



Subjetividad e historia en el debate Foucault–Derrida. Sobre las condiciones de posibilidad de una historia crítica de la razón y la locura

Subjectivity and history in the Foucault–Derrida debate. On the conditions of possibility of a critical history of reason and madness

Pablo Martín Routier

Universidad Nacional del Litoral (UNL), Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

pablroroutierabbet@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6407-9625>

Recibido 10/2021 – Aceptado 02/2022

Resumen: El presente artículo se propone analizar el debate que enfrentó a Jacques Derrida y Michel Foucault en torno a la *Historia de la locura* escrita por este último. En primer lugar, se ofrecerá una reconstrucción de las posiciones y argumentos sostenidos por cada autor, poniendo de relieve la problemática en torno a los modos de pensar y escribir la historia por parte de cada uno. En segundo lugar, se intentará aportar una respuesta diferente a la dada por Foucault en 1972 al problema planteado por Derrida sobre la posibilidad de una historia crítica de la razón. En efecto, Foucault se centró en la discusión del texto cartesiano y en la importancia de las modificaciones al nivel del sujeto que, en dicho texto, implicaron la exclusión de la locura. En este artículo, sin embargo, aunque de manera complementaria, se retomará el acontecimiento del “Gran Encierro” atendiendo allí a las marcas de la conformación de una subjetividad moral. Se espera, a través de este análisis, poner de relieve la relación entre subjetividad e historia como eje de la historicización crítica desarrollada por Foucault y atender a la objeción derridiana desde un enfoque distinto al planteado por el propio Foucault.

Palabras claves: locura y sinrazón, acontecimiento, experiencia–límite, subjetivación, debate Foucault–Derrida

Abstract: This article aims to analyze the debate between Jacques Derrida and Michel Foucault about the History of madness written by the latter. In the first place, a reconstruction of the positions and arguments held by each author will be offered, highlighting the problems around the ways of thinking and writing history on the part of each author. Second, an attempt will be made to provide a different answer to that given by Foucault in 1972 to the problem posed by Derrida about the possibility of a critical history of reason. Indeed, Foucault focused on the discussion of the Cartesian text and in the importance of modifications at the level of the subject that, in that text, implied the exclusion of madness. In this article, however, although in a complementary way, the event of the “Great Confinement” will be taken up again, attending there to the marks of the conformation of a moral subjectivity. It is hoped, through this analysis, to highlight the relationship between subjectivity and history as the axis of the critical historicization developed by Foucault and to address the Derridian objection from a different approach to that raised by Foucault himself.

Keywords: madness and unreason, event, experience–limit, subjectivation, Foucault–Derrida debate



1. Introducción

El objetivo de este artículo es analizar la discusión que enfrentó a Michel Foucault y Jacques Derrida en torno a la *Historia de la locura*¹ poniendo especial foco en la cuestión de la conformación de una subjetividad moral alrededor de cierta experiencia de la locura en la así denominada “época clásica”. Período que, en tanto “clásico” alude, por un lado y según un eje de problematizaciones específicamente foucaultiano, a los siglos XVII y XVIII en los que Europa occidental consolida su comprensión racionalista y antropológica del individuo.² Y en tanto que “época” designa, por el otro, no las etapas de una historiografía positiva a través de las que se presenta un progreso o avance lineal del pensamiento, la razón, el conocimiento o la cultura, sino los modos de problematización específicos de un contexto, es decir, inquietudes insistentes de una cultura sobre un dominio que es susceptible de aparecer como objeto de interrogación.³

En ese extenso libro, pues, Foucault intentó cernir y exponer los desplazamientos que afectaron no sólo a la constitución de un saber en torno a la locura sino, fundamentalmente, a la *experiencia* que de la misma habría podido tener Occidente durante dicho período. Como resultaría, en adelante, específico de su modo de afrontar el estudio histórico, el autor delimitó un campo de problematización en el que cabían además de discursos “científicos” en torno a la locura, *prácticas* concernientes a la percepción ética, moral y veridiccional de la misma, ya fuera como sinrazón, enfermedad mental o “propiamente” locura. Tales prácticas discursivas y extra-discursivas no fueron analizadas en términos de “objeto” de conocimiento, sino en tanto que *experiencia-límite*⁴ de una cultura que se constituye como tal precisamente en virtud de tales experiencias. La indagación foucaultiana, así entendida, permitió constatar la necesidad, para el Occidente europeo, de constituirse a sí mismo a partir de la exclusión o reclusión liminal de ese gran Otro que llegaría a ser la locura.

En 1963, por su parte, Derrida presentó en la *Société française de philosophie* su lectura del texto foucaultiano,⁵ formulando importantes reparos a la concepción histórico-crítica allí esbozada. En particular, el “discípulo”, buscando conmovir la totalidad del proyecto de una “historia” de la locura, objetó la lectura que Foucault realizó en torno al *Cogito* cartesiano. En lugar de acordar con el análisis que señala en las *Meditaciones* un momento singular de exclusión de la locura por parte de una razón en vías de constituirse, Derrida opuso una comprensión de la filosofía que se manifiesta *críticamente* como discurso que intenta trascender la finitud, ubicándose, por tanto, más allá de la división entre razón y locura, y más allá de las determinaciones históricas.

Con todo, hasta donde se ha podido indagar, la discusión dada por Derrida y la bibliografía crítica sobre este debate no han enfocado lo suficiente esta original hipótesis foucaultiana: el proceso de objetivación de la locura como enfermedad mental estuvo vinculado a la *constitución de un modo de subjetivación moral* específico que tuvo lugar desde el siglo XVII hasta el siglo XVIII, y que Michel Foucault estudia a través de las prácticas de internamiento de “locos” durante esos años, en el denominado “Gran encierro”. Incluso en la respuesta a Derrida del año 1972,⁶ el propio Foucault se limita a volver sobre el análisis de las *Meditaciones* para subrayar, con nuevos argumentos, la exclusión de la locura por parte del “sujeto meditante”. Sin embargo, quisiéramos por nuestra parte señalar que otra respuesta a Derrida habría sido posible, no únicamente retomando el texto cartesiano, sino enfatizando las marcas que en el análisis del “Gran encierro” de los locos dan cuenta de una sensibilidad moral que exige no sólo un objeto “loco” a excluir, sino un cierto sujeto “no-loco” que excluye.⁷

¹ Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. I y II, Bs. As., FCE 2010 [1972]. En adelante HL, con números romanos para indicar el volumen.

² Cf. Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Bs. As., Siglo XXI, 2014 [1966], pp. 63 y ss.

³ Cf. Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Bs. As., Siglo XXI, 2011 [1969], pp. 11–30. En adelante AS.

⁴ Foucault, Michel, “Préface” en *Dits et Écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, 1994, p. 161. En adelante DE, I.

⁵ Derrida, Jacques, “Cogito et histoire de la folie”, en *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, [51–97]. En adelante CHF.

⁶ Foucault, Michel, “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, en HL, II, Bs. As., FCE, pp. 340–372. En adelante Apéndice II.

