluida y objetivada. Esto implica que el psicoanálisis-psicología-analítica es todavía cómplice de esta captura y dominación.

Es otra paradoja en la que cae Foucault. Según Derrida con lo anterior excluye el golpe de genio que antes había exaltado, al excluir la “psicología analítica”, con lo cual, el hombre del psicoanálisis es un *homo psicologicus* y Freud es condenado al silencio, fuera del linaje de los locos geniales ante los cuales toda psicología “queda sin palabras”. Pero a pesar de ello, aquí no se detiene el *fort/da*, porque ese hombre freudiano volverá a ser reinscrito⁵⁶⁵.

El *fort/da* interminable surge de nuevo en *El nacimiento de la clínica* de 1963 y es aquí donde el hombre freudiano se reinscribe de nuevo en ese linaje de la desmesura genial. Este libro de Foucault es particularmente importante, pues aquí el movimiento pendular, según Derrida, describe una regla o un criterio para comprender la real dimensión de esta exclusión/inclusión infatigable. Hay también aquí una partición más sobre la obra de Freud, diferente a la anterior entre evolucionismo e historia individual,

⁵⁶³ *Ibíd.* p. 155.

⁵⁶⁴ *Ibíd.* p. 156.

⁵⁶⁵ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 157.

pero íntimamente relacionadas. Dicha división distinta se funda en la línea divisoria de la muerte; Foucault en este texto ve configurarse un Freud trágico que nuevamente se caracteriza por ser “hospitalario con la locura”, según palabras de Derrida sobre las cuales se hace responsable, dado que Foucault no es muy cercano a ellas y Freud es “extraño al espacio hospitalario”. Este Freud trágico se muestra claramente en *Más allá del principio de placer* en relación con la guerra, con el instinto de muerte que utilizó para explicar la guerra. El interés de Foucault por la tragedia y la muerte lo acercó al interés de Freud por la guerra y el instinto de muerte, pues así lograba introducir el valor de lo negativo en el optimismo evolucionista de la psicología. La experiencia de la muerte llevó a Foucault a elaborar la noción de “finitud originaria”, presente en las páginas finales de *El nacimiento de la clínica*⁵⁶⁶. Por este trabajo sobre la muerte, Freud es reinscrito en la modernidad, desde la que se escribe *Historia de la locura* y, por lo tanto, sacado de la edad objeto. Dentro de la finitud originaria, la muerte para el hombre contemporáneo es un *a priori concreto* asumido por la experiencia médica, la cual ahora contribuye a anudar al hombre con su “finitud originaria” con lo cual el hombre freudiano es un hombre moderno y viceversa, pues “la experiencia de la individualidad en la cultura moderna, está ligada a la de la muerte...”⁵⁶⁷.

Respecto de esta reinscripción de Freud dentro del infatigable movimiento pendular, es claro para Derrida que Foucault resueltamente caracteriza la obra de Freud como un modelo, más que biológico o psicológico, filosófico; esta obra freudiana es todavía hasta *El nacimiento de la clínica* una bisagra, un pivote alrededor del cual puede girar la obra de Foucault.

“Sin salir sin embargo de su disposición fundamental”: he aquí que todo gira en torno al acontecimiento o a la invención del psicoanálisis. Pero gira en círculo y en el mismo lugar, volviendo sin cesar a lo mismo. Es una revolución que no cambia nada. De modo que, precisa en este punto Foucault, no está allí “la importancia más decisiva del psicoanálisis”⁵⁶⁸.

La importancia del psicoanálisis para Foucault, no se define por su relación con su

⁵⁶⁶ *Ibíd.* p. 158.

⁵⁶⁷ *Ibíd.* p. 159.

⁵⁶⁸ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 160.

obra, pues aunque aquél, sea el pivote, posibilita sus giros y también la hace girar, sólo llega a ser una “revolución que no cambia nada”. Sin embargo, revolución al fin y al cabo, introduce modos distintos de ver el psicoanálisis en medio de una relación con un límite, un borne, una linde, lo cual no es una relación de dependencia, es una no-dependencia, una agonística, una permanente resistencia, que define quizás no una revolución, pero sí muchas y diferentes revoluciones que han enriquecido tanto a Freud como a la arqueología. Es como pivote para la obra de Foucault y desde la pluralidad del psicoanálisis que tal vez se constata la revolución que ha sido el psicoanálisis. ¿Dónde está y cuál será entonces la importancia más decisiva del psicoanálisis? Derrida responde:

Consiste en que desborda, al mismo tiempo que la conciencia, la representación, y simultáneamente las ciencias humanas que no van más allá del espacio de lo representable. Por lo cual el psicoanálisis, como por otra parte la etnología, no pertenece al campo de las ciencias humanas. El psicoanálisis “restituye el saber del hombre a la finitud que lo funda”. Estamos lejos de su determinación anterior como psicología analítica⁵⁶⁹.

Foucault es consciente que ese desbordamiento conduce al psicoanálisis también hacia ciertas formas de la finitud, que aunque molestas son inexorables, a saber, la Muerte, el Deseo, la Ley, y la Ley-Lenguaje, palabras que tanto Foucault como Derrida escriben en mayúsculas. Sin embargo Foucault en la cuestión de la finitud originaria, no hace sino reconocer al psicoanálisis lo mismo que se le ha negado, vale decir, se le reconoce una experiencia por la cual accede “a lo que ella no accede nunca”; esto sucede porque Foucault reduce la locura a un tipo de enfermedad mental, la esquizofrenia, basado en el criterio de que ésta es el límite del psicoanálisis y es definida como “la locura por excelencia” y en ella se configuran esas formas de la finitud hacia las cuales se orienta el psicoanálisis apoyado en el lenguaje del paciente. Es frente a esta esquizofrenia donde el psicoanálisis se reconoce y encuentra que no puede acceder a ella⁵⁷⁰.

Derrida sostiene que una vez más con estas aseveraciones, Foucault contradice lo que había atribuido al médico y al enfermo en *Historia de la locura* y en *Enfermedad mental y psicología*. Ahora el psicoanálisis ya no es una psicología, pero tampoco es una teoría general del hombre (una antropología) y retira la acusación según la cual lo había

⁵⁶⁹ *Ibíd.* p. 160

⁵⁷⁰ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 161.

caracterizado como mitología, magia y taumaturgia. Más aun, modera la atribución de violencia y sólo le asigna una “violencia calma”⁵⁷¹.

La “finitud originaria” determina este desplazamiento que reinscribe al psicoanálisis en la edad descriptora. Derrida inquiera por la procedencia de esta analítica de la finitud; cree ver su inspiración en Kant, en cuya tradición alguna vez se inscribió Foucault en la cuestión de la ontología del presente. De Kant, Foucault extrae el “nosotros pensamos en este lugar” y articula nuestra contemporaneidad. Sin embargo, la reflexión sobre la finitud en Foucault parece indisociable de la repetición heideggeriana y de todo lo que ésta originó en el psicoanálisis francés, particularmente en el de Lacan. Derrida reclama una explicitación rigurosa de estas nociones.

Esto podría haber merecido por parte de Foucault alguna mención en ese lugar, sobre todo cuando habla de finitud originaria. Pues la finitud kantiana, justamente, no es “originaria”, como sí lo es, por el contrario, aquella a la cual reconduce la interpretación heideggeriana⁵⁷².

Freud, Lacan y especialmente Heidegger no merecen ese “silencio de plomo” por más que Foucault quiera sustraerse al canon de la “citabilidad”. Precisamente hay que interpretar el significado de esas omisiones y de esos silencios, precisamente porque son de plomo sobre ciertos casos particulares que pueden concebirse como ámbitos de saber y no nombres propios, quizás con ellos Foucault quería significar algo, que son ámbitos de discursividad, que no son de nadie y son de todos. Pero Derrida no puede aceptar estas razones.

...cualquier cosa menos el signo nulo e inoperante de una ausencia. Por el contrario *da lugar*, recorta el lugar y la edad. Los puntos suspensivos de una escritura suspendida *sitúan* con una precisión temible. Ninguna atención prestada a la edad o al problema de la edad debería distraerse de este hecho⁵⁷³.

Pero ¿no es acaso Derrida precisamente quien muestra la escritura como una “ausencia” del escritor y del destinatario? En las omisiones de Foucault no hay puntos suspensivos sino suspensión del nombre propio con la intención, no de ignorar o desconocer, sino de

⁵⁷¹ *Ibíd.* p. 162.

⁵⁷² *Ibíd.* p. 163.

⁵⁷³ Derrida. *Resistencias del psicoanálisis*. Paidós. Barcelona. 1997. Página 149 (ver nota a pie número 14).

asumir como propio de la cultura unos ámbitos de discursividad. Y si los silencios *sitúan* con precisión temible es en la edad contemporánea, en el “nosotros” que no es una edad determinable ni precisable. Claro que esto implicaría no apearse al canon ni a la regla hermenéutica de Derrida, ni mucho menos quedarse en el textualismo o el comentario.

Volviendo a la cuestión de la edad, esa edad como “nosotros” en Foucault, esa contemporaneidad desde la que se habla y escribe, es fragmentada, siempre dividida, en fin *problematizable*. También deben serlo una edad de la locura y una edad del psicoanálisis, de modo que ese “nosotros pensamos en este lugar” no es para nada tranquilizador. Fragmentadas también serán todas las categorías históricas y tampoco serán estables sus conjuntos o series⁵⁷⁴.

Por otro lado, formar y deformar una singular pareja como Nietzsche y Freud, disociarlos, *fisura*, agrieta, la identidad de la época, también la del paradigma, la de la episteme y cualquier otra que se erija como significativa. Esto sucede porque esa separación o disociación agrieta la identidad a sí mismo del individuo en cuestión, en este caso más la de Freud, que aunque excluido e incluido, se presume su “no-diferencia”. Los desacoplamientos generan las diferencias de sí mismo y éstas, a su vez, introducen desorden en la unidad de épocas, conceptos y edades. Este constituye otro llamado de Derrida a tener en cuenta las problematizaciones propias del trabajo filosófico.

El punto en que estamos, la edad de la finitud se desidentifica al menos por una razón de la cual sólo puedo aquí abstraer el esquema: el pensamiento de la finitud como pensamiento del hombre finito, habla *a la vez* de la tradición de la memoria de la crítica kantiana o de los saberes que enraízan en ella, y del fin de este hombre finito, de su *próximo fin*, como dice la frase más célebre de Foucault en su última apuesta, al borde de una promesa todavía sin forma, en las primeras líneas de *Las palabras y las cosas*⁵⁷⁵.

