

# PENSAR LA LOCURA

ENSAYOS SOBRE MICHEL FOUCAULT

ELIZABETH ROUDINESCO

GEORGES CANGUILHEM

JACQUES POSTEL

FRANCOIS BING

ARLETTE FARGE

CLAUDE QUÉTEL

AGOSTINO PIRELLA

RENÉ MAYOR

JACQUES DERRIDA

Título Original: "*Penser la Folie*". *Essais sur Michel Foucault*.

Editions Galilée, París 1992.

Traducción: Ps. Karin Cruz. 2004.

La historia de la Locura en la edad del Psicoanálisis*Jacques Derrida*

Cuando Elizabeth Roudinesco y René mayor me hicieron el honor (y tuvieron conmigo el gesto amistoso) de invitarme a una conmemoración que iba a ser también una reflexión, de invitarme a unos de esos verdaderos homenajes de quienes ejercen el pensamiento con fidelidad, o que aguzan la fidelidad mediante el pensamiento, no vacilé un segundo.

En primer lugar porque amo la memoria; esto no es original, y ¿cómo se podría amar de otro modo? Ahora bien, este gran libro de Foucault fue hace treinta años un acontecimiento que no intento siquiera identificar; mucho menos pretendo medir las resonancias que tuvo en el fondo de mí, tal punto resultó intenso y múltiple. En segundo lugar, porque amo la amistad y son treinta años, treinta largos años durante los cuales el afecto confiado que me testimonió Foucault fue tanto más precioso cuanto que, compartido, respondía a mi admiración declarada. Más adelante, después de 1972, lo que vino a oscurecer esta amistad sin alterar mi admiración no fue extraño a este libro, precisamente, y aun cierto debate que siguió -por lo menos en sus afectos lejanos, retardados e indirectos-. Hubo allí una especie de encadenamiento dramático, de precipitación compulsiva y repetida que no quiero describir ahora, porque no quiero estar solo, ser el único que habla después de la muerte de Michel Foucault, sino para decir que esta sombra que nos hizo invisibles uno al otro (hasta el 1º de Enero de 1982, cuando volví de una prisión checa), forma todavía parte de una historia que amo tanto como la vida, y de una historia que se vincula (y al mismo tiempo me vincula a mí) al libro cuya gran aparición estamos conmemorando, con algo así como su posfacio, pues el drama que acabo de evocar surgió también de un cierto posfacio, e incluso de una especie de *post-scriptum* que Foucault añadió a un posfacio en 1972.

De modo, mientras respondía que sí, con toda mi alma, a una invitación generosa, descarté no obstante la sugerencia concomitante de volver sobre la discusión iniciada hace veintiocho años. Lo descarté por numerosas razones: en primer lugar, por lo que acabó de decir (uno no prolonga una discusión borrascosa después de la partida del otro), y además porque este legajo está sobrecargado, sea de textos enredados y difíciles (los de Descartes, de Foucault), sea de objeciones y respuestas, mías pero también de otros que vinieron más tarde, en Francia y otras partes, a jugar de árbitros; desde entonces, este expediente se ha alejado demasiado de mí, y quizás a causa del drama del que hablaré de inmediato, ya no me complace abrirlo de nuevo. En el fondo, el debate está archivado, y aquellos a quienes podría interesarles pueden analizar y juzgar por sí mismos con toda comodidad. Al releer todos los textos de esa discusión, hasta su última palabra, sobre todo en su última palabra, podrán comprender mejor, creo, por que prefiero no relanzarla en el día de hoy. No hay ningún testigo privilegiado para tales situaciones, que por otra parte solo pueden formarse, y desde el origen, a partir de la disparidad posible del testigo. Esta es quizás una de las significaciones de toda historia de locura, uno de los problemas de todo proyecto y todo discurso acerca de una historia de locura, y por cierto de una historia de sexualidad. ¿Hay testimonio para la locura? ¿Quién puede testimoniar? Testimoniar, ¿es ver? ¿Es dar razón?

¿Hay un objeto? ¿Hay objeto? ¿Hay un tercero posible que de razón sin objetivar, incluso sin identificar, es decir, sin apresar?.

Sería sin embargo absurdo, obsesivo hasta la crispación patológica, y por otra parte imposible, que por haber decidido no volver sobre lo que se debatió hace cerca de treinta años cediera a una especie de denegación fetichista y pretendiera protegerme de todo contacto con el lugar o el sentido de aquella discusión. Aunque hoy en día oigo hablar de una cosa totalmente distinta, y a partir de una relectura reciente de historia de la locura a la edad clásica no me sorprende, y sin duda no los sorprenderá más a ustedes, que resurja la silueta de ciertas cuestiones: no su contenido, desde luego, sobre el cual no volveré en absoluto, sino su tipo abstracto, es decir, el esquema o el espectro de una problemática análoga. Por ejemplo: si no hablo de Descartes sino de Freud, si evito por lo tanto una figura que parece central en este libro y que, porque es decisiva en él en cuanto al centro, o en cuanto al centramiento de la perspectiva, surge desde las primeras páginas, desde el primer borde o desde el acceso al libro, si evito esta instancia cartesiana para volverme hacia otra (el psicoanálisis, freudiano o no) que sólo es evocada en los confines del libro, y sólo mencionaba cerca del fin, de sus fines, en el borde, quizá sea también para plantearme una cuestión que se asemejará a la que se me impuso hace treinta años, a saber: la de la posibilidad misma de una historia de la locura. La cuestión será en el fondo casi la misma, aunque planteada desde otro margen, y aun se me impone como el primer homenaje que se le debe a un libro como éste. Si este libro fue posible, si tuvo desde el principio y conserva actualmente un cierto valor fundamental, la presencia y la necesidad innegable de un monumento, es decir, de lo que se impone recordando y advirtiendo, tiene que decirnos, tienen que enseñarnos o preguntarnos algo en cuanto a su propia posibilidad.

A su propia posibilidad *hoy en día*: bien decimos *hoy en día*, un cierto hoy en día. Por otra parte, sea lo que se piense de este libro, y de ciertos interrogantes o reservas que pudo inspirar a algunos, desde tal o cual punto de vista, su fuerza de apertura pionera parece incuestionable. Tan incuestionable además como la ley según la cual ninguna apertura pionera abre el camino sino un cierto precio, es decir, bloqueando otros pasajes, ligando, supurando o comprimiendo, incluso reprimiendo, por lo menos provisionalmente, otras venas. Y hoy como ayer —quiero decir en marzo de 1963— es esta cuestión de *hoy en día* lo que aquí importa, tal como traté de formularla ayer, y ustedes me perdonarán (una sola vez no hace hábito) que cite algunas líneas que definían entonces, en su forma general, una tarea que aún me parece necesaria, esta vez desde el lado de Freud, más que desde el lado de Descartes, al decir “desde el lado de Freud”, más bien que “desde el lado de Descartes” no cedamos demasiado pronto a la ingenuidad que nos precipitaría en la creencia de que estamos más cerca de un hoy en día con Freud que con Descartes, aunque éste sea el punto de vista de la mayoría de los historiadores.

He aquí la cuestión de ayer, del hoy en día de ayer, tal como querría traducirla hoy en día, desde el lado de Freud, transportándola así al hoy en día de hoy:

*Por lo tanto, si el libro de Foucault, a pesar de las imposibilidades y las dificultades reconocidas (desde luego, se sobreentiende que por él), ha podido ser escrito, tenemos el derecho de preguntarnos sobre qué en último recurso, el autor apoyó ese lenguaje sin recurso y sin apoyo (“sin recurso” y “sin apoyo” son expresiones de Foucault que yo acababa de citar): ¿Quién enuncia el no-recurso? ¿Quién ha escrito y quién debe conocer esta historia de la locura? Pues no es por azar que un objeto así se ha podido formar hoy en día. Hay que suponer sin olvidar, todo lo contrario, la audacia del gesto del pensamiento en la Historia de la Locura, que ha comenzado una cierta liberación de la locura, que la psiquiatría, por poco que sea, se ha abierto (y, en suma, yo estaría tentado de reemplazar pura y simplemente la “psiquiatría” por “psicoanálisis” para traducir el hoy en día de ayer al hoy en día de mi tema de hoy), que en el concepto de locura como sinrazón, si bien nunca tuvo unidad, se ha dislocado. Y que es en la apertura de esta dislocación donde un proyecto así ha podido encontrar su origen y su pasaje histórico.*

*Si bien Foucault es más que un otro sensible y atento a este tipo de cuestiones, parece sin embargo que no ha aceptado reconocerles un carácter de condición previa metodológica o filosófica.<sup>1</sup>*

Si este tipo de cuestiones tenía sentido o una legitimidad, si en consecuencia se trataba de interrogar lo que hoy en día, en este tiempo que es el nuestro, aquel en el cual se escribió la historia de la locura de Foucault, hizo posible el acontecimiento de un discurso de ese tipo, habría sido más consecuente de mi parte elaborar esta problemática desde el lado de la modernidad, *a parte subjecti*, de alguna manera, desde el lado en que se escribió el libro, es decir, desde el lado, por ejemplo, de lo que tendría que haberle sucedido a la psiquiatría moderna mencionada en el pasaje que acabo de leer. A la psiquiatría moderna, incluso al psicoanálisis, o más bien a los psicoanálisis y a los psicoanalistas, pues el pasaje al plural será lo que esta en juego en esta discusión. En efecto, insistir en la psiquiatría o el psicoanálisis modernos habría sido más urgente que orientar la misma cuestión hacia Descartes. Por lo tanto, estudiar el lugar y el rol del psicoanálisis en el proyecto foucaultiano de una historia de la locura, como voy a intentar hacerlo ahora, podría consistir en corregir una inconsecuencia, o en explicar más directamente una problemática que yo habría dejado en estado de programa preliminar, como marco general, en la introducción a mi conferencia de 1963. Ésta incluía una sola alusión al psicoanálisis. Es cierto que la inscribía desde la apertura. En un protocolo que ponía en escena ciertas posiciones de lectura, yo evocaba entonces el enraizamiento del lenguaje no filosófico, y recordaba una regla metodológica hermenéutica, tal como ella me parecía aún valer para el historiador de la filosofía lo mismo que para el psicoanalista, a saber: la necesidad de asegurarse de entrada el sentido patente y por lo tanto, de hablar la lengua del paciente al que se escucha, de comprender bien, de manera casi escolar, filológica y gramatical, teniendo en cuenta, las convenciones dominantes y estabilizadas, lo que Descartes quería decir en la superficie ya tan difícil de su texto, tal como es interpretable según las normas clásicas de lectura, de comprender esto incluso antes de someter esa primera lectura a una interpretación sintomática e histórica regulada por otros axiomas u otros protocolos, como comprender esto incluso antes de desestabilizar y para hacerlo, allí donde es posible, y si es necesario, la autoridad de las interpretaciones canónicas. En todos los casos hay que comenzar por entender el canon. En este contexto recordé la observación de Ferenczi citada

---

<sup>1</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967, pag.61.

por Freud en la *Traumdeutung* (“toda lengua tiene su lengua de sueño”) y lo que dijo Lagache con respecto al poliglotismo en el análisis.

En su forma general e histórica, mi cuestión apunta al sitio que da lugar hoy en día, haciéndola así posible, a una historia de la locura, es cierto que esa cuestión tendría que haberme conducido hacia la situación de la psiquiatría y del psicoanálisis, más bien que hacia un nuevo cuestionamiento de una lectura de Descartes. Esta lógica habría parecido más natural, y la consecuencia, inmediata. Pero sí, para delimitar severamente el campo, reemplacé a Freud por Descartes, no lo hice quizá sólo a causa del lugar del significante y estratégico que Foucault confiere al momento cartesiano en la interpretación del Gran Encierro y de la Edad Clásica, es decir, en el recorte del objeto mismo del libro, está ya a principios de los '60 –por lo menos implícitamente a causa del rol que la referencia a un cierto Descartes desempeñaba en la reflexión de entonces-, muy cerca del psicoanálisis, en verdad en el elemento mismo de un cierto psicoanálisis y de la teoría lacaniana. Ésta se elaboraba en torno de la cuestión del sujeto y del sujeto de la ciencia. Fuera que se tratara como entonces, de la certidumbre anticipada y del tiempo lógico (1946, en *Écrits* pág.209) o, algunos años más tarde (1965-1966), del rol del cogito y, precisamente, del Dios engañador en “la ciencia y la verdad”, Lacan volvía sin cesar a una cierta insuperabilidad de Descartes. En 1945, asociando Descartes a Freud en su “Propos sur la causalité psychique” (*Écrits*, pág.193), él declaraba en conclusión que “ni Sócrates, ni Descartes, ni Marx ni Freud pueden ser superados en tanto han conducido su investigación con la pasión de develar lo que tiene un objeto: la verdad”.

