

Introducción

Las *Meditaciones metafísicas* de Descartes son reconocidas como uno de los principales textos de la historia de la filosofía occidental. Su título remite a una forma particular de abordar la tarea del pensar que le permite al lector captar casi en acto el surgimiento de una fórmula original y profundamente transformadora para el filósofo: el Cogito cartesiano. Para dar con el mismo en su búsqueda de la certeza fundadora, Descartes se somete voluntariamente a una experiencia radical: dudar de todo lo que lo rodea. Varios siglos después de ese momento, que fueron unos pocos días durante los cuales Descartes se aisló para pensar, la radicalidad de su gesto y la disposición a llegar a los límites de la aprehensión de la realidad nos interroga sobre la dimensión de la locura en juego ahí. Esta primera pregunta nos da pie para abordar el tema de la disputa entre Foucault y Derrida, acerca de la articulación eventual entre pensamiento y locura a través de sus respectivas lecturas de las *Meditaciones* de Descartes.

En efecto, en su tesis de doctorado, *Historia de la locura en la época clásica*, Michel Foucault hace un recorte de las distintas apariciones del tema de la locura al final del Medioevo y durante el Renacimiento en obras pictóricas, literarias y filosóficas, contraponiendo la presencia de la misma como parte integrante de la cultura –bajo distintas modalidades que abordaremos en detalles más adelante– con la forma en que la locura es excluida del campo del pensamiento, silenciada, para ser retomada por el de la medicina, y luego la psiquiatría. Michel Foucault ubica en el gesto de Descartes una de las manifestaciones más ejemplares de dicha expulsión.

Esa lectura es retomada por Derrida en su artículo *Cogito e historia de la locura*, artículo en el cual el filósofo arremete contra su colega para criticar una forma ingenua de aprehender el pensamiento y la razón, ubicando la filosofía como campo fundamentalmente autónomo, en el que la locura no ocupa un lugar particular, sino que se inscribe como un objeto más; en una continuidad con los errores y los sueños, como experiencias de ilusión, espejismos, es una herramienta entre otras al servicio de Descartes para argumentar mejor a la hora de garantizar la posibilidad misma de la experiencia que pretende plasmar. La locura no tiene, según Derrida, ninguna articulación particular con el pensamiento, y la lectura de Foucault peca por su superficialidad.

Esta crítica constituye entonces para Foucault la ocasión de retomar su lectura de Descartes y explicitar lo que ubica de singular en el Cogito cartesiano respecto de la posibilidad misma de articulación entre pensamiento y locura. Foucault le responde a Derrida refutando la idea de continuidad o de uso utilitario de la locura como simple recurso cuasi retórico, para dar cuenta con gran precisión de lo que significa en la operación misma del Cogito cartesiano el hecho de excluir de facto la locura, en particular en relación con una tradición que hasta aquél entonces dialogaba con la misma como fuente de saber sobre la existencia humana. En esta ocasión Foucault aclara también su posición crítica frente a la tradición académica francesa y sus principales postulados.

Así, recorreremos en primer lugar las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, atendiendo a lo que hace a la particularidad de la experiencia, del ejercicio mismo al cual se somete, más que a la dimensión conceptual de su propuesta. Luego ubicaremos en el texto de Foucault *Historia de la locura en la época clásica* el lugar que el autor le da a dichas meditaciones en la historia de la locura tal como la concibe a través de sus apariciones en distintos tipos de discursos. Retomaremos entonces la lectura del artículo *Cogito e historia de la locura* de Derrida, quien critica a Foucault en su conceptualización del pensamiento y del uso que hace Descartes de la locura en su operación lógica, para finalmente volver a Foucault y a su respuesta a esa crítica en el texto *Respuesta a Derrida*, quien le da una segunda lectura a la operación cartesiana para sostener su hipótesis anterior sobre la originalidad y particularidad de la decisión que hace Descartes respecto de la locura.

