

«Ser justo con Freud» La historia de la locura en la época del psicoanálisis

Por el hecho de haber decidido no volver sobre lo que se debatió hace cerca de treinta años, sería absurdo, obsesivo hasta la crispación patológica, y además imposible, ceder a una especie de negativa fetichista y pretender protegerse de todo contacto con el lugar o con el sentido de esta discusión [que gira en torno a la posibilidad de una historia de la locura¹]. Aunque tenga la intención de hablar hoy de algo completamente distinto y a partir de una relectura reciente de la *Historia de la locura en la época clásica*, no me sorprende, ni tampoco seguramente a ustedes, ver resurgir la silueta de ciertas cuestiones: no ya su contenido, por supuesto, sobre el cual no volveré en modo alguno, sino su tipo abstracto, a saber, el esquema o el espectro de una problemática análoga. Por ejemplo: si no hablo de Descartes pero sí de Freud, si evito pues una figura que parece central en ese libro y que, por ser decisiva en él en cuanto al centro, o en cuanto al centrado de la perspectiva, surge desde las primeras

páginas (53-57), desde el primer borde o acceso del libro, si evito pues esta instancia cartesiana para dirigirme hacia otra (el psicoanálisis, freudiano o no) que, por su parte, no es evocada más que en los confines del libro y solamente nombrada muy cerca de su fin, de sus fines, en la otra orilla, tal vez sea para plantear una cuestión que se parecerá a la que se impuso a mí hace treinta años, a saber, la de la propia posibilidad de una historia de la locura. La cuestión será en el fondo casi la misma, aunque planteada desde otra orilla, y sigue imponiéndose a mí como el primer homenaje debido a ese libro. Si tal libro ha sido posible, si tuvo desde el principio y conserva hoy cierto valor monumental, la presencia y la necesidad innegable de un *monumento*, es decir de lo que se impone recordando y advirtiendo, debe decirnos, enseñarnos o preguntarnos algo en cuanto a su propia posibilidad.

A su propia posibilidad *hoy*: decimos bien *hoy*, un hoy determinado. Por otra parte, se piense lo que se piense de este libro, y a pesar de las cuestiones o reservas que pueda despertar en algunos, sobre ciertos puntos de vista, la fuerza con que ha abierto caminos parece indiscutible. Tan indiscutible, por otra parte, como esa ley según la cual toda abertura de un nuevo camino sólo se consigue a cierto precio, es decir, bloqueando otros pasos, ligando, suturando o comprimiendo, reprimiendo incluso, al menos provisionalmente, otras venas. Y hoy como ayer, quiero decir en marzo de

¹ Este corchete no figura en la edición original. El texto, leído el 23-XI-1991 por Derrida en el «IX Colloque de la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse», fue recogido en VV.AA., *Penser la folie*, París, Galilée, 1992. En el escrito original, hay tres párrafos iniciales (omitidos, junto con tres largas notas, con permiso del autor) en los que Derrida expresa su gratitud a los organizadores y recuerda su amistad con Foucault, truncada en 1972, tras el epílogo de la nueva edición en la *Historia de la lectura* en donde éste respondía con dureza a una conferencia de 1963 dada por Derrida (cfr. *La escritura y la diferencia*). [Nota del Consejo de Redacción.]

1963, es esta cuestión del *hoy* lo que aquí me importa, tal como había intentado formularla ayer y me perdonarán, por una vez, citar unas líneas que definían entonces, en su forma general, una tarea que me sigue pareciendo necesaria, del lado de Freud esta vez, y no del lado de Descartes. Al decir «del lado de Freud» en lugar de «del lado de Descartes», no conviene ceder demasiado pronto a la ingenuidad que nos llevaría precipitadamente a creer que estamos más cerca de un hoy con Freud que con Descartes, aunque éste sea el punto de vista de la mayoría de los historiadores.

Esta es pues la cuestión de ayer, del hoy de ayer, tal como me gustaría traducirla hoy, del lado de Freud, trasladándola así al hoy de hoy:

«Así pues si el libro de Foucault, a pesar de las imposibilidades y las dificultades admitidas [sobreentiéndose: por él, por supuesto], ha podido ser escrito, estamos en nuestro derecho al preguntarnos en qué, en último recurso apoyó este 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 entender esta historia de la locura? Pues no es casualidad si un proyecto semejante ha podido ser concebido hoy. Hay que suponer, sin olvidar, *muy al contrario*, la audacia del gesto de pensamiento en la *Historia de la locura*, que se ha iniciado cierta liberación de la locura, que la psiquiatría se ha abierto, por poco que sea [y, en resumidas cuentas, estaría tentado de sustituir pura y simplemente «psiquiatría» por «psicoanálisis» para traducir el hoy de ayer en el hoy de mi cuestión de ayer], que el concepto de locura como sinrazón, si es que tuvo alguna vez unidad, se ha dislocado. Y que tal proyecto ha podido encontrar su origen y su paso históricos en la abertura de esta dislocación.

Si bien Foucault es más sensible y atento que nadie a este tipo de cuestiones, parece no obstan-

te no haber aceptado reconocerles un carácter de cuestión previa metodológica o filosófica.»²

Si este tipo de cuestiones tuviera un sentido o una legitimidad, si a partir de ese momento se tratara de interrogar lo que, hoy, en este tiempo que es el nuestro, tiempo en que la *Historia de la locura* de Foucault ha sido escrita, hacía posible el acontecimiento de un discurso semejante, hubiera sido en ese caso más consecuente por mi parte elaborar esta problemática desde el lado de la modernidad, *a parte subjecti*, en cierto modo, del lado en que el libro se escribía, por tanto del lado, por ejemplo, de lo que tenía que haberle ocurrido a la psiquiatría moderna citada 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 paso al plural será lo que está en juego en esta discusión. Habría sido más urgente, en efecto, insistir en la psiquiatría o el psicoanálisis modernos que orientar la misma cuestión hacia Descartes. Por lo tanto, estudiar el lugar y el papel del psicoanálisis en el proyecto foucaultiano de una historia de la locura, como voy a intentar hacerlo, podría consistir en corregir una inconsecuencia o en explicitar más directamente una problemática que habría dejado en estado de programa preliminar, como un marco general, en introducción a mi conferencia de 1963. Ésta hacía una única alusión al psicoanálisis. Es cierto que ésta se situaba en el principio mismo. En un protocolo que ponía en escena ciertas posiciones de lectura, evoqué entonces el arraigo del lenguaje filosófico en el lenguaje no filosó-

² J. Derrida, *L'écriture et la différence*, París, Le Seuil, 1967, p. 61.

fico y recordé una regla de método hermenéutico, que me sigue pareciendo válida tanto para el historiador de la filosofía como para el psicoanalista, a saber, la necesidad de asegurarse primero del sentido patente, y por tanto de hablar la lengua del paciente al que se está escuchando: de comprender bien, de manera casi escolar, filológica y gramatical, habida cuenta de las convenciones dominantes y estabilizadas, lo que Descartes *quería decir* en la superficie ya de por sí tan difícil de su texto, tal como es interpretable según normas clásicas de lectura, y comprender esto incluso *antes de* someter esta primera lectura a una interpretación sintomática e histórica regulada por otros axiomas u otros protocolos: comprender esto incluso *antes de y para* desestabilizar, allí donde sea posible y si es necesario, la autoridad de las interpretaciones canónicas. Hágase lo que se haga, hay que empezar por entender el canon. Este es el contexto en el que yo había recordado la observación de Ferenczi citada por Freud en la *Traumdeutung* («Toda lengua tiene su lengua de sueño») y lo que dice Lagache a propósito del poliglotismo en el análisis.