El título propuesto para las pocas reflexiones que yo arriesgaría hoy, “La historia de la locura en la edad del psicoanálisis”, indica claramente un cambio en el tiempo, el modo o la voz. No se trata ya de la edad descrita por una historia de la locura. No se trata ya de la época o del período que, como la edad clásica, enfrenta, como su objeto mismo, la historia de la locura según la escribe Foucault. Hoy en día se trata de la edad a la que pertenece el libro mismo, de la edad desde la cual tiene un lugar, de la edad que le asegura su situación: de la edad que *describe*, más bien de la edad *descrita*. En mi título habría que poner comillas a “La historia de la locura”, puesto que designa la edad del libro, “La historia (*historia rerum gestarum*) de la locura”, como libro, en la edad del psicoanálisis, y no la historia (*res gestae*) de la locura, la locura en sí en la edad del psicoanálisis, aunque como veremos, Foucault intenta regularmente objetivar y reducir el psicoanálisis a aquello de lo cual él habla, más bien que a aquello desde lo cual habla. Por lo tanto, me interesaría más bien el tiempo y las condiciones históricas en las cuales el libro se enraiza o se pone en marcha, y menos el tiempo y las condiciones históricas que describe e intenta de alguna manera objetivar. Si uno se precipitara a confiar en la oposición de sujeto y objeto, como en la categoría de la objetivación (lo que no me parece posible ni justo aquí, y poco fiel a la intención misma de Foucault), diría por comodidad que se trata de considerar la historia de la locura *a parte subjecti*, desde el lado en que ella se escribe, y no desde el lado en que ella describe.

Ahora bien, en el lado en que ella se escribe hay un cierto estado de la psiquiatría, desde luego, y del psicoanálisis. El proyecto de Foucault ¿habría sido posible sin el psicoanálisis del que es contemporáneo y del que habla poco y sobre todo de manera tan equívoca o tan ambivalente en el libro? ¿Le debe algo? ¿Qué? La deuda, si acaso existe, ¿Es esencial? ¿O, por el contrario, define aquello mismo de lo que habría tenido que desligarse, de manera crítica para dar forma al proyecto? En una palabra, ¿Cuál es la

situación del psicoanálisis con respecto al libro de Foucault y en el momento de su aparición? Y ¿Cómo ubica éste su proyecto con relación al psicoanálisis?

Confiemos en este sustantivo común, el psicoanálisis. Retardemos un poco la llegada de los nombres propios, por ejemplo Freud o Lacan y presumamos provisionalmente que había un psicoanálisis y que era uno: como si, incluso ya en Freud, no estuviera dividido al punto de hacer su localización y su identificación más que problemáticas. Pero aquello que aquí posponemos constituirá sin duda el horizonte mismo, en todo caso la conclusión provisional de esta exposición.

Como ustedes saben bien, Foucault habla bastante poco de Freud en su libro. Esto puede parecer justificado, en síntesis, por la delimitación misma que debe imponerse un historiador de la locura en la edad clásica. Si se acepta la gran censura de esta división (incluso aunque haya allí una cuestión, una multitud de cuestiones que decido prudentemente y por economía no encarar, a fin de precisar mejor lo que Foucault quiere decir de Freud, instalándome por lo tanto en la tesis o la hipótesis de esa partición entre la edad clásica y una edad posclásica), Freud no tiene que ser considerado. A lo sumo puede y debe ser ubicado en la linde. La linde no es nunca un lugar de reposo total, nunca forma una línea indivisible, y es el borde donde se plantean siempre los más desconcertantes problemas de topología. Por otra parte, ¿dónde se plantearían los problemas de topología sino en el borde? Y, ¿habría que inquietarse si el borde formara una línea indivisible? Además, una linde no es un lugar propiamente dicho. Siempre es riesgoso, en particular para el historiador, asignar a lo que sucede entre los parajes el haber-lugar de un acontecimiento determinable.

Ahora bien, Foucault quiere y no quiere situar a Freud en un lugar histórico estabilizable, identificable y ofrecido a una aprehensión unívoca. La interpretación o la topología del momento freudiano que él propone es siempre inquieta, dividida, móvil, algunos dirían ambigua, otros, ambivalente, confusa o contradictoria. Quiere a veces acreditar y a veces desacreditar a Freud, al menos que no haga en verdad ambas cosas, indiscerniblemente y al mismo tiempo. En cuanto a esta ambivalencia, siempre se podrá optar entre dos atribuciones. Se la puede relacionar con Freud o con Foucault, puede caracterizar una motivación, el gesto del intérprete y un cierto estado de su trabajo, pero también, o en primer lugar calificar la simple verificación, por el trabajo del intérprete o el historiador, de una duplicidad estructural que él refleja desde la cosa misma a saber: el acontecimiento del psicoanálisis. La motivación estaría entonces justamente motivada, sería requerida justificada por aquello mismo de lo que se trata. Pues la ambigüedad de la que vamos a hablar bien podría estar del lado del psicoanálisis, del lado del acontecimiento de esta invención denominada psicoanálisis.

Por empezar, identifiquemos algunos indicios. Si bien la mayoría de las referencias explícitas a Freud aparecen agrupadas en las conclusiones del libro (al final de “El nacimiento del asilo” y al principio de “El círculo antropológico”), hay antes, en la mitad del volumen, lo que yo llamaría una bisagra que divide a la vez el libro y la relación del libro con Freud.

¿Por qué una bisagra? Se puede entender ésta en el sentido técnico o anatómico de articulación cardinal, gozne (en latín *cardo*) o pivote. La bisagra es un dispositivo axial en torno al cual se asegura el giro, la manera y el sesgo de una rotación. Pero, en francés, también podemos pensar en el linaje de su homónimo, ese otro artefacto que el código de la halconería designa con la misma palabra (*charnière*): el lugar donde el cazador encarna al pájaro con la carne de un señuelo.

Este doble movimiento de articulación, esta alternancia de apertura y cierre que puede asegurar el dispositivo de una bisagra, el ida y vuelta, incluso el fort/da de un péndulo o un balancín de equilibrista, es lo que significa entonces Freud para Foucault. Y esta bisagra técnico-histórica sigue siendo también el lugar de un simulacro y de un señuelo posible, para el cuerpo y para la carne. Tomadas con este grado de generalidad, las cosas nunca cambiarán para Foucault: será ese interminable movimiento alternativo que sucesivamente abre o cierra, acerca o aleja, rechaza o acepta, excluye o incluye, descalifica o legitima, domina o libera. El lugar freudiano no es solamente el dispositivo técnico-histórico, el artefacto denominado bisagra. En efecto, el propio Freud tendrá la figura ambigua de un portero. Introduce en una nueva época de locura, la nuestra, aquella desde la que se escribe el libro *Historia de la Locura* tal como es narrada por el libro que lleva ese título.

Freud portero del día de hoy, guardián de las llaves de las que abren pero también cierran la puerta que da al hoy o a la locura. Él, Freud es esta doble figura de la puerta o el portero. Hace guardia e introduce. Alternativa o simultáneamente cierra una época y abre otra. Y verificamos que esta doble posibilidad no es extraña a una institución: a lo que se llama la situación analítica como escena del “a puertas cerradas”. Por ello (y tal será una paradoja de una ley de serie) Freud pertenece y no pertenece a las series en las que Foucault lo inscribe. Él fuera de serie se encuentra regularmente reinscrito en series. No me detendré ahora en consideraciones formalizantes sobre la ley cuasi trascendental de la serialidad que se podría ilustrar de manera análoga con tantos otros ejemplos, y cada vez que la condición trascendental de una serie también forma parte, paradójicamente, de la serie, creando aporías para cualquier configuración histórica (edad, episteme, paradigma, themeta, época, etc.) estas aporías no son en absoluto *impasses* accidentales que habría que tratar de forzar a cualquier precio, según modelos teóricos recibidos. La prueba de estas aporías es también la oportunidad del pensamiento.

Para respetar el contrato de este coloquio, me contentaré aquí con un ejemplo.

De modo que tenemos la primera señal en la mitad del libro (Pág. 420-411). Aparece al final de la segunda parte, en el capítulo titulado “Médicos y enfermos”. Hay allí una especie de epílogo, menos de una página y media. Separado de la conclusión de asteriscos, el epílogo dice también la verdad de una transición y el sentido de un pasaje. Parece firmemente estructurado por dos enunciados inequívocos:

1. En la edad clásica, la psicología no existe. No existe aún. Foucault lo dice sin vacilar desde el principio del epílogo: “En la edad clásica es inútil tratar de distinguir las terapéuticas físicas y las medicaciones psicológicas, por la sencilla razón de que la psicología no existe”.
2. Pero el psicoanálisis no forma parte, *ya no forma parte*, de la psicología que va a nacer a continuación, después de la edad clásica. “En el psicoanálisis-dice Foucault- no se trata de psicología”.

En otras palabras: si bien en la edad clásica no hay aún psicología, con el psicoanálisis *no hay ya* psicología. Pero, para afirmarlo contra un prejuicio o una tentación, contra lo que continúa presionando a tantos intérpretes con sentido común (y quizás en parte a Foucault entre ellos), que considera el psicoanálisis como una psicología (por original o nueva que sea como tal) por una parte es necesario resistir. Foucault va a dar signos de esta resistencia según vamos a verlo enseguida. Por otra parte, hay que aceptar, en este esquema histórico, la hipótesis de un retorno: no el retorno a Freud, sino el retorno de Freud a-

¿Qué retorno? ¿Retorno a qué? “retorno” es la palabra de psicología, ¿no parece esquivar de tal modo, por lo menos, un cierto retorno hacia el tiempo en que no había aún psicología? Más allá de la psicología del Siglo XVIII y mucho más allá de la modernidad psicologista de un Siglo XIX, más allá de la institución positivista de la psicología, ¿Freud no se concilia acaso con una cierta edad clásica, por lo menos con lo que en él no determina la locura una enfermedad psíquica, sino como una cosa de la razón, como sin razón? En la edad clásica, sin duda, si existe algo así (hipótesis de Foucault que retomó en este contexto como tal, como si no fuera discutible), la sin razón es reducida al silencio: no se habla con ella. Se interrumpe o se prohíbe el diálogo, y esta suspensión habría recibido del cogito cartesiano su forma violenta de sentencia. También para Freud la locura sería sin razón (y en este sentido, por lo menos, habría una lógica nuerocartesiana obrando en el psicoanálisis), pero habría que volver a hablar con ella: se reestablecería un diálogo con la sin razón y se levantaría la suspensión cartesiana. Lo mismo que la palabra “retorno”, la expresión “diálogo con la sin razón” es una cita. Una y otra esconden un último párrafo que el epílogo, en la mitad del libro, se inicia con la fórmula que me ha servido para subtítular esta exposición: “Hay que ser justo con Freud”.

Cuando dice “hay que ser justo...”, lo hace a menudo porque pretende corregir un impulso o invertir el sentido de una pendiente: es entonces resistir a una tentación. Y esta tentación, la de ser injusto con Freud, en este caso inscribirlo en la edad de la institución psicopatológica (que vamos a definir en seguida), debió de ser sin duda experimentada por Foucault, fuera de él o en él mismo; sin duda es aún amenazante y puede resurgir en cualquier momento, pues en caso contrario no habría sido necesario apelar aquí a una actitud vigilante y a más justicia.