En resumen, una de las líneas o vías que Derrida hubiese seguido es sobre estas fisuras, estas fragmentaciones y divisiones que el movimiento pendular genera en las categorías históricas, en la edad histórica, la época, en el individuo y en los conceptos, específicamente la división al interior del psicoanálisis.

La otra vía tiene que ver con la mayor amplitud alcanzada por el movimiento

⁵⁷⁴ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 164.

⁵⁷⁵ Roudinesco (coord.). *Pensar la locura*. “Ser justo con Freud”, Derrida. *op. cit.* p. 164

perenne del *fort/da* frente al psicoanálisis. Dicha máxima amplitud se da cuando Foucault quiere hacer una nueva historia, esta vez, *La Historia de la sexualidad* y en ella analizar, asociando y excluyendo el psicoanálisis, las cuestiones de la monarquía del sexo estrechamente vinculada a los efectos de poder que lo alimentan. El análisis de la estrecha relación entre poder y deseo. En este nuevo ámbito, el psicoanálisis es nuevamente reducido a una dinámica disciplinaria, a un momento muy limitado y dependiente, inscrito en una historia o arqueología-genealogía de las relaciones entre saber y poder⁵⁷⁶.

En este orden Foucault establece una nueva línea divisoria entre un “genio bueno” y un “genio malo” de Freud, en su texto *La Voluntad de saber*, a través de otro quiasmo: el “genio bueno” de Freud va a ser mucho peor que el “genio malo”. En esta segunda vía de análisis, Derrida no pretende proteger al psicoanálisis de nuevas “agresiones” foucaultianas, ni someter a duda alguna, por pequeña que fuera, “el hermoso proyecto foucaultiano de esta gran historia de la sexualidad”. Se orienta más bien, a problematizar, palabra foucaultiana, que en lenguaje derrideano significa “complicar o enriquecer”, la axiomática histórico-filosófica, y desde ella, algunos procedimientos discursivos y conceptuales, especialmente los relacionados con el psicoanálisis⁵⁷⁷.

6.3.6 “Problematizaciones” sobre Freud en *La voluntad de saber*

A continuación se describen los aspectos más importantes tanto del proyecto foucaultiano, como del que sería el proyecto derrideano antes mencionado. *La Voluntad de saber*⁵⁷⁸ fue publicada en 1976 y fue presentada por Foucault como la primera realización de un proyecto monumental que tendría por lo menos seis volúmenes. En este primero, quiere esclarecer las particularidades del régimen poder-sabe-placer y cómo se fue configurando en occidente a partir del siglo XVII lo que él ha llamado “el dispositivo de sexualidad”. Hay que tener cuidado con la cantidad de elementos conceptuales, históricos, metodológicos que emplea Foucault en este texto. A veces con algunos de éstos tiene un uso ambiguo, especialmente con los de poder, el de prohibición, represión y todavía con el

⁵⁷⁶ *Ibíd.* p. 165.

⁵⁷⁷ *Ibíd.* p. 168.

⁵⁷⁸ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad, volumen I. La voluntad de saber*. Siglo XXI. México. 1977.

de psicoanálisis. Esta precaución permitirá una mejor comprensión de este episodio final del debate, máxime si se tiene en cuenta que éste se dio después de la muerte de Foucault el 25 de junio de 1984.

Tradicionalmente la represión ha sido interpretada desde su carácter negativo de prohibición. Frente a la supuesta represión en occidente sobre el sexo, Foucault hace varias precisiones y formula importantes dudas. La tradición ha explicado que la represión es el fundamento de la relación entre poder, saber y sexualidad y la emancipación de ella exige toda una revolución, pues “cualquier fragmento de verdad está sujeto a condición política”. Esa ruptura o revolución nunca podría venir de una disciplina o de una práctica médica. Algunos de los psicoanálisis se dejaron reducir a la normalización conformista al entrar en la seducción del desarrollo científico, sin sospechar de la sexología⁵⁷⁹. Surge todo un discurso sobre la represión del sexo desde la modernidad, en el que a veces se asocia a las necesidades del capitalismo burgués, a veces con la previsión hacia el futuro, otras con el beneficio del sujeto parlante como líder emancipador, etc. En general quien se salga de esta órbita, que las relaciones entre sexo y poder son exclusivamente de represión, corre el riesgo de ser acusado de paradójico e iría en contra de toda economía de los intereses que la alimentan⁵⁸⁰. Frente a todo eso Foucault se ve conminado a precisar su trabajo.

Se trata en suma, de interrogar el caso de una sociedad que desde hace más de un siglo se fustiga ruidosamente por su hipocresía, habla con prolijidad de su propio silencio, se encarna en detallar lo que no dice, denuncia los poderes que ejerce y promete liberarse de las leyes que la han hecho funcionar. Desearía presentar el panorama no sólo de esos discursos, sino de la voluntad que los mueve y de la intención estratégica que los sostiene⁵⁸¹

Su objetivo no era la represión sobre el sexo según la tradición, ni la sexualidad o el sexo, ni siquiera la forma de las estrategias, técnicas y mecanismos de poder por sí mismas. Eran las formas asumidas por las relaciones entre poder-saber-placer y cómo se fueron articulando.

Precisamente por ello su preocupación central no era definir la represión o liberarse de ella, o caracterizar a Freud como pansexualista o como artífice, o siquiera, como

⁵⁷⁹ *Ibíd.* p. 11.

⁵⁸⁰ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad, volumen I. La voluntad de saber. op. cit.* p. 15.

⁵⁸¹ *Ibíd.*

cómplice del dispositivo de sexualidad, tampoco determinar a este dispositivo como instrumento de opresión. Esto se puede valorar mejor si se tienen en cuenta las dudas que Foucault opone a la hipótesis represiva. La primera, es una pregunta de tipo histórico: “¿la represión del sexo es en verdad una evidencia histórica?” Aparentemente “¿es la acentuación o quizá la instauración a partir del siglo XVII, de un régimen de represión sobre el sexo?”. La segunda duda es expresada mediante una pregunta histórico-teórica, relacionada con la mecánica del poder en occidente: “¿la prohibición, la censura, la denegación son las formas según las cuales el poder se ejerce de un modo general, tal vez, en toda sociedad, y seguramente en la nuestra?”. La tercera duda se formula a través de una pregunta de tipo histórico-política: el discurso crítico que enfrenta la represión (incluido el psicoanálisis) “¿viene a cerrarle el paso a un mecanismo del poder que hasta entonces había funcionado sin discusión o bien forma parte de la misma red histórica de lo que denuncia (y sin duda disfraza) llamándolo “represión”?”⁵⁸².

Estas dudas son sospechas, nunca contrahipótesis. No buscan sino pensar de otro modo, no la falsedad de la hipótesis represiva, sino articularla como discurso en una economía general de los discursos sobre el sexo en occidente desde el siglo XVII. Interesa aquí particularmente la tercera duda; su formulación dubitativa considera dos alternativas, una de enfrentamiento posible a la represión y la otra de posible cómplice que la disfraza “históricamente”. El psicoanálisis denuncia y es denunciado por esa “red histórica”. Se muestra la problematicidad del psicoanálisis rigurosamente establecida en *Nietzsche*, *Freud*, *Marx*, *La locura*, *la ausencia de obra*, *El orden del discurso* y *¿Qué es un autor?*, en los cuales lo define como fundador de discursividad, descubridor de diferencias que se dirigen a su propio trabajo, instaurador de nuevas formas de interpretación posterior que modifican al psicoanálisis mismo. Tal vez, sabido esto, no sea bueno caracterizar a Foucault como de “ambigüedad” frente al psicoanálisis, que algunos quieren ver como que a veces Foucault tiene interés en condenarlo y otras veces, en valorarlo. Quizás sería mejor caracterizar su actitud como “problematizante” sobre el psicoanálisis, pues evidencia relación permanente de reflexión rigurosa y, a la vez, nuevas interpretaciones que modifican algunos aspectos del psicoanálisis mismo. Como ejemplo se puede mostrar que

⁵⁸² *Ibíd.* p. 17.

ciertos psicoanálisis (o ciertos psicoanalistas) e incluso ciertas facetas del Freud “médico” o “psicólogo” o “psiquiatra” que cayeron en la normalización de las disciplinas, en su afán de búsqueda de rigor y desarrollo “científico”, entonces dentro de la espiral poder-saber-placer se vieron llevados como “disciplina” a hacerse cómplices del dispositivo de sexualidad. Pero otras formas discursivas del psicoanálisis no podrían ser vistas de ese modo y eso es lo que muestra Derrida en *Ser justo con Freud*.

Lo que se quiere señalar aquí es que aunque Foucault no es explícito al respecto, existen muchas señales en sus obras y particularmente en *Voluntad de saber*, que tienen coherencia con lo aquí expuesto sobre la caracterización del psicoanálisis. Vale la pena recordar su contundente afirmación en *¿Qué es un autor?*

Reexaminar el texto de Galileo puede cambiar el conocimiento que tenemos de la historia de la mecánica, pero no puede cambiar a la mecánica misma. En cambio, reexaminar los textos de Freud modifica el psicoanálisis mismo y los de Marx el marxismo⁵⁸³.

Estas palabras del propio Foucault pueden servirnos para clarificar su percepción del psicoanálisis, su relación con él, y también para caracterizarlo. Quizás Derrida tiene razón cuando dice que la ambigüedad puede estar en el mismo psicoanálisis; pero de ser así, entonces nadie podría ser injusto con Freud. Por otra parte, si con Foucault se acepta que cada vez que se examina un texto del psicoanálisis se modifica al psicoanálisis mismo, entonces tampoco habría nadie injusto con Freud, pues interpretarlo obliga a interpretarse a uno mismo como en un juego de espejos, en una interpretación infinita.

Por si esto no convenciera suficientemente, también se puede recordar al mismo Derrida cuando cita al Foucault de *Historia de la locura*:

Un día será necesario hacer a Freud esta justicia: no ha hecho hablar una locura que, desde hacía siglos, era precisamente un lenguaje (lenguaje excluido, inanidad locuaz, palabra corriendo indefinidamente fuera del silencio reflexivo de la razón); por el contrario él ha hecho callar al Logos irrazonable; lo ha desecado; ha hecho remontar sus palabras hasta su fuente, hasta aquella región blanca de la autoimplicación en que no se dice nada⁵⁸⁴.