⁷ Por lo demás, no será la única oportunidad en la que Foucault vuelva a Descartes para señalar desplazamientos al nivel del sujeto que constituirán un parteaguas en relación a la época moderna. Así, durante el curso del semestre 1981–1982 en el Collège, Foucault se detendrá en el “momento cartesiano” para enfocar un cambio en las relaciones entre sujeto y verdad, cambio según el cual se constituirá, con ayuda de la reflexión cartesiana, un sujeto cognoscente que ya no necesitaría recurrir a cierta “inquietud de sí” con el fin de transformarse a sí mismo y hacerse merecedor de una verdad (cf. la “Clase del 6 de enero de 1982, primera hora” en Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981–1982)*, Bs. As., FCE, 2001, pp. 36–37, así como la “segunda hora” de esa misma clase, en la que Foucault otorga aún más peso a la teología que a la filosofía cartesiana, en relación a la desvalorización de la “inquietud de sí”). Esta segunda interpretación de la filosofía cartesiana excede los propósitos de nuestro escrito e invita a un debate sobre el que Guenancia, Pierre, “Foucault/Descartes: la question de la subjectivité”, *Archives de philosophie*, 65 (2002), pp. 239–254, y, posteriormente, Jiménez Villar, Beltrán, “Foucault, Descartes y la búsqueda de la verdad como forma de vida”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 88 (2023), pp. 69–80, dan buena cuenta, señalando las limitaciones del análisis foucaultiano. Particularmente importante, en este sentido, resulta el escrito de Monod, Jean-Claude, “La méditation cartésienne de Foucault”, *Les Études philosophiques*, 3 (2013), pp. 345–358, donde se vinculan ambos “acontecimientos cartesianos” en

Este objetivo será desarrollado en tres apartados. En el primero, se expondrá sintéticamente el eje de la historización foucaultiana: la experiencia de la locura se ha transformado durante los siglos XVII–XVIII en Europa occidental a través de dos importantes acontecimientos: el “Gran encierro” de los locos junto a pobres y mendigos en instituciones de reclusión, y la exclusión de la locura por parte de Descartes en sus *Meditaciones*. En este mismo apartado, se presentarán las críticas que Derrida dirige a esta primera *arqueología*: concentrándose sólo en uno de estos acontecimientos, este defenderá una lectura más clásica del *Cogito* cartesiano y, a partir de ella, buscará exponer ciertos reparos al proyecto foucaultiano de historizar una razón que ha sido de antemano determinada históricamente. En un segundo apartado, se retomará la respuesta redactada por Foucault varios años más tarde en la que defiende su interpretación del acontecimiento cartesiano, añadiendo nuevos argumentos vinculados a una concepción en cierta medida pragmática del discurso: Descartes no sólo produce una demostración lógica, sino que realiza un cierto “ejercicio” de meditación; en el cruce de estas dos formas —demostración y ejercicio— se hará patente la exclusión de la locura. Finalmente, se retomará una vez más la *Historia de la locura* para enfocar aquellos puntos centrales del libro que, ausentes en la crítica derridiana, así como en la réplica del propio Foucault, permiten sin embargo volver sobre el debate y señalar aspectos no del todo relevados concernientes a los modos de sujeción, pero también de subjetivación presentes en el primer gran texto foucaultiano.

2. La Historia de la locura en la época clásica y la crítica derridiana

La *Historia de la locura en la época clásica* es un texto que puede pensarse como un palimpsesto.⁸ Si esto podría valer, quizás, para más de un escrito, en el caso de la primera gran publicación de Michel Foucault se trata de un aspecto que hace a su lectura. En efecto, la primera aparición del libro se produce en 1961 en la editorial Plon y constituye, como se sabe, la publicación de su tesis doctoral. Años más tarde, en 1964, se publica una versión abreviada que suprime, entre otras cosas, el pasaje sobre las *Meditaciones* de Descartes ya puesto en discusión por Derrida un año antes. Finalmente, en 1972 se publica la versión “definitiva” del texto en la que el “Prefacio” original es reemplazado por un muy breve prólogo a la nueva edición. En este último se critican, precisamente, aquellos prólogos o prefacios que intentan “actualizar” un texto e “imponer su ley”, la ley del autor, a la pluralidad de interpretaciones y comentarios surgidos alrededor del escrito.⁹ Pero, igualmente, en esta última edición se incluyen dos apéndices: uno de los cuales tenía como objetivo puntual responder a las objeciones derridianas formuladas casi 10 años atrás. Entre estas modificaciones que el propio Foucault introduce, se cuentan otros numerosos textos de distinta autoría, dirigidos a pensar y repensar este libro tan difícil, en contextos de discusión no sólo filosófica, sino, y, sobre todo, psiquiátrica, jurídica, médica e histórica.¹⁰ Y durante muchos años, como señala Campillo, tanto Derrida como Foucault habrían de cruzar sus interpretaciones y apuestas teórico-políticas en otras tantas escrituras.¹¹

¿Quién pregunta y quién responde, entonces, en esta polémica? El espesor de la discusión entre estos autores se torna poroso a lo largo del tiempo y adquiere densidad en cada envío de uno a otro. No sería imposible afirmar, como lo hace Campillo, que ha sido también este debate el que formó y transformó a uno por el otro, a Foucault por Derrida y a este por aquél, por lo que no se trataría nunca del *mismo* Foucault entre 1961 y 1972, ni del *mismo* Derrida entre 1963 y 1990.¹² En el análisis de este debate, no será posible, por tanto, establecer

torno a la exclusión de la locura y a la desvalorización de las prácticas de sí. Por nuestra parte, si elegimos no abordar en esta oportunidad la indagación del “momento cartesiano” en relación a la cultura de sí grecolatina, se debe a que en el presente escrito buscamos poner el foco en los efectos a nivel de la subjetividad que provocó el otro acontecimiento —complementario al cartesiano— del “Gran encierro”.

⁸ Del griego παλίμψηστον (*palimpsēston*), que significa «grabado nuevamente», compuesto por πάλιν (*palin*: otra vez) and ψάειν (*psáein*: grabar). El término se utiliza en relación a los manuscritos que conservan huellas de otra escritura anterior en la misma superficie, pero borrada expresamente para dar lugar a la que ahora existe.

⁹ *HL*, I, pp. 7–9

¹⁰ Sobre la recepción de la *HL* en el dominio de la psiquiatría y su historia, cf. Roudinesco, Elisabeth, “Lecturas de Histoire de la folie (1981–1986). Introducción.” en Roudinesco et al (eds.), *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Bs. As., Paidós, 1996.

¹¹ Campillo, Antonio, “Foucault y Derrida: Historia de un debate —sobre la historia”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 11, (1995) [59–82]. Allí el autor amplifica el dominio de los entrecruzamientos teóricos entre Derrida y Foucault más allá de los textos explícitamente dirigidos del uno al otro. Así, se citan los textos de Derrida “La palabra soplada” (1965) y “Firma, acontecimiento, contexto” (1971) y, por parte de Foucault “La locura, la ausencia de obra” (1964) y “¿Qué es un autor?” (1969) en los que cada autor habría buscado medir las apuestas teóricas del otro como una continuación (o preparación) en torno al debate sobre la locura.

¹² Año en el que Derrida presenta “Ser justos con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis”, editado en español en *Pensar la locura*, op. cit. Su presentación se da en el marco de una conmemoración por los treinta años de la *Historia de la locura en la época clásica*. En este texto Derrida vuelve sobre algunos de los puntos del debate que lo enfrentó a Foucault, pero rehúsa reabrir la discusión en torno

posiciones fijas y, al mismo tiempo, constituirá un desafío delimitar líneas de argumentación y enfocar puntos de divergencia en una discusión signada no ya por “autores” sino por posiciones dentro y fuera de los discursos que envuelven y en los que se ven envueltos.