Descartes, la duda, la locura: el gesto de Descartes desde la perspectiva de la postmodernidad

El título de esta parte remite a la particularidad de la forma en que el texto de Descartes puede ser leído en la actualidad. Es decir que más allá del lugar que ocupa ese texto en la gran tradición filosófica occidental, y de las fórmulas que se repiten y se retoman al respecto, su lectura puede llevarnos a sorprendernos sobre el ejercicio mismo que realiza el pensador. En efecto, cabe preguntarnos, ¿cómo y dónde pensamos en la actualidad? ¿Cómo y dónde se pensó a lo largo de la historia? Los diálogos de Platón, las investigaciones académicas en el marco de instituciones estatales, las reflexiones intempestivas de filósofos vagabundos, son diversas formas en las que se da el momento del pensar. En ese espectro, las meditaciones metafísicas de Descartes tienen una particularidad. La dimensión de aislamiento, la decisión de exponerse a la duda radical nos interpelan: “Así pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas

opiniones.” (Descartes, 1981: 43) El filósofo se prepara a emprender un camino en el cual la compañía de otros sería un obstáculo, la paz necesaria a la meditación va a implicar una reflexión que Descartes caracteriza como susceptible de dar lugar a una destrucción integral de sus creencias. Tal operación no parece ni sencilla, ni particularmente placentera, de hecho el autor señala dicha dificultad: “Pero un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir.” (Descartes, 1981: 47) Sin embargo, algo lo empuja a seguir adelante. ¿Su objetivo epistemológico? ¿Su amor por la verdad? ¿Su gusto por las experiencias extremas? No parecen ser estos los motivos de la decisión de Descartes de dar un paso más en la puesta en cuestión de la verdad de todo lo que lo rodea. La segunda meditación empieza con la afirmación siguiente: “Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas.” (Descartes, 1981: 48) Para el filósofo un umbral ha sido cruzado, el ejercicio espiritual realizado unas horas antes lo enfrenta a tales dudas que no puede pretender que el orden del mundo siga siendo el mismo. Cuando la realidad vacila, para Descartes solo queda un camino, profundizar su cuestionamiento hasta dar con el fondo sólido sobre el cual construir un saber certero. Es en ese punto que la empresa de Descartes puede remitir a algo de la locura. Desde la perspectiva actual, y en comparación con los ejercicios de pensamiento que nombramos previamente, la radicalidad de Descartes y la libertad con la que aborda los límites de la realidad, con los que se arriesga a acercarse a cierto abismo del pensamiento, podrían ser tildados de locura. Por un lado podemos preguntarnos por qué hoy en día una iniciativa de ese orden remite a cierta insensatez, y tal vez sea justamente por lo que ubica Foucault en su historia de la locura: excluyendo a la locura de la posibilidad misma del pensar, Descartes se condena a poder ser él mismo pensado como un loco. Por otro, nos permite ubicar una relación tal vez fundamental entre pensamiento y locura, entre la razón y la insensatez, propia esta vez de la filosofía. Es lo que nos van a permitir explorar los textos de Foucault y de Derrida.

Foucault lector de Descartes, recorrido histórico del derrotero de la locura en los discursos europeos del Medioevo a la Edad clásica

Historia de la locura en la época clásica es la tesis de doctorado de Foucault. En ese volumen de más de 600 páginas, Foucault dedica la primera parte a situar en la historia cultural e institucional europea los distintos espacios, caminos, medios por los que circula la locura, como tema de creación artística, como objeto de reflexión, como problema que resolver. Leeremos aquí el primer capítulo y el principio del segundo capítulo de la primera parte, titulados respectivamente “Sutliferavavis” y “El gran encierro”, es decir el recorrido que Foucault hace desde el Medioevo hasta las Meditaciones de

Descartes, ya que es en ese punto que el autor ubica una particularidad, un rasgo al que le dará el estatuto de ejemplaridad.

Foucault empieza describiendo el fenómeno de las leproserías como modelo a partir del cual pensar las formas de la exclusión en el Medioevo. La figura del leproso se encuentra en el límite mismo entre el mundo de los hombres y el reino divino, se lo excluye de uno para confirmar su pertenencia al otro, se lo rechaza pero se lo respeta y tal vez, se le teme: “El abandono le significa salvación; la exclusión es una forma distinta de comunión.” (Foucault, 1972: 19) Este paradigma servirá como referencia para pensar la figura del loco, una vez desaparecidos los leprosos; la estructura de la exclusión se reproduce, articulando la distancia impuesta desde la sociedad con el diálogo con lo espiritual que tanto el loco como el leproso representan. Por eso mismo, Foucault puede afirmar que “... la partida de los locos era uno de los tantos exilios rituales” (Foucault, 1972: 25).