En su forma general e histórica, mi cuestión se refería a la *situación* que da lugar *hoy*, haciéndola posible, a una historia de la locura; semejante cuestión tendría que haberme llevado, es cierto, hacia la situación de la psiquiatría y del psicoanálisis en lugar de hacia el cuestionamiento de una lectura de Descartes. Esta lógica habría parecido más natural, y la consecuencia inmediata. Pero si, al delimitar severamente el campo, he sustituido a Descartes por Freud, tal vez no sea sólo a causa del lugar significativo y estratégico que Foucault otorga al momento cartesiano en la interpretación del *Gran encierro* y de la *Época*

clásica, es decir en el desglose del objeto mismo del libro; es ya, al menos implícitamente, a causa del papel que la referencia a cierto Descartes desempeñaba en la reflexión de entonces, al principio de los años sesenta, muy cerca del psicoanálisis, en verdad en el elemento mismo de cierto psicoanálisis y de la teoría lacaniana. Esta se elaboraba en torno a la cuestión del sujeto y del tema de la ciencia. Ya se tratara entonces de la certeza anticipada y del tiempo lógico (1945, en *Écrits*, p. 209), ya se tratara, unos años más tarde (1965-1966) del papel del *cogito* y —precisamente— del Dios embustero en «La ciencia de la verdad», Lacan volvía incesantemente a una determinada insuperabilidad de Descartes. En 1945, asociando Descartes a Freud en sus «Consideraciones sobre la causalidad psíquica» (*Écrits*, p. 193) declaraba en conclusión que «ni Sócrates, ni Descartes, ni Marx, ni Freud, pueden ser «superados» en la medida en que han llevado a cabo su búsqueda con esta pasión de desvelar que tiene un objeto: la verdad».

El título propuesto para estas pocas reflexiones que aventuraré hoy, «La historia de la locura en la época del psicoanálisis», indica claramente un cambio —en el tiempo, el modo o la voz. Ya no se trata de la época *descrita* por una *Historia de la locura*. Ya no se trata de la época o el período que, al igual que la época clásica, se enfrentan, como su objeto mismo, a la historia de la locura tal como la escribe Foucault. Se trata hoy de la época a la cual pertenece el propio libro, de la época desde la cual tiene lugar, de la época que le garantiza su situación: de la época *que describe* y no de la época *descrita*. En mi título, habría que poner comillas a «La historia de la locura» puesto que señala la época del libro, «La

historia (*historia rerum gestarum*) de la locura», como libro, en la época del psicoanálisis y no la historia (*res gestae*) de la locura, la locura misma en la época del psicoanálisis, aunque, como veremos, Foucault intenta regularmente objetivar y reducir el psicoanálisis a aquello de lo que habla más que a aquello desde lo que habla. Lo que me interesará, será pues más bien el tiempo y las condiciones históricas en las cuales el libro se arraiga o arranca y menos el tiempo o las condiciones históricas que cuenta e intenta en cierto modo objetivar. Si confiáramos demasiado pronto en la oposición del sujeto y del objeto, como en la categoría de la objetivación (lo cual no creo ni posible ni justo aquí, y poco fiel a la intención misma de Foucault), diríamos por comodidad que se trata de considerar la historia de la locura *a parte subjecti*, del lado en que ella se escribe y no del lado de lo que ella describe.

Ahora bien, del lado en que ella se escribe, hay cierto estado de la psiquiatría, naturalmente —y el psicoanálisis. ¿Habría sido posible el proyecto de Foucault 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 y qué? Si tal deuda ha sido contraída, ¿es esencial? Por el contrario, ¿define ésta aquello mismo de lo que tendría que haberse desligado, de manera crítica, para formar el proyecto? En una palabra: ¿cuál es la situación del psicoanálisis con relación al libro de Foucault y respecto a su momento? ¿Y cómo sitúa éste su proyecto con relación al psicoanálisis?

De momento, atengámonos a ese nombre común, el psicoanálisis. Demoremos un poco la llegada de los nombres propios, por ejemplo Freud o Lacan, y hagamos provi-

sionalmente como si hubiera un psicoanálisis y fuera *uno*: como si, incluso en Freud, ya, no se dividiera lo suficiente para hacer su localización y su identificación más que problemáticas. Pero aquello cuyo término retrasamos aquí constituirá sin duda el horizonte mismo, en todo caso la conclusión provisional de esta conferencia.

Como es sabido, Foucault habla bastante poco de Freud en su libro. Ello puede parecer justificado, en suma, por la propia delimitación que debe imponerse un historiador de la locura en la época clásica. Si aceptamos la gran cesura de esta división (aunque haya en ello una cuestión, un enjambre de cuestiones que decido prudentemente y por economía no rozar con el fin de delimitar mejor lo que Foucault *quiere decir* de Freud, instalándome pues en la tesis o hipótesis de esta cesura entre la época clásica y una época postclásica), no hay por qué tratar de Freud. Puede y debe, como mucho, ser situado en el límite. El lindero no es un lugar tranquilo, no forma nunca una línea indivisible y es en la orilla donde se plantean siempre los problemas más desconcertantes de topología. Además, ¿dónde habría de plantearse un problema de topología más que *en la orilla*? ¿Habría que preocuparse alguna vez por la orilla si ésta formara una línea indivisible? Hablando con propiedad, el lindero no es un lugar. Es siempre arriesgado, sobre todo para el historiador, asignar a lo que allí ocurre, el tener-lugar de un acontecimiento determinable.

Ahora bien, Foucault *quiere y no quiere* situar a Freud en un lugar histórico establezable, identificable y ofrecido a una aprehensión unívoca. La interpretación o la topografía que nos propone del momento freudiano es siempre inquieta, dividida, inestable, algunos dirían incluso ambigua, otros ambivalente, confusa o contradictoria.

Unas veces quiere acreditar, otras desacreditar a Freud, a no ser que haga en verdad lo uno y lo otro indiscerniblemente y a la vez. En cuanto a esta ambivalencia, siempre podremos elegir entre dos atribuciones. Podemos atribuirla a Freud o a Foucault; puede caracterizar una motivación, el gesto del intérprete y cierto estado de su trabajo, pero puede también, o primero, calificar el simple hecho de asumir la responsabilidad, por el trabajo del intérprete o del historiador, una duplicidad estructural que refleja desde la cosa misma, a saber el acontecimiento del psicoanálisis. La motivación estaría entonces *justamente* motivada, sería llamada y justificada por aquello mismo de lo que se trata. Pues la ambigüedad de la que vamos a hablar bien podría hallarse del lado del psicoanálisis, del lado del acontecimiento de este invento llamado psicoanálisis.

Localicemos, para empezar, algunos indicios. Si la mayoría de las referencias explícitas a Freud están agrupadas en las conclusiones del libro (al final del «Nacimiento del asilo» y al principio del «Círculo antropológico»), lo que llamaré aquí una *bisagra* viene por adelantado, en pleno centro del volumen, a dividir a la vez el libro y la relación del libro con Freud.

¿Por qué una *bisagra*? Puede entenderse esta palabra en el sentido técnico o anatómico de la articulación cardinal, del gozne (*cardo*) o del pivote. La bisagra es un dispositivo axial en torno al cual se lleva a cabo la vuelta, el tropo o el giro de una rotación. Pero podemos también soñar en los parajes de su homónimo, a saber ese otro *artefacto* que el código de la cetrería llama también charnela, el lugar en el que el cazador azuza al pájaro colocando en él la carne de un señuelo.

