

Revista Observaciones Filosóficas



En torno a la ‘Historia de la locura’; la polémica Foucault - Derrida

Dr. © Joaquin Fortanet¹ - Universidad de Barcelona

Resumen

Este texto trata de analizar la polémica que Foucault y Derrida mantuvieron a propósito de la publicación, en 1961, de ‘Historia de la locura’. En dicha polémica se juegan cuestiones cruciales a la hora de entender nociones como la de acontecimiento, texto o la partición entre razón y locura. En la distancia de sus lecturas, tanto Foucault como Derrida nos proponen recorridos diferentes que parten de un nuevo impulso teórico llamado post-estructuralismo pero que, sin embargo, obtienen lugares de llegada, a nivel ontológico, radicalmente diferentes.

Abstract

This text tries to analyze the controversy between Foucault and Derrida about the publication of Madness and Civilization in 1961. In this controversy we find crucial questions in order to understand concepts such as event, text or the division between reason and madness. Taking a distant perspective of their readings, both Foucault and Derrida propose different routes which start from the same new theoretical impulse called post-structuralism but, in the end, both authors obtain a radically different endings as for ontological matters.

Palabras clave

Foucault, Derrida, Locura, Razón, Ontología

Keywords

Foucault, Derrida, Madness, Reason, Ontology

1.- ¡Y qué!, son locos

La interpretación del Cogito cartesiano llevada a cabo por Foucault se concentra en unas pocas páginas de su ‘Historia de la locura’, al comienzo del capítulo llamado ‘El gran encierro’. En ellas se observa una interpretación poco exhaustiva de la tarea cartesiana, más intuitiva que argumentada. Al mismo tiempo, esta interpretación supone una novedad radical frente a los cientos de volúmenes que pueblan la bibliografía sobre Descartes. Tenemos así una interpretación osada, rápida, intempestiva... pero a la que Foucault parece, a tenor de las páginas concedidas, no dar excesiva importancia. Si esto es así, si en una obra de dos volúmenes cierta alusión a Descartes no cobra más importancia que unas pocas páginas, no se acaba de entender la importancia de la polémica Foucault-Derrida. Por ello, para resolver la incógnita de esta discusión, los motivos

que hacen que esas tres páginas sean unas de las más polémicas de ‘Historia de la locura’ , debemos –aunque sea rápidamente- dar un rodeo por el significado del proyecto que es ‘Historia de la locura’. Publicada en 1961, ‘Historia de la locura’ es, primero, un ataque frontal a todo el positivismo de la medicina psiquiátrica. Un ataque a todo aquel lenguaje que pretendía haber llegado al significado último del hombre y haberlo traducido a términos positivos, a términos de normalidad y patología. Esta es la primera línea de lectura de ‘Historia de la locura’: la constatación de que ese saber psiquiátrico no solamente no comprende a la locura, sino que tiene un nacimiento lento, luctuoso y grotesco: utilización de las leproserías, control de poblaciones, necesidad de definir lo normal, encierros masivos...un nacimiento en el que cobran importancia el mecanismo del encierro y la reducción de la locura al silencio, la violencia, el monólogo, y la pretensión desmesurada de objetividad. Al mismo tiempo, ‘Historia de la locura’ también nos ofrece el análisis detallado del nacimiento del saber sobre la locura. Nacimiento a partir de determinadas prácticas, de determinados discursos y cruces entre los enunciados. Pero sobre todo, nacimiento que tiene en su intimidad la negación de la locura. De este modo, el nacimiento del saber médico es, de alguna forma, la historia del nacimiento de todos los saberes modernos, y es que el surgimiento del saber médico sobre la locura Foucault va a situarlo como uno de los orígenes decisivos de la historia moderna occidental. La locura, en tanto límite de los saberes modernos, es su elemento constitutivo y a la vez silenciado. Por ello Foucault va a realizar una ‘arqueología de este silencio’: no para realizar una historia propiamente dicha, con sus métodos y análisis al uso, sino para entrar en combate contra la pretendida objetividad de las ciencias humanas.

En definitiva, en ‘Historia de la locura’ podemos observar de qué modo los saberes pretendidamente científicos pierden su velo de inocencia, su pureza positiva, y se embarran hasta mostrar qué son, qué pretenden y, quizás, a quién sirven. Al mismo tiempo también vemos en ‘Historia de la locura’ que el nacimiento del saber moderno tiene como imperativo la exclusión de la locura. Se forma contra su silencio, se define negándola. Será en la partición razón-sinrazón, en su constitución como partición, en dónde se venga a apoyar todo el saber moderno. Una partición que ocurre a distintos niveles, a distintas rationalidades, pero que también se da en el discurso filosófico moderno.

Es por ello que se podría pensar que buena parte de la empresa de ‘Historia de la locura’ se va a jugar en la interpretación que lleva a cabo Foucault de Descartes. Así nos habla Derrida al pretender que:

‘el sentido de todo el proyecto de Foucault pueda concentrarse en estas pocas páginas alusivas y un poco enigmáticas, al pretender que la lectura que se nos propone aquí de Descartes y del Cogito cartesiano involucra en su problemática la totalidad de esta Historia de la locura, en el sentido de su intención y sus condiciones de posibilidad’²

Y es que en la medida en que el saber filosófico está comprometido en la misma partición que constituye el saber históricamente determinado por un lado y la sinrazón por otro, el mismo gesto filosófico deberá haber repetido esa decisión radical de excluir a la locura. Foucault sitúa dicha decisión en el Cogito cartesiano, en la constitución paradigmática de la filosofía moderna de la subjetividad.

Con ello se hace cómplice la filosofía moderna de la violencia intrínseca a su constitución: la de la exclusión, la de la condena al silencio. Teniendo en cuenta que ‘Historia de la locura’ pertenece al mismo saber filosófico, se entiende mejor de qué modo las páginas sobre Descartes no son sino las páginas sobre la historia del nacimiento de la filosofía moderna, sobre la cual se yergue gran parte de la intención y de las condiciones de posibilidad del proyecto foucaultiano.