Ya en ese primer capítulo, Foucault menciona de forma sutil lo que va plantear al inicio del capítulo siguiente, algo se va a jugar para que la exclusión de la locura se dé también en otro escenario:

Está puesto en el interior del exterior, e inversamente. Posición altamente simbólica, que seguirá siendo suya hasta nuestros días, con sólo que admitamos que la fortaleza de antaño se ha convertido en el castillo *de nuestra consciencia*.¹ (Foucault, 1972: 26)

Esa mención de la exclusión de la locura fuera de la consciencia no es arbitraria, ni evidente. Marca la discontinuidad entre una exclusión que atañe al espacio de la ciudad y aquella que remite a un rechazo de la locura de otro orden, bajo otra lógica. Foucault insiste en la presencia del tema de la locura tanto en la producción pictórica como literaria y erudita, del Medioevo y del Renacimiento. En la primera, las obras de Brant y Del Bosco, por ejemplo, evocan la dimensión más inquietante, propiamente caótica, trágica de la locura. La figura del *grylle* la representa de forma ejemplar:

Una débil sonrisa ilumina ese rostro sin cuerpo, pura presencia de la inquietud que aparece como una mueca ágil. Ahora bien, esta silueta de pesadilla es a la vez sujeto y objeto de la tentación; es ella la que fascina la mirada del asceta; [...] es una locura convertida en Tentación. (Foucault, 1972: 36)

En la literatura, la filosofía y la moral, la locura se muestra bajo otro aspecto. En la búsqueda de la verdad, del bien y del saber, en la medida en que el hombre se encuentra como medida de la racionalidad, la locura aparece como un espejo deformante, un límite burlón, un señuelo siempre presente dispuesto a recordarle al hombre su patética condición y su vana pretensión: “la locura aparece aquí como el castigo cómico del saber y de su presunción ignorante [...] la locura no se

¹ El subrayado es nuestro.

encuentra unida al mundo y a sus fuerzas subterráneas, sino más bien al hombre, a sus debilidades, a sus sueños y a sus ilusiones” (Foucault, 1972: 41).

Foucault retrata así la locura en sus dos principales vertientes, una trágica, la otra crítica, tal como la encuentra en importantes obras de la época. A partir de las mismas va a situar la discontinuidad que mencionamos previamente, en particular en relación a la dimensión crítica de la locura en tanto se articula íntimamente con la tarea del pensamiento. Foucault distingue entonces dos formas bajo las cuales la locura se articula con la razón: por un lado la locura pasa a ser una forma relativa a la razón, es decir que remiten recíprocamente una a la otra, fundándose y recusándose. Por otro la locura empieza a ser una de las formas mismas de la razón, la integra como una fuerza oculta, de la cual la razón puede tener consciencia y que solo en ese caso cobra valor: “La locura ya no tiene existencia absoluta en la noche del mundo: sólo existe por relatividad a la razón, que las pierde una por la otra, al salvarlas una con la otra.” (Foucault, 1972: 52). Foucault termina este capítulo mencionando el lugar que ocupa la locura en los inicios de la Edad clásica, al principio del siglo XVII. La locura forma entonces parte del paisaje de los hombres y las ciudades, presente en un orden al que hace temblar con ironía, habiendo finalmente perdido su dimensión amenazante e inquietante.

El segundo capítulo de la primera parte, “El gran encierro” plantea otra situación: el silencio al que se redujo la locura en la Edad clásica. Ya en las primeras frases Foucault menciona a Descartes, su protagonismo en esta argumentación es evidente. El silencio de la locura va de la mano con la empresa cartesiana, como si se condicionaran mutuamente. Si unas páginas atrás, Foucault describía la doble determinación de la locura y del pensamiento, esta exclusión mutua sorprende, y nos permite medir la fuerza que Foucault le atribuye al gesto cartesiano, y su singularidad. Leyendo la primera meditación de Descartes, Foucault destaca la mención que el filósofo hace de la locura a la hora de avanzar en su camino hacia la duda radical, locura a la que descarta rápidamente para preferirle el sueño o el error como medio de profundizar su duda sin perder la posibilidad de dar con un suelo firme, con una verdad primera. Foucault explica: “Ni el sueño poblado de imágenes, ni la clara consciencia que los sentidos se equivocan pueden llevar la duda al punto extremo de su universalidad.” (Foucault, 1972: 68). El autor afirma entonces la hipótesis que sostiene su planteo: al rechazar la locura para avanzar en la duda Descartes opera una transformación en la relación entre pensamiento, razón, y locura. Negándole un lugar en su método, Descartes deja entender que contrariamente a la forma en que se entendía previamente la locura como relativa a la razón, según él la locura implica una total negación de la razón, no se puede pensar y estar loco. El loco no piensa. Casi podríamos agregarle la mención a la fórmula del Cogito: *pienso, luego soy, luego no estoy loco*.