Este doble movimiento de articulación, esta alternancia de abertura y cierre que puede realizar el dispositivo de una bisagra, la ida y vuelta, incluso el *fort/da* de un péndulo o de un balancín, eso es lo que significa entonces Freud para Foucault. Y esta bisagra técnico-histórica es-sigue siendo también el lugar de un simulacro o de un señuelo posible –tanto para el cuerpo como para la carne. Consideradas en este grado de generalidad, las cosas no cambiarán nunca para Foucault: serán 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*. El mismo Freud tendrá, en efecto, la figura ambigua de un ujier. Introduciendo a una nueva época de la locura, la nuestra, aquella desde la cual se escribe la *Historia de la locura* (título que lleva el libro), representa también el mejor guardián de una época que se cierra con él, la historia de la locura tal como es contada por el libro que lleva ese título.

Freud, ujier del hoy, el guardián de las llaves, de las que abren pero también de las que cierran la puerta: sobre el hoy o sobre la locura. Él, Freud, es esa doble figura de la puerta o del ujier. Monta la guardia e introduce. Alternativa o simultáneamente, cierra una época y abre otra. Y, como comprobaremos, esta doble posibilidad no es ajena a una institución: a lo que se llama la situación analítica como escena a puerta cerrada. Por ello, y esa sería la paradoja de una ley de serie, Freud pertenece y no pertenece a las series en las cuales Foucault le inscribe. El fuera de serie se halla regularmente reinscrito en series. No entraré ahora en consideraciones formalizantes sobre la ley casi trascendental de la serialidad que

podría ilustrarse de manera análoga en tantos otros ejemplos, y cada vez que la condición trascendental de una serie forma parte también, paradójicamente, de la serie, creando aporías para toda constitución de un conjunto, sobre todo de una configuración histórica (edad, *episteme*, paradigma, *themata*, época, etc.). Estas aporías son cualquier cosa salvo callejones sin salida accidentales que habría que intentar 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 conformaré aquí con un ejemplo.

La primera señal, pues, en medio del libro (pp. 410-411). Surge al final de la segunda parte, en el capítulo titulado «Médicos y enfermos». Tenemos ahí una especie de epílogo, menos de una página y media. Separado de la conclusión por asteriscos, el epílogo dice también la verdad de una transición y el sentido de un pasaje. Parece firmemente estructurado por dos enunciados categóricos:

1. En la época clásica, la psicología no existe. *No existe todavía*. Foucault lo dice sin vacilar desde el principio del epílogo: «En la época clásica, inútil intentar distinguir las terapias físicas y las medicaciones psicológicas. Por la sencilla razón de que la psicología no existe.»

2. Pero de la psicología que nacerá poco después, tras la época clásica, el psicoanálisis no forma parte, *ya no* forma parte. «En el psicoanálisis, dice Foucault, no se trata de psicología.»

Dicho de otra manera: si, en la época clásica *todavía no hay* psicología, con el psicoanálisis, en él, *ya no* hay psicología. Pero para afirmar esto, contra un prejuicio o con-

tra una tentación, contra lo que sigue atormentando a tantos intérpretes sensatos (a veces, con Foucault, en parte, entre ellos) considerando al psicoanálisis como una psicología (por original o nuevo que sea en ese sentido), *por una parte* hay que resistir. Foucault dará signos de esta resistencia, como veremos. *Por otra parte* hay que aceptar, en este esquema histórico, la hipótesis de un regreso: no el *regreso de Freud* sino el *regreso de Freud a-*.

¿Qué regreso? ¿Regreso a qué? «Regreso» es la palabra de Foucault. Una palabra subrayada. Si el psicoanálisis *no es ya* una psicología, ¿no parece esbozar así al menos cierto regreso hacia ese tiempo en el que *todavía no* había psicología? ¿Acaso, más allá de la psicología del siglo XVIII y, de una manera más amplia, más allá de la modernidad psicologista de un siglo XIX, más allá de la institución positivista de la psicología, no se reconcilia Freud con cierta época clásica, en todo caso con lo que en ella no determina la locura como una enfermedad psíquica sino como cosa de la razón, como sinrazón? Sin duda en la época clásica, si existe algo semejante (hipótesis de Foucault que tomo aquí, en este contexto, como tal, como si no fuera discutible), la sinrazón queda reducida al silencio: no se habla con ella. Se interrumpe o se prohíbe el diálogo; y esta interrupción debió recibir del *cogito* cartesiano su forma violenta de sentencia. Para Freud *también* la locura sería sinrazón (y en este sentido al menos, habría una lógica neo-cartesiana obrando en el psicoanálisis); pero esta vez habría que ponerse a hablar de nuevo con ella: se restablecería un diálogo con la sinrazón y se levantaría la sentencia cartesiana. Como la palabra «regreso», la expresión «diálogo con la sinrazón» es una cita. Una y otra ritman el

último párrafo del epílogo que, en medio del libro, empieza por la fórmula que he usado de subtítulo para esta ponencia: «hay que ser justo con Freud».

Cuando se dice «hay que ser justo...», es a menudo porque se pretende corregir un impulso o invertir el sentido de una pendiente: se aconseja también resistir a una tentación. Y esta tentación, la de ser injusto con Freud, en este caso inscribirle en la época de la institución psicopatológica (que definiremos enseguida), Foucault tuvo que sentirla, fuera de él o en sí mismo; muy amenazadora tiene que seguir siendo y próxima a resurgir para tener que invocar atención y reclamar más justicia.

Este es, pues, ese párrafo, que leo *in extenso* 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 sentencia de muerte detendría nunca en su justa estabilidad. Es como si la justicia tuviera que convertirse en su propio movimiento:

«Por eso hay que ser justo con Freud. Entre los *Cinco psicoanálisis* y la esmerada investigación sobre las *Medicaciones psicológicas* [Janet] hay algo más que el grosor de un *descubrimiento*, hay la violencia soberana de un *regreso*. Janet enumeraba los elementos de un reparto, enumeraba el inventario, anexionaba aquí y allá, conquistaba tal vez. Freud volvía a considerar la locura en el nivel de su *lenguaje*, reconstituía uno de los elementos esenciales de una experiencia reducida al silencio por el positivismo; no añadía a la lista de los tratamientos psicológicos de la locura una suma mayor; devolvía, en el pensamiento médico, la posibilidad de un diálogo con la sinrazón. No nos sorprendamos de que la más «psicológica» de las medicaciones haya encontrado tan pronto su vertiente y sus confirmaciones orgánicas. En el psicoanálisis no se trata, en modo algu-

no, de psicología: sino precisamente de una experiencia de la sinrazón que la psicología moderna se ha dedicado a enmascarar.»³

«Enmascarar»: de modo que la psicología positivista habría enmascarado la experiencia de la sinrazón: imposición de la máscara, ocultación violenta del rostro, de la verdad o de la visibilidad. Una violencia semejante habría consistido en disociar cierta unidad, la que correspondía precisamente a la presunta unidad de la época clásica: en lo sucesivo estará la enfermedad, por un lado, que atañe a lo orgánico, y la sinrazón, por otra parte, una sinrazón a menudo desubstanciada por esta modernidad bajo su forma «epitética»⁴: lo *desrazonable* cuyas manifestaciones discursivas se convertirán en el objeto de una psicología. Esta pierde entonces toda relación con cierta verdad de la locura, es decir de la Sinrazón. El psicoanálisis, al contrario, rompe con la psicología *al hablar con la Sinrazón* que habla en la locura, por tanto

³ *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, p. 411. Se observará de paso que es esa, con una muy breve alusión a los *Tres ensayos*, en *Enfermedad mental y psicología*, y una referencia también muy breve a *Totem y tabú* en *Las palabras y las cosas*, una de las pocas veces, sin duda, que Foucault nombra una obra de Freud; que yo sepa, no le cita nunca, así como tampoco analiza ningún texto de Freud ni de ningún otro psicoanalista, ni siquiera de los psicoanalistas franceses de hoy. En cada ocasión, sólo se pronuncia el nombre propio, Freud, o un nombre común: el psicoanálisis.