Veintidós años, y quizás más, antes que Derrida ya Foucault había definido y

⁵⁸³ Foucault. *¿Qué es un autor?* op. cit. p. 16.

⁵⁸⁴ Foucault. *La Historia de la locura*. op. cit. p. 336.

enunciado su “justicia” con Freud, no cualquier justicia ni toda justicia, sino “esta justicia”, ni de sumisión, ni de deslegitimación, ni de subordinación, sino de crítica permanente desde la autocrítica permanente, sobre un discurso que es eminentemente crítico, vale decir, situándose en el límite, en el borne, y si Foucault gira en torno a él, en todo caso, no es dentro de una relación de determinación o de reducción en él.

Regresando a *La Voluntad de saber*, lo esencial es saber en qué forma, mediante qué medios y discursos el poder penetró hasta las conductas más sutiles e individuales hasta los cuerpos, alcanzando su impacto sobre el deseo y el placer cotidiano. El proyecto implica dos aspectos “las técnicas polimorfas del poder y “aislar y aprehender la voluntad de saber”⁵⁸⁵

Entendámonos no pretendo que el sexo no haya sido prohibido o tachado o enmascarado o ignorado desde la edad clásica; tampoco afirmo que lo ya sido desde ese momento menos que antes. No digo que la prohibición del sexo sea una engañifa, sino que lo es trocarla en el elemento fundamental y constituyente a partir del cual se podría escribir la historia de lo que ha sido dicho a propósito del sexo en la época moderna⁵⁸⁶.

La hipótesis represiva entonces no es sólo coactiva o negativa, aunque la prohibición ha sido una realidad, en últimas no restringió o limitó la sexualidad, sino que instauró un “mecanismo de incitación” a los discursos sobre ella, que se amalgamaron con determinados mecanismos de poder a partir del siglo XVI. Esto es coherente con la noción de poder que Foucault ha querido esclarecer, en general, como un conjunto de acciones ejercidas por unos agentes o fuerzas sobre otros que tienen la capacidad de reacción racional. Allí donde el poder ejerce sus mecanismos aflora la vida como resultado de las resistencias, de modo que el poder no es sólo dominación, sino posibilidad y capacidad de reacción. Cuando en este texto establece cómo los mecanismos de poder llegan a las conductas y a los cuerpos individuales, denomina todos esos mecanismos “biopoder”.

...habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin

⁵⁸⁵ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad, volumen I. La Voluntad de saber. op. cit.* p. 19.

⁵⁸⁶ *Ibíd.* p. 20.

Foucault pretendió establecer las razones por las cuales la sexualidad en nuestra cultura, en vez de ser reprimida, realmente ha sido constantemente incitada. Dentro de estas razones se cuenta el esfuerzo teórico de finales del siglo XIX por reinscribir la sexualidad en lo normativo, lo legal en el orden simbólico y de la soberanía. Allí se ubica cierto psicoanálisis y Foucault lo precisa muy bien. Es el psicoanálisis que enfrenta a una coyuntura histórica crucial, aquel que combate la exageración del racismo, el que estuvo haciendo resistencia teórica y práctica al fascismo. Por eso de un lado, Foucault elogia el “honor político del psicoanálisis”, el más coherente de ellos aquel que se distanció de la psiquiatría de la degeneración, al introducir la sospecha y haber denunciado la proliferación de tantos mecanismos de poder con los cuales se intentaba controlar el placer cotidiano. De otro lado, “la retroversión histórica” de ese mismo psicoanálisis que se vio llevado en una especie de complicidad obligada a poner la ley como principio de la sexualidad, esa ley de alianza, de consanguinidad prohibida, la Ley del Padre-Soberano, con lo cual se instaura de nuevo el antiguo orden del poder. Nada pudo impedir que esto le sucediera a este psicoanálisis a pesar de las advertencias de Sade y de Bataille, pues, según Foucault, aun el dispositivo de sexualidad no podía ser visualizado en esa época. Es posible interpretar aquí que Foucault en este re-examen de este psicoanálisis, a la luz del dispositivo de sexualidad, pueda ser nuevamente modificado. Por lo menos puede ser una tarea necesaria por hacer que esté proponiendo, a saber, complementar el psicoanálisis con estos resultados de su trabajo sobre el dispositivo de sexualidad.

Esto se puede constatar al final de *La Voluntad de saber* donde se encuentran las afirmaciones que toma Derrida para hacer su crítica. En ellas nuevamente hay dos posibilidades sobre el psicoanálisis, de un lado los lectores que objetaron el pansexualismo freudiano (genio malo) y aquellos intérpretes que vieron “el genio bueno”. Aquí también se puede ver que no hay el psicoanálisis, sino dos psicoanálisis y dos tipos de lectores o intérpretes: los objetores y los supuestos defensores. Los primeros estarían menos ciegos no sólo respecto del pansexualismo, sino del dispositivo de sexualidad; éstos no lo

⁵⁸⁷ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad, volumen I. La Voluntad de saber. op. cit.* p. 173.

apartaron, no lo salvaron de un revés, sólo atribuyeron al “genio bueno” de Freud lo que en la historia ya había surgido de tiempo atrás como es el dispositivo de sexualidad general, es decir, que el pansexualismo aunque estuvo en Freud, se originó en dicho dispositivo. Los segundos, más ciegos, creyeron ver en Freud el restaurador de los atributos emancipadores del sexo; el genio bueno de Freud, contrario a lo que ellos vieron, realmente colocó al sexo en uno de los puntos cruciales definidos por el poder y el saber a partir del siglo XVIII. Al querer sacar al sexo a la luz, desde él mismo, en su real dimensión, este psicoanálisis del “genio bueno” no sabía que en últimas estaba reactivando ese dispositivo que incitaba a hablar del sexo, a enamorarse de él, a elaborar saber sobre él.

Cuando Foucault afirma que “la gente se burlará del reproche de pansexualismo que en cierto momento se objetó a Freud y al psicoanálisis”, deja ver que si la gente se va a burlar un día, es porque ese pansexualismo puede llegar a ser ya superado por el mismo psicoanálisis; además, deja ver también que ese reproche se hizo en “cierto momento” del psicoanálisis o de cierto psicoanálisis o de cierto Freud. Finalmente, que se haya objetado ese pansexualismo “a Freud y al psicoanálisis” implica algún tipo de diferencias. Adicional a lo anterior, esos menos ciegos frente al genio malo, quizás teniendo en cuenta ahora el dispositivo de sexualidad, pueden salvar las dificultades y continuar siendo más críticos y autocríticos.

Derrida destaca en su texto sólo la parte final de *La Voluntad de saber* en la que supuestamente Foucault acusa “al psicoanálisis” de haber sido parte constitutiva del dispositivo de sexualidad, reactivando con esmero casi religioso las prácticas y mecanismos del poder como la confesión, el autoexamen y la dirección espiritual. Para Derrida esta apreciación despectiva y acusadora no tiene soporte para todo Freud, ni para todo el psicoanálisis, especialmente para el de Lacan, en sus desarrollos sobre la neurosis traumática y la compulsión de repetición. Tampoco tendrían validez alguna para los desarrollos de Freud en *Más allá del principio de placer* y *El Malestar en la cultura* en los que descubre algo más que el principio de placer basado en el sexo, descubriendo una “pulsión de poder” relacionada con la pulsión tanática y, a la vez, con el instinto de conservación o supervivencia.

Derrida sostiene que es necesario matizar o enriquecer las afirmaciones de

Foucault, más aún si se considera que en el fondo, puede llegarse a establecer una vecindad diciente entre la relación poder-placer foucaultiana con la relación entre pulsión tanática-pulsión erótica freudiana. Pero Derrida olvida que Foucault es explícito en que el régimen que constituye al dispositivo de sexualidad no es dual sino que está conformado por una tríada saber-poder-deseo, de una gran complejidad y dinámica. Esa parte en que Foucault sólo plantea la relación poder-placer son sus estudios genealógicos sobre la hipótesis represiva; pero en la biopolítica además de amalgamarse poder-placer, a éstos se vincula desde siempre el saber. Del vínculo o choque entre saber y poder, emerge el impacto sobre el placer en la cotidianidad del individuo occidental.

Para Derrida ciertos psicoanalistas deben ser ubicados haciéndoles justicia, fuera del dispositivo de sexualidad, particularmente los que han posibilitado al propio Foucault, desentrañar y demarcar ese dispositivo y asumirlo como problematización, a saber, Lacan y Freud en *Más allá del principio de placer*. Además de esto, y como consecuencia de ello, según Derrida, Foucault pretende establecer una línea bien definida entre el adentro y el afuera del dispositivo, que equivale a una línea divisoria entre el discurso-objeto y el discurso-sujeto o entre la época sobre la que se ejerce el análisis y la época desde la que se realiza el análisis.

Sin embargo, en su propia crítica parece ser Derrida y no Foucault quien establece la línea entre este lado del dispositivo y el otro. Lo que propone Derrida es que hay que interrogar sobre la posibilidad de realizar esas demarcaciones tan tajantes. Lo que se ha destacado aquí es que Foucault enfatiza permanentemente en las diferencias y en las transformaciones. En relación con Freud y con el dispositivo, se puede ver que difiere las prácticas psicoanalíticas que enfrentaron al fascismo y al racismo, de la posibilidad de ver ese dispositivo que ya desde el siglo XIX afectaba y absorbía a ese psicoanálisis, lo que no era posible hacer sino en el siglo XX, desde su “ontología del presente”, desde el preguntar situado en el hoy. Este preguntar desde la edad descriptora los acerca en lo que ambos llaman “ontología del presente” u “ontología de nosotros mismos”.