La interpretación que Foucault realiza del Cogito cartesiano irá encaminada a mostrar de qué modo, en el momento de su formación, el Cogito excluye a la locura, instaurando la partición razón-sinrazón en la historia de la filosofía moderna. Fruto de esa exclusión es el silenciamiento de la locura para y por la filosofía, silencio que va a ser el suelo sobre el que se asentará el monólogo reiterativo de la Razón. Podemos ver cómo Descartes lleva a cabo dicha exclusión de la locura en un párrafo de ‘Historia de la locura’ que sintetiza la interpretación focualtiana del Cogito cartesiano refiriéndose al distinto papel que juegan la locura, el sueño y el error en la duda metódica de las ‘Meditaciones’. Éste va a ser el punto de partida de Foucault: el Cogito como golpe de fuerza que certifica la partición entre razón y sinrazón, excluyendo a la locura mediante su reducción al silencio:

‘La locura, cuya voz el Renacimiento había liberado, va a ser reducida al silencio por el época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza’³

El extraño golpe de fuerza va a darse en la primera de las meditaciones cartesianas, cuando en el tratamiento de la duda Descartes se enfrente a la locura, al sueño y al error. Foucault nos dice, como hemos visto, que hay un desequilibrio en la economía de la duda. Que no es el mismo tratamiento que Descartes da al sueño o al error que a la locura. Y en esta diferencia de tratamiento se juega el golpe de fuerza, la Decisión que supone la exclusión de la locura. Para Foucault, Descartes concede a la locura el tratamiento de un ‘peligro que se evita’, y al sueño y al error, el de ‘una eventualidad que se salva’. Para argumentar ello, Foucault analiza de qué modo Descartes trata el sueño: su aceptación dentro de la estructura de la duda no pone en peligro al camino de la meditación. Si uno duda entre estar despierto o dormido, ello no compromete al ser mismo de la Razón, ni de la meditación ni de la duda. El sueño es utilizado como un arma de la duda para poner a prueba la solidez de las verdades que después se ofrecerán. Pero, realmente, no las pone en cuestión en su fundamento último (el sujeto que las piensa). Por decirlo rápidamente: el sueño pone en cuestión el objeto del pensamiento, pero no al sujeto

pensante: el sujeto meditante se enfrenta con el sueño, para finalmente salvarlo y quedar a merced del Genio Maligno. Se puede ver, entonces, en las Meditaciones, una verdadera asunción de los riesgos del sueño, una inclusión del mismo en la estructura misma del sujeto meditante. Y ello es lo que denuncia Foucault con respecto a la locura. A la locura se la excluye desde un principio porque representa aquello que debe silenciar el sujeto meditante para poder continuar la meditación hasta el ‘yo pienso’. Así, nos dice Foucault:

‘Para la locura, las cosas son distintas: si sus peligros no comprometen el avance ni lo esencial de la verdad, no es porque tal cosa, ni aun el pensamiento de un loco, no pueda ser falsa, sino porque yo, que pienso, no puedo estar loco [...] No es la pertinencia de una verdad la que asegura al pensamiento contra la locura, como le permitiría liberarse del sueño; es un imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto del pensamiento, sino al sujeto pensante [...] pues la locura justamente es condición de imposibilidad del pensamiento.’⁴

De este modo el sueño es admitido y superado mediante el encuentro de una verdad ‘clara y distinta’, mientras que la locura es desestimada, pues no pone en cuestión a la verdad, sino que cuestiona el pensamiento mismo: yo, que pienso, no puedo estar loco, a no ser que me compare con los extravagantes, lo cual, asimismo, es una locura. Por tanto, con la famosa fórmula: ‘¡Y qué!, son locos’, Descartes excluye a la locura del proceso meditativo mientras acepta el sueño y el error. Y esta exclusión no es sino una Decisión que instaura la partición razón-sinrazón dentro de la experiencia filosófica moderna: es, por lo tanto, su mismo nacimiento. Sobre la locura excluida y silenciada se va a fundar el saber filosófico moderno; sobre la línea divisoria Razón-Sinrazón va a erigirse un saber que, bajo el pretexto de haberse enfrentado a la locura, ha ejercido sobre la experiencia de la locura la misma violencia que se va a ejercer en los ámbitos institucionales y sociales. Una violencia que se perpetuará en el discurso filosófico al apoyarse en esa partición que es el suelo de todo saber moderno:

‘Se ha trazado una línea divisoria, que pronto hará imposible la experiencia, tan familiar en el Renacimiento, de una Razón irracional, de una razonable Sinrazón’⁵.

2- Un logos insano

Dos años más tarde de la publicación de ‘Historia de la locura’, en 1963, Derrida lleva a cabo su particular lectura de Descartes en un artículo titulado ‘Cogito e historia de la locura’, texto incluido dentro de ‘La escritura y la diferencia’. En este texto Derrida acomete la tarea doble de criticar la interpretación foucaultiana y proponer una lectura propia de los textos cartesianos. La dirección que va a tomar la interpretación derridiana de las páginas de las Meditaciones va a ser la contraria a

la tomada por Foucault: no solamente la locura no es excluida por Descartes, sino que es retomada en la misma constitución del Cogito. Con lo que la partición entre razón y sinrazón no es contemplada como consecuencia de una decisión originaria. No hay, en definitiva, para Derrida, un encierro de la locura, sino una utilización pedagógica de la misma:

'La locura es sólo un caso particular, y no el más grave, por otra parte, de la ilusión sensible que le interesa aquí a Descartes'⁶

El análisis de Derrida se basa en una crítica interna de Descartes, en un análisis deconstrutivo que tiene como máxima la de no atender a nada que esté más allá del texto. Con lo que Derrida tratará las cuestiones tal y como aparecen en el texto cartesiano, en su papel dentro del texto, en su estatus, en su función. Fruto de esta atención será la distinción que Derrida hace de la duda natural y la duda sensible.