Estar loco es una imposibilidad, esencial no al objeto del pensamiento, sino al sujeto que piensa [...] la locura ya no lo concierne [...] Así, el peligro de la locura ha desaparecido del ejercicio mismo de la Razón. (Foucault, 1972: 68-69)

Así, la locura, posibilidad del hombre, deja de ser una posibilidad del pensamiento, y queda entonces excluida de sus circuitos. La locura inicia ahora otro camino que podemos suponer la llevan ahí donde Foucault la encuentra en su época: en los hospitales psiquiátricos, entre las manos de los médicos y los psicólogos.

Derrida lector de Foucault, crítica formal y superación de la noción de pensamiento en Descartes

El epígrafe que Derrida coloca al inicio de su artículo tiene la virtud de hacerle eco a la dimensión de voluntad presente al inicio de nuestra reflexión sobre el gesto cartesiano, que también vamos a encontrar en la segunda lectura que Foucault va a hacer del texto de Descartes: "...El Instante de la Decisión es una Locura... (Kierkegaard)" (Derrida, 1967: 51). Nos deja pensar que la locura opera como un punto ciego propio de la consciencia como voluntad, y del pensamiento como acto de decisión. Sin embargo, aunque Derrida traiga aquí esa reflexión, no parece ser la forma en que interpreta el tratamiento que hace Descartes de la locura, criticando así la lectura foucauldiana del mismo.

En efecto, en su artículo *Cogito e historia de la locura*, Derrida retoma y comenta el texto de Foucault, en particular su interpretación del Cogito cartesiano, y plantea una serie de preguntas. Las mismas atañen a una dimensión particular de la propuesta foucauldiana: Derrida se ubica en una perspectiva eminentemente filosófica, en ése sentido pensar la historia, pensar la posibilidad de una historia y pensar – en la posibilidad de esa historia – la dimensión, la presencia, del Cogito cartesiano implican contestar, atender a varios problemas anteriores, aunque sea lógicamente, a la elaboración misma de dicha historia. Derrida formula entonces dos series de preguntas, la primera acerca de la interpretación del Cogito cartesiano: "¿Está justificada la interpretación que se nos propone de la intención cartesiana?" (Derrida, 1967: 53). ¿Acaso se justifica la relación que Foucault plantea entre la operación cartesiana y la estructura histórica que recorta a través de la misma? La segunda atañe a la posibilidad misma de pensar el pensamiento por fuera de la filosofía, es decir, la posibilidad de pensar la locura, en el horizonte ya no de una historia filosófica, sino de una historia histórica: "A la luz de la relectura del Cogito cartesiano, que nos veremos llevados a proponer, [...] ¿se podrán interrogar *algunos* presupuestos filosóficos y metodológicos de esta historia de la locura?" (Derrida, 1967: 54) Derrida plantea la dificultad intrínseca de la empresa de Foucault en una perspectiva lógica

–en el sentido del campo del logos– en la medida en que pensar el silencio de la locura, hacer la historia de ese silencio, pretender hacer hablar ese silencio, lo ubica al autor frente lo que parece ser un impasse, confrontándolo inexorablemente a una contradicción sin salida.