Voy a leer in extenso ese párrafo, pues, en su tensión interna, me parece fijar la matriz de todos los enunciados futuros sobre el psicoanálisis, en la oscilación misma de su balancín. Es como la balanza de una justicia que ni siquiera la detención de la muerte nunca detendría en su justa estabilidad. Es como si la justicia tuviera que seguir siendo ese mismo movimiento:

*Por ello hay que ser justo con Freud. Entre los 5 Psychanalyses y la cuidadosa encuesta sobre las Medications Psychologiques (Janet) hay más que el espesor de un descubrimiento, hay la violencia soberana de un retorno. Janet enumeraba los elementos de una partición, confeccionaba el inventario, anexaba aquí o allá, quizá conquistaba. Freud retomó la locura en el nivel de su lenguaje, reconstituyó uno de los elementos esenciales de una experiencia reducida al silencio por el positivismo; no añadió nada importante a la lista de tratamientos psicológicos de la locura; restableció en el pensamiento médico la posibilidad de un diálogo con la sin razón. No nos sorprendamos de que la más “psicológica” de las medicaciones haya encontrado tan pronto su curso y sus confirmaciones orgánicas. En el psicoanálisis no se trata de psicología, sino precisamente de una experiencia de la sin razón que la psicología moderna ha tenido el sentido de enmascarar.<sup>2</sup>*

“Enmascarar”: la psicología positivista habría entonces enmascarado la experiencia de la sinrazón: imposición de una máscara, disimulo violento del rostro, de la verdad o de la visibilidad. Esa violencia había consistido en disociar un cierta unidad, la que correspondía justamente a la unidad presunta de la edad clásica: en adelante estaría la enfermedad, por

---

<sup>2</sup> Histoire de la Folie á l’age classique, París, Plon, 1961, pág 411.



una parte dependiente de lo orgánico, y por otro lado la sinrazón, una sinrazón a menudo privada de sabor por esa modernidad, bajo su forma “epitética”, lo irrazonable, cuyas manifestaciones discursivas se convertirán en objeto de una psicología. Ésta pierde entonces toda relación con una cierta verdad de la locura, es decir, de la sinrazón. El psicoanálisis, por el contrario, rompe con la psicología al hablar con la sinrazón que habla en la locura, y por lo tanto al retornar, en virtud de esa palabra intercambiada, no a la edad clásica en sí (que a diferencia de la psicología, ha determinado perfectamente la locura como sinrazón, aunque para excluirla o encerrarla), sino a ese desvelo de la época clásica que aún lo asediaba.

Con este esquema firmemente establecido por la página que a cabo de citar, me sorprendió, al releer historia de la locura, una paradoja en forma de quiasmo. En la primera lectura no le había prestado la atención que merece. ¿Cuál es su esquema? En razón de lo que acabamos de comprender, si somos “justos” con Freud, reconozcámosle el mérito de figurar (como figura) en la galería de todos los que, de un extremo al otro del libro, anuncian como heraldos positivos la posibilidad misma de la obra: sobre todo Nietzsche, que es quien aparece más regularmente, Nietzsche y Artaud, muy a menudo asociados en la misma frase; Nietzsche, Artaud, Van Gogh, a veces Nerval, aquí o allá Hölderlin. La desmesura de ellos, “la locura en que se abisma la obra”, es el abismo desde el cual se abre él “espacio de nuestro trabajo” (pág 643).

Somos responsables ante esta locura, en el instante furtivo en el que ella se une a la obra. Lejos de estar en condiciones de hacer que comparezca, somos nosotros los que comparecemos ante ella. Sepamos, por lo tanto, que somos responsables ante ella, y que no estamos autorizados a encerrarla, objetivarla o pedirle cuentas. Al final de la última página, después de haber evocado detenidamente a Nietzsche y nombrado a Van Gogh, Foucault escribe: “El instante en el que, juntas, nacen y se realizan la obra y la locura, es el principio del tiempo al que el mundo se encuentra asignado por esta obra, y responsable de él es ante ella”. En suma de esto toma nota y por esto asume la responsabilidad *Historia de la Locura*, respondiendo a esa asignación. Ante lo que nombra el nombre Nietzsche y de esos otros individuos de los que nadie ignora que fueron considerados locos por la sociedad (Artaud, y antes de él Van Gogh y antes de él Nerval, y antes de él Hölderlin).

Pero, ¿Freud? ¿Por qué en el mismo libro aparece a veces asociado, a veces opuesto a esos grandes testigos de la locura y de la desmesura, que son también grandes jueces, los nuestros, nuestros jueces? ¿Debemos comparecer también ante Freud? ¿Y por qué las cosas se complican entonces?.

Veré dibujarse el quiasmo que evocaba hace un instante en un lugar en el que Freud se encuentra precisamente junto a Nietzsche, del mismo modo que él, es decir de nuestro lado, del lado de los que Foucault llama “el hombre contemporáneo”: este “nosotros” enigmático para el cual una historia abre hoy, entreabre, la puerta del hoy, y deja entrever su posibilidad. Foucault acaba de describir la pérdida de la sinrazón, ese fondo sobre el cual la edad clásica determinaba la locura. Es el momento cuando la sinrazón declina o desaparece en lo irrazonable, es la pendiente que tiende a patologizar, si así puede decirse la locura. Y también en este caso es mediante un retorno a la sinrazón esta vez sin exclusión, como Nietzsche o Freud reabren el diálogo con la locura en sí (suponiendo, con Foucault, que se pueda decir aquí “la locura en sí”). Este diálogo había sido roto dos veces, de alguna manera y de distinto modo: la segunda vez por el positivismo psicologista de ayer, que ya no pensaba la locura como sinrazón, y una primera vez ya por la edad clásica que, al excluir la locura, al romper el diálogo con ella, la determinaba todavía como sinrazón, y la excluía

justamente por ello, pero la excluía muy cerca de sí misma, como su otro o su adversario: es el momento cartesiano, al menos tal como esta fijado en las tres páginas que fueron el objeto de nuestro debate hace cerca de treinta años.

Yo subrayaría todo lo que marca el hoy, el presente, el ahora, lo contemporáneo, este tiempo que nos es propio y común, el tiempo de este “nosotros” frágil y dividido desde el cual se decide, mientras apenas se dibuja, prometiéndose más que dándose la posibilidad de un libro como historia de la locura. Nietzsche y Freud son conjugados como una pareja: la conjunción de su acoplamiento es también la cópula-bisagra o, si se prefiere, el término medio de la proposición moderna:

*Si el hombre contemporáneo desde Nietzsche y Freud, encuentra en el fondo de sí mismo el punto de cuestionamiento de toda verdad, pudiendo leer, en lo que sabe ahora de sí mismo, los indicios de fragilidad por donde amenaza la sinrazón, el hombre del siglo XVII, por el contrario, descubre en la inmediata presencia de su pensamiento ante sí mismo la certidumbre en la cual se enuncia la razón en su forma primera<sup>3</sup>.*

¿Porqué he hablado de quiasmo? Y ¿por qué nos fascinaría el quiasma múltiple que organiza toda esta escena de interpretación?.

Sucede que en las tres páginas consagradas a Descartes al principio del segundo capítulo, “El gran encierro”, Foucault dibujaba una exclusión. La describía, la planteaba, la declaraba sin equívoco y con firmeza (“la locura esta excluida en el sujeto que duda”). Esta exclusión provenía de una “decisión” (éstas son sus palabras), de una “extraños golpe de fuerza” que iba a “reducir a silencio” a la locura excluida y a trazar una muy estricta “línea de partición”. En el texto de la “*Meditations*” que él citaba y ponía entonces en primer plano, Foucault pasó totalmente por alto al Genio Maligno. Y, por el contrario, era recordando el afán hiperbólico de la ficción del Genio Maligno como yo había entonces confesado mi perplejidad, y propuesto otras cuestiones. Cuando Foucault me responde nueve años más tarde, en el posfacio a la reedición de 1972, por Gallimard, de *Historia de la Locura*, todavía rechaza firmemente el modo como pongo en obra es ficción cartesiana del Genio Maligno y ese momento hiperbólico de la duda. Me acusa –cito- de “borrar todo lo que muestra que el episodio del Genio Maligno es un ejercicio voluntario, controlado, dominado y conducido de un extremo a otro, por un sujeto que nunca se deja sorprender” (pág.601). Reproche muy injusto, puesto que yo dije con insistencia que este dominio metódico del sujeto voluntario se ejerce “casi todo el tiempo” y que por lo tanto Foucault, como Descartes, tienen razón casi todo el tiempo, y la razón del Genio Maligno, pero poco importa aquí, y he dicho que no reabrirla el debate. Al acusarme de borrar esta neutralización metódica del Genio Maligno, Foucault, siempre en su respuesta de 1972, confirma el contenido de las tres páginas discutidas y sostiene que “si el Genio Maligno retoma los poderes de la locura, lo hace después de que el ejercicio de la meditación ha excluido el riesgo de estar loco”. Uno podría sentirse tentado a responder que si puede retomar esos poderes de la locura, si incluso los “retoma” después, retroactivamente, ocurre que la exclusión del riesgo de estar loco deja lugar a un después: el relato no se interrumpe en el momento de la exclusión alegada por Foucault, y por otra parte hasta cierto punto atestiguada incuestionable (y yo no he cuestionado jamás este punto, todo lo contrario); ni el relato ni el ejercicio de la meditación que describe son más interrumpidos por el orden de las razones por esa misma exclusión definitivamente detenida. Pero dejamos esto. Repito, no invoco esta dificultad para volver a una discusión antigua. Lo hago porque Freud

<sup>3</sup> Histoire de la folie a l'age classique, 1° ed., París, Plon, 1961, Pág 195-196.

En adelante remitiremos a esta edición.

va a ser doblemente situado (intentaré demostrarlo) implicado dos veces en el quiasmo que me interesa. Por una parte en la frase que he citado hace un momento (Freud era inmediatamente asociado en ella a Nietzsche, único asociado de Nietzsche, del “buen” lado, si así puede decirse, del lado donde “nosotros”, los contemporáneos, reabrimos el diálogo dos veces interrumpido con la sinrazón); ahora bien, esta frase es seguida por alusiones al Genio Maligno que complica, como yo mismo había tratado de hacerlo, la escena de lectura de la duda cartesiana como momento de gran encierro. Pero, por otra parte, de manera más lejana (y esto sería en el fondo lo esencial de mis palabras de hoy) yo intentaría ahora recordar la necesidad de tener en cuenta a un Genio Maligno de Freud, a saber: la presencia de lo demoníaco, del diablo, del abogado del diablo, del diablo cojo, etc., en “*Más allá del Principio del Placer*”, allí donde el psicoanálisis, me parece, encuentra su mayor potencia especulativa, pero también el lugar de la mayor resistencia al psicoanálisis (¡pulsión de muerte, compulsión a la repetición, etc., y fort/da!).

Así, inmediatamente después de haber dicho “(...) el hombre contemporáneo, desde Nietzsche y Freud (...)”, Foucault propone un desarrollo con respecto al Genio Maligno, la lógica de esta secuencia me parece gobernada por un “no hay que olvidar” que me sentiría tentado a asemejar al “hay que ser justo con Freud” de ahora. ¿Qué es lo que no hay que olvidar? Y bien, precisamente el Genio Maligno. Y sobre todo, insisto, que el Genio Maligno es anterior al cogito, aunque su amenaza sea perpetua.