«Descubrimiento» es subrayado por Foucault, con «regreso» y «lenguaje». Freud, es el acontecimiento de un *descubrimiento*, el inconsciente y el psicoanálisis, como movimiento de un *regreso*, y lo que une el descubrimiento al regreso, es el lenguaje, la posibilidad de hablar con la locura, «la posibilidad de un diálogo con la sinrazón».

⁴ Foucault ya lo había anotado más arriba, p. 195.

regresando, por esta palabra intercambiada, no hacia la época clásica que, a diferencia de la psicología, ha determinado la locura como Sinrazón, aunque para excluirla o encerrarla, sino hacia ese momento anterior de la época clásica que todavía le habitaba.

Firmemente establecido este esquema por la página que acabo de citar, me ha llamado la atención, al releer la *Historia de la locura*, por una paradoja en forma de quiasmo. En una primera lectura no le había prestado la atención que merece. ¿Cuál es su esquema? Debido a lo que acabamos de oír, si somos «justos» con Freud, reconocámosle el mérito de figurar —y así ocurre— en la galería de todos aquellos que, de un extremo a otro del libro, anuncian, cual heraldos positivos, la posibilidad misma del libro: Nietzsche ante todo y de modo más regular, Nietzsche y Artaud, muy a menudo asociados en la misma frase, Nietzsche, Artaud, Van Gogh, a veces Nerval, de vez en cuando Hölderlin. Su desmesura, «la locura en la que se sume la obra», es el abismo desde el cual se abre el «espacio de nuestro trabajo» (p. 643).

Somos *responsables ante* esta locura, en el instante furtivo en el que se une a la obra. Lejos de poder hacerla comparecer, somos nosotros quienes comparecemos *ante* ella. Sepamos, pues, que más que autorizados a inspeccionarla, a objetivarla o a pedirle cuentas, somos responsables ante ella. Al final de la última página, tras haber evocado largamente a Nietzsche y nombrado a Van Gogh, Foucault escribe: «El instante en que, juntos, nacen y se realizan la obra y la locura, es el principio del tiempo en que el mundo se halla determinado por esta obra, y responsable de lo que es ante ella.» De esto, en suma, respondiendo a la asignación, es de lo que toma

nota y asume la responsabilidad la *Historia de la locura*. Ante lo que nombra el nombre de Nietzsche y el de esos otros que —y no es un misterio para nadie— han sido considerados locos por la sociedad (Artaud, y antes que él Van Gogh, y antes que él Nerval y antes que él Hölderlin).

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

Veré dibujarse el quiasmo que acabo de evocar en un lugar en el que Freud se encuentra justamente cerca de Nietzsche, del mismo lado que él, es decir a nuestro lado, del lado de lo que Foucault llama entonces el «hombre contemporáneo»: ese «nosotros» enigmático para el cual una historia de la locura abre hoy, entreabre la puerta de hoy y deja entrever su posibilidad. Foucault acaba de describir la pérdida de la sinrazón, ese fondo sobre el que la época clásica determinaba la locura. Es el momento en que la sinrazón declina o desaparece en lo desrazonable, es la pendiente que tiende a patologizar, por decirlo así, la locura. Y aquí también, es por un regreso hacia la sinrazón, esta vez sin exclusión, como Nietzsche y Freud reanudan el diálogo con la locura *misma* (suponiendo, con Foucault, que se pueda, en este caso, decir «ella misma»). Este diálogo había sido *roto* dos veces, en cierto modo, y de manera diferente: la segunda vez por el positivismo psicólogo de ayer que no pensaba ya la locura como sinrazón, y una primera vez ya por la época clásica que, a la vez que excluía la locura, rompiendo el diálogo con ella, la seguía determinando como sinrazón, y la excluía justamente por eso —pero la

excluía en el punto más cercano a ella misma, como su otro y su adversario: es el momento cartesiano, al menos tal como está fijado en las tres páginas que fueron objeto de nuestro debate hace cerca de treinta años.

Subrayaré todo lo que marca el hoy, el presente, el ahora, lo contemporáneo, este tiempo que nos es propio y común, el tiempo de ese «nosotros» frágil y dividido desde el cual se decide, a la vez que apenas se dibuja, prometiéndose en suma más que dándose, la posibilidad de un libro como la *Historia de la locura*. Nietzsche y Freud están conjugados como una pareja, Nietzsche y Freud: y la conjunción de su acoplamiento es también la cópula-bisagra o, si se prefiere, el término medio de la propuesta moderna:

«Si el hombre *contemporáneo*, desde Nietzsche y Freud, encuentra en el fondo de sí mismo el punto de contestación de toda verdad, pudiendo leer, en lo que sabe *ahora* de sí mismo, los indicios de fragilidad por donde amenaza la sinrazón, al contrario el hombre del siglo XVII descubre, en la inmediata presencia de su pensamiento a sí mismo, la certeza en la cual se anuncia la razón en su forma primera.»⁵

¿Por qué he hablado de quiasmo? ¿Y por qué habríamos de estar fascinados por el quiasmo múltiple que organiza toda esta escena de interpretación?

Es que, en las tres páginas dedicadas a Descartes al principio del segundo capítulo sobre «El gran encierro», Foucault señalaba una *exclusión*. La describía, la planteaba, la declaraba sin equívoco y firmemente («la locura es excluida por el sujeto que duda»). Esta exclusión procedía de una «decisión»

(son sus palabras), de un «extraño golpe de fuerza» que iba a «reducir al silencio» a la locura excluida y trazar una «línea divisoria» muy estricta. En el texto de las *Meditaciones* que citaba y alegaba entonces, Foucault no mencionaba en modo alguno al Genio Maligno. Y es, al contrario, recordando la sobrepuja hiperbólica de la ficción del Genio Maligno como había confesado entonces mi perplejidad y propuesto otras cuestiones. Cuando Foucault me responde, nueve años después, en el postfacio de la reedición de 1972 de la *Historia de la locura*, en Gallimard, rechaza con fuerza la manera en que hago actuar esta ficción cartesiana del Genio Maligno y este momento hiperbólico de la duda. Me acusa, literalmente, de «borrar todo lo que muestra que el episodio del genio maligno es un ejercicio voluntario, controlado, dominado y llevado de cabo a rabo por un sujeto que medita y que no se deja sorprender nunca» [p. 601; reproche muy injusto, puesto que digo insistentemente que este dominio metódico⁶ del sujeto voluntario se ejerce «casi todo el tiempo» y que por tanto Foucault, como Descartes, tiene casi todo el tiempo razón, y puede más que el Genio Maligno, pero poco importa aquí, y ya 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 la intención de las tres páginas discutidas y sostiene que «si el genio maligno recupera los poderes de la *locura*, es después de que el ejercicio de la meditación haya excluido el riesgo de *estar loco*». Podríamos estar tentado de responder que si puede *recuperarlos*, esos poderes

⁵ *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1.ª ed., París, Plon, 1961, pp. 195-196. Remitiremos a esta edición.