CAPÍTULO 7

CONSIDERACIONES FINALES

En los años 50, época de la formación académica e intelectual de Foucault y Derrida, como se ha explicitado aquí, los más destacados ámbitos del saber eran el marxismo, la fenomenología de Husserl y de Heidegger, el estructuralismo y el psicoanálisis. Pero todos ellos se relacionaban a su vez con la gran transformación realizada por los tres maestros de la sospecha, Nietzsche, Freud y Marx, la cual contribuyó a transformar la episteme del siglo XIX. Dicha transformación brindaría mejores elementos para comprender la realidad europea, especialmente después de dos grandes guerras mundiales, los afanes expansionistas de los nuevos imperialismos, las nuevas formas de la geopolítica y, en general, la nueva realidad del hombre concreto e histórico. Todo ese cúmulo de acontecimientos impactó los modos de concepción y los desarrollos de la filosofía francesa y la llevaron a asumir posturas originales que necesariamente pusieron en tela de juicio al idealismo alemán y a empirismo inglés, no sin antes haber llegado a profundos niveles de autocrítica y a la convicción de ningún empirismo objetivo o ninguna subjetividad trascendental pueden rebasar el lenguaje, porque el lenguaje ya es el límite de la experiencia posible y no la vieja razón.

No sólo estremeció los cimientos de esos dos grandes sistemas de pensamiento, sino que en su propia interioridad su carácter era de permanente y libre confrontación de ideas, en coherencia con el talante crítico mencionado. Por esto era común ver muchos intentos de unas veces enfrentar, otras conciliar los mencionados ámbitos de saber. Por ejemplo, intentos de conciliación entre fenomenología con marxismo en Merleau-Ponty y Tran-Duc-Tao, psicoanálisis con marxismo en Reich, estructuralismo con marxismo como en Althusser. Otras veces intentos de oponer psicoanálisis con fenomenología, estructuralismo con psicoanálisis, entre otros. En este talante propio de confrontación y autocrítica de la filosofía francesa se formaron Derrida y Foucault.

El lenguaje fue convirtiéndose en frontera y suelo nutricio para el análisis de la experiencia, la ciencia y la cultura. En general la comprobación del lenguaje como límite de

la experiencia posible y constitutivo de la historicidad del ser, llevaron a nuestros dos autores a aceptar que, en general, el discurso es acción (Foucault) o que el discurso es, a la vez, temporalización y espaciamento (Derrida). Ninguno de los dos se quedó en la filosofía analítica, por su neopositivismo lógico, ni en el análisis semiológico o en el gramatical o lingüístico. Aunque Foucault acusó a Derrida de no salir del texto, de reducir todos los acontecimientos al texto, éste al establecer la relación entre el adentro y el afuera del lenguaje y la escritura, en cierto modo tiene en cuenta los tipos de afectaciones que le vienen de afuera al habla y a la escritura. Con apoyo en Husserl, como se mostró, afirma que la historia sólo es posible gracias a que los contenidos eidéticos u objetos ideales, alguna vez tuvieron nexo con la realidad práctica pero se tornaron eidéticos gracias a la escritura, a que en la iteración cobran realidad originaria ideal. También cuando plantea sustituir la semiología por la gramatología con base en la marca, la huella y la archiescritura es para ver cómo la historia es escritura. Pero no cualquier hecho, ni todos los hechos singulares quedan perpetuados mediante la huella; únicamente los que pueden llegar a trascender a objetos ideales. Estos son dos enfoques sobre la escritura aparentemente muy diferentes entre sí, pero como se mostró, no pueden impedir que uno esté siempre en relación con el otro.

El debate aquí estudiado, no fue sólo sobre la *Historia de la locura*, o sobre Descartes o Freud; como se evidenció, él tiene como trasfondo el gran debate sobre la razón y el sujeto de la modernidad, el cual tuvo importantes variantes, como el debate sobre las ciencias humanas, humanismo y antihumanismo, positivismo y antipositivismo. Derrida y Foucault, necesariamente resultaron incluidos en esta confrontación de ideas, aunque en el fondo buscaban lo mismo: criticar la razón y la metafísica tradicional y la cultura occidental, sus caminos, herramientas y actitudes, fueron diferentes; mientras Foucault, heredero de Nietzsche y de los locos geniales, optó por salirse de la razón tradicional, transgredir el límite y apropiarse violentamente de las interpretaciones, Derrida prefirió el respeto por la tradición, la convicción de que la razón sólo es criticable desde la razón misma, y la otra convicción, que de la metafísica no podemos salir, pero sí podemos transformarla desde dentro de ella misma. Respecto de las interpretaciones de textos de otros autores, se guió por una relación hospitalaria de reconocimiento crítico.

Por ese trasfondo del debate mayor sobre la razón y el sujeto modernos, el debate entre Foucault y Derrida sufre una especie de desplazamiento que va de Descartes a Freud y de la edad descrita a la edad descriptora. No es gratuito que el debate a propósito de Descartes haya llegado hasta acusaciones violentas por parte de Foucault, pues como se mostró, es imposible una historia del pensamiento, o una historia de la relación entre razón y locura, sin ese punto de “partición” y sin esa cierta “insuperabilidad de Descartes”. Pero el punto de discordia, desde el “momento” o época del surgimiento del libro *Historia de la locura*, ya no era la correcta o incorrecta lectura sobre *Las Meditaciones metafísicas* de Descartes, sino la loca historia del siglo XX y su esquizofrenia de producción de verdad y de riquezas, o como lo expresa el mismo Derrida (honrando a Foucault al relacionarlo con Husserl), la necesidad de continuar con el análisis crítico de la “Crisis” de las ciencias y de la cultura europea, que había iniciado Husserl y que continuó Foucault.

Ahora la segunda desconstrucción de *Historia de la locura* lleva a Derrida, como siempre debió haberlo hecho, al análisis sobre la edad desde la cual el libro tuvo posibilidad de ser escrito, apareciendo como inevitable, esclarecer el rol que Freud (y no Descartes) tenía no sólo en este loco libro sobre una historia de la locura, sino en todo el *Corpus* foucaultiano, y más aún, en la propia obra de Derrida. Es evidente en ambos autores el espesor de la “presencia/ausencia” que Freud tiene en la obra de uno y otro, hasta el punto de llegar a ser la bisagra alrededor de la cual sus trabajos giran, sin provocar ninguna revolución, por lo cual ya había llegado la hora, para Foucault con *La Voluntad de saber*, pero especialmente con los otros dos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* y sus obras posteriores, de salir de ese movimiento pendular o de balancín de equilibrista o de hacerle una verdadera justicia a Freud, quizás determinando mejor sus derroteros y supuestos en relación con él, aunque esto significara distanciarse o callar sobre él. Tal vez después de *La Voluntad de saber*, Foucault hizo con el psicoanálisis lo que ya había hecho con la fenomenología, el marxismo y el estructuralismo: trascenderlos pero sin dejar de valorarlos.

Al parecer Derrida siempre le hizo justicia a Freud, pero a Foucault y a su obra, sólo hasta después de la muerte. Ciertamente, en *Ser justo con Freud, la historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, en general le reconoce muchos aspectos a Foucault que

les hubieran ahorrado el dramático debate, entre ellos, y más bien hubiese afianzado su ligazón al libro, su amistad y admiración como amigo e intelectual y su admiración por el carácter de crítica pionera del libro. Es también destacable su reconocimiento esta vez, a propósito de Freud, que ciertas variantes de su relación con él le abrieron posibilidad al libro, es decir, que desde Freud y la edad del psicoanálisis sí tiene posibilidad una historia de la locura. Foucault estableció que la locura se diferencia de la enfermedad mental, que está en el centro mismo o en el interior mismo de la razón, no en una oposición tajante ni como lo otro de la razón, sino en el interior mismo de ella, no puede haber razón sin que exista la locura. La locura es también más que una anomalía orgánica el resultado de un proceso cultural e histórico. Derrida en últimas no refuta la totalidad de los supuestos de Foucault, solamente algunos relacionados con la interpretación sobre la razón tradicional en Descartes y Freud, pero termina aceptando que la *Historia de la locura* es un intento pionero, asombroso y portentoso. De otro lado, en general siempre iba a la saga de Foucault, cada vez que éste daba un paso adelante él estaba presto a criticarlo, por lo tanto realmente Foucault es más propositivo y Derrida más responsivo. Lo nuevo de Foucault es que para resolver cuestiones filosóficas acude a ámbitos de discursividad como la historia, la literatura, la gramática general, la sociología, la psicología, la psiquiatría, la economía y la biología entre otros, lo que repugna a Derrida; no se ve y no es bien recibido por Derrida en sus procedimientos, salvo por su noción sobre la historia inspirada en Husserl y su gran cercanía con la crítica literaria.

Por su parte Foucault tuvo una relación “problemática” con el psicoanálisis, precisamente por el carácter problemático del mismo psicoanálisis, pero también por el carácter problemático y problematizante de su arqueología. Esto no le impidió en varias ocasiones antes que Derrida lo hiciera, reclamar justicia para Freud de parte de la episteme del siglo XX, porque él consideraba que su ambivalencia frente a Freud unas veces validándolo otras condenándolo, era la mejor forma de hacerle justicia. Según la investigación aquí realizada, se dieron en general cinco momentos en la relación entre Foucault y Freud:

1. La primera consistió en las divisiones que Foucault estableció al interior del psicoanálisis en *Enfermedad mental y psicología*, entre un psicoanálisis como

psicología analítica y una psicología de la historia individual, que lo excluía de la comprensión de la locura y del linaje de los locos geniales. La ambivalencia de Foucault frente a Freud definida en este texto se inicia en *Enfermedad mental y personalidad*, en la *Introducción* a Binswanger y se corrobora en *Historia de la locura*.