Esto podría contradecir (como intenté hacerlo) la tesis sostenida 150 páginas antes con respecto al cogito cartesiano como simple exclusión de la locura. En consecuencia, esto nos habría permitido ahorrarnos un debate prolongado y dramático. Demasiado tarde. No obstante, a pesar de esta anterioridad reconocida del Genio Maligno, Foucault reafirma que el cogito es el comienzo absoluto, aunque en este comienzo absoluto “no hay que olvidar” lo que se había olvidado u omitido en el discurso sobre la exclusión de la locura con el cogito subsistiendo la cuestión de lo que puede ser un comienzo metódico absoluto que no nos deje olvidar la amenaza anterior, y por otra parte perpetua, ni el fondo inevitable de obsesión sobre el cual se eleva. Como siempre, prefiero citar, aunque se trate de un pasaje largo. Esto es lo que dice Foucault inmediatamente después de haber evocado al “hombre contemporáneo”, que “desde Nietzsche y Freud” encuentra en “lo que sabe ahora de sí mismo” aquello “por donde amenaza la sinrazón”. En suma, lo que dice es que esa cosa llamada contemporánea ya había comenzado en la edad clásica con Genio Maligno, lo que, evidentemente, por lo menos para mí, no puede dejar intactas la categorialidad histórica de referencia ni la identidad presunta de algo como la edad clásica (por ejemplo):

*Pero esto no quiere decir que el hombre clásico, en su experiencia de la verdad, estaba más alejado de la sinrazón que lo que podemos estarlo nosotros mismos. Es cierto que el cogito es comienzo absoluto, pero no hay que olvidar (subrayo yo, J.D.) que el genio maligno le es anterior. Y el genio maligno no es el símbolo en el cual se resumen y son llevados al sistema todos los peligros de esos acontecimientos psicológicos que son las imágenes de los sueños y los errores de los sentidos. Entre Dios y el hombre, el genio maligno tiene sentido absoluto: es en todo su rigor la posibilidad de la sinrazón y la totalidad de sus poderes. Es más que la refracción de la finitud humana; designa el peligro que mucho más allá del hombre, podría impedirle de manera definitiva el acceso a la verdad: es el obstáculo de verdad no de tal espíritu sino de tal razón, y no porque la verdad que toma el cogito su iluminación termine de ocultar enteramente la sombra del genio maligno uno debe olvidar su poder enteramente amenazante (subrayo: Foucault había dicho no hay que olvidar que el genio maligno es anterior al cogito, y ahora dice*

*que no hay que olvidar su poder enteramente amenazante, incluso después del pasaje, el instante, la experiencia, la certidumbre del cogito, y la exclusión de la locura que él opera): hasta en la experiencia y la verdad del mundo exterior, este peligro gravitará sobre el trayecto de Descartes.*

Habría que preguntar (no tendremos tiempo de hacerlo, y éste no es el lugar adecuado) qué efectos puede tener la categoría de “amenaza perpetua” (éstas son las palabras de Foucault) sobre los indicios de presencia, los puntos de referencia positivos, las determinaciones de los signos o los enunciados, en síntesis sobre toda la criteriología o la sintomatología que puede dar su certidumbre a un saber histórico acerca de una figura, una episteme, una edad, una época, un paradigma, puesto que todas estas determinaciones se encuentran justamente amenazadas por una obsesión perpetua. Pues, en un principio todas estas determinaciones son para el historiador presencias o ausencias; excluyen la obsesión, se dejan demarcar por signos, se dirían que casi en una tabla de las ausencias y las presencias derivan de la lógica de la oposición, aquí de la inclusión o la exclusión, de la alternativa del adentro o afuera, etcétera. La amenaza perpetua, es decir, la sombra de la obsesión (no más que el fantasma o la ficción de un Genio maligno, la obsesión no es la presencia o ausencia, ni el más ni el menos, ni el adentro o el afuera), no apunta solamente a esto o aquello: amenaza a la lógica y sus alternativas, evidentemente lo que está excluido nunca es simplemente excluido, ni por el cogito ni por ninguna otra cosa, sin que haga retorno: esto es lo que un cierto psicoanálisis no habrá ayudado a comprender. Pero dejo en proyecto el aspecto general de este problema, para volver a un cierto funcionamiento regulado de la referencia al psicoanálisis y al nombre de Freud en historia de la locura en la edad clásica.

Consideremos la pareja Nietzsche/Freud, esta *odd couple* sobre la cual, por otra parte, hay tanto que decir (me he arriesgado a hacerlo en otro lugar, en la *La carte postale* en particular, y justamente a propósito de *Más allá del Principio del Placer*). La afiliación o la filiación de esta pareja reaparece en otros lugares. Es también en el filo de un límite, en la introducción a la tercera y última parte, donde el “delirio del sobrino de Rameau”, como antes lo había hecho el cogito cartesiano, da la nota o la clave de una nueva partición. Ahora bien, este delirio del sobrino de Rameu “anuncia a Freud y Nietzsche”. Dejemos de lado las cuestiones que puede plantear el concepto “anuncio” a todo historiador. No por azar se asemejan a las que de inmediato plantearían el concepto de obsesión. Puesto que lo que anuncia ya no pertenece totalmente a una configuración presente sino ya al futuro de otra configuración, su lugar, el tener-lugar de su acontecimiento apela a otra lógica; perturba en todo caso la axiomática de una historia demasiado confiada en la oposición de la ausencia y la presencia, el adentro y el afuera, la inclusión y la exclusión. Leamos, por lo tanto, esta frase y observemos la recurrente y tanto pasmosa asociación de este anuncio con la figura del Genio Maligno, pero esta vez “otro Genio Maligno”:

*Confrontación trágica de la necesidad y la ilusión de un modo onírico, que anuncia Freud y Nietzsche (esta vez aparece invertido el orden de los nombres) el delirio del sobrino de Rameau y al mismo tiempo la repetición irónica del mundo, su reconstrucción destructora en el teatro de la ilusión (...)*”.

Enseguida, volvió a aparecer un Genio Maligno. Y ¿Quién verá una coincidencia en esta repetición inevitable? Pero no es el mismo Genio Maligno. Es otra figura del Genio Maligno. Tendría entonces una función recurrente de Genio Maligno, función que, con referencia a una hipérbole platónica, yo denominé hiperbólica en “Cogito e Historia de la locura”. Esta función había sido asegurada por el Genio Maligno tanto bajo los rasgos

como el nombre que toma en Descartes. Pero otro Genio Maligno, también el mismo, puede reaparecer sin su nombre y con otros rasgos, por ejemplo en los parajes del sobrino de Rameau: Genio Maligno diferente, por cierto, pero lo bastante semejante en razón de su razón recurrente, como para el historiador, en este caso Foucault, se autorice con una metonimia bastante legítima a sus ojos para denominarlo también Genio Maligno. Esta reaparición se produce después del segundo pasaje de Freud-y-Nietzsche, cuando se hace anunciar furtivamente por el sobrino de Rameau, cuya risa “prefigura y reduce todo movimiento de la antropología del siglo XIX” (pág.424), este tiempo de la prefiguración y del anuncio, esa espera entre el relámpago anticipador y el acontecimiento de lo prevé, que se explican por la estructura misma de una experiencia de la sinrazón, si acaso la tiene, a saber: una experiencia en la cual uno no puede mantenerse, y fuera de la cual no puede sino recaer después de haberse aproximado a ella, lo que prohíbe hacer de esta historia, una historia propiamente sucesiva o secuencial. Esto se formula en una interrogante de Foucault: “¿Porqué no es posible mantenerse en la diferencia de la sinrazón?” (pág. 425).

*Pero en este vértigo, en que la verdad del mundo solo se mantiene en el interior de un vacío absoluto, el hombre encuentra también la irónica perversión de su propia verdad, en el momento en que ella pasa de los sueños de la interioridad las formas de intercambio. La sinrazón representa entonces otro genio maligno, no ya el que exilia al hombre del mundo, sino el que a la vez mistifica y desmistifica, encanta hasta el desencantamiento extremo esta verdad de él mismo que el hombre ha confiado a su mano, a su rostro, a su palabra; un genio maligno que opera no ya cuando el hombre quiere acceder a la verdad, sino cuando quiere restituir al mundo una verdad que es la suya propia, y que, proyectada en la embriaguez sensible donde se pierde, queda finalmente “inmóvil, estúpida, atónita”. No es ya en la percepción donde reside la posibilidad del genio maligno (se sobreentiende que como en Descartes), sino en la expresión... .*

Pero inmediatamente después de esta comparecencia de Freud y Nietzsche y de todos los Genios Malignos, se pone en juego el balancín del fort/da que en adelante no cesará de convocar y revocar a Freud desde los dos lados de la línea divisoria, en la serie y fuera de ella desde la cual se pone el sello a la historia de la locura. Pues, desde las páginas siguientes, Freud, se encuentra separado del linaje en el cual se reúnen todos los dignos herederos del sobrino de Rameau. El nombre de quien no estaba loco, no lo bastante loco en todo caso, el nombre de Freud, es disociado del de Nietzsche. Es regularmente omitido cuando, según filiación Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Roussel, Artaud son nombrados y vueltos a nombrar varias veces como miembros de la misma “familia”.

A partir de allí, las cosas se agravan. “Ser justo con Freud” significará cada vez someter a proceso a un psicoanálisis que habrá formado parte, a su manera, por original que haya sido, del orden de esas figuras inmemoriales del Padre y del Juez, de la Familia y la Ley, del Orden, de la Autoridad y del Castigo, las figuras inmemoriales que Phillippe Pinel había reconocido que hay que ponerlas en juego para curar (pág.607), signo inquietante incluso antes del capítulo titulado “El nacimiento del asilo”, que inscribirá muy severamente al psicoanálisis en la tradición de Tuke y Pinel, y llegará a decir que “toda la psiquiatría del siglo XIX converge realmente en Freud” (pág.611)-, éste ya había hecho su aparición en otra cadena, la de los que saben, desde el siglo XIX, que la locura tiene una historia, como la razón, de la que es contracara. Éstos pecarán incluso por una especie de historicismo de la razón y la locura, riesgo del que se cuidan los que, “desde Sade hasta Hölderlin, Nerval, y Nietzsche”, están entregados a una “experiencia poética y filosófica repetida” y se sumergen en un lenguaje “que suprime la historia”. Historiador culturalista

de la locura, como otros lo son de la razón, Freud aparece entonces (pág. 456) entre Janet y Brunschvicg.

Pero al acumular las dos faltas, el historiador racionalista de este fenómeno cultural llamado “locura” no por ellos deja de pagar su tributo al mito, a la magia, a la taumaturgia. Taumaturgia, dice entonces Foucault, y ésta será la palabra escogida para el veredicto. No hay nada sorprendente en esta colusión de la razón y de un cierto ocultismo. Autoridad “mística”, habrían quizá declarado Montaigne y Pascal: la historia de la razón o la razón en la historia ejercerían en el fondo la misma violencia, una violencia oscura, irracional, dictatorial; servirían a los mismos intereses, en nombre del mismo alegato ficticio del psicoanálisis cuando confía todos los poderes a la palabra del médico. Freud no liberaría al enfermo de la internación asilar más que para reconstituirla, “en lo que tiene de esencial”, en el núcleo de la función analítica. Hay una continuidad desde Pinel y Tuke hasta el psicoanálisis. Hay allí una consecuencia ineluctable, hasta Freud: hay allí una persistencia de lo que Foucault llama “el mito de Pinel, así como de Tuke” (pág. 577). La misma insistencia se sigue concentrando en la figura del médico: a los ojos de un enfermo siempre cómplice, es el devenir-taumaturgo del médico, de un médico que incluso no se supone que sabe. El homo medicus no ejerce su autoridad en el nombre de la ciencia (el propio Pinel parece reconocerlo y reivindicarlo), sino en nombre del orden, el derecho y la mora; más precisamente, “apoyándose en esos prestigios en los que están encerrados los secretos (la bastardilla es mía, J.D.) de la Familia, la autoridad, el castigo y el amor (...) tomando las máscaras del Padre y del Justiciero” (pág.607-608).

Y cuando los muros del asilo ceden al psicoanálisis, lo que asegura la tradición de Pinel y Freud es, en efecto, un cierto concepto del secreto. Habría que seguir a lo largo de estas páginas el deslizamiento de un valor, en sí mismo poco visible, del secreto. Este valor se reduciría finalmente a una técnica del secreto, y del secreto sin saber. Allí donde el saber sólo puede ser supuesto, allí donde en consecuencia se sabe que la suposición no puede dar lugar al saber, allí donde ningún saber se discutiría, hay producción de un efecto secreto, de lo que podríamos llamar una especulación sobre el secreto capital o sobre el capital secreto. La producción calculada pero finalmente incalculable de este secreto juega su apuesta a un simulacro. Desde otro punto de vista, éste recuerda la situación descrita en la apertura de Raymond Roussel: el riesgo consistiría menos en “la consciencia de que hay un secreto” (pág.10).

Lo que, a través de las diferencias, continúa desde Pinel hasta Freud, es la figura del médico, que no es un científico sino un hombre de orden. En esa figura se reúnen todos los poderes secretos, mágicos, esotéricos, taumatúrgicos. Son éstas las palabras de Foucault. La objetividad científica alegada por esta tradición es sólo una cosificación mágica:

*Si uno quisiera analizar las estructuras profundas de la objetividad en el conocimiento y la práctica psiquiátrica el siglo XIX, desde Pinel hasta Freud (divorcio, esta vez definitivo entre Nietzsche y Freud, doble acoplamiento de este último), habría que demostrar justamente que esa objetividad es desde su origen una cosificación de tipo mágico, que sólo ha podido consumarse con la complicidad del propio enfermo y a partir de una práctica moral transparente y clara al principio, pero poco a poco olvidada. A medida que el positivismo imponía sus mitos de la objetividad científica (pág.61).*

Junto al nombre de Freud hay una llamada. Al pie de página Foucault persiste, pone fecha y firma, pero la nota introduce una ligera precaución; es por cierto una nota de prudencia, pero Foucault no insiste menos, y enuncia la persistencia:

*Estas estructuras persisten en la psiquiatría no psicoanalítica, y en muchos lados incluso en el propio psicoanálisis.*

Muy discretamente, señalado allí un límite para lo que persiste “en muchos lados”. La línea siempre divisible de este límite sitúa en su forma la totalidad de lo que está en juego. Más precisamente esta apuesta no es otra que la de la totalidad, y de los procedimientos de totalización: ¿Qué se dice cuando se dice “el” psicoanálisis? ¿Qué es lo que se identifica así, y tan globalmente? ¿Es el psicoanálisis “en sí” como dice Foucault, el que hereda Pinel? ¿Qué es el psicoanálisis “en sí?” Y los lados en los que hereda, ¿son lados esenciales e irreductibles del psicoanálisis en sí, o “puntos accesorios”, residuales, en los que puede, o incluso debe, debería, tener razón?