2.1. Historia acontecimental: el “gran encierro” y la exclusión de Descartes

Así pues, es necesario comenzar preguntando ¿cuál es el trazo grueso que recorre la *Historia de la locura*?¹³ A modo de hipótesis podría formularse que en ella se trata de describir un movimiento que condujo los poderes trascendentes de la locura a su captura en la objetividad de un saber o, de otro modo, la indagación foucaultiana busca mostrar el suelo sobre el que fue posible la constitución de una ciencia psiquiátrica positiva cuyo objeto fuera la enfermedad mental.¹⁴ Enfatizando, sugerimos que el libro se inserta en un dominio de problemáticas que parecen ser, en lo fundamental, epistemológicas (al preguntar “¿cómo surge un cierto saber científico?”), y sin embargo descubre, en su tratamiento, precisamente aquello que suele permanecer exterior a cierta filosofía de la ciencia y a su historia: el carácter moral, ético, que se encuentra en el entramado de todo saber. Esto, que designa un límite del saber, el límite a partir del cual este es posible y el límite que lo vincula a aquello que ya no es saber pero que, justamente, es parte de su conformación, es el, por momentos, difícil objeto de este libro. Se propone, así, una “historia de los límites, —de estos gestos oscuros, necesariamente olvidados una vez que fueron realizados, por los que una cultura expulsa algo que será para ella lo Exterior.”¹⁵ Se trata, entonces, no tanto de una historia del saber como progresión lineal de los descubrimientos y conocimientos adquiridos, sino de una historia que persigue los movimientos de una “experiencia–límite” vinculada a ese saber, una de esas experiencias que designan el punto en que la historia comienza a ser posible —no como origen trascendente, sino como acontecimiento histórico.¹⁶

Los acontecimientos que señalan un extremo y el otro de esta “época clásica” de la locura se suceden durante los siglos XVII y XVIII: en 1657 se crea el Hospital General de París dando lugar al “gran encierro” de los pobres. Y sólo a fines del siglo siguiente, en 1794, se produce la liberación de los últimos encadenados de Bicêtre. Lo que se moviliza entre el encierro y la liberación es, ciertamente, del orden de un saber —médico, psicológico y jurídico; pero antes que la lenta progresión de ese saber positivo que “descubre” su objeto, se produjeron cambios profundos en la estructura de esa experiencia–límite que constituye la locura para la cultura occidental. Estructura de exclusión, de división y segregación antes que de conocimiento y comprensión; estructura de decisión, estructura moral, antes que científica y explicativa.

Como análisis estructural, el estudio de la experiencia clásica de la locura se efectúa a partir de la articulación de diversos acontecimientos que construyen la inteligibilidad de dicha experiencia. El “umbral”¹⁷ de la época clásica está delimitado por el “Gran encierro”, pero también por otros numerosos sucesos de la cultura europea del siglo XVII: hay cambios en la literatura, en la pintura, en el derecho y, por supuesto, en la filosofía. Toda la primera parte —de las tres que integran esta *Historia*— está destinada a describir este primer umbral entre el Renacimiento (siglos XV–XVI) y la época clásica (siglos XVII–XVIII), con especial atención al acontecimiento del confinamiento. Pero el análisis del internamiento es antecedido por el célebre comentario de las *Meditaciones Metafísicas* cartesianas (1641–1647).¹⁸

a la lectura del *Cogito* cartesiano, fundamentalmente a causa de la ausencia definitiva de Foucault y la imposibilidad de mantener una nueva discusión.

¹³ Utilizaremos para nuestro análisis la edición de 1972 ya que, con excepción del “Prefacio” y los Apéndices, no presenta cambios sustantivos respecto de la primera aparición (1961). No obstante, remitiremos en ocasiones al “Prefacio” original, por cuanto presenta alguna de las intenciones primarias del autor, y es asimismo el texto de referencia en la crítica de Derrida del año 1963.

¹⁴ “la locura no devino objeto de conocimiento más que en la medida en que fue despojada de sus antiguos poderes...”, *DE* I, p. 169. Todas las traducciones de este “Prefacio” son propias.

¹⁵ *DE*, I, p. 161. Cursiva en el original.

¹⁶ Le Capra señala con énfasis este cruce a la vez histórico–positivista y crítico–filosófico de la escritura foucaultiana como una característica específica de su escritura y “estilo”. Afirma que una cabal comprensión de este texto, exige tener en cuenta las diferentes “voces narrativas” que lo componen: “A more extensive investigation of the manner in which he does so in a book like *Histoire de la folie* would require a closer look at the division and at times the internal dialogue in his own narrative voices (or subject–positions) —division and internal dialogue between chiaroscuro lyrical interludes (...), scientific or even positivistic structuralism (...), and more problematic and self–questioning liminal overtures.” Le Capra, Dominick, “Foucault, history and madness” en Still, Arthur y Velody, Irving (eds.) *Rewriting the History of Madness. Studies in Foucault's 'Histoire de la folie'*, London, Routledge, 1992, p.84 [78–85].

¹⁷ Cuando, en la *Arqueología del saber*, Foucault sistematice sus estudios “arqueológicos” sobre la locura, la medicina y las ciencias humanas, utilizará la noción de “umbral” como indicador del límite entre una época y otra. *AS*, pp. 11–30.

¹⁸ La cuestión de la publicación de las *Meditaciones* —en relación a sus fechas e idiomas— no es menor. Como es sabido, las *Meditaciones* aparecieron primeramente en latín y fueron luego traducidas al francés (bajo la supervisión del propio Descartes). Lo que sucede en la discusión

Sobre el “Gran encierro” diremos aquí lo esencial, para volver con mayor profundidad en el tercer apartado. Este se produce no sólo en Francia sino en las principales naciones del mundo europeo de ese siglo (Alemania, Inglaterra, Holanda, Italia y España): de manera abrupta, cerca del 1% de la población será colocado entre los muros de las nuevas casas de encierro —desde días a años— a partir de una percepción que puede resultar, hoy en día, confusa. Puesto que se internó de la misma forma y en los mismos lugares no sólo a “locos” (o aquellos que hoy llamaríamos “enfermos mentales”) sino también a depravados, libertinos, mendigos, viudas, pródigos o derrochadores, criminales, hombres sin trabajo, entre otros díscolos de la sociedad. Una gran masa para nosotros en cierta medida arbitraria pero que expresaba, según se describe exhaustivamente, la unidad de una percepción de época.

¿Cómo son percibidos estos internados según la sensibilidad que se origina durante estos años de encierro? Brevemente: como *desorden*, como obstáculo para la conformación de una sociedad *ordenada*, productiva y, fundamentalmente, moral, en la que rige la ética del trabajo como norma comunitaria. La locura, en la persona del insensato, se ve atrapada y asociada a esta valoración no todavía enteramente médica o jurídica, sino, sobre todo y principalmente, moral, en tanto busca separar la miseria y la pobreza como lo opuesto al trabajo (asociado entonces a lo virtuoso y divino). El loco, antes parte del paisaje social, será ahora un personaje más dentro de una divisoria que busca establecer qué es lo que puede ser tolerado a la luz del día, y qué es lo que debe remitirse al encierro u ocultamiento en función de su inmoralidad, de su irracionalidad. “Todo internado queda en el campo de esta valoración ética; mucho antes de ser objeto de conocimiento o de piedad, es tratado como *sujeto moral*”.¹⁹ Estos internados, cuyas principales desviaciones morales fueron del orden de la sexualidad, de la profanación y del libertinaje, constituirán esa gran sinrazón clásica con la que se medirá el racionalismo igualmente emergente.²⁰

Ahora bien, este acontecimiento encuentra un “correlato estructural”²¹ en la reflexión cartesiana de las *Meditaciones*. La lectura foucaultiana es en buena medida conocida: en el camino del sujeto meditante, la locura es excluida del pensamiento no como objeto sino como cualidad del sujeto que piensa. En efecto, el *Cogito* cartesiano alcanza su verdad en medio del sueño y los engaños del genio maligno, es decir, en un medio en que no hay certezas sobre ningún tipo de conocimiento, sea de origen sensible o ideal. Pero la locura, como obstáculo a la razón en su camino a la verdad, no ha podido ser reabsorbida en el sueño que simula el sujeto que razona, sino que se ha debido, previamente, hacerla a un lado, elidirla o separarla de sí, para poder asegurar al pensamiento contra el error definitivo. Como lo propone Descartes, se puede simular estar dormido, pero no es posible “hacer el loco”, dado que la locura se vuelve, ella misma, “condición de imposibilidad del pensamiento”.²² He ahí la originalidad del gesto cartesiano y de toda la época clásica: mientras que, en filósofos como Montaigne, la locura siempre podía formar parte del saber y, de modo más general, durante todo el Renacimiento, ella fue reconocida como portadora de una verdad profunda y terrible sobre el mundo, en la reflexión de Descartes, la locura es separada de la verdad, arrojada al puro error de los insensatos que creen lo que no es: estos “son locos, y yo no sería menos extravagante si me guiara por su ejemplo”.²³