Para Derrida, la duda natural es aquella duda que pone en cuestión a las verdades sensibles: dudo que mis sentidos no me engañen. En cambio, en el texto cartesiano, aparece otro nivel de duda, que es la duda metafísica (la que concierne a verdades inteligibles). Si Foucault afirmaba que en Descartes se da una exclusión de la locura, Derrida va a afirmar que dicha exclusión tan solo se da en el nivel de la duda natural. En dicho nivel, la locura es fuente de duda sensible, pero resulta una duda que no es suficiente para la tarea meditativa, ya que en la locura las ilusiones sensibles ni funcionan constantemente ni resultan creíbles. Se precisa, pues, a nivel sensible, una duda más fuerte, más radical que la de la locura: y ésta duda vendrá por el lado del sueño.

'Hay que comprender bien aquí que la hipótesis del sueño es la radicalización, o si se quiere, la exageración hiperbólica de la hipótesis de que los sentidos podrían engañarme a veces'⁷

La locura deja paso al sueño, que presenta una radicalización de la duda natural más fuerte que la misma locura, pues mientras el loco no siempre cae en la ilusión sensible, el durmiente siempre está en la duda entre vigilia-sueño, en la ilusión sensible general. Esta duda natural será superada por las certezas simples e inteligibles, tal y como Descartes las presenta en el párrafo sobre los pintores extravagantes, que aunque acometan extravagancias pictóricas (ilusión sensible) siempre mantienen cosas como el color (lo inteligible). De este modo, contra Foucault, la hipótesis de Derrida va a restarle importancia y ejemplaridad a la cuestión de la locura. Para Derrida, la locura es utilizada de una manera pedagógica por Descartes. En el momento de la duda sensible, Descartes presenta una hipotética intervención de un lector no-filósofo, que ante la duda sensible esgrimiría su indignación, pues sería de locos dudar de todo lo sensible. Frente a esta imaginaria intervención,

Descartes respondería con el ejemplo del sueño, más potente y, a la vez, más próximo, que convencería al hipotético no-filósofo de que lo sensible nos puede engañar:

'Aquí no se trata, por otra parte, para Descartes, de determinar el concepto de locura, sino de servirse de la noción corriente de extravagancia para fines jurídicos y metodológicos, para plantar cuestiones de derecho que conciernen solamente a la verdad de las ideas'⁸

Es así como Derrida afirma que el soñador, en el sentido de la amplitud de la duda sensible, está más loco que el loco, y que por tanto la locura, en tanto instrumento de duda, es más pobre que el sueño, tanto desde el punto de vista de lo sensible (pues no cubre la totalidad de lo sensible), como desde el punto de vista pedagógico (pues el interlocutor no-filósofo no admite que el filósofo pueda estar loco en el momento que habla). Pero, nos dice el mismo Derrida, estas acotaciones no cuestionan todavía la interpretación foucaultiana, que aún podría salir al paso y seguir denunciando que la locura es desestimada de hecho por Descartes, relegándola a lo Otro del cogito, y al mismo tiempo, reduciéndola a un error de juicio, con lo que se provoca la anticipación de la lógica del encierro al neutralizar la locura en su originalidad.

Frente a estas, a su vez, hipotéticas críticas de un hipotético Foucault, Derrida hace una llamada a la 'fase propiamente filosófica, metafísica y crítica de la duda'⁹, que cuestionará, según el propio Derrida, las verdades foucaultianas. Para dicho cuestionamiento Derrida pasa a tratar la fase metafísica de la duda, es decir, la hipótesis del Genio Maligno. Y lo hace mostrando de qué modo la locura no ha sido excluida, sino incluida dentro del mismo movimiento dubitativo. Si las hipotéticas críticas foucaultianas se dividían en dos grupos (locura-exclusión, y locura-lógica del encierro), las respuestas de Derrida se va a agrupar del mismo modo:

- Contra la exclusión de la locura

Una vez constituida la hipérbole de la duda natural mediante la referencia al sueño, y la exclusión de la misma por medio de la estructura inteligible de la verdad, Descartes va a introducir otra hipérbole pero de índole metafísico: la hipótesis del Genio maligno: 'Sin embargo, tiempo ha que tengo en el espíritu cierta opinión de que hay un Dios que todo lo puede'¹⁰. A esta hipótesis del Genio maligno la llama Derrida hipérbole absoluta, pues :

'el recurso a la hipótesis del Genio maligno va a hacer presente, va a convocar la posibilidad de una locura total, de un enloquecimiento total que yo no podría dominar puesto que me es infligido –por hipótesis- y puesto que ya no soy

responsable de él [...] Esta vez la locura, la extravagancia no perdona nada, ni la percepción de mi cuerpo, ni las percepciones puramente intelectuales'¹¹

De este modo, en la nueva fase metafísica de la duda, las verdades, su estructura, no están fuera de la fuerza de la hipótesis. Ya no se trata de la 'extravagancia' sensible, que podía ser recusada con la apelación a la inteligibilidad de las verdades. Ahora, las mismas verdades racionales son sujetas a la estructura hiperbólica absoluta del Genio Maligno. Se trata, pues, de una operación que no nombra a la locura, pero que la abriga bajo la forma de una hipérbole total. Si bien *de hecho* la locura debe ser excluida por fines pedagógicos y jurídicos- no es posible ninguna inquietud *natural* respecto a si estamos locos-, *de derecho* la locura es introducida en esta hipérbole total que responde a la esencia misma del Cogito. Con lo que dicho Cogito solamente puede admitir la locura como posibilidad, como ficción. La debe desestimar *de hecho*, pues, según Derrida, la esencia a-histórica del pensamiento constata un límite universal entre cogito y locura, límite marcado por el sentido: para que haya Cogito, éste debe ser discurso inteligible, y la locura debe ser silencio sinsentido.