La respuesta a este último interrogante, si bien aparece aún suspendida en la nota, va a llegar pronto con una forma más terminada y menos equívoca: no, el psicoanálisis no se liberará jamás de la herencia psiquiátrica. Su situación histórica esencial está ligada a lo que se denomina “la situación analítica”, es decir, a la mistificación taumaturgica de la pareja médico/enfermo, en este caso regulada por protocolos institucionales. Antes de citar literalmente incluso una conclusión que a mi juicio subsistirá inapelable, no sólo en Historia de la Locura sino en toda la obra de Foucault hasta su terrible interrupción, abusaré algo más de la paciencia de ustedes para detenerme un instante en cómo describe Foucault el juego taumaturgico del que Pinel le había legado a Freud. La *tekhne* a la vez el arte y la técnica, el secreto, el secreto del secreto, el secreto que consiste en saber suponer el saber y el saber hacer creer en el secreto. Este punto merece que nos detengamos en él, para identificar otro efecto paradójico de quiasmo, y uno de los más significativos para lo que aquí nos interesa, a saber: una cierta repetición diabólica y la recurrencia de las figuras múltiples del Genio Maligno. ¿Qué dice Foucault? Que en la pareja médico-enfermo “el médico se convierte en taumaturgo” (pág.609). Ahora bien, para describir esta taumaturgia no vacila en hablar de lo demoníaco y lo satánico, como si esta vez el Genio Maligno no se encontrara del lado de la sinrazón, del desorden absoluto o la locura (digamos para simplificar y sonriendo un poco, con todas las comillas que se imponen, “del buen lado”), sino del lado del orden, de la violencia sutilmente autoritaria, del Padre, del Juez, de la Ley, etc.:

*(...) se creará, y el enfermo es el primero en hacerlo, que en el esoterismo de su saber, en algún secreto, casi demoníaco [subrayo el “casi”: más adelante Foucault dirá (decididamente su relación con Freud era todo menos simple) que la representación filistea de la enfermedad mental en el siglo XIX durará “hasta Freud o casi”] del conocimiento es donde él ha encontrado el poder para desanudar las alienaciones, y cada vez más el enfermo aceptará abandonarse a las manos de un médico a la vez divino y satánico, en toda caso fuera de medida humana (pág. 609).*

Dos páginas más adelante se afirma del “personaje médico” que ha “ampliado sus virtudes de taumaturgo, preparándole a su omnipotencia un estatuto casi divino”. Foucault agrega:

*Él ha vuelto a poner sobre sí, sobre esa sola presencia, retirada detrás del enfermo y por sobre él, en una ausencia que es también presencia total, todos los poderes que se encontraban repartidos en la existencia colectiva del asilo; ha hecho con ellos la Miranda Absoluta, el Silencio puro y siempre retenido, el Juez que castiga y recompensa en un juicio que no condesciende siquiera al lenguaje; ha hecho de ellos el espejo en el cual la*

*locura, en un movimiento inmóvil, se enamora y se desprende de sí misma. Freud hizo que se deslizaran hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían puesto en la internación (pág.101).*

La omnipotencia ficticio y un poder divino, “cuasi divino”, divino por simulacro, a la vez divino y satánico: éstos son los rasgos de un Genio Maligno con los que se ve grotescamente revestida la figura del médico. De pronto éste se asemeja de manera perturbadora a la figura de la sinrazón que seguía obsesionando a la edad llamada clásica después del abuso de autoridad del cogito. Y como la autoridad de las leyes, autoridad cuyo “fundamento místico” recordaron Montaigne y Pascal, la del psicoanalista-médico procede de la ficción, y esta ficción parece análoga a la que provisionalmente, confiere todos los poderes y más que el saber al Genio Maligno.

En conclusión, en “El nacimiento del asilo”, Foucault anulará de modo inapelable a ese genio malo del médico taumatúrgico en la figura del psicoanalista; lo hará (creo que es posible decirlo sin abusar de la paradoja) contra Descartes, contra un cierto sujeto cartesiano aún representado en la filiación que va desde Descartes a Pinel y a Freud. Pero lo hará también, de buen o mal grado, como Descartes, como el Descartes, en todo caso, que él había acusado de excluir la locura al excluir, dominar o anular (lo que viene a ser lo mismo) las potencias del Genio Maligno. Contra ese descendiente de Descartes que sigue siendo Freud, contra Descartes lo que se repite de manera fatal y maligna es aún la exclusión cartesiana, como una herencia inscrita en un programa diabólico, casi todo poderoso, al que habría que reconocerle que uno nunca se desembaraza o libera del sin que quede un resto.

En respaldo de lo que acabo de decir, cito entonces la conclusión de ese capítulo. Ella describe el deslizamiento desde Pinel hasta Freud (golpe de genio, cortocircuito genial, se trata del genio de Freud, el bueno como el malo, el bueno como el malo), y juzga implacablemente al psicoanálisis, en el pasado, en el presente e incluso en el futuro. Pues el psicoanálisis está condenado de antemano. No le está permitido ningún futuro que le permita escapar a su destino, puesto que su suerte está echada, en la estructura institucional {supuestamente inmóvil} de lo que se llama la situación analítica, y al mismo tiempo en la figura del médico como sujeto.

*Freud ha hecho deslizarse hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían dispuesto en la internación. Él liberó al enfermo de esa existencia asilar en la que lo habían alienado sus liberadores, pero no lo ha liberado de lo que había de esencial en esa existencia, reagrupó los poderes de ella, los tensó al máximo al anudarlos en las manos del médico, creo la situación psicoanalítica, en la que, en virtud de un cortocircuito genial {subrayo la alusión al golpe de genio, puesto que va a confirmar el mal de internación y del asilo interior, el golpe de genio, es diabólico y propiamente maligno, veremos que durante más de veinte años Foucault no terminó de ver en Freud, y literalmente, a veces un genio malo y a veces un genio bueno} la alineación se vuelve desalienante, porque, en el médico, se vuelve sujeto.*

*El médico, no tanto que figura alienante, sigue siendo la clave del psicoanálisis. Quizás porque éste no ha suprimido esa estructura última, y porque ésta ha llevado consigo todas las otras, el psicoanálisis no puede, no podrá {subrayo entonces este futuro, anuncia la invariabilidad de este veredicto en el trabajo interior de Foucault} comprender las voces de la sin razón ni descifrar gracias a ellas los signos de lo insensato. El psicoanálisis puede desanudar algunas de las formas de la locura, pero sigue siendo*



*extraño al trabajo soberano de la sin razón. No puede liberar ni transcribir ni mucho menos explicar lo que hay de esencial en esa labor (pág. 611-612).*

Inmediatamente después tenemos las últimas líneas del capítulo: estamos lejos de la pareja Nietzsche/Freud. En adelante, los dos aparecen separados a uno y otro lado de lo que Foucault llama “encarcelamiento moral”, y en ciertas situaciones resultará difícil decir qué es lo que se encuentra *dentro* y que es lo que es lo que se encuentra *fuera*, y tal vez fuera pero dentro. A diferencia de Nietzsche y de algunos otros grandes locos, Freud no pertenece al espacio desde el cual escribirse Historia de la locura. Él tiene que ver más bien con la historia de la locura de que la que el libro hace a la vez su objeto:

*Desde fines del SXVIII, la vida de la sinrazón solo se manifiesta en la figuración de obras como las de Hölderlin, Nerval, Nietzsche o Artaud, indefinidamente irreductibles a esas alienaciones que curan, resistentes por sus fuerzas propias a ese encarcelamiento moral que se tiene la costumbre de llamar, sin duda por antífrasis, la liberación de los alienados por Pinel y Tuke (pág.612).*

Este diagnóstico que es también un veredicto, se confirma en el último capítulo del libro, “el círculo antropológico”. Consolida la nueva distribución de los nombres y los lugares en las grandes series que forman el esquema del libro. Cuando se trata de mostrar que, desde fines del SXVIII se ha reemplazado una liberación de los locos por un objetivación del concepto de su libertad (en las determinaciones del deseo y del querer, del determinismo y la responsabilidad, de la automatismo y lo espontáneo), y que “incansablemente se contarán las pericias de la libertad”, es decir, de una cierta humanización como antropologización, Freud aparece regularmente entre las figuras ejemplares de este antropologismo de la libertad. Página tras página Foucault dice:

“Desde Esquirol hasta Janet, como desde Reil hasta Freud o desde Tuke hasta Jackson” (pág.616), o incluso “desde Esquirol hasta Freud” (pág.617), o aún “desde Esquirol y Broussais hasta Janet, Bleuler y Freud” (pág.624). En la página siguiente, una ligera e inquietante reserva viene a atemperar estos reagrupamientos. A propósito de la parálisis general y la sífilis nerviosa, el filisteísmo llega a todas partes, “hasta Freud o casi” (pág.626).

Los efectos quiasmo se multiplican. Unas doscientas páginas antes, lo que había inscrito a Freud y Nietzsche como dos cómplices de la misma época era la reapertura del diálogo por la sinrazón, la anulación del interdicto sobre el lenguaje, el retorno o una proximidad por la locura. Ahora bien, es esto mismo, o más bien el doble silencioso y el simulacro hipócrita de esto mismo, la máscara de ese lenguaje la misma libertad, esta vez objetivada, lo que separa a Freud de Nietzsche, volviéndolos insociables para siempre, insociables entre sí, dos caras de un muro tanto más infranqueable cuanto que consiste en una pared de acero invisible interior pero elocuente: la de la verdad misma como verdad del hombre y su alienación. Bastante antes en el libro Foucault pudo decir que el psicoanálisis freudiano, con el que hay que “ser justo”, no es una psicología puesto que toma en cuenta el lenguaje. Ahora bien, es el lenguaje mismo el que reconduce ahora al psicoanálisis al estatuto de esta psicoantropología de la alienación, en virtud de “ese el lenguaje en el que el hombre aparece en la locura como siendo otro que él mismo” “alteridad dialéctica siempre recompensada de lo mismo y del orden”. Que les revela su verdad “en el movimiento palabrero de la alienación” (pág.631).

Tratándose de dialéctica y alienación, así como de todo lo que sucede en la circulación de ese “círculo antropológico” al que el psicoanálisis se ve arrastrado o en el que se ve retenido, habría que consagrar mucho más tiempo que el que le dedica Foucault a un pasaje a la enciclopedia de Hegel (y me habría gustado hacerlo aquí si tuviéramos tiempo). Se trata de la nota al párrafo 408, en el cual Hegel sitúa y se deduce la locura como una contradicción del sujeto entre la determinación particular del sentimiento de sí y la red de mediaciones que denomina la conciencia. Hegel realiza un elogio vibrante de Pinel (no comprendo porqué, al citarlo muy rápidamente en la pág.578, Foucault reemplaza esta referencia elogiosa que menciona a Pinel por puntos suspensivos). Lo que quizás importe más es que Hegel interpreta entonces como la toma del poder en el hombre por un cierto Genio Maligno. Foucault cita elípticamente, sin detenerse en el punto, una corta frase traducida (“genio malo”), sin vincular esas páginas extraordinarias de Hegel contra la gran dramaturgia del Genio Maligno que nos ocupa.