2.2. El discurso filosófico trasciende la historia. Una lectura “clásica” de Descartes

Descartes y sus *Meditaciones* reaparecen en varias oportunidades a lo largo de esta *Historia*. Sin embargo, la discusión de Derrida gravitará en torno a estas primeras páginas: “tres páginas (...) alusivas y un poco enigmáticas”, en las que se concentra “el sentido de todo el proyecto de Foucault (...) en el sentido de su *intención* y

con Derrida respecto de la lengua del texto es curioso: mientras que Foucault no se había preocupado inicialmente por estudiarlo en su lengua original, Derrida pone el acento en ciertos conectores gramaticales de la lengua latina, aunque también se apoyará en la traducción francesa. La respuesta foucaultiana de 1972 se basa en un estudio mucho más exhaustivo del texto cartesiano, precisamente en lengua latina, a partir del cual Foucault formula nuevos argumentos para sostener su posición y señala ciertas imprecisiones de la interpretación de Derrida basadas, justamente, en el texto en francés. Cf. Macherey, Pierre, “The Foucault–Derrida debate on the argument concerning madness and dreams” en Olivia Cluster, Penelope Deutscher y Samir Haddad (Eds.), *Foucault–Derrida fifty years later. the futures of genealogy, deconstruction, and politics*, New York, Columbia University Press, 2016, [3–20]. Cf. también *HL*, II p. 355.

¹⁹ *HL*, I, p. 99. Cursiva nuestra.

²⁰ Conviene recordar que el primer título de este libro, suprimido luego en la reedición de 1972, comenzaba con la expresión “Locura y Sinrazón”, (y luego, “Historia...”). Centralidad de la relación entre locura —como exterioridad de la razón— y la sinrazón —como reverso de la propia razón.

²¹ *HL*, I, p.75.

²² *HL*, I, p.76.

²³ Cit. en *HL*, I, p.76. Cursiva nuestra.

sus *condiciones de posibilidad*".²⁴ Al respecto, Derrida presenta dos series de cuestiones: 1) por un lado, concernientes a la interpretación propiamente dicha del pasaje de las *Meditaciones*, tanto en lo que respecta, a) al "signo" (lo que Descartes dijo y quiso decir) como b) a la "significación histórica" (el tipo de significación que se le ha querido dar a su escrito en relación a esa totalidad histórica). Este segundo punto se divide en dos cuestiones subsecuentes y de central importancia: b.1. el signo ¿tiene *esa* significación histórica —la que Foucault le ha dado— y no otra?, y b.2. ¿Este signo se agota en esta significación histórica, está *completamente determinado* por ella? O, de manera más explícita: ¿es este signo enteramente *histórico*? Por otro lado, 2): el segundo grupo de problemas tiene que ver con la interrogación de ciertas presuposiciones filosóficas y metodológicas por parte de Foucault.

Como es posible advertir desde el planteamiento de estos interrogantes, el eje de la discusión tendrá que ver con los modos de pensar y escribir la historia por parte de uno y otro filósofo. Y, específicamente, con la posibilidad de hacer una historia de la locura como crítica de la razón, es decir, una historia de la locura que es, al mismo tiempo, una historia *de y sobre* la razón. ¿Cuál sería la distancia que haría posible semejante discurso crítico sobre la propia razón? Según Derrida, Foucault intenta un discurso tal en tanto que "arqueología del silencio",²⁵ es decir, como historia de lo que la razón ha acallado o excluido en el devenir de su constitución. Pero, para Derrida, no hay discurso que pueda pretender situarse fuera de la razón o que pueda captar lo exterior a ella: algo como la locura, el silencio, la irracionalidad. De hecho, la idea de una "historia" es ya la apuesta por un discurso racional, ordenado, no-loco ni mudo, aunque se quiera arqueológico:

La magnitud insuperable, irremplazable, imperial del orden de la razón, lo que hace que esta no sea un orden o una estructura *de hecho*, una estructura histórica determinada, una estructura entre otras posibles, es que, contra ella, no se puede apelar más que a ella, no se puede protestar contra ella más que en ella, ella no nos deja, en su propio campo, más que el recurso a la estratagema y la estrategia. (...) No se puede, sin dudas, escribir una historia, incluso una arqueología contra la razón, puesto que, a pesar de las apariencias, el concepto de historia ha sido siempre un concepto racional. Es la significación de 'historia' o de 'arquía' lo que habría hecho falta, quizás, cuestionar en primer lugar.²⁶

Desde esta posición es que la relectura o la lectura "clásica", "ingenua"²⁷ del pasaje cartesiano estará dirigida a probar, por parte de Derrida, este punto central que caracteriza, al menos, a todo discurso filosófico:²⁸ este no puede ser determinado absolutamente en la historia, sino que es siempre proyecto de pensar más allá de lo finito, más allá de la totalidad. Este es el "punto cero", "punto originario", que conquista el *Cogito* cartesiano, en el que se plantea el problema de la historicidad en general y del origen de toda historia (de toda razón), y el cual, por hallarse "más allá del abrigo de la finitud" puede ser y no ser loco, o vale lo mismo si se está o no se está loco.²⁹

En esta concepción del discurso filosófico y de la historia se funda la refutación derridiana a la lectura de las *Meditaciones*. A partir de lo dicho, su argumentación puede sintetizarse como sigue: en primer lugar, la duda metódica de Descartes conoce dos momentos, uno natural (concerniente a las ideas de origen sensible) y otro metafísico (concerniente al exclusivo dominio del pensamiento). El pasaje que Foucault toma, señala Derrida, pertenece al primer momento, el de la duda natural, en el que, de hecho, la locura es excluida pero no por "arruinar" el proyecto racionalista, sino por ser un "mal ejemplo".³⁰ Dado que, para poner en duda todas las ideas de origen sensible (como que "estoy aquí, en bata, frente a este papel y este fuego") resulta más efectivo el caso del sueño, por su carácter total. La eventualidad de la locura representa aquí, para Derrida, sólo la objeción fingida de un no-filósofo que se espanta ante la posibilidad de dudar de lo que parece más obvio;

²⁴ CHF, pp. 52–3. Según el propio Derrida afirma, la asunción de que la interpretación de este pasaje compromete todo el proyecto foucaultiano forma parte de las conclusiones a las que intentará llegar, como parte de su argumentación. Todas las citas de este texto están traducidas por nosotros.

²⁵ Expresión utilizada por Foucault en el "Prefacio" original, citada por Derrida: "El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón *sobre* la locura, no ha podido establecerse más que sobre un tal silencio. Yo no quise hacer la historia de este lenguaje; antes bien la arqueología de ese silencio". CHF, p. 57. *Cursiva* en el original.

²⁶ CHF, pp. 58–59. *Cursiva* en el original.

²⁷ CHF, p. 74

²⁸ Según señala Campillo más adelante, Derrida hará extensiva esta idea a toda traza, huella o discurso. Campillo, Antonio, *op.cit.*, p. 71.

²⁹ CHF, pp. 85–88.

³⁰ CHF, p. 79.