⁶ «Cogito et histoire de la folie», en *L'écriture et la différence*, París, Le Seuil, 1967, pp. 89 y ss.

de la locura, si los «recupera» también *después*, es porque la exclusión del riesgo de estar loco deja lugar a un después: la narración no está pues interrumpida en el momento de la exclusión alegada por Foucault y por otra parte hasta cierto punto atestiguada, incontestable (y, además, nunca la he cuestionado sobre este punto, muy al contrario); la narración no está interrumpida, ni el ejercicio de la meditación que describe, ni tampoco el orden de las razones está, por esta misma exclusión, definitivamente determinado. Pero dejemos estas cuestiones. Lo repito, no invoco esta dificultad para volver sobre una antigua discusión. Lo hago porque Freud va a ser, intentaré mostrarlo, doblemente situado, *dos veces* implicado en el quiasmo que me interesa: *por una parte* en la frase que he citado hace un momento (Freud estaba en ella inmediatamente asociado a Nietzsche, el único asociado de Nietzsche, del lado «bueno», por decirlo así, del lado en que «nosotros» los contemporáneos reanudamos el diálogo dos veces interrumpido con la sinrazón); ahora bien, esta frase va seguida de alusiones al Genio Maligno que complican, como había intentado hacerlo yo mismo, la escena de lectura de la duda cartesiana como momento del gran encierro; pero también, *por otra parte*, puesto que, de manera más lejana, intentaré después, y sería en el fondo lo esencial de mis palabras de hoy, recordar la necesidad de tener en cuenta cierto Genio Maligno *de* Freud, a saber, la presencia de lo demoníaco, del diablo, del abogado del diablo, del diablo cojuelo, etc., en *Más allá del principio del placer*, allí donde el psicoanálisis encuentra, me parece, su mayor poder especulativo pero también el lugar de la mayor resistencia al psicoanálisis (¡pulsión de muerte,

compulsión de repetición, etc., y *fort/da!*).

Así, inmediatamente después de haber dicho «...el hombre contemporáneo, desde Nietzsche y Freud...», Foucault propone un desarrollo *a propósito del Genio Maligno*. La lógica de esta secuencia me parece impulsada por un «No hay que olvidar» que yo estaría tentado de comparar con el «hay que ser justo» de antes. ¿Qué es lo que no hay que olvidar? Pues precisamente, el Genio Maligno. Y sobre todo, insisto en ello, que el Genio Maligno es *anterior* al *Cogito*, de suerte que su amenaza es *perpetua*.

Esto podría contradecir (como he intentado hacerlo) la tesis defendida 150 páginas antes con respecto al cogito cartesiano como simple exclusión de la locura. Esto habría podido, en consecuencia, esto habría tenido que permitirnos evitar un debate tan largo y dramático. Demasiado tarde. Foucault reafirma de todas formas, a pesar de esta anterioridad reconocida del Genio Maligno, que el *Cogito* es el comienzo absoluto, aunque en ese comienzo absoluto, «no hay que olvidar» lo que, en suma, había sido olvidado u omitido en el discurso sobre la exclusión de la locura por el *Cogito*, permaneciendo viva la cuestión de lo que puede ser un comienzo metódico absoluto que no nos deja olvidar la amenaza anterior, y por otra parte perpetua, ni el fondo de obsesión sobre el cual sólo puede arrebatar-se. Como siempre, prefiero citar, aunque sea un pasaje largo. He aquí lo que dice Foucault inmediatamente después de haber mencionado al «hombre contemporáneo» que, «desde Nietzsche y Freud», encuentra en «lo que sabe ahora de sí mismo» aquello «por lo que amenaza la sinrazón». En suma, lo que dice, es que ya había empezado, esa cosa llamada contemporánea, en la época clásica y con el Genio Maligno, lo cual evi-

COLABORACIONES

dentemente, al menos según mi opinión, no puede dejar intactas la categoría histórica de referencia y la presunta identidad de algo como la época clásica (por ejemplo).

«Pero esto no quiere decir que el hombre clásico estaba, en su experiencia de la verdad, más alejado de la sinrazón de lo que nosotros mismos podamos estarlo. Es cierto que el Cogito es principio absoluto [este enunciado confirma pues la tesis de las pp. 54-57]; *pero no hay que olvidar* [el subrayado es mío, J.D.] que el genio maligno es anterior a él. Y el genio maligno no es el símbolo en el que se encuentran resumidos y referidos al sistema todos los peligros de esos hechos psicológicos que son las imágenes de los sueños y los errores de los sentidos. Entre Dios y el hombre, el genio maligno tiene un 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; señala el peligro que, mucho más allá del hombre, podría impedirle de manera definitiva tener acceso a la verdad: el obstáculo mayor, no de un espíritu tal, sino de una razón semejante. Y no es porque la verdad que adquiere en el Cogito su iluminación acaba por enmascarar enteramente la sombra del genio maligno, por lo que *debemos olvidar* su poder perpetuamente amenazador [subrayo: antes Foucault decía: *no hay que olvidar* que el genio maligno es anterior al Cogito, ahora dice que *no hay que olvidar* su poder perpetuamente amenazador, incluso después del paso, el instante, la experiencia, la certeza del Cogito, y la exclusión de la locura que opera]: hasta la existencia y la verdad del mundo exterior este peligro estará suspendido sobre el camino seguido por Descartes.» (O.C., p. 196).

Habría que interrogar, no tendremos tiempo ni es éste el lugar, los efectos que puede tener la categoría de «amenaza perpetua» (son las palabras de Foucault) sobre los indicios de presencia, las señales positivas, las determinaciones de los signos o de los

enunciados, es decir, toda la criteriología o la sintomatología que puede dar su confianza a un saber histórico sobre una figura, una *episteme*, una época, un paradigma, a partir del momento en que todas esas determinaciones se hallan justamente amenazadas por una obsesión perpetua. Pues, en principio, todas esas determinaciones son para el historiador o bien presencias o bien ausencias; excluyen la obsesión; se dejan localizar por signos, casi parecen en una mesa ausencias y presencias; dependen de la lógica de la oposición, aquí de la inclusión o de la exclusión, de la alternativa del dentro y del fuera, etc. La amenaza perpetua, es decir, la sombra de la obsesión (y no más que el fantasma o la ficción de un Genio Maligno, la obsesión no es ni la presencia ni la ausencia, ni el más ni el menos, ni el dentro ni el fuera) no la emprende con esto o aquello: amenaza a la lógica de distinción entre el esto y el aquello, la lógica misma de la exclusión o de la forclusión, de la misma manera que la historia basada en esta lógica y sus alternativas. Lo que se excluye no es evidentemente nunca simplemente excluido, por el Cogito ni por cualquier otra cosa, sin que ello regrese, eso es lo que cierto psicoanálisis nos habrá ayudado también a comprender. Pero abandono la generalidad de este problema para volver a cierto funcionamiento ordenado de la referencia al psicoanálisis y al nombre de Freud en la *Historia de la locura en la época clásica*.