2. El segundo momento es la reinscripción que hace Foucault de Freud en el linaje de los locos geniales al lado de Nietzsche, Bataille y Artaud, gracias a las nociones de pulsión de muerte e instinto de guerra presentes en *Más allá del principio de placer*, a partir de las cuales Foucault pudo construir su noción de “finitud originaria” presente en *El nacimiento de la clínica*.
3. El tercer momento es la inclusión de Freud como “fundador de discursividad” al lado de Nietzsche y Marx, en *¿Qué es un autor?* y en *Nietzsche, Freud, Marx*. La tesis más impactante de este momento es cuando exalta a Freud como artífice de la mutación de la episteme del siglo XIX a través del descubrimiento de nuevos modos de comprender el signo y de hacer interpretación, pero mejor aún, cuando Freud basa todos sus análisis en medio del lenguaje entendido como un ser en sí mismo, como remontándose a su propia fuente, lenguaje con el cual descubre que puede volver a dialogar con la locura y determina que el psicoanálisis ya no sea una psicología sino una filosofía de la cultura. El llegar a este lenguaje como ser en sí mismo y a nuevos modos de interpretación, permite a Foucault caracterizar al psicoanálisis como un ámbito no sólo ambiguo en sí mismo, sino también como no determinable por ninguna disciplina o ciencia, ni reducible a una psicología, debido principalmente a que su condición primordial es que, de un lado, siempre está obligado a interpretarse a sí mismo, y de otro lado, cada vez que se examina un texto de Freud no sólo se cambia la percepción sobre Freud sino que se transforma o modifica al psicoanálisis mismo. Esto explica la ambigüedad de Foucault.
4. El cuarto momento es cuando en *Las palabras y las cosas* deshace la exaltación del momento anterior e incluye a Freud con Marx y Nietzsche dentro de la episteme del siglo XIX, es decir que ya no son transformadores de dicha episteme sino

culpables o cómplices de ella. La episteme del siglo XIX se fundó en que las cosas empezaron a hablar desde sí mismas, pero este interior de las cosas mismas no devela sino su exterior, es decir su apariencia inmediata ante la misma conciencia inmediata de la tradición clásica, dentro de esa episteme nacen las contra-ciencias con las cuales asocia al psicoanálisis como psicología.

5. El quinto momento es la aparente descalificación en *La Voluntad de saber* sobre Freud al acusarlo de propiciar el dispositivo de sexualidad, de poner en la figura del médico el mito, la taumaturgia y el poder de la Autoridad, el Orden, la Institución. Pero aquí, como se comprobó, está hablando de “cierto psicoanálisis”, el “anti-fascista”, el que hizo “resistencia” al fascismo, que quizás por estrategia tuvo que dejarse llevar al frenesí de la cientificidad y caer en la normatividad. Contrario a lo afirmado por Derrida, Foucault cada vez refería un cierto psicoanálisis. Aunque siempre mencionaba los términos “Freud” o “el psicoanálisis”, si se mira en detalle, establece diferenciaciones, para que el lector atento haga precisamente lo que hizo Derrida: producir el código e interpretar las diferencias para tener clara la ambivalencia.
6. Un sexto y último momento es después de *La Voluntad de saber*, y de los otros dos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, *La Hermenéutica del sujeto*, en donde poco o nada se refiere Foucault al psicoanálisis. En estas obras sus propósitos se relacionan con las formas de subjetividad que nos han sido impuestas desde la modernidad, pero apoyado en Nietzsche y en Heidegger se va hasta los griegos, los romanos y los primeros cristianos para hacer una “genealogía” de esas formas de subjetividad. Seguramente, como ya se dijo, le sucedió con el psicoanálisis lo que alguna vez con la fenomenología, el marxismo, el estructuralismo y la hermenéutica, que para ciertos problemas planteados pensando de otro modo era necesario tomar otras decisiones metodológicas y realizar otros desplazamientos teóricos, como lo aclara en el prefacio de *El uso de los placeres*, en los cuales el psicoanálisis ya no podía garantizar buenos réditos. La genealogía de la moral y la ontología del presente a partir de Heidegger, Kant y los griegos, se constituyeron en

el nuevo apoyo conceptual y, por supuesto, tuvo que irse nuevamente como ellos dos, hasta los griegos, los romanos y los primeros cristianos. Esto último no lo tuvo en cuenta Derrida solo porque allí no vio a Freud o a Descartes o a Platón, San Agustín, etc., aunque ciertamente estuvieran relacionados de varias maneras.

Derrida y Foucault no son sólo dos individuos psicológicos, dos nombres propios, dos autores enfrentados, sino, sobre todo, son dos experiencias o hechos de civilización del siglo XX, de autocrítica de la modernidad, confrontándose a sí mismos y con el otro como otro-sí-mismo, a propósito de algo que les abre posibilidad y los vincula manteniéndolos en su singularidad, en su diferencia fundamental, como es el psicoanálisis. Así nació una nueva forma de hacer filosofía (La filosofía de la Bisagra, como alguna vez se dio una filosofía del martillo), que consiste en recuperar y enriquecer el debate abierto, la discusión entre varios paradigmas aparentemente irreconciliables pero que, por lo visto, no pueden ser enteramente uno sin el otro (violencia y hospitalidad, frontera y paso, adentro y afuera, fort-da). Aunque se dio antes en Grecia, esta forma de debate tan enriquecedora y exigente se renueva con innovadores procedimientos en el siglo XX, no son sólo dos formas de conjeturas y refutaciones, no es sólo un someterse a la crítica de los pares, sino que además, no hay pretensión de universalidad, ni de sistema. Son dos acontecimientos, dos hechos de cultura y de historia, que encuentran su mayor forma de expresión y producción en la confrontación abierta, con fiereza argumentativa y con soporte epistémico. Son dos formas de vida que se acercan en su tremenda diferencia, tanta diferencia hay que, como extremos se tocan siempre. Fueron siempre inevitables los encuentros y los distanciamientos, quizás porque al modo de ver de muchos estudiosos de sus obras, son dos de los paradigmas más elaborados y representativos del Siglo XX. Algunos de esos estudiosos propenden por encontrar puntos de acercamiento, otros intentan reconciliarlos, otros de sacar lo mejor de cada uno y usarlo de acuerdo con el contexto. Aquí se piensa en cambio, que la mejor forma de darles su real dimensión, es manteniéndolos en su singularidad, sin eclecticismos, sin mixturas, ni reconciliaciones; violencia y hospitalidad, frontera y paso, entrar y salir, fort/da. Y esto es posible a partir del Freud de *Más allá del Principio de Placer* y de los estudios de Lacan sobre “compulsión de repetición”, como lo propuso el mismo Derrida, lo cual dará como resultado otro acontecimiento o hecho de civilización del Siglo XX: el

enfrentamiento como articulación de dos grandes filósofos, Derrida y Foucault, a partir de su encuentro en otro gran pensador: Freud.

Para la filosofía y las ciencias sociales de Colombia y Latino América, estos dos autores han hecho grandes aportes, a pesar de que en algunas comunidades académicas afectas a la fenomenología, al marxismo y a la filosofía analítica, se ha promovido una especie de deslegitimación o condena, quizás sin un estudio serio, riguroso y justo, como lo hizo por ejemplo Richard Rorty y otros críticos que han resaltado dificultades, pero también virtualidades. Es importante abordar los ámbitos de saber que nos vienen impuestos de Europa y de Estados Unidos mediante la aplicación seria del talante crítico de la arqueología y la deconstrucción, para que se superen los modismos y las recepciones acríticas, y la mejor forma de hacerlo es implementando la actitud crítica que estos dos autores usaron para enriquecer su trabajo. Se puede comprender que tanto en Europa como en Colombia la fenomenología, el marxismo, la filosofía analítica y hasta el psicoanálisis se hayan resentido porque Foucault y Derrida llegaron a un momento en que no acudieron más a estos paradigmas, pero habría que aceptar que ofrecieron unas propuestas que son resultado de la evolución de esos importantes enfoques.

La filosofía y las ciencias sociales en su situación actual de “Crisis”, tanto en Europa como en Colombia, deben apoyarse en la gramatología y su noción de escritura, aunque su celoso apego a la norma y a la tradición filosófica aportaría más al ámbito de la reflexión filosófica y a la literatura, pero más aún en la arqueología para controvertir la “historia oficial” y la tradición histórica institucionalizada que, como prácticas de discursividad, tantas problemáticas han suscitado, contribuyendo a la mencionada “Crisis de las ciencias colombianas y latinoamericanas”.

CAPÍTULO 8

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

8.1 BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Siglo XXI. México. 2008.
- . *Cogito e Historia de la Locura*. En: *La Escritura y la Diferencia*. Editorial Anthropos. Barcelona. 1989.
- . *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós. Barcelona. 1989.
- . *Márgenes de la filosofía. (Firma, acontecimiento y contexto)* Cátedra. Madrid. 1989.
- . *Resistencias del psicoanálisis*. Paidós. Barcelona. 1997
- y Roudinesco, Elizabeth. *¿Y mañana que...?*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2005.
- . *Introducción a “El Origen de la geometría” de Husserl*. Manantial. Buenos Aires. 1962.
- . *La Voz y el fenómeno*. Pre-textos. Valencia. 1995.
- . *Freud en la escena de la escritura*. En: *La Escritura y la Diferencia*. Anthropos. Barcelona, 1989.
- . *Cogito e historia de la locura*, En: *La Escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona. 1989.
- . *El monolingüismo del otro*. Manantial. Buenos Aires. 2009.
- y Bennington, Geoffrey. *Jaques Derrida*. Cátedra. Madrid. 1994.
- Descartes, R. *Discurso del método*. Tecnos. Madrid. 2006. Primera parte.
- . *Meditaciones Metafísicas*. Alianza. Madrid. 2005.
- Foucault, Michel. *La Historia de la Locura. (La locura, la ausencia de obra)* FCE. México. 1994.

- . *La Voluntad de Saber*, 1976. Siglo XXI. México. 1990.
- . *¿Qué es un autor?* En: Miguel Morey. *Obras esenciales. Volumen I, Entre filosofía y literatura*. Paidós Barcelona. 1999.
- . *Dits et écrits*, Defert, Daniel y Ewald, François compiladores, Gallimard, París. 1994. Volumen I.
- . *Historia de la sexualidad. Volúmenes I, II y III*. Siglo XXI. México. 1990.
- . *Nietzsche la Genealogía y la Historia*. En: *Microfísica del Poder*. La Piqueta Madrid. 1991.
- . *La arqueología del saber*. Siglo XXI. México.
- . *Introducción a “El sueño y la existencia” de Binswanger*, En: *Dits et Écrits*, Volumen I, Gallimard, Paris, 1994, pp. 65-119.
- . *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI. México. 1966.
- . *Genealogía del racismo*. La Piqueta. Madrid. 1992.
- . *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. México. 1967.
- . *El sujeto y el poder*. Carpe Diem. Bogotá. 1991.
- . *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970.
- . *Enfermedad mental y personalidad*. Paidós. Barcelona. 1984.
- . *Nietzsche, la genealogía y la historia*. En: *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1991.
- . *Maladie mentale et psychologie*. Presses Universitaires de France. 1995.
- . *¿Qué es un autor?* Bulletin de la Société Française de philosophie, 63 (1969), páginas 73-95.
- . *El orden del discurso*. Tusquets. Buenos Aires. 1992.
- . *Saber y verdad*. La Piqueta. Madrid. 1991.
- . *La Hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica. 2006.
- Freud, Sigmund. *Más allá del principio de placer. Obras completas*. Amorrortu. Buenos Aires. 2007.
- . *La interpretación de los sueños. Obras completas*. Amorrortu. Buenos Aires. 2007.