Entiéndase bien: lejos de mi esta la idea de acusar o criticar ahora a Foucault, de decir por ejemplo que se ha equivocado al confinar al propio Freud, (en general) o al psicoanálisis en sí, (en general) en ese rol y ese lugar con respecto a Freud o al psicoanálisis en sí y en general yo no tengo, bajo esta forma y en ese lugar casi nada qué decir o pensar, salvo que Foucault cuenta con algunos buenos argumentos, y que otros contarían con tampoco malos argumentos para oponerle, sea lo que fuere lo que parezca, también esta lejos de mi decir que Foucault se contradice cuando ubica firmemente al propio Freud (en general) o al psicoanálisis en sí (en general) a veces de un lado y a veces del otro lado de la misma línea de partición y siempre del lado del genio maligno que siempre se encuentra del lado de la locura como del lado de su exclusión reapropiación, de su encierro fuera o adentro, con muros asilares o sin ellos. La contradicción esta sin duda en las cosas mismas, si así puede decirse. Y estamos en una región en donde la palabra francesa *tort* (culpa, sinrazón, error, daño), el *avoir-tort* (tener la culpa o no tener razón) o el *faire-tort* (hacer daño) podrían estar más que nunca refiriéndose a estar de lado de una cierta razón, del lado de lo que se llama *raison garder*, del lado donde justamente se tiene razón y “tener razón” es “tener razón en”, con una violencia cuya sutileza, cuyos recursos hiperdialécticos, e hiperquiasmáticos no se dejan formalizar totalmente, es decir, no se dejan ya dominar en un metalenguaje. Lo que significa que uno esta siempre tomado en los nudos tejidos antes de nosotros y más allá de nosotros, por esta lógica potente, demasiado potente. La historia de la razón albergada en todas esas expresiones turbulentas, que en francés incluyen la palabra *raison* o *tort*, es también la historia de la locura que querría contarnos Foucault. Que incluso antes de intentarla haya quedado apresado en las redes de esta lógica de la cual tematiza a veces lo que él mismo (pág.624) denomina un “sistema de contradicciones” y de “antinomias”, cuya “coherencia” permanece “oculta”, es algo que no podría reducirse a una falta o a un error suyo, lo que no quiere decir sin embargo que, aunque nunca se lo encuentre radicalmente equivocado en falta, nosotros vayamos a suscribir a priori todos los enunciados. No se podría dominar toda esta problemática, si acaso es posible, más que después de haber respondido de manera satisfactoria a algunos interrogantes, preguntas tan inocentes (o tan poco inocentes) como ¿Qué es la razón?, Por ejemplo o, más estrechamente, ¿qué es tener o dar la razón? ¿Qué es estar equivocado, no dar la razón o hacer daño? Tal vez me perdone que deje aquí estos enigmas en el estado en que están.

Me referiré a una cuestión modesta y más accesible. La repartición de los enunciados, tal como parece ordenarse entre nosotros debería inducirnos a pensar dos cosas aparentemente incompatibles: el libro titulado historia de la locura, así como la historia de

la locura en sí, tienen y no tienen la edad del psicoanálisis freudiano. Por lo tanto, el proyecto de este libro pertenece y no pertenece a la edad del psicoanálisis; le pertenece ya y ya no le pertenece. Esta partición sin partición nos pondría en la vía de la otra lógica de la partición, la que nos comprometería a pensar las particiones internas de los conjuntos, y las particiones tales que algo como la locura, la razón, la historia, la edad sobre todo, el conjunto denominado edad, pero también el psicoanálisis, Freud, etc., serían identidades lo bastante dudosas, lo bastante divididas en su propio interior como para que todos nuestros enunciados y todas nuestras referencias quedaran de antemano amenazadas de parasitismo, un poco como si se introdujera un virus en la matriz del lenguaje, como hoy se introducen virus en los programas de la lógica de la computadora, con una diferencia: estamos lejos, por motivos evidentes, disponer de los disquetes antivirus, detectores y reparadores, que se compran en el mercado, aunque a éstos y por motivos evidentes, les cuesta seguir el ritmo de la producción industrial de los virus, de la que por otra parte son a veces responsables los propios productores de los disquetes interceptores. Situación enloquecedora para todo discurso, por cierto, pero un cierto enloquecimiento no es necesariamente lo peor que puede sucederle a un discurso sobre la locura, puesto que no se precipita a encerrar o excluir su objeto, es decir objetivarlo, en el sentido que Foucault da a menudo a esta palabra.

¿Se tiene derecho a no ir más allá en una lectura interna del gran libro de Foucault? ¿Es posible una lectura interna? ¿Es legítimo privilegiar a tal punto su relación con algo como una “edad” del “psicoanálisis”? Las reservas que pueden inspirar estas presunciones de identidad (la unidad de la “edad”, la indivisibilidad de “el” psicoanálisis, etc.), a las que he hecho más de una alusión bastarían para ponerlo en duda.

En todo caso, sólo se podría justificar una respuesta a esta cuestión continuando la lectura y el análisis, tomando en cuenta en particular el *corpus* de Foucault, su archivo, lo que este archivo dice con respecto al archivo. Sin limitarnos a ello, pensamos en particular en los problemas planteados de unos cinco a ocho años más tarde: 1) por *Les mots et les choses* con respecto a esa cosa siempre enigmática para mí y que Foucault denominó por un tiempo episteme (allí donde se dice [pág.396]: “Pensamos en este lugar”: un lugar que, en seguida volveré sobre el punto, comprende al psicoanálisis, que no lo comprende, más precisamente, que lo comprende sin comprenderlo y sin acceder a él), y 2) por *Archéologie du savoir* con respecto a “El a priori histórico y el archivo” (éste es el título de un capítulo central), y a la arqueología en su relación con la historia de las ideas.

No se trata de que aquí, con tan poco tiempo, intente esas temibles lecturas. Por lo tanto me daré por satisfecho concluyendo, si ustedes me lo permiten, con algunas indicaciones (a lo sumo dos) sobre una de las vías que me habría gustado seguir a partir de allí.

1. Por una parte, habría tratado de identificar los signos de una constancia imperturbable en ese movimiento de péndulo o de balancín de equilibrista. La oscilación entraña *regularmente* una asignación topológica al otro: como si el psicoanálisis tuviera dos lugares, o tuviera lugar dos veces. Pero me parece que la ley de este desplazamiento opera sin que tal posibilidad estructural del acontecimiento y del lugar sea analizada por sí misma, y sin que se extraigan sus consecuencias en cuanto a la identidad de todos los conceptos puestos en obra en esta historia que no quiere ser una historia de las ideas y las representaciones.

Desde luego, esta constancia en la oscilación del péndulo se marca en primer lugar en los libros casi contemporáneos de historia de la locura. En la historia de la enfermedad mental, Freud aparece como quien “primero reabrió la posibilidad de que la sinrazón se

comunicara en el peligro de un lenguaje común, siempre pronto a romperse y desanudarse en lo inaccesible” (pág.82). En realidad, si bien conserva un acuerdo profundo con el movimiento y la lógica de la historia de la locura, este libro de 1962 es en el fondo un poco más preciso y un poco más diferenciado en sus referencias a Freud, aunque en *Más allá del principio del Placer* nunca sea mencionado. Foucault habla a la vez del “golpe de genio” de Freud (éstas son sus palabras) y de la línea de partición que divide su obra. La genialidad de Freud consiste en haber escapado al horizonte evolucionista, el de Jackson, cuyo modelo se vuelve sin embargo a encontrar en la descripción de las formas evolutivas de la neurosis y en la historia de las fases libidinales, siendo mitología la *libido* (un mito que hay que destruir, a menudo un mito biopsicológico abandonado, piensa entonces Foucault, por los psicoanalistas), tan mitológica como la “fuerza psíquica” de Janet a la cual Foucault la asocia más de una vez.

En consecuencia, si la ubicación de Freud es doble se debe a que su obra está dividida: “Es siempre- posible –dice Foucault- realizar la partición de lo que viene a ser una psicología de la evolución (como los Tres ensayos de la Teoría Sexual) y lo que se asemeja a una psicología de la historia individual (como los Cinq Psychanalyses y los textos relacionados)”.

A pesar de este respeto por el “golpe de genio” él habla aquí de una “psicología analítica”. Es así como lo llama. En cuanto sigue siendo una psicología, carece de palabras ante el lenguaje de la locura. Pues la “buena razón para que la psicología jamás pueda dominar a la locura” es que ella “sólo ha sido posible en nuestro mundo una vez dominada la locura, y excluida ya del drama” (pág.104).

En otras palabras, la lógica que opera en tal conclusión cuya consecuencia total habría que tener en cuenta continuamente, la consecuencia es que lo que ha sido dominado no puede ya serlo, y que el exceso de dominio (bajo la forma de exclusión, pero también de la objetivación) priva de dominio (bajo la forma de acceso, de conocimiento, de competencia). El concepto de dominio es de manejo imposible, como sabemos: cuanto más hay, menos hay, y a la recíproca. La conclusión de las líneas que acabo de citar excluye por lo tanto el “golpe de genio” de Freud y la psicología, sea ella analítica o no. El hombre freudiano sigue siendo un homo psychologicus. Freud sigue sin ser mencionado descartado tanto del linaje como de la obra de locos geniales. Es condenado al olvido allí donde se lo puede acusar de silencio y olvido:

*Y cuando ella (la locura) reaparece a través de relámpagos y gritos como en Nerval y Artaud, en Nietzsche y Roussel, es la psicología la que calla y queda sin palabras (el subrayado es de Foucault) ante este lenguaje que toma el sentido de los suyos en ese desgarramiento trágico (subrayo la expresión: este discurso es un discurso trágico y romántico, sobre la esencia de la locura y el nacimiento de la tragedia, un discurso literalmente tan próximo al de un cierto Novalis como al de Hölderlin), y en esa libertad para cual la sola existencia de los “psicólogos” sanciona para el hombre contemporáneo un pesado olvido.*

Y sin embargo... siempre siguiendo el interminable, infatigable fort/da que estamos rastreando, el mismo hombre freudiano se encuentra reinscrito en el noble linaje final del Nacimiento de la clínica (publicado en 1963, fruto del mismo impulso). ¿Por qué señalar esta aparición de la reinscripción, más bien que otra? Porque tal vez ésta nos entregue (hipótesis que me interesa) una regla para la lectura de ese fort/da; nos proporciona quizás

un criterio para interpretar esta exclusión/inclusión incansable. Se trata de otra partición, en el interior del psicoanálisis, en todo caso de una partición aparentemente distinta a aquella de la he hablado hace un instante, entre Freud psicólogo de la evolución y el Freud psicólogo de la historia individual. Digo “aparentemente distinta” porque quizás una reconduzca a la otra. La línea de este segundo pasaje es simplemente, si así puede decirse, la muerte. El Freud que rompe con la psicología, con el evolucionismo, con el biologicismo, en el fondo el Freud trágico que se muestra hospitalario a la locura (y asumo el riesgo de esta palabra) porque él es extraño al espacio hospitalario, el Freud trágico que merece hospitalidad en el gran linaje de los locos geniales, es el Freud que se explica con la muerte. Por lo tanto, será sobre todo el Freud de *Más allá del Principio del Placer*, aunque Foucault no menciona nunca esta obra, que yo sepa, y sólo en *Maladie Mentale et Psychologie* hace una alusión muy ambigua a lo que llama un instinto de muerte, aquel con el cual Freud quería explicar la guerra, de modo que es “la guerra lo que se sueña en ese giro decisivo del pensamiento freudiano” (pág.99).

Solo la muerte, con la guerra introduce la potencia de lo negativo en la psicología y en su optimismo evolucionista. A partir de esta experiencia de la muerte, es decir, de lo que en las últimas páginas de *Naissance de la Clinique* se denomina “finitud originaria” (vocabulario y temática que invaden a Foucault y que siempre me ha resultado difícil de disociar de Heidegger, mientras éste, ustedes lo saben, no es prácticamente evocado nunca, ni siquiera nombrado por Foucault), Freud es reintegrado a esa modernidad desde la cual se escribe Historia de la locura y de la que se encontraba desterrado a intervalos regulares. En ese tomar en cuenta a la muerte como “a priori concreto de la experiencia médica” tiene lugar “la primera penetración hacia esa relación fundamental que anuda al hombre moderno con su originaria finitud” (pág.198-199). Este hombre moderno también un hombre freudiano “(...) la experiencia de la individualidad en la cultura moderna esta ligada a la muerte: desde el Empédocles de Hölderlin hasta Zarathustra y después el hombre freudiano, una relación obstinada con la muerte prescribe a lo universal su rostro singular y presta a la palabra de cada uno el poder de ser indefinidamente oída” (pág.199). La finitud originaria es una finitud que ya no se rige por la infinidad de la presencia divina; se despliega en adelante “en el vacío dejado por la ausencia de los dioses”. Se trata entonces, en nombre de la muerte, de una reinscripción del hombre freudiano en un conjunto “moderno” del que estaba a veces excluido.