Descartes saldría al paso de la objeción proponiendo el ejemplo del sueño: si no se puede hacer el loco, sí se puede suspender el conocimiento sensible fingiendo estar dormido y soñando. El que sueña deviene, así, “más loco que el loco”, y representa la hipérbole de sus dudas.³¹

Sin embargo, segundo punto de la argumentación, la locura retorna en la fase de la duda metafísica, ahora en la figura del Genio Maligno, y ya no calificando el conocimiento sensible, sino amenazando al pensamiento en su centro mismo. Y es en el medio de esta duda hiperbólica donde aparece el *Cogito*; de allí que su valor, la certeza que expresa, esté asegurada incluso si se está loco. “La certidumbre así alcanzada no está al abrigo de una locura encerrada, ella es alcanzada y asegurada en la locura misma”.³² Este momento hiperbólico del *Cogito*, momento “demoníaco”, escapa al intercambio entre locura y razón; constituye un instante de “crisis” del pensamiento, el instante propiamente filosófico, en el que aquel se abre a lo infinito. Por ello Derrida puede definir a la filosofía como un “querer–decir–la–hipérbole”, acto en el que esta se traiciona cada vez, pero que no puede dejar de confesar a la vez que olvidar. Lo traiciona, porque todo decir es ya un decir del *lógos*, de la razón, que debe temporalizarse (lo que en Descartes acontece con la aparición de Dios). Pero lo confiesa abriéndose a esa crisis, dando cuenta de esa temporalidad originaria a partir de la que, en adelante, podrá ser descrita la historia de todas las formas de determinación entre razón y locura.

Por lo tanto, la argumentación sostenida en la *Historia* foucaultiana sobre la exclusión de la locura no se opone a la lectura de Derrida, pero habría sido formulada por Foucault sin plantear a fondo la cuestión metodológica previa de la posibilidad de una historia de la relación entre razón y locura, en tanto sólo es posible comprender la ineludible temporalidad del *Cogito* y la exclusión de la locura problematizando este “punto originario”, *crítico*, abierto a lo infinito, *loco* y no–loco. De lo contrario, el riesgo es repetir el gesto cartesiano de encierro, al reducir o encerrar el valor hiperbólico del *Cogito* en las estructuras determinadas históricamente de la razón y su diálogo con la locura; “una violencia de estilo totalitario e historicista, que pierde el sentido y el origen del sentido”.³³ A la pregunta por la “distancia” que haría posible una crítica de la razón, Derrida responde, como vimos, afirmando un juego estratégico de la razón contra sí misma. Pero apoyándose, a su vez, en un momento “loco” inherente a todo pensamiento filosófico, que no puede ser reducido sin violencia, abierto a una infinitud que excede —al menos como proyecto— toda totalidad histórica determinada.

3. Foucault responde. Demostración y ejercicio en la escritura cartesiana

A pesar de la dureza y dificultad de la lectura derridiana, Foucault agradece al polemista por su contestación.³⁴ Algunos años más tarde, precisamente hacia el año en que se publica el conjunto de textos derridianos que componen *La escritura y la diferencia* (en el que se incluye el texto en cuestión), ambos filósofos coinciden en el grupo editorial de la revista *Critique*. Por lo que se puede saber, Foucault y Derrida trabajan varios años juntos en ese espacio, y el genealogista sigue aún agradecido por las palabras dirigidas por Derrida a su libro. Sin embargo, una solicitud de Foucault, que Derrida desestima (concerniente a la repercusión de sus objeciones) produce un vuelco en la relación entre ambos. En 1971, durante su viaje por Japón, Foucault finalmente escribe una réplica dirigida a su antiguo estudiante y compañero de edición.³⁵

En “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, la lectura foucaultiana es revalidada. Sin embargo, durante los diez años que pasaron entre la publicación de la *Historia* y la respuesta a Derrida, la producción filosófica de Foucault conoció desplazamientos centrales y es por ello que, aun sosteniendo su interpretación de las *Meditaciones*, los argumentos son, en cierta medida, nuevos. En primer lugar, Foucault incorpora el análisis del texto latino de las *Meditaciones*, quizás motivado por el examen que el propio Derrida había propuesto en su contestación. Esto le permitirá a Foucault remarcar importantes divergencias entre el tratamiento que Descartes hace de la locura y del sueño dando cuenta, así, de diferencias:

³¹ *Ibidem*.

³² CHF, p. 86.

³³ CHF, p. 88.

³⁴ La reconstrucción de los intercambios, recepciones y réplicas puede leerse en las bibliografías dedicadas a los dos filósofos. Sugerimos, en particular: Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 2020, pp. 159–167 y Peeters, Benoît, *Derrida*, DF, FCE, 2013, pp. 292–295.

³⁵ Publicada, como señalamos, como uno de los apéndices de la que en adelante sería la edición definitiva de la *Histoire de la folie* (1972). Sin embargo, la primera escritura de esta respuesta, de mayor extensión que el apéndice, fue publicada en la revista japonesa *Paideia*, n°11. Este texto se halla disponible en Foucault, Michel, *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, pp. 281–295.

- a) literales en relación al léxico utilizado para cada ejemplo: comparación (oposición), transferencia del ejemplo, uso del modo condicional, para el tratamiento de la locura, y reminiscencia o recuerdo (semejanza), persuasión y uso del modo indicativo, para el sueño³⁶;
- b) diferencias en cuanto a la temática de las imágenes en cada caso: las extravagancias del loco que cree tener el cuerpo de vidrio, o estar cubierto de oro y púrpura, o ser rey, frente a la indistinción del sueño en relación a tener los ojos abiertos, o la mano extendida, o sentir el fuego vivamente;
- c) diferencias textuales en la disposición y oposición de los párrafos concernientes a cada prueba: el párrafo de la locura traza la distinción entre *insanus* y *demens* descalificando al loco no sólo por “enfermo” (*insanus*) sino por “incapaz” jurídicamente hablando (*demens*), es decir, incapaz “de derecho”; mientras que el párrafo del sueño apela al “recuerdo” de haber dormido y al persuadirse “ahora” que se está dormido (*age somniemus*);
- d) diferencias en relación a los *acontecimientos* que se producen en la meditación propiamente dicha: *actos* que efectúa el sujeto meditante (el “yo” del sujeto se compara con el “ellos” de los locos, mientras que el “yo” que medita recuerda *él mismo* haber estado dormido); *efectos* que se producen en dicho sujeto (la locura es percibida de manera inmediata como diferencia, en tanto que la indistinción entre vigilia y sueño provoca asombro o *stupor*); y *calificación* del propio sujeto meditante (como *demens*, inválido; como *dormiens*, válido).

De todo este riguroso análisis en el que aquí sintetizamos lo esencial, debe concluirse, según Foucault, que el tratamiento de la locura y del sueño en Descartes no puede tomarse como el reemplazo de un “mal ejemplo” por otro “bueno”, como proponía Derrida. El examen del texto latino demuestra que no se trata de llevar una duda aún débil y parcial (la locura) a su hipérbole (el sueño), en relación a las ideas que se originan en los sentidos. Pues esto, de hecho, ya había sido realizado de manera general por parte de Descartes al postular la desconfianza total respecto del conocimiento proveniente de los sentidos, acaso “¿era necesario generalizar más?”³⁷.

Si en el despliegue de la duda hay que volver sobre este problema, es por otro motivo, plantea Foucault: se trata de la imposibilidad del sujeto meditante de aplicar y efectuar *completamente* la duda sobre todas las cosas a las que sabe que debe hacerlo; dado que, abocándose por entero a ello, podría perderse como sujeto razonable. Es decir, hay un punto en que el “sujeto meditante”, que debe dudar y desconfiar de todo, no puede seguir adelante con su meditación si primero no se asegura como “sujeto razonable”. Es una cuestión acerca del cruce que un texto en tanto que “meditación” suscita: por un lado, el camino de una demostración, que se desarrolla por el encadenamiento lógico de proposiciones y conclusiones (en este caso: dudar de todo); por otro lado, el camino de un ejercicio, de una práctica, de una ascética que exige ciertos cambios en el sujeto que medita (dudar, no sólo de las impresiones lejanas, de las cuales es fácil desprenderse, sino del instante actual, del momento presente, en el que “estoy aquí, frente a este papel y este fuego”), —algo mucho más difícil de hacer, como lo prueba el rodeo que Descartes debe realizar.