------. *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial. Madrid. 1988.

8.2 BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Túpac Amaru. Bogotá. 1974.

------. *Teoría marxista del método*. El Faro. Bogotá. 1978.

------. *La filosofía como arma de la revolución*. Pasado y Presente. México. 1981.

Artaud, Antonín. *El teatro y su doble*. Sudamericana. Buenos Aires. 1964.

------. *El pesa-nervios el ombligo de los limbos el pesa-nervios fragmento de un diario del infierno*. Visor. Madrid. 1976.

Blanchot, Maurice. *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Pre-textos. Valencia. 1993.

------. *La parte del fuego la literatura y el derecho a la muerte*. Arena Libros. Barcelona. 2010.

------. *La escritura del silencio*. Anthropos. Barcelona. 2001.

Bataille, Georges. *Obras escogidas 1ª Edición*. Coyoacán. México. 2006.

------. *Cuentos perversos antología*. Común Presencia. Bogotá. 2003.

Campillo Meseguer, Antonio. *Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia, En: La invención del Sujeto*, Biblioteca Nueva. Madrid. 2001.

------. *Nuevos métodos en las ciencias humanas*. Anthropos. Barcelona. 2002.

Canguilhem, Georges. *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI. México. 1983. Estudios de historia y de filosofía de las ciencias. Amorrortu. Buenos Aires. 2009.

------. *Escritos sobre medicina*. Amorrortu. Buenos Aires. 2004.

Castro, Edgardo. *Pensar a Foucault*. Biblos. Buenos Aires. 1995.

Cohen, Tom. *Jacques Derrida y las humanidades*. Siglo XXI. México. 2003.

Díaz, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*. Biblos. Buenos Aires. 2003.

Deléuze, Gilles y Guatari, Félix. *L'Anti-Edipe, capitalismo et schizophrénie*, París, Minuit, 1972.

----- . *Foucault*. Paidós. Barcelona. 1987.

Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión. Buenos Aires. 2001.

Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Anagrama. Barcelona. 1999.

----- . *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Nueva Visión Buenos Aires. 1994.

Ferraris, Maurizio. *Introducción a Derrida*. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 2006.

Gross, Frédéric. *Foucault y la locura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, traducción de Horacio Pons.

Guérout, Martial. *Descartes según el orden de las razones*. Monte Ávila Latinoamericana. Caracas. 1995.

----- . *Spinoza*. Aubier Montaigne. París. 1968.

Heidegger, Martín. *Caminos de bosque La época de la imagen del mundo*. Alianza Universidad, Madrid, 1995.

----- . *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México. 1993.

Hippolyte, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Península.

Barcelona. 1974.

------. *Hegel y el pensamiento moderno*. Siglo XXI. México. 1973.

Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Tübingen, M. Niemeyer, 2° Edition, 1921, t. VI: *Elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Versión española: *Investigaciones Lógicas*. Altaya. Barcelona. 1995.

------. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Folio. México. 1984.

Lagache, Daniel. *La psychoanalyse*. Presser Universitaires. París. 1966. La unidad de la psicología: psicología experimental y psicología clínica. Paidós. Buenos Aires. 1929.

Lacan, Jacques. *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós. Barcelona. (1954-55). 1983.

------. *Écrits. Propós sur la causalité psychique*. París. Le Seuil. 1966.

------. *Escritos*. Siglo XXI. México. 2005.

Macherey, Pierre. *Las fuentes de la Historia de la locura*. Revista de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Volumen 2, Número 10 de 1987. Traducción de Víctor Florian.

Moreno Pestaña, José Luis. *Convirtiéndose en Foucault, sociogénesis de un filósofo*, Montesinos, Madrid, 2006.

Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. Gallimard. París. 1960. *Posibilidad de la filosofía*, resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960. Norcea. Madrid. 1979.

------. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Nova. Buenos Aires. 1977.

Nerval, Gérard. *Voyage en orient*. Marcel Didier. París. 1974.

Nietzsche, Federico. *Más allá del bien y del mal*. Alianza. Madrid. 1980. *Así habló*

Zaratustra. Alianza. Madrid. 2003.

----- . *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos. Madrid. 1998.

----- . *La genealogía de la moral*. Universitat de València. Valencia. 1997.

----- . *Crepúsculo de los ídolos*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2002.

----- . *El origen de la tragedia*, Porrúa. México. 2001.

----- . *La gaya ciencia*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2001.

Peñalver Gómez, Patricio. *Desconstrucción, escritura y filosofía*, Montesinos, Barcelona, 1990.

Politzer, Georges. *Crítica de los fundamentos de psicología*. Rubio. Madrid. 1928.

Quevedo, Amalia. *De Foucault a Derrida pasando fugazmente por Deléuze y Guatari, Lyotard, Baudrillard*. Universidad de Navarra, Pamplona España. 2001.

Rodríguez, Ramón. *Historia del ser y filosofía de la subjetividad*, En: *Heidegger o el final de la filosofía*, Complutense, Madrid, 1997.

Rorty, Richard. *El Giro Lingüístico, dificultades meta-filosóficas de la filosofía lingüística*, Paidós, Barcelona, 1990.

----- . *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1979.

Roudinesco, Elizabeth. (Coordinadora). *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Paidós. Barcelona. 1996.

Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Altaya. Barcelona. 1993.

----- . *La imaginación*. Sudamericana. Buenos Aires. 1967.

Semelaigne, R. *Les pionniers de la psychiatrie française avant et après Pinel*, 2 volúmenes. París. Baillièrre et fils. 1930.

Schmidt, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir*. Pre-textos. Valencia. 2002.

Swain, Gladys. *Le Sujet de la Folie*. Toulouse. Privat. 1977.

Swain, Gladys y Gauchet, Marcel. *La pratique de l'esprit humain. L'Institution asilaire et la revolution démocratique*, París. Gallimard. 1980.

Tran-Duc-Thao. *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1971.

Vásquez Rocca, Adolfo. Nietzsche y Derrida: *De la Voluntad de Ilusión a la Mitología Blanca*, en Revista *Nómadas*, Universidad Complutense, Madrid, julio-diciembre de 2007, número 016.

Wahl, François. *¿Qué es el estructuralismo? La filosofía antes y después del estructuralismo*. Losada. Buenos Aires, 1975.

8.3 ARTÍCULOS, REVISTAS Y SITIOS WEB

Los archivos de Michel Foucault. Institut Mémoires de L'Édition Contemporaine (IMEC), Paris France. Téléphone (33) 153342323.

Centro Michel Foucault, Centre-Michel-Foucault@fnet.fr

“Technologies of the self”: Foucault and the internet discourse. Alan Aycock. Department of Anthropology University of Wisconsin Milwaukee.

New Books and Publications. New Publications of Foucault's Work. Jeff Hearn's bibliography and e-mail c.ofarrel@qut.edu.au Foucault the Legacy. Clare O'Farrell.

Brisbane, Queensland University of Technology. 1997.

Michel Foucault: shaviro@u.washington.edu, Veyne, Paul. *Foucault y su moral*. Revista Critique. Agosto-setiembre 1986 No. 471-472, pp. 933-941.

Díaz Marzá, Marco. Acerca de la formación regular de los objetos de discurso en la Arqueología de Michel Foucault. *Anábasis* 4. 1996/1, pp. 129-146.

Nietzsche y Foucault: la exploración genealógica como condición de posibilidad de nueva historia. Germán Cano. *Anábasis* 4, 1966/1, pp. 59-83.

Nómadas. Revista de la Universidad Complutense de Madrid. nomadas@cps.ucm.es
Vásquez Rocca, Adolfo. *Nietzsche y Derrida: de la Voluntad de ilustración a la mitología blanca*. *Nómadas*, julio-diciembre, número 016 UCM.

Revista Carta Psicoanalítica. Número 8. Juan Capetillo Hernández. *Michel Foucault y la historia del psicoanálisis*.

Revista Observaciones Filosóficas. Número 6/2008. Rodrigo Orellana. *Levinás y Foucault: el diálogo ausente*.

Documento MHTL. Jorge Alemán. *Lacan Foucault el debate sobre el "constructivismo"*. www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS. Iván Trujillo. *La ligadura: A propósito de artefactualidad en Jacques Derrida*. Ponencia presentada en

Coloquio Internacional Nietzsche/Derrida. Buenos Aires. 2006.

www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS. Jacques Derrida. *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberanía de la crueldad*.

Conferencia pronunciada ante Los Estados Generales del Psicoanálisis. Julio 10 de 2000. París. Sorbona.

Revista de Filosofía *A Parte Rei*. Enero 2008. Joaquín Fortanet Fernández. *La cuestión de la experiencia en el primer Foucault*.

Derrida en Castellano. Jacques Derrida. *Yo-el psicoanálisis*. Traducción de Cristina de Peretti, En: *Cómo no hablar y otros textos*. Proyecto A. Barcelona. 1997, pp. 70-80. Edición digital.

Derrida en Castellano. Jacques Derrida. *Elogio del psicoanálisis*. Diálogo con Elizabeth Roudinesco en: *Y mañana qué...* Buenos Aires, julio de 2003, Edición Digital.

Documento PDF, [criticfoucault.pdf](#), Lila Caimari. *Usos de Michel Foucault en la investigación histórica*. Conferencia pronunciada el 30 de abril de 2005 en el Seminario Permanente de Investigación de la Maestría en Educación de la Universidad de San Andrés. Argentina.

8.4 BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Escritos, conferencias, cursos y entrevistas de Michel Foucault entre 1980 Y 1984.

----- . Carta abierta “The Flying University”. *New York Review of Books*, 24 de enero de 1980, p. 49.

----- . “A mon retour des vacances...”, carta del 16 de diciembre de 1980 a Paul Rabinow. Texto mecanografiado.

----- . Correspondencia mantenida con P. Thibaud y J. M. Domenach. “Toujours les Prisons”. *Esprit*, No. 37, enero de 1980, p. 184-186.