Se pueden entonces extraer dos consecuencias pero igualmente ambiguas. Por una parte, el conjunto del que se trata va a ser reestructurado, ya no habrá que sorprenderse de ver aparecer también en él, como en la última página de *Naissance de la Clinique*, a Jackson, y de entrada Bichat, cuyo *Traité des Membranes* (1897) o la *Recherches Physiologiques* habrían elevado sobre un fondo de “mortalismo” (pág.147). Característica de todo el SXIX europeo de lo cual también darían testimonio Goya, Géricault, Delacroix y Baudelaire, entre otros: “la importancia de Bichat, Jackson, y de Freud en la cultura europea, no prueba que ellos sean tan filósofos como médicos, sino que en esta cultura, el pensamiento médico está comprendido con toda legitimidad en el estatuto filosófico del hombre” (pág.200).

Pero hay una segunda consecuencia ambigua de esta relación con la muerte como finitud originaria. En efecto, por otra parte, la figura que se fija entonces, y en la que creemos reconocerlos rasgos del hombre freudiano, ocupa un lugar bastante singular con respecto a lo que Foucault llama la analítica de la finitud y la episteme moderna al final de *Les Mots et les Choses* (1966). Con respecto a un cierto triedo epistemológico (vida, trabajo

y lenguaje, o biología economía y filología) las ciencias humanas se ven a la vez incluidas y excluidas (pág.358, éstas son palabras de Foucault).

En cuanto a esta exclusión inclusiva, la obra de Freud, a la cual Foucault asigna resueltamente un modelo más filosófico que biológico, ocupa aún el lugar de bisagra; Foucault, habla del lugar y el dispositivo del “pivote”: “(...) todo este saber, en cuyo interior la cultura occidental se había dado en un siglo una cierta imagen del hombre, pivotea en torno a la obra d Freud, sin salir, sin embargo de su disposición fundamental”.

“Sin salir de su disposición fundamental”: he aquí que todo gira en torno al acontecimiento o la invención del psicoanálisis. Pero gira en círculo y en el mismo lugar, volviendo sin cesar a lo mismo. Es una revolución que no cambia nada. De modo que, precisa Foucault, no esta allí “la importancia más decisiva del psicoanálisis”.

¿En qué consiste la importancia más decisiva del psicoanálisis? Consiste en que desborda, al mismo tiempo que la conciencia, la representación, y simultáneamente las ciencias humanas que no van más allá del espacio de lo representable. Por lo cual el psicoanálisis, como otra parte de la etnología, no pertenece al campo de las ciencias humanas. El psicoanálisis “restituye el saber del hombre a la finitud que lo funda” (pág.392). Estamos lejos de su determinación anterior como psicología analítica. Y el mismo desbordamiento lleva al psicoanálisis hacia las formas mismas de la finitud que son la Muerte, el Deseo y la Ley o la Ley-Lenguaje. Para atenernos al esquema más seguro, digamos que desde este punto de vista, por lo menos en esta medida, en cuanto analítica de la finitud, se acuerda ahora al psicoanálisis esa intimidad con la locura que le era concebida a veces, pero con la mayor frecuencia se le negaba enérgicamente en Historia de la locura. Y esta intimidad es una convivencia con la locura del día, la locura del día de hoy “la locura en su forma presente, la locura tal como se da a la experiencia moderna, como su verdad y su alteridad” (pág.387).

Pero no simplifiquemos. Lo que Foucault acuerda generosamente a la experiencia psicoanalítica no es ahora nada distinto de lo que es negado más precisamente, no es nada distinto de que se le otorgue lo mismo que se le niega. En efecto, el único privilegio reconocido aquí al psicoanálisis es el de una experiencia que accede a lo que ella no accede nunca. Si Foucault solo menciona a la EQZ y la psicosis, lo hace porque lo más frecuente es que el psicoanálisis no se acerque a ellas más que para confesar su límite: acceso interdicho o imposible. Este límite define el psicoanálisis. Su intimidad con la locura por excelencia es la intimidad con lo menos íntimo, una no-intimidad que lo lleva a lo más heterogéneo, a lo que en ningún caso se deja interiorizar, ni siquiera subjetivar: ni alienado –diría yo-, ni alienable.

*Por esto el psicoanálisis encuentra en esta locura por excelencia (“locura por excelencia” es el título que le había dado Blanchot varios años antes en un texto sobre Hölderlin, el cual sin duda Foucault hace eco sin decirlo)- que los psiquiatras llaman esquizofrenia- su tormento íntimo, más invencible: pues en esta locura se dan, con una forma absolutamente manifiesta y absolutamente retirada las formas de la finitud hacia las que por lo común (el psicoanálisis) avanza indefinidamente, a partir de lo que voluntaria e involuntariamente es ofrecido en el lenguaje del paciente. De manera que el psicoanálisis “se reconoce allí” cuando está ubicado ante estas mismas psicosis es las cuales no tiene acceso: como si la psicosis se mostrara bajo la iluminación cruel y diera, en un modo no demasiado lejano, sino justamente demasiado próximo, aquello hacia lo cual el psicoanálisis debe lentamente caminar(pág.387).*

Por ambiguo que siga siendo, este desplazamiento lleva a Foucault a defender con firmeza lo contrario de ciertas tesis de Historia de la locura y Enfermedad Mental y Psicología, con respecto a la pareja médico-enfermo, a la transferencia o la alienación.

Esta vez no solamente el psicoanálisis no tiene nada que ver con una psicología, sino que tampoco constituye una teoría general del hombre (pues es ante todo un saber ligado a la práctica) ni una antropología (págs.388.390). Mejor: en el movimiento en que afirma claramente este punto, Foucault cuestiona su anterior equivocada acusación al psicoanálisis: que es mitología, que es taumaturgia. Quiere ahora explicar porque los psicólogos y los filósofos se han precipitado a denunciar una mitología freudiana allí donde lo que excede la representación y la conciencia debía asemejarse, pero solamente asemejarse a lo mitológico (pág.386). En cuanto a la taumaturgia en la transferencia a la lógica de la alienación y a la violencia, sutil o sublimada, de la situación analítica, estos ya no son rasgos esenciales del psicoanálisis, no son ya “constitutivos”, dice ahora Foucault. No se trata de que no haya ninguna violencia en el psicoanálisis así rehabilitado pero (apenas me atrevo a decirlo) es una violencia buena, en todo caso lo que Foucault llama una violencia “calma” y que, en la experiencia singular de la singularidad de acceso a las figuras completas de la finitud.:

*(...) ni la hipnosis ni la alienación del enfermo en el personaje fantasmático del médico son constitutivas del psicoanálisis (...) éste sólo puede desplegarse en la violencia calma de una relación singular y de la transferencia que suscita (pág.388) (...) el psicoanálisis se sirve de la relación singular de la transferencia para descubrir, en los confines exteriores de la representación el Deseo, Ley, la Muerte, que dibujan en el extremo del lenguaje y la práctica analítica las figuras concretas de la finitud (pág.389).*

Aparentemente, las cosas han cambiado mucho entre la *Histoire de la Folie y Les Mots y les Choses*. ¿De dónde proviene la temática de la finitud que parece gobernar este nuevo desplazamiento del péndulo? ¿A qué acontecimiento filosófico cabe asignar esta analítica de la finitud en la que se escribe el triedo de los saberes o de los modelos de la episteme moderna, con sus no-ciencias que son, según Foucault, las ciencias humanas (pág.378), o con sus “contraciencias”, que serían también el psicoanálisis y la etnología?.

En tanto que proyecto, la analítica de la finitud pertenecería a la tradición de la crítica kantiana. Foucault insiste en esta filiación kantiana, al precisar que “Nosotros pensamos en este lugar”. He aquí una vez más, y por un tiempo, según él, nuestra edad, nuestra contemporaneidad. Es cierto, que la finitud originaria, si bien nos recuerda evidentemente a Kant, no podría ser sólo kantiana, es decir que, por lo menos, y para resumir en su nombre, en una palabra, una aventura enorme, es impensable sin la activa interpretación de la repetición heideggeriana y de todo lo que esta irradiado, en particular, puesto que éste es nuestro tema hoy, en el discurso de la filosofía y del psicoanálisis francés y singularmente el lacaniano, asumiendo los debates con Lacan durante algunos decenios.

Esto podría haber merecido por parte de Foucault alguna mención en este lugar, sobre todo cuando habla de la finitud originaria. Pues la finitud kantiana, justamente, no es “originaria”, como si lo es, por el contrario, aquella a la cual reduce la interpretación heideggeriana. La finitud en el sentido de Kant es más bien derivada, como la intuición del mismo nombre.

El “nosotros” que dice “nosotros pensamos en este lugar”, es evidentemente, tautológicamente, aquel desde el cual habla, escribe y piensa el autor de esas líneas, el autor de *Histoire de la Folie y Les Mots y les Choses*. Pero este nosotros no cesa de dividirse y sus lugares de asignatura se desplazan con toda división. Una cierta intemperividad inquieta

siempre al contemporáneo que se tranquiliza con un nosotros. Ese “nosotros” no es su propio contemporáneo, nuestro “nosotros”. La identidad ha sí misma de su edad, como de toda edad, parece tan fragmentada y por lo tanto tan problemática, *problematizable*, como la edad de la locura o una edad del psicoanálisis tan fragmentada por otra parte, como todas las categorías históricas o arqueológicas que nos prometen la estabilidad determinable de un conjunto configurable. Además, a partir de un momento en que una pareja se separa, a partir del momento en que, por ejemplo, para identificar allí un síntoma o una simple indicación, la pareja Freud/Nietzsche se forma y deforma, esta separación fisura la identidad de la época de la edad de la episteme o del paradigma del cual una u otra, y una y otra podrían ser representantes significantes. Esto es aún más cierto cuando ese desacoplamiento de la pareja fisura la identidad a sí mismo de Fulano Mengano, de tal o cual individualidad supuesta; por ejemplo, Freud ¿qué es lo que permite presumir la no diferencia de Freud de sí mismo? ¿Y la del psicoanálisis? Sin duda, estos desacoplamientos y estas diferencias de sí mismo introducen desorden en la unidad de las configuraciones, los conjuntos, las épocas, las edades históricas. Y este desarreglo hace muy incómodo el trabajo de los historiadores, incluso el de los más originales y refinados entre ellos. Esta diferencia de sí mismo y no siempre consigo mismo, le hace la vida difícil sino imposible a la ciencia histórica. Pero, a la inversa ¿habría historia, sucedería algo alguna vez sin este principio de desarreglo? ¿Habría acontecimiento sin este desarreglo del principado? En el punto en que estamos la edad de la finitud se desidentifica al menos por una razón de la cual sólo puedo aquí abstraer el esquema: el pensamiento de la finitud, como el pensamiento del hombre finito, habla a la vez de la tradición, de la memoria, de la crítica kantiana o de los saberes que se enraizan en ella, y del fin e este hombre finito, de su próximo fin, como dice la frase más célebre de Foucault, al borde de una promesa todavía sin forma, en las primeras líneas de *les Mots y les Choses*, entonces se podría apostar a que el hombre se borraría como en el límite del mar un rostro de arena. El trazo (el rostro, la línea o el límite), que corre entonces el riesgo de borrarse sobre la arena sería quizá también el que separa un fin de sí mismo, es decir, también un límite, multiplicándolo de tal modo sin fin: la relación consigo mismo de un límite borra y multiplica a la vez el límite, no puede sino dividirlo al inventarlo. Solo llega a borrarse desde que se inscribe.

3. Termino con esto, debería terminar aquí. Si se quiere continuar con esta figura del balancín de equilibrista en una escena adecuada al psicoanálisis, el fort/da vuelve a lanzar el movimiento al mismo ritmo, pero en su mayor amplitud con una envergadura que nunca había alcanzado, el psicoanálisis se ve allí reducido más que nunca a un momento muy circunscrito y dependiente de una historia de estrategia de saber y de poder. (jurídico, familiar, psiquiátrico) esta tomado y afectado en estas estrategias pero no las piensa. Los elogios a Freud caen como cuchillazos, por ejemplo “él habría vuelto a lanzar con una eficacia admirable, digna de los más grandes espirituales y directores de la edad clásica, el mandato secular de conocer el sexo y ponerlo en discurso” (pág.210).