B)-Contra la exclusión de la locura como lógica del encierro

Una vez constatado que la exclusión de la locura no es tan simple como parecía en un principio, una vez analizado que el Cogito lleva en sí un elemento ficcional que hace estallar la limpida partición razón-sinrazón, Derrida acomete la última fase de su reflexión, su propio modo de enfrentarse y pensar esa locura que, en lugar de haberse excluido, pervive en el elemento ficcional propio de la interioridad del texto filosófico para constituirse texto-con-sentido:

'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 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)'¹²

La hipérbole absoluta del Genio Maligno constituye al Cogito en un exceso: el Cogito resulta excesivo porque supera la totalidad del mundo mediante el pensamiento, y ese mismo exceso es consecuencia del enfrentarse a la hipótesis del Genio Maligno. Según Derrida, en la hiperbole del Genio Maligno todas las características naturales de la duda pierden su anclaje en la experiencia, y las consecuencias de hipótesis del Genio exceden toda medida, toda correspondencia entre pensamiento y experiencia. Y este exceso es, precisamente, aquello que 'despunta' en la formación misma del Cogito. El Cogito como exceso provocado por la sobredeterminación de la duda. El Cogito como ese pensamiento loco que supera a la locura

introduciéndola en su mismo esquema con la forma de ficción. De la misma manera que cuando Sócrates superaba la *hybris* antigua mediante el discurso y Glaucó le respondía ‘qué demoníaca hipérbole’¹³, Descartes, según Derrida, reproduce el mismo gesto constatando que el discurso filosófico, al igual que la dialéctica socrática, no tiene nada de tranquilizador, de instaurador de orden, de mesura.

Sino más bien todo lo contrario: la locura es la posibilitadora de la obra que la silencia, pero que reproduce su exceso *loco* en la hipérbole misma de un pensamiento que excede lo pensable, lo histórico y lo determinado. El Cogito vale incluso para el loco, que tan solo es excluido cuando el Cogito se fija mediante el recurso a Dios y a la memoria. Con esta interpretación, Derrida constata una grieta intrínseca al pensar: la de su extraña pertinencia con la locura. Una pertinencia ambigua, que no debe reducirse a términos de estructuras, pues el mismo pensamiento debe silenciar a la locura para decirse, y al mismo tiempo debe albergarla en su propio exceso si no quiere desfallecer como pensamiento. La filosofía ‘moriría como pensamiento, y bajo una violencia aún peor, si a cada instante una nueva palabra [...] no liberase a la antigua locura’¹⁴.

3.-Extraña locura, próximo sueño

Hubo de pasar el tiempo, en concreto nueve años, para que Foucault contestase a la crítica de Derrida en un artículo incluido en la revista Paideia y recogido, un año más tarde, como anexo a una nueva edición de ‘Historia de la Locura’. Este artículo, tremadamente beligerante, inspirado por una especie de cólera fría, resulta importantísimo dentro del debate sobre la locura y la posición de la filosofía. Parodiando el estilo ‘textual’ de Derrida, Foucault acomete un análisis literal del texto cartesiano mostrando, primero, de qué modo las interpretaciones de Derrida no sólo no se ajustan al texto cartesiano, sino que lo fuerzan colocando a la filosofía en, como veremos, un lugar incómodo.

La contestación de Foucault va a centrarse en los distintos papeles que Descartes concede a la locura y al sueño: frente a la interpretación de Derrida, Foucault mantendrá que la locura no cede el papel al sueño porque este último sea una radicalización de aquella. Sino que la locura cede el papel al sueño porque es excluida en una operación filosófica que tiene su causa en la instauración de la partición razón-sinrazón. Para comenzar, Foucault nos dirá que cuando Descartes evoca a aquellas gentes que ‘constantemente aseguran que son reyes’ no está apelando a la locura como germen de duda puntual, sino constante: al mismo nivel que el sueño. Pero aún así, aunque se dé la misma constancia dubitativa en la locura que en el sueño, Descartes desplaza a la locura concediendo un privilegio particular al sueño.

Este privilegio vendrá dado por dos ventajas que el sueño presenta sobre la locura: la primera ventaja, de orden lógico y demostrativo, consistirá en que nada de la fuerza dubitativa de la locura se pierde en el sueño: poseen la misma potencia de incertidumbre. La segunda ventaja será de orden práctico, y es que, en el ejercicio mismo de la meditación, el sueño permite fijar la incertidumbre onírica como ejemplo: el sueño, por su carácter accesible, permite fijar como ejercicio lo demostrado. Así, lo que afirmaba Derrida concediendo al sueño un carácter ‘universal’, ‘extravagante’ y ‘demostrativo’, será puesto en duda por Foucault, para quien el sueño toma privilegios frente a la locura no por su carácter demostrativo-universal, sino por su carácter de ejercicio, con lo que se da mayor importancia a la ‘costumbre’ del sueño que a su ‘extravagancia’. Y es que la locura, verdadera extravagancia, es un término exterior con el que se compara el Cogito, que, aunque haga dudar, compromete, en su accesibilidad, al mismo sujeto de pensamiento:

‘Si yo quiero negar que “esas manos y ese cuerpo son míos” hace falta que yo “me compare con ciertos insensatos” (*comparare*); pero yo sería muy extravagante “si siguiera su ejemplo” (*si quod ab iis exemplum ad me transferem*: si yo me aplicara a mí mismo algún ejemplo que viniera de ellos). El loco, término exterior con el cual yo me comparo’¹⁵

Pero todavía hay más diferencias entre el sueño y la locura tomados ambos como partes de la meditación. Hay diferencias en cuanto a temas, en cuanto a la prueba a la que someten la meditación, y en cuanto a los efectos meditativos de ambos. Estas diferencias permitirán comprender porqué existe un privilegio del sueño sobre la locura, al mismo tiempo que una separación completa y limpia entre ambos que no acepta Derrida. Observando la naturaleza de la oposición entre sueño y locura, se podrá aclarar algo de este enmarañamiento de conceptos que provocan confusiones entre la naturaleza del sueño y de la locura en las ‘Meditaciones Metafísicas’. Si la naturaleza misma del ejercicio meditativo constataba al loco como término exterior y al soñador como ‘sujeto durmiente’, los temas del ejercicio meditativo van a corroborar esa extrañeza exterior de la locura y esa proximidad familiar del sueño. Con lo que se puede observar un desplazamiento de temas tratados: en la locura, algo otro: en el sueño, algo próximo, que tiene que ver con la experiencia propia. Así, no se puede afirmar que sueño y locura se den uno al lado de otro, o con cierta continuidad, pues parece que pertenecen a ámbitos muy distintos de la estructura meditativa cartesiana.