Al evocar el ejercicio cartesiano, Derrida lo describe en estos términos:

Se trata con esto de una experiencia que, en su punta más aguda, no es quizás menos aventurada, peligrosa, enigmática, nocturna y patética que la de la locura, y que es, respecto a ésta, creo, mucho menos adversa y acusadora, acusativa, objetivante, de lo que Foucault parece pensar. (Derrida, 1967: 55)

Nos encontramos de alguna forma con la misma perspectiva de la primera parte, en la que leíamos en las meditaciones algo cercano a la locura. Una perspectiva ajena a aquella planteada por Foucault, probablemente por tomar como referencia la experiencia propia del pensar, la fenomenología misma del pensar y sus avatares. Así, ahí donde Foucault distinguía el recurso al sueño y al error de la referencia a la locura, Derrida ubica una mención cuasi retórica, y cuestiona: “¿Cuál es la ejemplaridad cartesiana cuando tantos otros filósofos se han interesado en la locura en la misma época, o –cosa no menos significativa– se han desinteresado de ella de diversas maneras?” (Derrida, 1967: 70). Buscando entender la tesis de Foucault, Derrida emprende una lectura primero de la interpretación foucauldiana de las meditaciones, luego, de las meditaciones mismas. Su propósito es confirmar o recusar la especificidad que Foucault le confiere al gesto cartesiano de exclusión de la locura. Sin embargo después de un recorrido minucioso, aunque francamente inscripto en la interpretación clásica de Descartes, Derrida afirma:

... la locura es sólo un caso particular, y no el más grave, de hecho, de la ilusión sensible que le interesa aquí a Descartes. Podemos constatar que: 2. La hipótesis de la extravagancia – en ese momento del orden cartesiano – no parece recibir ningún tratamiento privilegiado, ni estar sometida a ninguna exclusión particular. (Derrida. 1967: 77)

Derrida profundiza su crítica a Foucault, yendo hasta afirmar que la locura se encuentra en la operación cartesiana, mas en otra dimensión, en su audacia, al plantear el Cogito como un más allá de la articulación entre razón y locura, una posibilidad de pensamiento que superaría tal contradicción. En contraposición con la fórmula que leímos implícitamente en la interpretación foucauldiana del Cogito, Derrida afirma: “Esté loco o no, *Cogito, sum*” (Derrida, 1967: 86).

La crítica metodológica que Derrida le plantea a Foucault puede ser comprendida en su inscripción en la tradición filosófica de la academia francesa. Si Foucault se propone plantear una reflexión sobre la historia de una noción tan compleja como la locura, lo hace desde una perspectiva eminentemente original y a contrapelo de una tradición que se piensa en una continuidad que remonta

a los albores de la filosofía. En ese sentido, su tesis se apoya en material concreto, en documentos, archivos, escritos no académicos. Su metodología se funda en la posibilidad de seguirle el rastro a ciertas formas de discurso y a sus avatares en la experiencia histórica humana. Derrida le reprocha no plantear el problema en términos filosóficos, no responder a los planteos formales que considera implícitos. Le exige que responda sobre la validez de su empresa:

Cabe entonces preguntarse – y en otros momentos que aquellos en los que se propone de hablar del silencio, Foucault se lo pregunta también (en mi opinión demasiado lateralmente y demasiado implícitamente): ¿cuáles van a ser la fuente y el estatuto del lenguaje de esta arqueología, de este lenguaje que debe ser entendido por una razón que no es la razón clásica? ¿Cuál es la responsabilidad histórica de esta lógica de la arqueología? ¿Dónde situarla? (Derrida, 1967: 57)

Llega hasta ubicar en el uso mismo del lenguaje que hace Foucault la dificultad en la que se encuentra por el modo mismo en que planteó el problema:

Como esta dificultad o esta imposibilidad tiene que repercutir en el lenguaje en el que se escribe esta historia de la locura, Foucault reconoce efectivamente la necesidad de mantener su discurso en lo que llama una « relatividad si recurso », es decir, sin apoyo en lo absoluto de una razón o de un logos. (Derrida, 1967: 60)

La crítica de Derrida tiene la particularidad de invalidar con argumentos propiamente filosóficos la tesis de Foucault a la par que pone en evidencia la dificultad intrínseca de pensar la locura, operando así un retorno al punto que le critica a Foucault cuando éste plantea tal dificultad desde Descartes. Tal controversia tiene la virtud de manifestar en varias dimensiones la conflictiva relación entre locura y pensamiento, sin que la misma parezca resolverse en la propuesta de estos autores.