----- . “Truth and Subjectivity”. *Conferencias Howison*, dictadas en Berkeley el 20 y 21 de octubre de 1980. Textos mecanografiados.

----- . "Sexuality and Solitude". *Conferencia James* dictada el 20 de noviembre de 1980 en el Institute for the humanities de New York, publicada en London Review of Books, No. 21, mayo-junio de 1981, p. 3-6. Reimpresa en Humanities in Review I, New York: Cambridge University Press, 1982, p. 3-21, "Sexualidad y soledad". El Viejo Topo, No. 61, octubre de 1981, p. 47-54.

----- . "R. Barthes". *Annuaire du Collège de France*, 80, 1980, p. 61-62.

----- . Extractos de una conversación entre M. Foucault y Jean Daniel sobre L'ère des ruptures. "Le nouvel Observateur et l'Unione della sinistra" Spirall, No. 15, enero de 1980, p. 53-55.

----- . *Entrevista con B. Soberl* sobre Hitler, a film from Germany de Synberberg "Les quatre cavaliers de l'Apocalypse et les vermisseaux quotidiens". Cahier du Cinéma, No. 6 febrero de 1980, p. 95-96.

----- . *Entrevista con C. Delacampgne*, Foucault no se identifica. "Le philosophe masqué". Le Monde 6 de abril de 1980, p. 9 y 17. Reimpresa como L'Entretiens avec Le Monde I. Philosophes, Paris, Le Monde et la Découverte, 1984, p. 21-30.

----- . *Entrevista con Millecent Dillon*. "Conversation with M. Foucault". The Threepentry Review, Vol. 1, No. 1, invierno-primavera de 1980, p. 4-5.

1981.

----- . "Histoire des systemes de pensé. *Annuaire de Collège de France 1981-1982*, 82e. Année, Paris, 11, Place Marcelin-Berthelot, p. 395-406. Reimpreso como "Subjectivité et vérité", *Résumé des cours*, p. 133-142.

----- . "Foucault". *Dictionnaire des philosophes*. PUF, 1981, Vol. 1, p. 942-944. Firmado M. Florence (M. Foucault y F. Ewald). FLORENCE, Maurice. Foucault M, 1926 (-1984). *Anábasis*, No. 4, 1996/1 p. 3-8.

----- . "De l'amitié comme mode de vie". *La Gai pied*, No. 25, abril de 1981, p. 38-39.

----- . "Face aux gouvernements, les droits de l'homme". *Libération*, No. 30 de junio y 1 de julio de 1984, p. 22. Declaración efectuada en Ginebra en junio de 1981. Reimpreso en *Actes: Cahiers d'Action Juridique*, No. 54, verano de 1986, p. 2. "Frente a

los gobiernos los derechos humanos” en *La vida de los hombres infames*”. Madrid: La Piqueta, 1990, p. 313-314.

----- . “Mal faire, dire vrai”. *Conferencias* dictadas en la Facultad de Derecho, Université Catholique de Lovaina, mayo de 1981, texto mecanografiado, p. 159.

----- . “Il faut tout repenser la loi et la prison”. *Libération*, 5 de julio de 1981, p. 2.

----- . “Lacan, il “liberatore” della psicanalisi”. *Corriere della Sera*, No. 212, año 106, 11 de setiembre de 1981, p. 5.

----- . “De la nécessité de mettre un terme à toute peine”. *Libération*, 18 de setiembre de 1981, p. 5.

----- . “Les rendez-vous manqués”. Declaración redactada por Foucault y P. Bourdieu y emitida en Europe 1, 15 de diciembre de 1981. Publicado en *Libération*, 15 de diciembre de 1981.

----- . “La evolution de la notion d’individu dangereux dans la psychiatrie legale”. *Déviance et société*, No. 4, Vol. V, 1981. Editions médecine et hygiène genève, Trimestre diciembre, p. 403-422. “La evolución de la noción de individuo peligroso” en *La Vida de los hombre infames*. Madrid. La Piqueta, 1990, p. 231-264.

----- . “Notes sur ce que l’on dit et entend”. *La Nouvel Observateur*, No. 893, 19 de diciembre de 1981, p. 21.

----- . “*Entretien avec M. Foucault réalisé par A. Berten*”. Lovaina, mayo de 1981. *Comié d’éthique à travers le monde. Recherches en cours 1988. Tierce/médecine/INSERM*, 1989, p. 228-235.

----- . “*Entrevista con C. Panier y P. Watté*”. “L’intellectuel et les pouvoirs”, realizada el 14 de mayo de 1981. *La Revue Nouvelle*, Vol. LXX, No. 10, octubre de 1984, p. 338-345.

----- . *Entrevista con Didier Eribon*. “Est donc important de penser?”. *Libération*, 30 y 31 de mayo de 1981. M. Foucault. “Is it reality important to think?” *Philosophy & Social Criticism*, No. 1, Vol. 9, verano de 1982, p. 30-40.

----- . “*Les réponses de P. Vidal-Naquet et de M. Foucault*”, *Libération*, 18 de diciembre de 1981, p. 12.

----- . *Entrevista con G. Raulet*. “Structuralism and post-estucturalism: and

interview with M. Foucault”. *Télos*, No. 55, verano de 1983, p. 195-211.

----- . “*Conversación con Schroeter*”. En Werner Schroeter, *Cinémathèque/Institut Goethe*.

1982.

----- . “Histoire des systèmes de pensée”, *Annuaire du Collège de France*, 82, 1982, p. 395-406. Reimpreso como “L’herméneutique du sujet”, *Résumé des cours*, p. 145-166.

----- . *Les desordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*. Presenté para A. Farge et M. Foucault. Gallimard/Julliard, 1982. El trastorno de las familias. Cartas de cachet de los archivos de la Bastilla. Madrid: Siglo XXI, 1987.

----- . “The subject and power”. H. Dreyfus y P. Rabinow. *M. Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Havester, 1982, p. 208-226. “Deux essais sur le sujet et le pouvoir” en *M. Foucault un parcours philosophique*. París, Gallimard, 1992, p. 297-321. El sujeto y el poder. Bogotá. Carpe Diem, 1991, p. 47-102.

----- . Reseña a *L’homosexualité grecque* de K. J. Dover. “Des caresses d’homme considérées comme un art”. *Libération*, 1 de junio de 1982, p. 27.

----- . Texto mecanografiado de tres *conferencias*, University of Toronto, 1982.

----- . “Nineteenth Century Imaginations”. *Semoitex (e)*, Vol. 4, No. 2, 1982, p. 13.

----- . “Le combat de la chasteté”. *Communications*, No. 35, mayo de 1982, p. 15-25. “El combate de la castidad”. *Saber y Verdad*. Madrid. La Piqueta, 1985, p. 167-183.

----- . “Pierre Boulez ou l’ecran traversé”. *Le Nouvel Observateur*, No. 934, del 2 de octubre de 1982, p. 51-52.

----- . “Technologies of the Self” en “Technologies of the Self, “A seminar with M. Foucault”, Londres, Tavistock, 1988, p. 16-40.

----- . “The political technology of individuals”, “A seminar with M. Foucault”, Londres, Tavistock, 1988, en *Technologies of the Self*, p. 145-162.

----- . “La pensée, l’emotion”. Duane Michals. *Photographies de 1958 a 1982*.

París: Direction des Affaires Culturelles de la Ville de Paris, 1982, p. III-VII.

----- . *Interview by J. O'Higgins*. "Sexual acts and sexual choice". Salmagundi, No. 58-59, otoño de 1982-invierno de 1983, p. 10-24. Reimpresa en *Homosexuality: sacrilege, Visión, politics*. Estados Unidos: Skidmore College, 1982. Reimpresa en francés como "Lorsque l'amant part en taxi". Gai pied Hebdo, No. 151, 5 de enero de 1985, p. 22-24 y 54-57. "Opción sexual y actos sexuales: una entrevista con M. Foucault". *Homosexualidad, literatura y política*. Madrid. Alianza, 1985, p. 16-37.

----- . *Discusión radiofónica con A. Farge, M. Perrot y A. Béjin*, 10 de enero de 1982. "Les lundis de l'histoire. Le désordre des familles".

----- . *Entrevista con P. Rabinow*. "Space, Knowledge and power". Skyline, marzo de 1982. Reimpresa en *The Foucault Reader*, p. 239-256.

----- . *Conversación con G. Barbedette*. "The social triumph of the sexuali Will", Christopher Street, No. 64, mayo de 1982, p. 36-41.

----- . *Entrevista con S. Riggins*, realizada el 22 de junio de 1982. "An interview". Ethos, Vol. 1, No. 2, otoño de 1983, p. 4-9. Reimpreso como "The minimalist Self" en *Politics, Philosophy, Culture*, p. 3-16.

----- . *Entrevista con B. Gallagher y A. Wilson* en junio de 1982. "Sex Power and the politics of Identity". The advocate, No. 400, 7 de agosto de 1984, p. 26-30. Reimpresa como "que fabriquent donc les hommes ensemble?". Le Nouvel Observateur, No. 1098, 22 de noviembre de 1985, p. 54-55.

----- . *Entrevista con D. Eribon*. "El terrorismo ici et là". Libération, 3 de septiembre de 1982, p. 12.

----- . *Entrevista con B. Kouchner y S. Signoret*. "En abandonant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes". Le Nouvel Observateur, No. 935, del 9 al 15 de octubre de 1982, p. 36.

----- . *Entrevista con G. Anquetil*. "L'experience morale et sociale des polonais ne peut plus être efface". Les Nouvelles Littéraires, 14-20 de octubre de 1982, p. 8-9.

----- . *Entrevista con Ruth Martin* el 25 de octubre de 1982. "Truth, Power, Self, en Technologies of the Self", "A seminar with M. Foucault", Londres, Tavistock, 1988, p. 9-15. *Tecnologías del Yo*. Barcelona. Paidós, 1990, p. 141-150.

----- . *Entrevista con Ives Hersant*. “L’âge d’or de la lettre de cachet”. L’Expres, No. 3, diciembre de 1982, p. 35-36.

1983.

----- . “Histoire des systèmes de pensée, Annuaire du Collège de France, 83, 1983, p. 441.