Ahora bien, en la locura no pueden coincidir “sujeto razonable” y “sujeto meditante”: en cuanto deja lugar al error, a la ilusión sobre la propia actualidad, a la extravagancia, el sujeto que duda resulta descalificado (esto es lo que ha demostrado el análisis filológico) al ser entendido como *demens*. El sueño, por su parte, hace a la realidad tan dudosa como la locura, pero en él, por sus propiedades, el ejercicio de la puesta en duda puede ser realizado sin peligro y el sujeto, en tanto que *dormiens*, no resulta descalificado como racional. La prueba del sueño permite, pues, la concordancia de la “discursividad demostrativa” que hace al sistema deductivo del razonamiento, junto con la “discursividad ascética” que hace a la meditación como ejercicio del sí mismo, implicando cambios en el propio sujeto que medita.³⁸ Es esta (*des*)calificación del sujeto no–loco como “incapaz” la que Derrida, a juicio de Foucault, debía ocultar tras la táctica de una objeción no–filosófica que hace a la locura un mal ejemplo que la experiencia del sueño completa³⁹. Porque, si el discurso filosófico debe ser “proyecto de

³⁶ Referenciado en latín: *comparare/reminiscere; exemplum transferre/age somniemus; si quod ab iis exemplum ad me transferrem/ferre hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet.*

³⁷ Apéndice II, p. 359.

³⁸ Apéndice II, pp. 360–3.

³⁹ El caso de la “locura hiperbólica” que reaparece en la figura del Genio Maligno, como propone Derrida, es rápidamente desestimado por Foucault luego de todo el análisis previo. En efecto, en ese punto de la meditación cartesiana, no se trata ya de que “yo” pueda estar loco, sino

exceder toda totalidad terminada y determinada”,⁴⁰ o proyecto de “querer–decir–la–hipérbole”, como sostiene Derrida, una calificación o una marca del sujeto como no–loco, una exclusión de la posibilidad real de la locura en el sujeto, una separación y exterioridad de la verdad respecto de la locura como la que se ha operado en el texto cartesiano, una determinación histórica de la razón, no puede ser aceptada.

Ha sido al inicio de la réplica foucaultiana donde aparecía la pregunta, la cuestión que enfrenta a los dos filósofos y que luego de lo expuesto toma todo su sentido: “¿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”.⁴¹ Sospecha que Foucault defiende con igual pasión.

4. La constitución de una “subjetividad moral” en la *Historia de la locura en la Época Clásica*

La réplica de Foucault podría ser organizada, de acuerdo al recorrido desarrollado hasta aquí, y aun a riesgo de efectuar una reducción esquemática solo productiva a fines analíticos, en dos grandes vectores de problematización: el del sujeto y el de la historia. Este último, apenas señalado de manera explícita al principio y al final de su respuesta; aquel otro, desarrollado *in extenso* mediante el análisis del texto cartesiano. Puede pensarse, con todo, que no son sino el anverso y el reverso de una única problemática, en tanto el tipo de historizaciones que Foucault escribe parecen ser posibles a partir de la delimitación de cambios significativos en la constitución de la subjetividad. Esta última dimensión es particularmente central, sobre todo, en los últimos volúmenes de la *Histoire de la sexualité* donde se analizan los desplazamientos de una ética de los placeres pagana hacia una moral universal y codificada cristiana, rastreando las transformaciones de unas “prácticas de sí” mediante las que los individuos se modifican a sí mismos y entran en relación con esas éticas o morales.⁴²

Dos décadas antes, sin embargo, para el momento en que Foucault producía sus primeros análisis, el tema de la subjetivación aún no se encuentra tan precisamente definido. Y, no obstante, parece ser igualmente central para la comprensión de la experiencia clásica de la locura. Si el discurso de las *Meditaciones* exige la conformación de un sujeto capaz de meditar sin volverse loco, es posible preguntar, de manera complementaria: ¿qué sucede con los discursos médicos, terapéuticos, jurídicos, legales que vehiculizan la práctica del encierro de “locos”? ¿Qué formas de subjetividades reclaman, además de objetivar la locura como enfermedad mental y al loco como alienado? ¿Hay respuestas, indicaciones o acercamientos a esta cuestión en la *Historia de la locura* que Foucault escribe o constituye un aspecto entonces inexplorado por el autor?

4.1. Una subjetividad racional y razonable

En este último apartado, nuestra argumentación se basará en la siguiente constatación: Foucault sólo aborda en 1972, en la respuesta a Derrida, el problema de la subjetivación en el acontecimiento cartesiano, y no en relación al otro gran acontecimiento que es el gran encierro y que constituye el umbral de la época clásica. Quizás movido por la palabra derridiana, y a la luz de sus nuevas indagaciones, se esfuerza por demostrar que la escritura de Descartes no sólo dio lugar a una demostración lógica, sino a la constitución de un sujeto capaz de efectuar esa demostración. Es posible, incluso, que hubiera considerado que las medidas de reclusión en el Hospital General hasta 1794, en sus efectos y condiciones, habían sido suficientemente analizadas en el libro mismo.⁴³ Sin embargo, intentaremos probar que otra contestación a Derrida habría sido posible: no sólo a partir de un nuevo examen de las *Meditaciones*, sino señalando, en el análisis foucaultiano, las marcas de una subjetividad en formación durante la época clásica. Sabemos que son tanto una “experiencia” (la de la locura) como su saber (el de la psiquiatría) los que están en el centro de esta *Historia*; pero su estudio no deja de señalar las formas de un sujeto en vías de constitución. La *Histoire de la sexualité* y, antes, la respuesta de 1972, permiten releer la tesis doctoral de Foucault y encontrar, no como un mero anticipo aún confusamente señalado, el problema del sujeto en tanto que indagación por los modos de hacer(se) sujeto.

de que dicho Genio “me permita engañarme”: es decir, la posición del sujeto ya ha sido asegurada, y el Genio Maligno no constituye más que un artificio metodológico y demostrativo controlado por el sujeto meditante y razonable. Cf. *Apéndice II*, pp. 367–70.

⁴⁰ Cit. en *Apéndice II*, p. 366.

⁴¹ *Apéndice II*, p. 342.

⁴² Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité*, vols. II y III, Paris, Gallimard, 1984. Asimismo, los cursos dados por Foucault en el Collège a partir de los años ‘80, constituyen, si se quiere, el trabajo preliminar a la edición de los dos últimos volúmenes de la *Histoire de la sexualité*; particularmente, Foucault, Michel, *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980–1981)*, Bs. As, FCE, 2020, y el ya citado *Hermenéutica del sujeto*.

⁴³ Como señalamos, el análisis de las meditaciones, no ocupó en total más que una veintena de páginas distribuidas a lo largo de las casi ochocientas que conforman todo el libro. Mientras que toda la primera y la segunda parte estudian en profundidad al “encierro”, en sus condiciones, desarrollo y efectos.

Hay que regresar, por tanto, al gesto de confinamiento, a la práctica de encerrar a los “locos” del siglo XVII. Al respecto, Foucault nos advierte: no es que se encierra según un fin médico (apenas un doctor y algunos ayudantes son designados para el gran centro de internamiento que constituye Bicêtre), y ni siquiera es el Hospital General el paso previo de los futuros hospitales o centros psiquiátricos; antes bien, se encierra simplemente para controlar, castigar y, luego, en la medida de lo posible, para *corregir*. Para controlar, según una antigua práctica que, durante la Edad Media y el Renacimiento se aplicó a los leprosos en cada ciudad afectada: reducir la circulación de la enfermedad, y apartar del cuerpo de la sociedad aquello que la pone en peligro. Los nuevos internados ocupan ahora ese ya viejo sitio de liminalidad y se invisten, por tanto, de las valoraciones que rodeaban dicha segregación. Para castigar y corregir, además, según una percepción moral que ya no vincula la pobreza y la miseria con la salvación de las almas (ocasión de la Caridad y de la Piedad medieval) sino que ambas, pobreza y miseria, son percibidas en términos de desorden u obstáculo para el bienestar social.