Consideremos la pareja Nietzsche/Freud, esta extraña pareja (*odd couple*) sobre la cual habría tanto que decir, por otra parte (me había arriesgado a ello en otra parte, en *La carte postale* especialmente, y precisamente a propósito de *Más allá del principio de placer*). La afiliación o la filiación de esta pareja reaparece en otra parte. Es otra

vez en el hilo de un límite, en la Introducción a la tercera y última parte, cuando el «delirio» del *Sobrino de Rameau* da, como lo había hecho el Cogito cartesiano, la nota o la clave de una nueva partitura. Ahora bien, ese delirio del *Sobrino de Rameau* «anuncia a Freud y a Nietzsche». Dejemos de lado las cuestiones que puede plantear el concepto de «anuncio» a todo historiador. No por casualidad se parecen a las que planteaba ahora mismo el concepto de *obsesión*. Desde el momento en que lo que *anuncia* no pertenece ya del todo a una configuración presente y pertenece ya al porvenir de otra configuración, su lugar, el hecho de que ocurra apela a otra lógica; perturba en todo caso la axiomática de una historia demasiado confiada en la oposición de la ausencia y la presencia, del interior y el exterior, de la inclusión y de la exclusión. Leamos pues esta frase y señalemos la recurrente y tanto más pasmosa asociación de ese *anuncio* a la figura del Genio Maligno, pero esta vez de «otro genio maligno».

«Confrontación trágica de la necesidad y de la ilusión en modo onírico, que anuncia a Freud y a Nietzsche [esta vez el orden de los nombres está invertido], el delirio del *Sobrino de Rameau* es al mismo tiempo la repetición irónica del mundo, su reconstitución destructora en el teatro de la ilusión [...]» (O.C., p. 422).

Un Genio Maligno reaparece al momento. ¿Quién verá una coincidencia en esta repetición inevitable? Pero no es el mismo Genio Maligno. Es otra figura del genio maligno. Habría, pues, una función recurrente de Genio Maligno, función que, por referencia a una *hyperbolé* platónica, había denominado hiperbólica en «Cogito e historia de la locura». Esta función había sido desempeñada por el Genio Maligno bajo los

rasgos y con el nombre que toma en Descartes. Pero otro Genio Maligno, el mismo también, puede reaparecer sin su nombre y con otros rasgos, por ejemplo en los parajes del *Sobrino de Rameau*: Genio Maligno diferente, es cierto, pero no obstante bastante parecido, debido a su función recurrente, para que el historiador, en este caso Foucault, apoyándose en una metonimia bastante legítima según él para seguir llamándole Genio Maligno. Esta reaparición se produce después de la segunda aparición de Freud-y-Nietzsche cuando se hacen anunciar furtivamente por el *Sobrino de Rameau* cuya risa «prefigura por adelantado y reducido todo el movimiento antropológico del siglo XIX» (p. 424), explicándose ese momento de la prefiguración y el anuncio, esa demora entre el relámpago anticipador y la realización de lo pre-visto por la estructura misma de una experiencia de la sinrazón, en caso de que exista alguna, a saber, de una experiencia en la cual uno no puede mantenerse y fuera de la cual sólo puede volver a caerse tras haberse acercado a ella, lo cual impide hacer de esta historia una historia propiamente sucesiva y secuencial. Esto se formula en una cuestión de Foucault: «¿Por qué no es posible mantenerse en la diferencia de la sinrazón?» (p. 425).

«Pero en este vértigo, en el que la verdad del mundo no se mantiene más que en el interior de un vacío absoluto, el hombre encuentra también la irónica perversión de su propia verdad, en el momento en que pasa de los sueños de la interioridad a las formas del intercambio. La sinrazón representa entonces *otro genio maligno* [el subrayado es mío, J.D.] - no ya aquél que destierra al hombre de la verdad del mundo, sino el que engaña y desengaña a la vez, hechiza hasta el sumo desencanto esta verdad de sí mismo que el hombre ha confiado a sus manos, 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, proyectado en el arrebato de sensible en la que se pierde, queda finalmente «inmóvil, estúpido, sorprendido». La posibilidad del genio maligno [sobrentendido, como en Descartes] se aloja no ya en la *percepción* sino en la *expresión...*» (O.C., p. 423).

Pero inmediatamente después de esta comparecencia de Freud junto a Nietzsche y de todos los Genios Malignos, el balancín del *fort/da*, que desde entonces no habrá dejado de convocar y revocar a Freud desde los dos lados de la línea divisoria, se pone en juego, en y fuera de la serie desde la cual se presenta la historia de la locura. Pues he aquí que, a partir de las páginas siguientes, Freud se halla separado de la estirpe en la que se reúnen todos los dignos herederos del Sobrino de Rameau. El nombre de quien no estaba loco, en todo caso no lo suficientemente loco, el nombre de Freud es disociado del de Nietzsche. Es regularmente silenciado cuando, según otra filiación, Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Roussel, Artaud aparecen, en varias ocasiones, nombrados en la misma «familia».

A partir de aquí, las cosas van a empeorar. «Ser justo con Freud» querrá decir, cada vez más, procesar a un psicoanálisis que habrá tomado parte, a su manera, por original que sea, en el orden de esas figuras inmemoriales del Padre y del Juez, de la Familia y de la Ley, en el orden del Orden, de la Autoridad y del Castigo, figuras inmemoriales que, según reconocía Philippe Pinel, el médico debe poner en juego para curar (p. 607). Incluso antes, signo inquietante, del capítulo sobre «El nacimiento del asilo» que situará muy severamente al psicoanálisis en la tradición de Tuke y de Pinel y llegará incluso a

decir que «toda la psiquiatría del siglo XIX converge realmente hacia Freud» (p. 611), este último había hecho su aparición en otra cadena, la de aquellos que saben, desde el siglo XIX, que la locura tiene una historia, como la razón de la cual es la contrapartida. Estos llegan incluso a caer en una especie de historicismo de la razón y de la locura, riesgo del que evitan quienes, «de Sade a Hölderlin, a Nerval y a Nietzsche», están entregados a una «experiencia poética y filosófica reiterada» y se abisman en un lenguaje «que anula a la historia...». Historiador culturalista de la locura, como otros lo son de la razón, Freud aparece entonces (p. 456) entre Janet y Brunschvicg.

Pero acumulando ambas faltas, el historiador racionalista de este fenómeno cultural llamado «locura» no deja por ello de pagar su tributo al mito, a la magia, a la taumaturgia. «Taumaturgia» dice entonces Foucault, y esta será la palabra elegida para el veredicto. Nada sorprendente en esta colusión de la razón y cierto ocultismo. Autoridad «mística», habrían declarado tal vez 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 el nombre de la misma alegación ficticia que el psicoanálisis cuando confía todos los poderes a la palabra del médico. Freud sólo libraría al enfermo de la reclusión en el asilo para reconstituirle, «en lo que tiene de esencial», en el corazón de la situación analítica. Existe una continuidad, desde Pinel y Tuke al psicoanálisis. Hay ahí una consecuencia ineludible, hasta Freud; hay ahí una persistencia de lo que Foucault llama «el mito de Pinel, como el de Tuke» (p. 577). Esta misma insistencia

se concentra siempre en la figura del médico: es, a los ojos de un enfermo siempre cómplice, el devenir-taumaturgo del médico, de un médico que, presuntamente, ni siquiera sabe. El *homo medicus* no ejerce su autoridad en nombre de la ciencia sino, así parece reconocerlo y reclamarlo Pinel, en nombre del orden, del derecho y de la moral, más exactamente «apoyándose en prestigios en los que se hallan encerrados los *secretos* [subrayo esta palabra, J.D.] de la Familia, de la Autoridad, del Castigo y del Amor[...] adoptando las máscaras del Padre y del Justiciero» (pp. 607-608).