Foucault lector de Derrida, la especificidad del gesto cartesiano, locura y filosofía

Finalmente atenderemos a la respuesta que Foucault formula frente a la crítica de Derrida. La misma resuelve de forma original la problemática planteada en los textos anteriores acerca de la posibilidad de abordar la locura a partir del pensamiento. Por un lado, realiza un comentario minucioso de la primera meditación cartesiana, en la que destaca la actualidad, en el sentido del “en acto”, de la experiencia de la duda hiperbólica para sostener su hipótesis acerca de la exclusión por Descartes de la locura por fuera del campo del pensamiento desde la perspectiva del sujeto pensante. Por otro le responde a Derrida acerca de los presupuestos mismos sobre los que funda su crítica, sobre el supuesto

privilegio de la filosofía, manifestando así la explícita voluntad de distanciarse frente a sus prácticas académicas y metodológicas.

En su comentario del fragmento de la primera meditación de Descartes en la que el filósofo menciona la locura, Foucault confronta la lectura de Derrida con el texto en su naturaleza misma de meditación. Es decir que retoma casi en nombre propio el camino del pensamiento de Descartes:

Hay que tener muy presente el título mismo del texto: Meditaciones. Lo cual supone que el sujeto hablante no para de moverse, de modificarse, de cambiar sus convicciones, de avanzar en sus certezas, de asumir riesgos, de hacer intentos. (Foucault, 2001:)

Y se dispone a avanzar junto al filósofo para dar con la particularidad que le atribuye. En su crítica, habíamos mencionado que Derrida recusa la distinción que Foucault plantea entre la referencia al sueño y la referencia a la locura, ubicándolos en el mismo plano del recurso. Foucault le contesta situando en la actualidad misma del pensamiento cartesiano la lógica que subyace a la elección de uno en lugar del otro:

Si para Descartes el sueño es privilegiado por sobre la locura, si puede darse en la experiencia meditativa de la duda, es porque, aún produciendo imaginaciones por lo menos tan extravagantes como la locura, y todavía más, es porque puede *sucedarme*.²

Nos parece importante subrayar aquí el rasgo que Foucault ubica: el sueño me puede suceder, de hecho me sucede, pero la locura no puede sucederme, si sucediera me tomaría, la locura no sucede, sino que invade el sujeto, así podemos entender que el sujeto pensante *no puede* estar loco, el hecho de pensar es la prueba de que no está loco.

Es extraordinariamente difícil no escuchar aquí la simetría de las dos frases y no reconocer que la locura tiene el papel de la posibilidad imposible, antes que el sueño aparezca a su vez como una posibilidad tan posible, tan inmediatamente posible, que ya está acá, ahora, en el momento mismo en el que hablo.

En este fragmento del recorrido cartesiano, en este postulado implícito, Foucault encuentra una manifestación ejemplar de lo que va a calificar como “silenciamiento de la locura”. Esa desarticulación entre locura y pensamiento – recordemos que Foucault describió en el primer capítulo de *Historia de la locura en la época clásica* las distintas articulaciones entre locura y arte, literatura, pensamiento – esa exclusión de la locura del campo del pensamiento, en tanto el mismo encuentra su fundamento en el sujeto como ser pensante, representa para Foucault un evento. Un evento en una

² El subrayado es nuestro

historia que no es la historia de la filosofía, sino la historia de la locura. Este es el segundo punto de controversia entre Derrida y Foucault.

Antes de emprender la relectura de las meditaciones, Foucault establece en tres puntos su posición frente a la crítica de Derrida: más allá de diferencias de interpretación de un texto, lo que se juega es cierta idea acerca de la filosofía y su hegemonía. Foucault plantea claramente que su tesis no pertenece al campo de la filosofía, por lo menos no bajo la forma en que se la practica en Francia. A partir de ese momento la crítica se dirige entonces a Derrida como representante de un campo del saber, las mismas nos permiten entender la propuesta “científica” de Foucault.

Los postulados de Derrida serían entonces los siguientes: “Supone que todo conocimiento, más aún todo discurso racional, mantiene una relación fundamental con la filosofía, y que es en esa misma relación que se fundan dicha racionalidad o dicho saber.” (Foucault, 2001). Recordemos en la lectura del artículo de Derrida que el autor operaba efectivamente una crítica que remitía de alguna forma a la legitimidad de Foucault para abordar la problemática del pensamiento de la locura. De ahí formulaba una serie de preguntas que señalaban insuficiencias conceptuales en el trabajo de Foucault. Este último manifiesta aquí su desacuerdo con ese postulado, revindicando la posibilidad de ejercer una razón por fuera del campo de la filosofía, y por lo tanto sin tener que someterse a sus exigencias. A la par que recusa la posibilidad de criticar la totalidad de una obra en nombre de las mencionadas insuficiencias.