Estos “hospitales”, pues, no son por principio instituciones médicas sino, antes bien, estructuras *semijurídicas* en las que se decide, se juzga y se ejecuta (generalmente en la persona del Rey o según una delegación real); no es la cura del individuo lo que está en juego, sino el orden de la sociedad. Y la práctica del encierro da cuenta de la formación de una *sensibilidad moral* que asimila —en una dicotomía entre bien y mal, recompensa y castigo— a la locura con la pobreza, la incapacidad de trabajar y la imposibilidad de integrarse al grupo. Lo central es que Foucault se esfuerza por mostrar que el confinamiento no sólo encerró a aquellos considerados —*repentinamente*— “asociales”, sino que los hizo surgir como tales. De allí que el internamiento pueda ser tomado como un gesto que fue, en sí mismo, “creador de alienación”.⁴⁴

Pero hacia fines del siglo XVIII el encierro se habrá vuelto insostenible: por una nueva valoración de la población (ya no como pobreza, sino como riqueza de las naciones), por el reclamo de una confusión (los criminales y los locos ya no pueden ser asimilados como si fuesen lo mismo), por la “indignación” de una mirada humanista (el “enfermo” necesita ser curado, no sólo encerrado). Estos desplazamientos se han producido de manera lenta a lo largo de 150 años de encierro, hasta llevar a la “liberación” de los locos para su tratamiento médico. Una disciplina ha surgido —la de la psiquiatría—, y una relación central, —la del médico con el enfermo. Sin embargo, no es la clarividencia de la objetividad científica la que produjo el cambio; esta no habría sido posible sin apoyarse en una doble captura, *racional* y *razonable* a la vez, de la locura por parte de la razón, es decir, captura epistemológica y ética, al mismo tiempo.

De este doble movimiento sólo puede darse aquí una síntesis, por mor de la extensión. Las “estructuras de lo razonable”,⁴⁵ por un lado, atrapan al loco según la conciencia de la locura gestada al calor del confinamiento: una conciencia grupal, comunitaria, que se produce en el conjunto social portador de las normas de la razón y que permite diferenciar a la razón de la locura, diferenciar al razonable —que se adecúa a las normas sociales—, del *irrazonable* —que desentona en el medio social. Junto a esta “conciencia práctica de la locura”,⁴⁶ participa la “conciencia crítica”,⁴⁷ representada por el gesto cartesiano ya estudiado de “contención” de la locura: la razón se mide con su otro, pero ya siempre asegurada y habiendo conjurado el peligro de antemano. Es decir que, entre conciencia práctica y conciencia crítica de la locura, una razón instituida como *norma*⁴⁸ es la que permite aprehender al loco y su locura sin peligros para la propia razón.

Las “estructuras de lo racional”,⁴⁹ por otro lado, se apoyaron en una “conciencia enunciativa de la locura” que, sin necesidad de pasar por un saber, por un juicio o por el conocimiento, simplemente reconoce a un loco cuando lo ve, y se asegura ella misma de no estarlo. Pero, asimismo, dichas “estructuras” se sostuvieron en una “conciencia analítica de la locura”: aquella que funda la posibilidad de un saber objetivo, de un conocimiento sobre la locura, al reducirla a sus fenómenos y modos de aparición. A partir de allí la razón puede ser definida

⁴⁴ HL, I, p. 129. Se cifra aquí, por lo demás, una importante crítica metodológica a cierta forma de escribir la historia en términos de continuidad o progresión. Una arqueología se pregunta por el surgimiento de un conjunto que se muestra homogéneo para la práctica que lo hace surgir, pero heterogéneo en el análisis. Es decir, que no puede suponerse un objeto dado —por caso, los internados— sin dar cuenta de las operaciones que lo hacen posible.

⁴⁵ HL, I, p. 286.

⁴⁶ También llamada por Foucault, “conciencia de la separación ritual” en clara asimilación a la separación de los leprosos referida; cf. HL, I, pp. 260–1.

⁴⁷ O “conciencia dialéctica” en tanto establece (o simula) un diálogo entre razón y locura que, a diferencia de ella, la conciencia práctica del encierro arriba señalada suprime directamente.

⁴⁸ HL, I, p. 286.

⁴⁹ *Ibidem*.

como “sujeto de conocimiento”,⁵⁰ en tanto principio de juicio (y enjuiciamiento) de esa individualidad singular que es la locura y que cae bajo su mirada.

Doble extrañeza, doble otredad la del loco y, por tanto, doble sistema de seguridad frente a sus extraños y cada vez más exiguos poderes que ya no serán absolutos sino enteramente relativos a la razón: el loco, representa ahora “la diferencia del Otro en la exterioridad de los otros”.⁵¹ Es decir, “Otro” por su excepcionalidad; entre “los otros”, los demás, los que no pertenecen al grupo. Que el loco haya podido ser “liberado” del confinamiento y reenviado al asilo fue acaso posible, explica Foucault, por este doble aseguramiento que quita a la locura todo su peligro trágico, y coloca al loco en una situación de antemano dominada por el sujeto no-loco.

Ahora bien, en la conformación de la subjetividad médica no se encuentra un discurso como el de las *Meditaciones*, en las que el sujeto se implica a sí mismo en el devenir de una demostración que es también ejercicio de sí mismo. Sin embargo, no hay saber que no requiera para sí un sujeto, o una forma de conciencia determinada. Y la “conciencia analítica” de la locura que representan nombres como los de Tuke en Inglaterra o Pinel en Francia, es el apoyo o el fundamento de un saber como el de la psiquiatría. De su constitución forman parte no sólo los confusos tanteos por producir un saber sobre una locura que permaneció por mucho tiempo inasible,⁵² sino, y esencialmente, una *racionalidad* que ha sido instituida con igual fuerza como *razonabilidad*. Es precisamente en torno a Descartes —y no en el pasaje que Derrida discute— que Foucault escribe:

Todo el camino que va del proyecto inicial de la razón hasta los primeros fundamentos de la ciencia sigue los límites de una locura de la que se salva sin cesar por un *parti pris* ético que no es otra cosa que la voluntad resuelta de mantenerse en guardia, el propósito de dedicarse ‘solamente a la búsqueda de la verdad’ (...) Mucho antes del *Cogito*, hay una implicación muy arcaica de la voluntad y de la opción entre razón y sinrazón. La razón clásica no se encuentra con la ética en el extremo de su verdad y en la forma de las leyes morales; la ética, como elección contra la sinrazón, *está presente en el origen de todo pensamiento concertado*. (...) En la época clásica, la razón nace en el espacio de la ética.⁵³

Esto, que vale para Descartes, vale también para la internación médica de los “enfermos mentales” del siglo xviii, aunque en ambos casos quede oculto (y haya sido Foucault quien intentara sacarlo a la luz). Nos hemos permitido citar extensamente este pasaje porque aquí se encuentra el eje de nuestra hipótesis de lectura, que es también una posible respuesta a la objeción derridiana: si hay razón es ya en el suelo de un reparto ético e histórico previo. Y es posible afirmar que Foucault pierde de vista esta dimensión tan crucial en su análisis al responder a Derrida exclusivamente desde el discurso filosófico: cae en la trampa de escindir este discurso específico del resto de saberes, prácticas y discursos que delimitan y constituyen toda enunciación.