Por otro lado, la prueba misma y los efectos del ejercicio meditativo, que consisten en ver si puedo recuperar la duda para el camino de la meditación, tienen que ver con la constatación de la diferencia de naturaleza entre locura/meditación y entre sueño/meditación. Para el caso de la locura, el tomarse a sí mismo como un loco es síntoma de locura (¡Y qué!, son locos) quedando así desestimada la locura por su intrínseca diferencia para con la meditación. En cambio, el tomarse como ‘sujeto

'durmiente' no presenta diferencia alguna con la meditación: la certeza y la claridad se mantienen en el sueño, ya que la meditación misma es capaz de albergar la duda entre sueño y vigilia, continuando con el camino meditativo.

Con todo ello puede afirmar Foucault que se reconocen en las 'Meditaciones' dos ejercicios paralelos: el del loco y el del durmiente. Dos ejercicios confrontados de los que no se puede pensar que el uno es continuación del otro. La locura no puede continuar por el camino del sueño, pues es desestimada por el mismo carácter de la meditación. En una palabra, la meditación misma, por su particular naturaleza, no puede, si quiere continuar su ejercicio, sino excluir a la locura totalmente.

Y es al mismo discurso cartesiano al que se va a referir Foucault para sellar las diferencias entre sueño y locura, así como la necesidad de éstas diferencias. En concreto, al particular discurso que utiliza aquí Descartes: la meditación. Una meditación no es un discurso ordinario. El discurso meditativo va orientado a transformar al sujeto de la meditación. Se trata de pasar de la oscuridad a la luz, de la incertidumbre a la seguridad. El discurso produce un efecto sobre el sujeto, que se modifica mediante la misma meditación. Es la lógica de los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola. Introducir un sujeto permeable a cambios en una red discursiva en la que sus efectos son verdaderos acontecimientos para el sujeto meditante. No es el mismo sujeto el que entra en la meditación y el que sale. Se ha agarrado una verdad, una verdad que compromete en tanto sujeto, y dicha verdad tiene el rango de acontecimiento transformador del sujeto mismo. En la meditación, por lo tanto, el sujeto es alterado por su propio movimiento meditativo. El discurso en el que se mueve provoca efectos en el mismo sujeto, que es sensible a los acontecimientos discursivos. Por lo tanto, las 'Meditaciones' de Descartes, nos dice Foucault, hay que analizarlas desde este punto de vista. Son dos los aspectos que hay que analizar en las 'Meditaciones'. Por un lado, el conjunto de proposiciones que forman un sistema. Y, por otro, los efectos discursivos –transformadores- del ejercicio meditativo mismo. Así, la meditación estaría formada por dos series de enunciados que se articularían dentro del discurso meditativo mismo, una serie encaminada a verificar la verdad, y otra a hacerla propia mediante el ejercicio: trama demostrativa y trama ascética de la meditación. Ambas tramas o conjuntos de proposiciones o enunciados se deben tener en cuenta para analizar las diferencias entre sueño y locura en la obra de Descartes, no solamente a nivel 'textual'-demostrativo, sino a nivel ascético-performativo.

Así, desde este entrecruzamiento enunciativo, se observa que, en el pasaje de la duda general, previo al sueño y a la locura, se alcanza una radicalización de la duda muy superior a la del sueño o la locura. Si ésta duda general se deja de lado, no es, como dice Derrida, porque la del sueño sea más radical, sino porque el sujeto meditante no puede continuar la meditación desde una duda tan general. Necesita una duda restringida: el sujeto meditante no puede dudar de su razonabilidad, de la razonabilidad de su duda. Ahora bien, dudar de mi propia actualidad, de estar aquí con mi cuerpo, con mi papel, con mi

fuego...¿no pondría en duda mi propia razonabilidad?. Es a esta cuestión a la que Descartes intenta responder desde dos ejemplos: desde la locura y desde el sueño.

Desde la locura observo que solamente si me comparo con los dementes puedo descalificar mi actualidad, mi cuerpo, mi papel, mi fuego...Pero los dementes están descalificados, a su vez, como sujetos razonables. Con lo que la simetría entre sujeto dudante- sujeto meditante no se puede seguir manteniendo. Si estoy loco, no puedo continuar la meditación. Resulta demasiado excesiva para la meditación la prueba de la locura. Y, así, la locura se separa de todo aquel que quiera ser portador de la verdad:

‘Así pues, la locura ha sido excluida, no como ejemplo insuficiente, sino como prueba excesiva e imposible. Se invoca entonces el sueño’¹⁶

Descartes consigue formar un sujeto que ahora sí, a través del sueño, es sujeto dudante, pero que además es sujeto razonable, y por tanto, legitimado para hacerse portador de la verdad que, al final del angosto camino, le ofrecerá el ejercicio meditativo. Este acontecimiento por el cual el sujeto se transforma en sujeto dudante y sujeto legitimado para la verdad (razonable), es posible, como hemos visto, por la exclusión radical de la locura. El sujeto transformado, razonable y dudante, se va a mantener incluso en la aparición del Genio maligno. El sujeto que se enfrenta a la hipótesis del Genio maligno es un sujeto no-loco, un sujeto que se enfrenta al Genio maligno con todas sus armas, con su razonabilidad, sabiéndose dueño de su propia ficción. Pues el Genio no es más que una ficción encaminada a producir la última transformación del sujeto dudante y racional en Cogito. El Cogito ya está anticipado en el mismo momento en que la hipótesis del Genio es lanzada por un sujeto dueño de su propia capacidad hiperbólica. Soberano de su *ratio*. Pues se trata, como en el resto de la meditación, de un ejercicio.