En otras palabras, esta vez al reinscribir la invención del psicoanálisis en la historia de una dinámica disciplinaria no solo se incriminan (como en la historia de la locura) las astucias de la objetivación y la alienación psiquiátrica, ya no se imputan las estratagemas que habían permitido encerrar sin encerrar al enfermo en el asilo invisible de la situación analítica, esta vez se trata de volar mucho más alto más radicalmente que la “hipótesis represiva” hacia las astucias severas de las monarquías del sexo y hacia el efecto de poder que las sostiene. El poder inviste y se hace cargo de la sexualidad y no cabe oponer poder y placer, como se cree a menudo ingenuamente.



Y puesto que seguimos desde hace tanto tiempo las vicisitudes obsesionantes del Genio Maligno, los retornos irresistibles, demoníacos de este cuasi Dios, de este segundo Dios, de este satánmetempsicótico, tenemos de nuevo al propio Freud a quien Foucault solo le consiente la elección entre dos personajes el genio malo y el genio bueno. Otro quiasma. En la retórica de algunas líneas que voy a leer enseguida, no nos sorprenderá que el acusado, el mas severamente sometido a incriminación (pues ninguna denegación nos hará olvidar que se trata aquí de un proceso y un veredicto) sea el genio bueno de Freud, y no su genio malo ¿Por qué en las “últimas de la voluntad” de saber surge naturalmente la acusación de pansexualismo, que ha menudo se ha dirigido contra el psicoanálisis, los más ciegos dice Foucault no son los que han denunciado el pansexualismo por pudibundez. Su único error consiste haber atribuido el genio malo de Freud lo que se venía preparando de mucho antes. El error simétrico corresponde a una mistificación más grave en la ilusión que se podría denominar emancipatoria, la aberración de las luces, el extravío de quienes creyeron que Freud el “Genio Bueno” de Freud, habría por fin liberado al sexo de su represión por el poder. Éstos:

*Se han equivocado sobre la naturaleza del proceso, han creído que Freud restituía por fin al sexo, mediante una inversión súbita la parte que se le debía y que se había cuestionado durante tanto tiempo; ellos no vieron que el genio bueno de Freud lo había ubicado en uno de los puntos decisivos marcados desde le SXVIII por las estrategias del saber y del poder, y que él volvía a lanzar así con una eficacia admirable. El mandato secular de conocer el sexo y ponerlo en discurso.*

El “Genio Bueno” de Freud sería peor que el malo había consistido en ubicarse bien, en discernir el mejor lugar de una vieja estrategia de saber y poder. Con algunos interrogantes que deja planteados y pronto me referiré a algunos de ellos que me inspira, este proyecto parece apasionante, necesario y valiente, y yo no querría que tal reserva mía se pudiera clasificar demasiado pronto entre las reacciones de quienes se han precipitado a defender el privilegio amenazado de una pura invención del psicoanálisis, de una invención pura, de un psicoanálisis inocentemente rapado, con casco, en síntesis, armado fuera de la historia, después del corte epistemológico del cordón, como se decía entonces incluso saliendo del ombligo del sueño. Solo se piensa y se asume la responsabilidad si se lo hace alguna vez en la prueba de la aporía, sin ella, uno se contenta con seguir una pendiente o aplicar programas. No olvidar lo que el propio Foucault de la escena de la confesión.

De modo que la cuestión que me habría gustado a formular no puntaba a proteger el psicoanálisis contra una nueva agresión, ni tampoco a dudar por poco que fuera del interés la necesidad la legitimidad del proyecto foucaultiano de esta gran historia de la sexualidad. Mi interrogante solo podía atender a complicar un poco una axiomática y a partir de allí, quizás algunos de los procedimientos discursivos o conceptuales, sobre todo en cuanto a la manera de inscribirse en su edad, en el campo histórico que sirve de punto de partida y en su referencia al psicoanálisis. En una palabra, sin reinscribir casi todo, el psicoanálisis (si se pudiera decir algo así lo que yo no creo: el psicoanálisis, todo el psicoanálisis, y toda la verdad del todo el psicoanálisis), en una historia que lo precede y lo desborda se trataría de interesarse por ciertos gestos, ciertas obras, ciertos momentos de ciertas obras del psicoanálisis, freudiano y postfreudiano. Por ciertos rasgos de un psicoanálisis no globalizable, un psicoanálisis dividido y múltiple y a continuación que estos movimientos parcelarios o separados dicen y hacen, dan recursos para decir y hacer lo que quiere decir y quiere hacer (saber y hacer saber). La historia de la sexualidad (la voluntad de saber) con

respecto al psicoanálisis en otras palabras, si aún quisiéramos hablar de edad (del lado de lo que esa historia escribe u objetiva) el proyecto de Foucault pertenece demasiado a la edad del psicoanálisis en su posibilidad, como para que al pretender esquematizar el psicoanálisis haga otra cosa que dejarlo aún hablar oblicuamente de sí mismo y marcar uno de sus pliegues en una escena que yo no llamaría sui-referencial o especular, sino que renuncio a describir aquí en su complicación estructural. No solamente a causa de lo que sustrae esta historia al régimen de representación, sino también por una razón de sumo interés en este punto: lo que Foucault enuncia o denuncia de la relación entre placer y poder, en lo que él llama la doble impulsión placer y poder, encontraría ya en Freud, sin hablar de quienes lo han seguido, discutido, transformado, desplazado, el recurso mismo de lo que se objeta al Genio Bueno. A ese tan malo “Genio Bueno” del padre del psicoanálisis. Lo sitúo en unapalabra para concluir.

Foucault nos lo ha advertido claramente, esta historia de la sexualidad no debía ser una historia de historiadores. Una “genealogía del hombre de deseo” no debía ser una historia de las representaciones, ni una historia de los comportamientos, o las prácticas sexuales. Esto lleva a pensar que la sexualidad no puede convertirse en objeto de historia sin afectar gravemente la práctica del historiador y el concepto de historia, por ello Foucault le pone comillas a la palabra “sexualidad”. Se trata también de la historia de una palabra, de sus usos a partir del SXIX de una transformación del vocabulario en relación con un gran número de otros fenómenos desde los mecanismos biológicos hasta las normas tradicionales o nuevas y la instituciones que las sostienen, sean religiosas, judiciales, pedagógicas, médicas (por ejemplo psicoanalíticas). Esta historia de los usos de una palabra no es nominalista ni esencialista. Conciérne a los dispositivos, y más precisamente a las zonas de “problematización”. Es una historia de la verdad como historia de las problematizaciones, e incluso “arqueología de las problematizaciones” a través de las cuales el ser se da como pudiendo y debiendo ser pensado (pág.17-19). En primer lugar no se trata de analizar comportamientos, ideas o ideologías, sino las problematizaciones en las cuales un pensamiento del ser cruza las “prácticas” y las “prácticas de sí”, la “genealogía de las prácticas de sí” a través de las cuales se forman esas problematizaciones. Con su vigilancia reflexiva y la preocupación de pensarse en su especificidad rigurosa este análisis gobierna la problematización de su propia problematización. Esta debe interrogarse también a sí misma: con la misma preocupación arqueológica y genealógica que prescribe metodológicamente.

Ante una problematización histórica de tal amplitud y tal riqueza temática no podríamos contentarnos con un sobrevuelo, ni con plantear en 10 minutos una cuestión de gran altura, para logra algún dominio sinóptico. Lo que podemos intentar es rendir homenaje a una obra tan grande e inquieta por una cuestión que ella planea, que lleva en sí, reservándola en su potencial ilimitado: una de las cuestiones que se descifra en esa obra, que la mantiene en vilo. Es decir, en vida. Para mí, una de esas cuestiones sería por ejemplo, la que intenté exponer hace algunos años, en un homenaje a Foucault en Nueva York. Ella pasaba por una problematización del concepto de poder, y del motivo que Foucault llama de la espiral en la dualidad poder/placer. Dejando de lado el concepto de poder, y de lo que le conserva su unidad presunta bajo la dispersión esencial justamente recordada por Foucault yo solo retendría una hebra: la que conduciría a lo que en un cierto Freud y en el centro de una cierta herencia digamos que francesa de Freud, no solamente no se dejaría objetivar por la problematización foucaultiana, sino que contribuiría a ella de la manera más determinante más eficaz, por lo cual merece inscribirse en el borde temático,

más bien que le borde esquematizado, de esta historia de la sexualidad. Me preguntaría que habría dicho Foucault en esta perspectiva y si tuvo en cuenta no a “Freud” o “él” psicoanálisis en general (no existe más que el poder como un único corpus central y homogéneo), sino, por ejemplo, pues no es más que un ejemplo a una aventura como Más Allá del Principio del Placer, algo entre sus parejas o sus hilos así como lo que se ha heredado o repetido o discutido de él desde entonces. Al seguir uno de estos hilos entre los más discretos, al seguir la estrategia inubicable, indomitable, la estrategia finalmente sin estrategia de este texto, uno entre ve que no sólo abre un horizonte de un más Allá del Principio del Placer, sobre cuyo fondo toda la economía del placer debe ser repensada acorralada, en sus astucias y desvíos más irreconocibles, según uno de esos hilos conductores el que despliega justamente el carretel del fort/da que no deja de ocuparnos, ese texto problematiza, en su mayor radicalidad la instancia del poder y el dominio en un pasaje discreto y difícil, menciona incluso una pulsión de poder o una pulsión de dominio. Es difícil saber si esta pulsión de poder depende todavía del principio del placer incluso de la sexualidad como tal, de la austera monarquía del sexo que Foucault señala en la última página de su libro.

¿Cómo habría Foucault situado esta pulsión de dominio en su discurso sobre el poder o sobre los poderes irreductiblemente plurales? ¿Cómo habría leído este texto tan enigmático de Freud? ¿Cómo habría interpretado las referencias a lo demoníaco, de quien se convierte entonces, según sus propias palabras en el “abogado del diablo” y se interesa por la hipótesis de una aparición tardía o derivada del sexo y del placer sexual? En el conjunto de la problematización cuya historia describe, ¿cómo habría Foucault este pasaje de *Más Allá...*, este concepto y estas cuestiones con todos los debates que el libro de Freud dio lugar directa o indirectamente, en una especie de capitalización sobredeterminante, sobre todo en la Francia de nuestra edad, empezando por todo lo que en Lacan se origina en la compulsión a la repetición? ¿Habría inscrito esta matriz problemática en el interior del conjunto cuya historia describe? ¿O lo habría hecho del otro lado, del lado de lo que permite, por el contrario, delimitar el conjunto, precisamente problematizarlo? Por lo tanto, ¿lo habría hecho de un lado que no pertenece más al conjunto ni, como siento la tentación de pensarlo, a ningún conjunto, así como la idea misma de una reunión de la problematización o del dispositivo, sin hablar ya de la edad, de la episteme, del paradigma o de la época, sigue suponiendo otros tantos nombres problemáticos como la idea misma de la problematización?

He aquí unas de las interrogantes que me habría gustado plantear. Pero, como único recurso que nos queda en la soledad de la indagación, trato de imaginar el principio de la réplica. Podría ser el siguiente: en lo que hay que dejar de creer es en la principialidad o principiedad, en la problemática del principio, en la unidad de principio del placer y el poder, o incluso de tal o cual pulsión supuesta más originaria que la otra. El motivo de la *espiral* sería el de una dualidad pulsional (poder/placer) *sin principio*. Es el espíritu de esta espiral lo que mantiene en vilo, y por lo tanto en vida.

De modo que se volvería a plantear la interrogante: la dualidad de la que se trata, esta dualidad espiralada, ¿no es lo que Freud intentó oponer a todos los monismos, al hablar de una dualidad pulsional y de una pulsión de muerte, de una pulsión de muerte que no era sin duda extraña a la pulsión de dominio y, en lo más vivo de la vida, a su supervivencia misma?

Intento imaginar aún la respuesta de Foucault. No lo logro. Necesitaría que él mismo se encargara de darla.

Pero en este lugar en el que nadie puede responder por él, en adelante, en el silencio absoluto con que no obstante quedamos vueltos hacia él, me arriesgo a apostar que, en una frase que yo no diría en su lugar, él habría asociado pero también disociado, habría vuelto a poner espalda con espalda al dominio y la muerte, es decir, a la muerte como el amo.