Derrida rechazaba la interpretación foucaultiana de las *Meditaciones* por hacer violencia al proyecto, a la vez loco y no-loco, de “querer–decir–la–hipérbole” que define al *Cogito* y al pensamiento filosófico en general. Pero no es la Razón como totalidad —y su exterior, la Locura— lo que está en juego en el texto foucaultiano, sino estas racionalidades específicas, determinadas históricamente a partir de acontecimientos en los que se anudan ciertas formas de subjetividad y sujeción: subjetivación de la mirada médica, a la par que sujeción de la locura irracional e irrazonable. Si existieron formas excluyentes de lidiar con la locura, a lo largo de los siglos xvii y xviii, como lo evidencia el análisis del “Gran encierro” o la exclusión cartesiana, fue producto de transformaciones en las formas de conciencia de la locura. Y esas distintas “conciencias”, ha demostrado Foucault, se constituyeron, a su vez y de manera recíproca, como efecto de tales acontecimientos, no sólo discursivos sino también extra-discursivos, y es por ello que pueden devenir objeto para el discurso histórico crítico de la arqueología.

Conclusiones

A lo largo de este escrito, afrontamos dos tareas. En primer lugar, reconstruir el debate entre Foucault y Derrida en torno a la *Historia de la locura* y su posibilidad misma —interrogada desde la interpretación del texto cartesiano. Aunque indudablemente no agotamos las aristas que recubren esta discusión intentamos, a partir

⁵⁰ *Ib.*

⁵¹ *HL*, I, p. 285.

⁵² Cf., por ejemplo, el capítulo “El loco en el jardín de las especies” en el que se reseña el intenso esfuerzo de los nosógrafos por construir una clasificación de las locuras —intento que es olvidado más tarde sin mayor consideración. O toda la discusión sobre las causas internas o externas de la locura desarrollada en el capítulo siguiente “La trascendencia del delirio”. *HL*, I, pp. 276–390.

⁵³ *HL*, I, pp. 221–2. Cursiva en el original.

de ella y, en segundo lugar, exponer otra respuesta posible a las objeciones derridianas, poniendo el énfasis en la cuestión de la subjetividad y la ética como contracara o complemento del abordaje histórico propuesto por Foucault, centrándonos en el acontecimiento que supuso el “Gran encierro”. En esta conclusión, quisiéramos volver sobre este último punto con el objetivo de precisar el alcance y los límites de nuestra hipótesis.

Y es que el centro de este debate está mucho más allá de la lectura de las *Meditaciones*. Se encuentra en las ideas que Foucault expresó en el “Prefacio” de 1961, pero que retiró en las sucesivas reediciones: ¿existe un afuera de la razón, del discurso filosófico, racional, de la historia, que permita hacer la historia de ella? Ya conocemos la respuesta de Derrida: no lo hay, pero la filosofía es la estrategia por producir una “crisis” de pensamiento que haga ver a este pensamiento racional a la vez no-loco y loco, como sucede con el *Cogito* cartesiano, abriendo así una posibilidad de exceder toda determinación histórica. Desde Foucault, la respuesta es más difícil. En 1961 las “dialécticas de la historia”, son confrontadas con las “estructuras inmóviles de lo trágico”.⁵⁴ Según Matías Abeijón esta estructura trágica no debe entenderse como una experiencia originaria de la locura, “salvaje” o previa a toda captura y, por tanto, ahistórica, sino como un trascendental de la historia, una condición de su misma posibilidad.⁵⁵ Situada en sus “confines”⁵⁶, esta estructura trágica es, con todo, histórica. La contestación de Derrida, entonces, pedía precisiones por el estatuto de esta experiencia trágica que abre el juego a una interrogación histórica.

En 1972, las problematizaciones de Foucault todavía se alinean a la genealogía de Nietzsche (uno de los portavoces de la sinrazón moderna y, asimismo, indicador del momento trágico que interpela a la dialéctica histórica), pero ya no según una matriz de la “transgresión” en la que la idea de una “afuera” tenía central importancia.⁵⁷ Es la producción de subjetividad como efecto de la articulación de saberes y relaciones de fuerza la que se torna eje de las investigaciones a partir de los años ’70. Y es por ello que, en el apéndice de la respuesta a Derrida, la cuestión de la subjetividad se vuelve fundamental.

Nuestra lectura se sitúa, no obstante, entre uno y otro giro del pensamiento foucaultiano para señalar que, si es la cuestión del sujeto como efecto de los dispositivos de saber y poder la que toma centralidad y se convierte en la problematización sobre la que habrá de pivotar una ontología crítica de nosotros mismos, esta formaba parte importante de la primera gran historia foucaultiana. Aun en relación con un discurso sobre la historia que se apoyaba en un trascendental de la historia para su interrogación, el problema de la subjetividad aparece, aparecía ya, como el objeto central de un modo de hacer la historia según sus conformaciones, desplazamientos y desapariciones.

Referencias bibliográficas

- Abeijón, Matías, “Michel Foucault y la estructura trágica. Una temprana lectura nietzscheana de la tragedia”, *ARETÉ Revista de Filosofía*, n. 30 2018, pp. 101–123. <https://doi.org/10.18800/arete.201801.005>
- Campillo, Antonio, “Foucault y Derrida: Historia de un debate –sobre la historia”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 11, 1995, pp. 59–82.
- Derrida, Jacques, “Cogito et histoire de la folie”, en *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 51–97.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Traducción de Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2020.
- Foucault, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988. Vol. I 1954–1969*, Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988. Vol. II 1970–1975*. Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité. Vol. II, L'usage des plaisirs y Vol. III, Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, vol. I y II, Traducción de Juan José Utrilla, Bs. As., FCE, 2010
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Traducción de Aurelio Garzón del Camino, Bs. As., Siglo XXI, 2011.

⁵⁴ DE, I, p. 162.

⁵⁵ Abeijón, Matías, “Michel Foucault y la estructura trágica. Una temprana lectura nietzscheana de la tragedia”, *ARETÉ Revista de Filosofía*, 30 (2018), pp. 107–8 [101–123].

⁵⁶ DE, I, p. 163.

⁵⁷ Al respecto, confrontar el “Prefacio a la transgresión” que Foucault dedica a Bataille en 1963. DE, I, pp. 233–250.

- Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981–1982)*, Traducción de Horacio Pons, Bs. As., FCE, 2001.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Traducción de Elsa Cecilia Frost, Bs. As., Siglo XXI, 2014.
- Foucault, Michel, *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980–1981)*, Traducción de Horacio Pons, Bs. As., FCE, 2020.
- Guenancia, Pierre, “Foucault/Descartes: la question de la subjectivité”, *Archives de Philosophie*, vol. 65, n. 2, 2002, pp. 239–254.
- Jímenez Villar, Beltrán, “Foucault, Descartes y la búsqueda de la verdad como forma de vida”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 88, 2023, pp. 69–80. <https://doi.org/10.6018/daimon.436501>
- Le Capra, Dominick, “Foucault, history and madness” en Still, Arthur y Velody, Irving (eds.) *Rewriting the History of Madness. Studies in Foucault's 'Histoire de la folie'*, London, Routledge, 1992, pp. 78–85.
- Macherey, Pierre, “The Foucault–Derrida debate on the argument concerning madness and dreams” en Olivia Cluster, Penelope Deutscher y Samir Haddad (Eds.), *Foucault–Derrida fifty years later. the futures of genealogy, deconstruction, and politics*, New York, Columbia University Press, 2016, pp. 3–20.
- Monod, Jean–Claude, “La méditation cartésienne de Foucault”, *Les Études philosophiques*, n. 3, 2013, pp. 345–358.
- Peeters, Benoît, *Derrida*, Traducción de Gabriela Villalba, Bs. As., FCE, 2013.
- Roudinesco, Elisabeth et al (eds.), *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Traducción de Jorge Piatigorsky, Bs. As., Paidós, 1996.