Es así como la interpretación de Derrida es desestimada como reproductora del mismo gesto de Descartes: pretendiendo que la locura no se desestima, sino que se incluye en la esencia misma del Cogito, Derrida prosigue la exclusión cartesiana, concediendo el papel de loco a la universalidad de un Cogito. Con lo que la violencia, el silencio y el encierro prosiguen bajo la máscara de estar siempre perteneciendo a la misma posibilidad del texto-con-sentido: a su oscuro y originario envés.

4.- La historia y los sabios

Hasta ahora se ha tratado el debate Foucault-Derrida a un nivel hermenéutico. Se han comentado las discrepancias en tal o cual pasaje de Descartes, las distintas concepciones que uno u otro tiene sobre el tal concepto. Pero es hora de que se

acometa un análisis a otro nivel. En cada una de las posiciones defendidas por ambos pensadores se traslucen los gestos definitivos de sus quehaceres filosóficos. Y sobre ellos hay que efectuar este último análisis. Contraponer dos modos de hacer filosofía contra el espacio de la locura. Desde esta contraposición, se podrán analizar los enfrentamientos de sus gestos filosóficos. Se observará que el fondo del debate no se sitúa en un plano hermeneútico, sino ontológico, pues en la medida en que se muestre las posiciones últimas de Foucault y de Derrida, además de mostrarse qué relación mantiene cada uno de ellos con la locura, con el pensamiento y con el lenguaje, se desvelarán sus posiciones ontológicas irreconciliables.

El mejor modo de observar sus posiciones filosóficas es sometiendo a Foucault a las críticas que Derrida le lanza a nivel ontológico, e inversamente, sometiendo a Derrida a los ataques de profundidad que le lanza Foucault. Así podremos ver claramente cómo sus posiciones se constatan como irreductibles y, cómo en esta misma irreductibilidad, se juegan dos ontologías antagonistas.

En primer lugar, en relación a las críticas que Derrida lanza sobre la filosofía foucaultiana, no nos vamos a detener, por economía, en aquellas que tienen que ver con el concepto de ‘arqueología’, ‘estructura’, ‘discurso’, etc, ya que Foucault acomete un auto-análisis de su método filosófico en una obra posterior al texto de Derrida: en su ‘Arqueología del Saber’. Allí se zanjan cuestiones metodológicas que, quizás, en ‘Historia de la locura’, no estaban lo suficientemente explicitadas. Nos centraremos, pues, en aquellas críticas lanzadas por Derrida que aciertan en el corazón mismo de la filosofía foucaultiana.

De este modo, las primeras suspicacias de Derrida tienen que ver con el título mismo del libro de Foucault, con la intención general del mismo:

‘Al escribir una historia de la locura, Foucault ha querido –y en eso está todo el valor pero también la misma imposibilidad de su libro- escribir una historia de la locura misma [...] Foucault ha querido que la locura fuese el tema, el ‘sujeto’ de su libro; el sujeto en todos los sentidos de la palabra: el tema de su libro y el sujeto hablante, el autor de su libro, la locura hablando de sí’ ¹⁷

Cierto es que Foucault define su tarea en el primer prólogo de ‘Historia de la locura’ como una arqueología del silencio de la locura, puesto que su lenguaje ha sido silenciado por el lenguaje de la razón. Ahora bien, según Derrida, la intención de esta arqueología del silencio es, en realidad, una búsqueda de un lenguaje que no colabore con la exclusión y la violencia que se ha perpetrado sobre la locura. Un lenguaje que se escape de las conceptualizaciones psiquiátricas, médicas e incluso filosóficas –el caso de Descartes- que perpetuaban dicha exclusión. Se trata, pues, no de que el sujeto Foucault hable y nos recite una historia, sino de que se haga hablar, lo más próximo posible, a ese Otro de la razón que ha sido silenciado

bárbaramente. Y ello lo hace Foucault no directamente, no dando la palabra a los locos, sino mostrando, mediante la arqueología de su silencio, el pathos de la exclusión de la locura. Pero, según Derrida, al realizar este pathos, al restituir dicho silencio en un logos, Foucault estaría reproduciendo la exclusión de la locura dentro de un lenguaje razonable:

‘¿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 irreduciblemente ambiguo de la palabra, de la acción perpetrada contra la locura, y eso justamente en el momento mismo en que se lo denuncia?’¹⁸

Pues si Foucault pretende realizar una ‘Historia’, pese a que no sea una historia al uso, pese a que se intente zafar del lenguaje psiquiátrico... en la medida en que el suelo de toda la razón moderna es aquel que se constituye sobre la partición razón-sinrazón, no solamente el saber psiquiátrico reproduciría la violencia de la locura, sino toda razón sería culpable de la misma reproducción. Razón dentro de la cual se inscribe el proyecto foucaultiano. Así, según Derrida, no basta con evitar las categoría psiquiátricas, sino que se debería evitar toda categoría razonable, en fin, seguir el camino de exilio del loco o callar. Si, como dice Foucault, la violencia sobre la locura es uno de los orígenes de la historia del saber occidental, ningún elemento del saber puede sustraerse a dicha historia:

‘El psiquiatra no es más que un delegado del orden, un delegado entre otros [...] Todo nuestro lenguaje europeo [...] es la inmensa delegación del proyecto que Foucault define bajo la forma de la captura o la objetivación de la locura. Nada en este lenguaje y nadie entre quienes lo hablan puede escapar a la culpabilidad histórica que Foucault parece querer llevar a juicio’¹⁹

La idea de razón que maneja Derrida es la de una razón omnipresente, omniabarcadora de todo discurso de sentido. Nada que pretenda ser inteligible puede escapar a dicha razón. Este es el motivo por el cual Derrida no puede aceptar que Foucault analice una estructura histórica de la razón como la de la partición razón –locura. Según Derrida, analizar de este modo la razón vendría a suponer un origen previo, una unidad originaria y metafísica que se rompería en aras de una estructura determinada:

‘Al querer escribir la historia de la decisión, de la partición, de la diferencia, se corre el riesgo de constituir la división en un acontecimiento o en una estructura que sobreviene a la unidad de una presencia originaria; y confirmar así la metafísica en su operación fundamental’²⁰

No acepta Derrida que la constatación de una estructura histórica determinada no supone un origen previo, sino que tan solo apunta a la invención²¹ de dicha estructura. La estructura anterior, en el caso de Foucault, es sencillamente incommensurable, reproduciendo así Foucault el gesto del estructuralismo antropológico por el cual se afirma que las culturas son incommensurables. Las estructuras históricas también son incommensurables, y su historia tan solo puede hacerse partiendo de las condiciones de posibilidad que originan los conceptos pertenecientes a dicha estructura, como es el caso de la partición razón-sinrazón y el concepto médico de locura. Pero Derrida sale al paso inmediatamente. Está bien, parece decir, se puede hacer un análisis nominalista de las estructuras históricas de la razón, se pueden fijar fechas, hablar de prácticas, gesticular sobre los discursos habidos...pero la relación esencial del que habla con aquello de lo que habla será por necesidad interior, y en esta relación se jugará el sentido de lo que dice. Y, precisamente, si el objeto a analizar es la locura, Foucault deberá mantener una relación interna con ella cuya expresión inteligible pertenezca al estatuto de la ficción:

‘Todo filósofo, todo sujeto hablante (y el filósofo no es sino el sujeto hablante por excelencia) que tenga que evocar la locura en el interior del pensamiento (y no sólo del cuerpo o de alguna instancia extrínseca) sólo puede hacerlo en la dimensión de la posibilidad y en el lenguaje de la ficción o en la ficción del lenguaje’²²

Y aquí llegamos al núcleo del gesto de Derrida. En el fondo, nunca ha aceptado Derrida que se pueda llevar a cabo un análisis objetivista e histórico de una época determinada, pues dicho análisis cristaliza en un texto. Y ese mismo texto, al mostrarse mediante la deconstrucción que solamente posee sentido en cuanto texto, y que dicho sentido no remite a nada más que al propio texto, recusa toda referencia ontológica ajena al texto mismo: es literatura. No hay nada exterior al discurso filosófico, a la ficción del lenguaje. No hay lenguaje de locura, no hay partición, solamente texto-con-sentido que se va perfilando sobre el rompimiento mismo de la ola de la locura. Por lo tanto, no se puede oír a la locura ni siquiera como pathos: solamente como ficción. Dicha ficción, por su radicalidad, escapa al concepto mismo de historia. Y, de este modo, si la historia de la locura es una ficción, entonces, reproduce la exclusión de la locura pues responde a la esencia misma del logos. Con lo que la obra de Foucault, al pretender hablar de la locura para liberarla, caería en el mismo procedimiento de exclusión, violencia y encierro que el discurso psiquiátrico.

Foucault, en su artículo de respuesta, tomará buena nota de estas críticas, dándose cuenta inmediatamente de qué presupuestos ontológicos se están jugando en la discusión sobre Descartes:

‘Claramente queda indicado lo que está en juego en el debate: ¿podría haber algo interior o exterior al discurso filosófico? ¿puede tener su condición en una exclusión, un rechazo, un riesgo eludido y, porqué no, en un miedo?’²³

La respuesta de Derrida hemos visto que es negativa. No hay nada más allá del texto filosófico. Pues el texto filosófico no es un discurso, sino escritura. No se habla, sino se escribe. Mientras Derrida concede al texto toda la amplitud de lo real e inscribe esta ontología en un proyecto crítico de deconstrucción del texto, Foucault concede al discurso un papel ontológico primero, pero no al discurso independiente, al discurso como tal, sino en tanto inscrito en una red de prácticas y de instituciones: en un dispositivo. El discurso de la locura posee una exterioridad en tanto no se puede analizar sin referirlo al dispositivo del manicomio y a la red de los saberes que lo abrazan. La praxis, en Foucault, no será una praxis textual o literaria, como en el caso de Derrida, sino que será una praxis en el sentido fuerte de la palabra: los discursos llevan a prácticas, las prácticas a discursos, y ambos lados de lo real convergen en los dispositivos saber-poder, que son los elementos para llevar a cabo una ontología nominalista del presente. Ésta es la perspectiva foucaltiana: una tarea crítica que sea una ontología del presente. Del presente en tanto dicho presente es una estructura histórica determinada, con sus discursos y prácticas incommensurables con épocas anteriores. De aquí que el análisis de la locura siente las condiciones de posibilidad para el dispositivo locura-manicomio, y no se trate de hacer, como afirma Derrida, una 'historia del origen de la historia', sino una ontología del presente. Con lo que la exclusión de la locura no surgía, como también afirmaba Derrida, de una decisión originaria tomada por el 'sujeto Descartes' intencionalmente, sino por el dispositivo de saber-poder que se ponía en funcionamiento rasgando la época clásica y dando paso a la época moderna. De este modo puede decir Foucault contra Derrida:

'No es por efecto de su inatención por lo que los intérpretes clásicos han perdido, antes de Derrida y como él, ese pasaje de Descartes. Es por sistema. Sistema cuyo representante más decisivo es hoy Derrida en su último brillo: elisión de los acontecimientos que se producen allí para no conservar más que las marcas de una lectura; invención de voces detrás de los textos para no tener que analizar los modos de implicación del sujeto en los discursos; asignación de lo originario como dicho y no dicho en el texto para no reemplazar las prácticas discursivas en el campo de las transformaciones que se efectúan'²⁴

Derrida será el último representante de este sistema de exclusión, de esta supremacía del saber sobre toda realidad. Aunque su tarea crítica se presente como aniquiladora de todo 'logocentrismo', su real implicación en el mantenimiento del saber es reveladora: reproduce los gestos básicos del sacerdocio intelectual en la línea del peor Heidegger, reproduce la misma estructura funcional que no es sino la reproducción de los mecanismos estatales de perpetuación del saber, y aún más cuando dicho saber puede pensarse como una suerte de 'policía discursiva' encargada de excluir unas cosas y hacer hablar a otras para producir efectos. Se trata, en definitiva, de una pedagogía, pero de una pedagogía que se reviste con el traje de lo

literario, de lo ficcional. En su no reconocer nada exterior a lo literario, es pedagogía del silencio, del miedo y de la obediencia:

'Pedagogía que enseña al alumno que no hay nada fuera del texto, pero que en él, en sus intersticios, en sus espacios y no dichos, reina la reserva del origen; que, por tanto, no es necesario ir a buscar en otra parte, sino aquí mismo, no en las palabras directamente, pero sí en las palabras como borrones, en su red se dice 'el sentido del ser'. Pedagogía que, inversamente, da a la voz de los maestros esa soberanía sin límite que le permite preceder indefinidamente el texto'²⁵

Si tuviera que simplificarse bajo una frase la crítica que Derrida lanza sobre Foucault, la frase sería algo parecido a: 'No es correcto decir que Descartes excluye la locura, porque lo que hace Descartes, a fin de cuentas, es literatura, pura ficción, y no se puede leer en la ficción ningún gesto intencional que escape más allá del texto'.

Con esto, si la filosofía, en Derrida, quedaba condenada a medirse con su propio texto ensimismado, en Foucault queda condenada a medirse con sus efectos y sus presupuestos políticos, con sus ejercicios de poder. Se trata de poner en jaque, de deslegitimar el imperio del saber. Incluido el saber filosófico. Y hacerlo develando a qué amo sirve. La filosofía, pues, queda remitida constantemente a su exterioridad política. Y si tuviéramos, para finalizar, que resumir la posición foucaultiana en el debate sobre Descartes en tan solo una frase, la frase de contestación a Derrida sería algo así como: 'Incluso en el caso de que Descartes haga literatura, esa literatura remite a un régimen de poder, y su análisis entra de lleno en el estatuto de lo político; con lo que incluso una posición que ignore esta exterioridad política es profundamente política en tanto reproduce un régimen de poder: la cuestión es la opción política misma: o el poder o la resistencia.'

Fecha de Recepción: 12 de Enero 2008

Fecha de Aceptación: 7 de Marzo de 2008

BIBLIOGRAFÍA:

- DESCARTES, R., 'Meditaciones Metafísicas', Espasa-Calpe, Madrid, 1987
- 'Los principios de la filosofía', Alianza, Madrid, 1995
- DERRIDA, J., 'La dissémination', Ed.Seuil, París, 1972
- 'La escritura y la diferencia', Anthropos, Barcelona, 1987
- 'Márgenes de filosofía', Cátedra, Madrid, 1988

- DREYFUS, R., RABINOW, P., 'Michel Foucault. Un parcours philosophique', Galimard, París, 1984
- DELEUZE, G., 'Foucault', Paidós, Barcelona, 1998
- 'Nietzsche y la filosofía', Anagrama, Barcelona, 1996
- ERIBON, D., 'Michel Foucault', Anagrama, Barcelona, 1999
- FOUCAULT, M., 'De lenguaje y literatura', Paidós, Barcelona, 1996
- 'Estrategias de poder', Paidós, Barcelona, 1999
- 'Historia de la locura', FCE, Mexico, 1976
- 'Historia de la sexualidad. La voluntad de saber', Siglo XXI, Madrid, 1998
- 'Nietzsche. La Genealogía. La historia', Pre-textos, Valencia, 2000
- 'Vigilar y Castigar', Siglo XXI, Madrid, 1998

- GABILONDO, A., 'El discurso en acción', Anthropos, Barcelona, 1990

- MACHEREY, P., 'Querelles cartésiennes (2): Le débat Foucault-Derrida autour de l'argument de la folie et du rêve', 2002. Artículo del seminario 'La philosophie au sens large' de P.Macherey, Universidad de Lille 3, París. La referencia del artículo es: <http://www.univ.lille3.fr/Recherche/set/sem/Macherey3trimestre1.html>

- PERETTI, C., 'Jaques Derrida, Texto y Deconstrucción', Anthropos, Barcelona, 1989
- 1 Becario de Investigación doctoral de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona y Miembro del Seminario de Filosofía Política de la U.B.
- 2 Derrida, 'Cogito e historia de la locura', en 'La escritura y la diferencia', Anthropos, Barcelona, 1989, pg.48
- 3 Íbid, pg.75
- 4 Foucault, op.cit., pg.76
- 5 Íbid, pgs. 78-79
- 6 Derrida, op.cit., pg.71
- 7 Íbid. Pg.69
- 8 Derrida, 'Cogito e historia de la locura', op.cit., pg.72
- 9 Íbid, pg.74
- 10 Descartes, 'Meditaciones', op.cit., pag. 128
- 11 Derrida, 'Cogito e historia de la locura', op.cit. pg. 75
- 12 Derrida, 'Cogito e hisotoria de la locura', op.cit., pg. 79
- 13 Derrida, 'Cogito e historia de la locura', pg.80
- 14 Íbid, pg.86
- 15 Foucault, 'Mi cuerpo, ese papel, ese fuego', Anexo a 'Historia de la locura', vol. II, FCE, Méjico, 1976, pg. 348
- 16 Foucault, 'Mi cuerpo, ese papel, ese fuego', op.cit., pg. 362
- 17 Derrida, 'Cogito e historia de la locura', op.cit., pgs. 51-52
- 18 Íbid, pg. 53
- 19 Íbid, pg. 53
- 20 Íbid, pg. 60
- 21 para analizar el término invención en Foucault, ver 'Nietzsche. La genealogía. La historia', Pre-textos, Valencia, 1999
- 22 Íbid, pg.77
- 23 Foucault, 'Mi cuerpo, ese papel, ese fuego', op.cit., pg. 342
- 24 Foucault, 'Mi cuerpo, ese papel, ese fuego', op.cit., pg. 371
- 25 Íbid. pg. 371

Revista Observaciones Filosóficas - Nº 6 / 2008