----- . “Sartre”. Texto mecanografiado fragmentario descrito como “extractos de una *conferencia* dictada en Berkeley”

----- . “La scrittura di sé”. Aut-Aut, No. 195-196, mayo-agosto de 1983. “L’écriture de soi”, Le corps écrit, No. 5, 1983, p. 2-23. “La escritura de sí” en Abraham T. Los senderos de Foucault. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989, p. 175-189.

----- . “Rêver de ses plaisirs sur l’onirocritique d’Artemidoro”. Recherches sur la philosophie et le langage, No. 3, 1983, p. 53-78. Una primera versión del capítulo de Le Souci de Soi.

----- . “Un cours inédit: Qu’est-ce que les Lumières?”. Magazine Littéraire, No. 207, mayo de 1984, p. 35-39. *Conferencia* pronunciada en el Collège de France, 5 de enero de 1983. “What is Enlightenment?” The Foucault reader. New York: Pantheon Book, 1984. p. 32-50. “¿Qué es la Ilustración?” En Saber y Verdad. Madrid. La Piqueta. 1985, p. 197-207.

----- . “A propos des faiseurs d’histoire”. Libération, 21 de enero de 1983, p. 22.

----- . “An Exchange with M. Foucault”. Correspondencia entre Foucault y Lawrence Stone, New York Review of Books, 13 de marzo de 1983, p. 42-44.

----- . “Vous êtes dangereux”. Libération, 10 de junio de 1983, p. 20.

----- . “Lettre à H. Guibert”. Fechada en julio de 1983, en “L’Autre journal d’H. Guibert”, L’Autre journal, No. 5, diciembre de 1985, p. 5.

----- . “Usage des plaisirs et techniques de soi”. Le Débat, No. 27, noviembre de 1983. Una versión ligeramente modificada del primer capítulo de L’Usage des Plaisirs.

----- . “Remarques sur la paix”. Géopolitique, No. 4, otoño de 1983, p.76.

----- . “Discourse and truth: The problematization of Parrhesia”. Notas tomadas

por J. Pearson de las seis conferencias dictadas por Foucault en la University of California at Berkeley, octubre y noviembre de 1983. Texto mecanografiado.

----- . *Entretien avec R. Bono*. “Un système fini à une demande infinie”. Sécurité sociale l’enjeu. París: Syros, 1983, p. 39-63. Seguridad Social: un sistema finito frente a una demanda infinita. Saber y Verdad. Madrid. La Piqueta. 1985, p. 209-228.

----- . *Entrevista con G. Raulet*. “Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? Spuren, No. 1-2, 1983.

----- . *Entrevista con P. Maas y D. Brock*. “The Power and politics of M. Foucault”. Inside, 22 de abril de 1983, p. 7, 20-22.

----- . “*Discussion with Hubert L. Dreyfus and P. Rabinow*”. Berkeley, 15, 19 y 21 de abril de 1983. Impreso como M. Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Harvester, 1982, p. 208-226. M. Foucault un parcours philosophique. París. Gallimard. 1992, 322-246. Parte de la entrevista publicada como “El sexo como moral” en Saber y Verdad. La Piqueta. Madrid. 1985, p. 185-195.

----- . Entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in progress. Michel Foucault: Beyond Structuralism and hermeneutics. Chicago, the University of Chicago Press, 1982, p. 229-252. Reimpresa en The Foucault Reader p. 340-372. “A propos de la Généalogie de l’Ethique: un aperçu du travail en cours”. M. Foucault un parcours philosophique. París. Gallimard, 1984, p. 322-346. También como “M. Foucault: le sexe comme morale”. Le Nouvel Observateur, No. 1021, 1-7 de junio de 1984, p. 62-66.

----- . *Entrevista con Paul Rabinow, Ch. Taylor, M. Jay, R. Rorty y L. Lowenthal en Berkeley*. “Politics and Ethics: An Interview”, abril de 1983. The Foucault Reader. New York: Pantheon Book, 1984, p. 373-390.

----- . *Discusión con E. Maire*. “La Pologne et après”. Le Débat, 25 de mayo de 1983, p. 3-34.

----- . *Discusión con P. Boulez*. “La musique contemporaine et le public”. CNAC Magazine, No. 15, mayo-junio de 1983, p. 10-12. “Meissieurs, faites vous jeux. Le Débat, No. 41, septiembre-noviembre de 1986, p. 179-188.

----- . “*An interview by Stephen Riggins*”. Ethos, No. 2, Vol. I, otoño de 1983,

p. 4-9.

----- . *Entrevista con Ch. Ruas*. “An interview with M. Foucault”. Publicado como postfacio a *Death in the Labyrinth*, p. 169-186. “Archéologie d’une passion”. *Magazine Littéraire*, No. 221, julio-agosto de 1985, p. 100-105.

----- . *Entrevista con F. Ringelheim*. “Qu’apelle-t-on punir?” Realizada en diciembre de 1983, revisada y corregida por Foucault el 16 de febrero de 1984. *Revue de l’Université de Bruxelles*, No. 1-3, 1984, p. 35-46. “¿A qué llamamos castigar?” En *La vida de los hombre infames*. Madrid. La Piqueta, 1990, p. 213-229. También en *Archipiélago*, No. 2, 1989, p. 55-63.

1984.

----- . *Résumes des cours au Collège de France*. 1970-1982. Juillard, 1989.

----- . *Histoire de la Sexualité (2) L’Usage des plaisirs*. París: Gallimard, 1984. *Historia de la sexualidad (2) El uso de los placeres*. Madrid. Siglo XXI, 1987.

----- . *Historia de la sexualidad (3) Le souci de soi*. París. Gallimard, 1984. *Historia de la sexualidad (3) La inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI, 1987.

----- . “*Primière préface à L’Usage des plaisirs*”, texto mecanografiado sin fecha, 51 páginas.

----- . “*Ph. Ariès: le souci de la verité*” *Le Nouvel Observateur*, No. 1006, 17 de febrero de 1984, p. 56-57.

----- . *Entretien avec A. Farge*, realizada por F. Dumont y J. P. Lomi-Amunstegui. “*Le Style de l’histoire*”. *Le Matin*, No. 2168, 21 de febrero de 1984, p. 20-21.

----- . “*Interview met M. Foucault*”. *Krisis: Tijdschrift voor filosofie*, No. 14, 1984, 56-57.

----- . *Entrevista con R. Fornt-Betancourt, H. Becker y A. Gómez-Muller*, el 20 de enero de 1984.

----- . *Entrevista con A. Farge, realizada por F. Dumont y J. P. lommi-Amunstegui*. “*Le Style de l’histoire*”. *Le Matin*, 21 de febrero de 1984, p. 20-21.

----- . *Interview with Jamin Raskim*. “A last interview with french philosopher M. Foucault”, marzo de 1984. *City Paper*, Vol. 8, No. 3, 27 de Julio-2 de agosto de 1984, p.

18.

----- . *Entretien avec Catherine Baker*. “La prison autrement?”, abril de 1984. Actes: Cahiers de l’Action Juridique, No. 45-46, 1984, p. 3-6.

----- . *Entretien avec F. Ewald*. “Le souci de la verité”. Magazine Litteraire, No. 207, mayo de 1984, p. 18-23. “El interés por la verdad” en Saber y Verdad. Madrid. La Piqueta, p. 229-241.

----- . *Entrevista con A. Fontana*. “Parla M. Foucault: alle fonti del piacere”, 25 de abril de 1984. Panorama, No. 945, 28 de mayo de 1984. Versión francesa modificada: “Une esthétique de l’existence”. Le monde aujourd’hui, No. 1516, 16 de julio de 1984, p. X.

----- . *Discusiones con P. Rabinow y Tom Zummer*. “Polemics, politics and problematizations”, mayo de 1984. The Foucault Reader. New York: Pantheon Book, 1984, p. 381-390.

----- . *Entretien*. “De l’amitié comme mode de vie”. Gai Pied Hebdo, No. 126, 30 de junio de 1984, p. 32-33.

----- . *Entretien avec G. Barbedette y A. Scala*. “Le retour de la morale”, 29 de mayo de 1984. Les Nouvelles, del 28 de junio al 5 de julio de 1984, p. 37-41. Sobre la Historia de la sexualidad.

----- . *Entretien avec Didier Eribon*. “Pour en finir avec les mensonges”, junio de 1984. Le Nouvel Observateur, 21 al 27 de junio de 1985, p. 76-77.

----- . *Entretien avec Didier Eribon*. L’Ethique d’un intellectuel”. Libération, Revolution, No. 226, 29 de junio de 1984, p. 56-57.

8.5 TEXTOS DE AUTORES COLOMBIANOS SOBRE FOUCAULT

Ferro Bayona, Jesús. *Foucault y los nuevos rumbos de la filosofía en Francia*. Huellas, Barranquilla. Número 37. Abril de 1993, p. 5.

Florián, Víctor. *Foucault filósofo de la Historia*. Revista Pluma: política, economía, literatura, arte. Volumen VIII. Número 47, agosto de 1984, p. 17-20.

Garavito, Edgar. *Tiempo y espacio en el discurso de Michel Foucault*. Carpe Diem. Bogotá, 1991.

----- . *De la parrahesía o el decir la verdad*. Texto y Contexto. Universidad de los Andes. Mayo-agosto de 1986.

Gómez Pardo, Rafael. *Introducción crítica a la arqueología de Michel Foucault*. Ideas y Valores. Universidad Nacional. Bogotá, número 71. Mayo de 1988.

----- . *Problemática ética en la obra de Michel Foucault*. Ideas y Valores. Bogotá. Número 87-88. Abril de 1992.

Lorite Mena, José. *Foucault, la muerte del hombre y la posibilidad de la ética*. Texto y Contexto. Universidad de los Andes. Mayo-agosto de 1986.

Montero Anzola, Jaime. *Foucault una genealogía del poder*. Seminario Pensar a Foucault. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 1993.

Orozco Silva, Luis Enrique. *Analítica de la finitud y ciencias del hombre. Razón de ser de una nostalgia*. Texto y Contexto. Universidad Nacional. Mayo-agosto de 1986.

Rincón González, Alfonso. *Historia de la sexualidad*. Ideas y Valores. Universidad Nacional. Número 87-88. Abril de 1977.

Roldán Jaramillo, Ciro. *Foucault, el gran desmitificador de occidente*. Nueva Frontera. Bogotá. Número 489. Julio de 1984.

Rodríguez, Alfonso. *Deléuze y Foucault, una amistad más que filosófica*. UN. Bogotá 1993.