Y cuando los muros del asilo ceden al psicoanálisis, lo que asegura la tradición de Pinel a Freud es un determinado concepto del *secreto*. Habría que seguir, a lo largo de estas páginas, el hilvanado de un valor, él mismo poco visible, de 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 por tanto, se sabe que la suposición no puede dar lugar a saber, allí donde ningún saber podría ser discutido, hay producción de un *efecto de secreto*, de lo que podríamos llamar una *especulación sobre el secreto capital o sobre el capital del secreto*. La producción calculada pero finalmente incalculable de este efecto de secreto especula con un simulacro. Este recuerda, desde otro punto de vista, la situación descrita en el principio de su *Raymond Roussel*: el riesgo consistiría en «ser engañado menos por un secreto que por la conciencia de que hay un secreto» (p. 10).

Lo que persiste, a través de las diferencias, de Pinel a Freud, es la figura del médico que no es un sabio sino un hombre del orden. En esta figura convergen todos los poderes *secretos, mágicos, esotéricos, taumatúrgi-*

cos. Son las palabras de Foucault. La objetividad científica alegada por esta tradición no es más que una cosificación mágica:

«Si quisiéramos analizar las estructuras profundas de la objetividad en el conocimiento y en la práctica psiquiátrica en el siglo XIX, desde Pinel hasta Freud [divorcio, esta vez definitivo, entre Nietzsche y Freud, doble emparejamiento de este último], precisamente habría que mostrar que esta objetividad es desde el principio una cosificación de orden mágico, que no ha podido llevarse a cabo más que 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» (p. 610).

En el nombre de Freud, hay una llamada de nota. A pie de página, Foucault persiste, firma y rúbrica, pero la nota introduce una ligera precaución; sí que es una nota de prudencia pero no por ello deja de insistir Foucault y dice su persistencia:

«Estas estructuras siguen vigentes en la psiquiatría no psicoanalítica, y por muchos aspectos también en el propio psicoanálisis.»

Aunque demasiado discretamente marcado, sí que hay ahí un límite a lo que persiste «en muchos aspectos». La línea siempre divisible de este límite sitúa, en su forma, la totalidad de lo que está en juego. Más exactamente, lo que está en juego no es otra cosa que la totalidad, y el conjunto de procedimientos de totalización: ¿qué se dice cuando decimos «el» psicoanálisis? ¿Qué identificamos de ese modo, y también globalmente? ¿Es el «propio» psicoanálisis, como dice Foucault, el heredero de Pinel? ¿Qué es el *propio* psicoanálisis? Y los lados por los que hereda de ese modo son lados esenciales e

COLABORACIONES

irreductibles del propio psicoanálisis o lados contiguos residuales cuya resistencia puede vencer? o también ¿con los que debe, con los que debería acabar?

La respuesta a esta última pregunta, si todavía parece en suspenso en esta nota, llegará en seguida bajo una forma más determinada y menos equívoca: no, el psicoanálisis no se librará nunca del legado psiquiátrico. Su situación histórica esencial está ligada a lo que se llama la «*situación analítica*», es decir a la mistificación taumátúrgica de la pareja médico/enfermo, regulada esta vez por protocolos institucionales. Antes de citar literalmente una conclusión que permanecerá, así lo creo, inapelable no sólo en la *Historia de la locura*, sino en toda la obra de Foucault hasta su terrible interrupción, abusaré un poco más de su paciencia para detenerme un instante sobre la manera en que Foucault describe el juego taumátúrgico cuya *tekhné* Pinel habría legado a Freud, a la vez el arte y la técnica, el secreto, el secreto del secreto, el secreto que consiste en saber hacer suponer el saber y en saber hacer creer en el secreto. Esto merece atención para anotar otro efecto paradójico del quiasmo —y uno de los más significativos para lo que aquí nos importa, 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» (p. 609). Pero, para describir esta taumaturgia, no vacila en hablar de demoníaco y de satánico, como si esta vez el Genio Maligno se hallara no del lado de la sinrazón, del desorden absoluto o de la locura (digamos para terminar pronto y sonriendo un poco, con todas las comillas que se imponen en este caso, «del lado bueno»), sino del lado del

orden, de la violencia sutilmente autoritaria, del Padre, del Juez, de la Ley, etc.:

«... se creará, y el enfermo el primero, que es en el esoterismo de su saber, en algún secreto, *casi* demoníaco [subrayo «*casi*»: más adelante Foucault dirá, siendo su relación con Freud decididamente cualquier cosa salvo sencilla, que la representación filisteo de la enfermedad mental en el siglo XIX habrá durado «hasta Freud o casi»] del conocimiento, donde ha encontrado el poder de deshacer las alienaciones; y cada vez más, el enfermo aceptará este abandono entre las manos de un médico a la vez divino y satánico, en cualquier caso, lejos de cualquier dimensión humana.» (p. 609).

Dos páginas más adelante, se dirá del «personaje médico» que «amplió sus virtudes de taumaturgo, preparando a su omnipotencia un status casi divino». Y Foucault prosigue:

«Se ha aplicado a sí mismo, a esta única presencia, retirado tras el enfermo y por encima de él, en una ausencia que es también presencia total, todos los poderes que estaban repartidos en la existencia colectiva del asilo; hace de él la Mirada absoluta, el Silencio puro y siempre contenido, el Juez que castiga y recompensa en un juicio que no condesciende ni siquiera hasta el lenguaje; le convierte en el espejo en el que la locura, en un movimiento casi inmóvil, se apasiona y se desapasiona de sí misma. Freud ha hecho deslizarse hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían dispuesto en el internamiento.» (p. 101).

La omnipotencia ficticia y un poder divino, «casi divino», divino por simulacro, a la vez divino y satánico, esos son los rasgos de un Genio Maligno que se atribuirá en lo sucesivo la figura del médico. Este empieza de repente a parecerse de manera inquietante a la figura de la sinrazón que seguía obse-

sionando a la época llamada clásica tras la implantación del *Cogito*. Y como la autoridad de las leyes cuyo «fundamento místico»⁷ recordaron Montaigne y Pascal, la del psicoanalista-médico procede de la ficción; procede, por transferencia, del crédito otorgado a una ficción; y esta ficción parece análoga a la que, provisionalmente, confiere todos los poderes y más que el saber al Genio Maligno.

Como conclusión al «Nacimiento del asilo», Foucault revocará sin apelación a este genio maligno del médico taumaturgo en la figura del psicoanalista; lo hará, creo que podemos decirlo sin abusar de la paradoja, *contra Descartes*, contra cierto sujeto cartesiano todavía representado en la filiación que va desde Descartes hasta Pinel y a Freud. Pero lo hará también, de buena o mala gana, *como Descartes*, en todo caso como el Descartes al que había acusado de excluir la locura excluyendo, dominando o revocando, lo cual viene a ser lo mismo, los poderes del Genio Maligno. Contra este descendiente de Descartes que sigue siendo Freud, *contra Descartes*, lo que se sigue repitiendo de manera fatal y maligna es la exclusión cartesiana, como una herencia inscrita en un programa diabólico, casi todopoderoso, de la cual habría que reconocer que no nos deshacemos nunca totalmente.

En apoyo de lo que acabo de decir, cito pues la conclusión de este capítulo. Describe el deslizamiento de Pinel a Freud (genialidad, «cortocircuito genial», se trata del genio de Freud, el bueno como el malo, el bueno como malo) —y juzga implacablemente al psicoanálisis, *en el pasado, en el presente e incluso en el futuro*. Pues el psicoanálisis está condenado de antemano. A partir del

momento en que éste es asignado, a la vez en la estructura institucional (supuestamente inamovible) de lo que se llama la *situación analítica* y en la figura del médico como *sujeto*, no se le garantiza ningún porvenir que le permita escapar a su destino.