En segundo lugar, Foucault critica el lugar que Derrida le otorga a la filosofía, entidad cuasi mística frente a la cual el estudioso sería susceptible de cometer errores del orden del pecado cristiano o del lapsus freudiano. Negar, rechazar o simplemente omitir la dimensión filosófica de todo discurso racional consistiría tanto una traición como la admisión de la misma. Atentar contra la filosofía es atentar contra la verdad. En ese caso, podemos entender esa lectura como una referencia a la discusión que plantea Derrida en torno a Descartes, como paradigmática de la propuesta foucauldiana, es decir como suficiente para atacar la totalidad de su tesis, siendo que el fragmento dedicado a Descartes ocupa unas meras tres páginas.

Por eso mismo Derrida supone que, si señala en mi texto un error acerca de Descartes, por un lado, habrá mostrado la ley que rige inconscientemente todo lo que puedo decir [...] y, por otro, tratándose de un pecado no menos que de un lapsus, no tendrá que mostrar cuál es el efecto puntual de este error en el campo de mi investigación. (Foucault, 2001)

Finalmente, el tercer postulado que Foucault le atribuye a Derrida toca algo de la médula de la filosofía: en su capacidad de pensarse ella misma, en su dimensión totalizadora de consciencia de sí, en su vertiente esencialista, la filosofía – tal como se practica y se enseña en Francia – se ubica en

un más allá y un más acá de cualquier eventualidad. Totalidad totalizadora, su temporalidad es tan fluida como subjetiva, y se reenvía siempre a sí misma escapando así como un jabón mojado de las manos de la historia. “No solamente nada puede sucederle, sino que todo lo que puede suceder se encuentra sea anticipado, sea envuelto por ella.” (Foucault, 2001). Así planteado, queda claro que lo que lee Foucault en la crítica de Derrida es la formulación implícita de una imposibilidad, de la carencia misma de sentido de una empresa como la suya. “... le resulta entonces inútil – y probablemente imposible – leer lo que ocupa la mayor parte, sino la totalidad, de mi libro: el análisis de un evento” (Foucault, 2001).

Acaso la audacia de Foucault haya sido la de proponer una lectura de Descartes, emblema de la filosofía francesa, para ubicar un exceso de su parte que pasó desapercibido en una larga tradición de ejercicio de la razón; para inscribir su gesto en una lógica diferente, marcando de un lado y del otro de su eventualidad un efecto a-filosófico, aunque eminentemente elocuente acerca de lo que la filosofía va a pensar de sí a partir de ese momento.

Cierre

Este recorrido de lectura que trata de retomar en sus distintos momentos un diálogo álgido entre dos figuras del pensamiento del siglo XX nos dio a pensar acerca de la manera en que la locura parece señalar algo que provoca siempre cierta incomodidad. El tema de la locura parece también tener la capacidad de dar con el punto ciego de la filosofía. Si bien Derrida argumenta contra Foucault en términos metodológicos acerca de la posibilidad misma de pensar la historia de la locura, y la posibilidad de apelar a las meditaciones cartesianas para eso, él mismo no llega a tampoco a formular una clave para la aprehensión filosófica de la locura que no pase por su reducción. De alguna manera, podríamos pensar que la posición de Derrida se inscribe perfectamente en la lógica que Foucault plantea: la hegemonía del pensamiento es el silenciamiento de la locura. Desde la psicología, quien detiene en la actualidad claves para abordar la locura, ¿cómo aprehender esa dificultad? ¿Se trataría para nosotros de volver a hacer hablar la locura? ¿Y entonces, de escucharla?

Bibliografía

- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, Tel.
- Foucault, M. (2001). Réponse à Derrida, *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, Quarto.
- Derrida, J. (1967). Cogito et histoire de la folie, *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, Essais.
- Descartes, R. (1981). *Méditations métaphysiques*. Paris: Hachette, œuvres et opuscules philosophiques.

Nota: todas las traducciones son nuestras