«Freud ha hecho deslizarse hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían dispuesto en el internamiento. Es cierto que ha liberado al enfermo de esta existencia de asilo en la que le habían alienado sus «liberadores»; pero no le ha librado de lo que de esencial había en esa existencia; ha reagrupado sus poderes, los ha tensado al máximo, atándolos entre las manos del médico; ha creado la situación psicoanalítica, en la que, por un cortocircuito genial [subrayo la alusión a la genialidad: a partir del momento en que va a confirmar el mal del internamiento y del asilo interior, la genialidad es diabólica y propiamente maligna; y como veremos, Foucault no ha dejado, durante más de veinte años, de ver en Freud, y literalmente, unas veces un genio bueno, otras un genio malo] la alienación se hace desalienante, porque, en el médico, se convierte en sujeto.

El médico, en tanto que figura alienante, sigue siendo la clave del psicoanálisis. Tal vez sea por no haber suprimido esta estructura última, y por no haber reducido todas las demás a ésta, por lo que el psicoanálisis no puede, *no podrá* [subrayo este futuro; anuncia el carácter invariable de este veredicto en el trabajo posterior de Foucault] oír las voces de la sinrazón, ni descifrar por ellos mismos los signos de lo insensato. El psicoanálisis puede desenredar algunas de las formas de la locura; permanece ajeno al trabajo soberano de la sinrazón. No puede ni liberar ni transcribir, cuanto más explicar lo que de esencial hay en este trabajo.» (pp. 611-612).

Y he aquí, inmediatamente después, las últimas líneas del capítulo: estamos lejos de la pareja Nietzsche/Freud. En lo sucesivo se encontrarán separados a ambas partes de lo que Foucault llama el «encarcelamiento

⁷ Cfr. J. Derrida, *Force de loi*, París, Galilée, 1994. [Nota del Consejo de Redacción].

moral» y siempre será difícil decir, en algunas situaciones, quién se halla *dentro* y quién *fuera* —y a veces fuera pero dentro. A diferencia de Nietzsche y de algunos otros grandes locos, Freud no pertenece ya al espacio *desde* el cual puede escribirse *Historia de la locura*. Pertenece más bien a esta historia de la locura de la cual el libro hace, a su vez, su *objeto*:

«Desde finales del siglo XVIII, la vida de la sinrazón sólo se manifiesta en la fulguración de obras como las de Hölderlin, Nerval, Nietzsche o Artaud, -indefinidamente irreductibles a esas alienaciones que tienen cura, resistiendo por su propia fuerza a este gigantesco encarcelamiento moral, que suele llamarse, sin duda por antífrasis, la liberación de los alienados por Pinel y por Tuke.» (p. 612).

Este diagnóstico, que también es un veredicto, queda confirmado en el último capítulo del libro, «El círculo antropológico». Consolida la nueva distribución de los nombres y de los lugares en las grandes series que forman el esquema del libro. Cuando se trata de mostrar que una liberación de los locos ha sido sustituida, desde finales del siglo XVIII, por una objetivación del concepto de su libertad (en las determinaciones del deseo y del querer, del determinismo y de la responsabilidad, de lo automático y de lo espontáneo) y que «incansablemente se contarán las peripecias de la libertad», es decir también de cierta humanización como antropologización, Freud forma entonces parte regularmente de las figuras ejemplares de este antropologismo de la libertad. Foucault lo dice, página tras página: «De Esquirol a Janet, como de Reil a Freud o de Tuke a Jackson» (p. 616), o también «de Esquirol a Freud» (p. 617), o también «desde Esquirol

y Broussais hasta Janet, Bleuler y Freud» (p. 624). Una ligera e inquietante reserva viene, en la página siguiente, a moderar todas estas reagrupaciones. A propósito de la parálisis general y de la sífilis nerviosa, el filisteísmo está en todas partes, «hasta Freud o casi» (p. 626).

Los efectos de los quiasmos se multiplican. Unas doscientas páginas antes, lo que había inscrito a Freud y a Nietzsche, como dos cómplices de la misma época, era la reapertura del diálogo con la sinrazón, el levantamiento de la prohibición sobre el *lenguaje*, la *vuelta* a una proximidad con la locura. Pero es eso mismo, o más bien el doble silencioso y el simulacro hipócrita de eso mismo, la máscara de ese lenguaje, la misma libertad esta vez objetivada que separa a Freud de Nietzsche, haciéndoles insociables para siempre, inasociables uno a otro de ambas partes de un muro tanto más infranqueable cuanto que consiste en una pared de asilo invisible, interior, pero elocuente, la de la verdad misma como verdad del hombre y de su alienación. Foucault podía decir, muchas páginas antes, que el psicoanálisis freudiano, con el cual hay que «*ser justo*», no es una psicología, desde el momento en que toma en cuenta el lenguaje. Y sin embargo, he aquí que es el propio lenguaje quien lleva ahora al psicoanálisis al status de esta psicoantropología de la alienación, en virtud de «ese lenguaje en el que el hombre aparece en la locura como siendo otro que él mismo», «alteridad», «dialéctica siempre reiniciada de lo *Mismo* y de lo *Otro*» que le revela su verdad «en el movimiento hablador de la *alienación*» (p. 631).

Tratándose de dialéctica y de alienación, como de todo lo que ocurre en la circulación de ese «círculo antropológico» en el

que el psicoanálisis se ve arrastrado o retenido, habría que detenerse, y me habría gustado hacerlo si dispusiera de tiempo ahora, un poco más que Foucault en un pasaje de la *Enciclopedia* de Hegel. Se trata de la Observación en el párrafo 408, en el cual Hegel sitúa y deduce la locura como una contradicción del sujeto entre la determinación particular del sentimiento de sí mismo y la red de mediaciones que llamamos conciencia. Hegel hace en ese pasaje un elogio vibrante de Pinel (no comprendo por qué al citarlo muy rápidamente, p. 578, Foucault sustituye esta referencia elogiosa que nombra a Pinel por puntos suspensivos). Lo que tal vez importe más es que Hegel interpreta entonces la locura como la toma del poder de cierto Genio Maligno (*der böse Genius*) en el hombre. Foucault cita elípticamente, sin detenerse en ello, una frase corta traducida (por «genio malo») sin relacionar estas pocas páginas extraordinarias de Hegel con la gran dramaturgia del Genio Maligno que nos ocupa.

Entiéndase bien: lejos de mí la idea de acusar o de criticar aquí a Foucault, de decir por ejemplo que ha hecho mal en limitar así *al propio Freud (en general)* o *al propio psicoanálisis (en general)* a este papel y a este lugar; con respecto a Freud o al psicoanálisis *en sí mismos y en general*, no tengo bajo esta forma y en este lugar casi nada que decir o que pensar, salvo en efecto que Foucault tiene algunos buenos argumentos y que otros tendrían otros, nada desacertados, que oponerle. Lejos de mí también, a pesar de lo que parezca, la idea de sugerir que Foucault se contradice cuando sitúa tan firmemente al mismo Freud (en general) o al mismo psicoanálisis (en general) ora de un lado, ora de otro de la misma línea divisoria, y *siempre del lado del Genio Maligno*

—el cual se halla ya sea del lado de la locura, ya sea del lado de su exclusión-reapropiación, de su encierro en el exterior o en el interior, con o sin muros de asilo. La contradicción reside sin duda en las cosas mismas, por decirlo así. Y estamos en una región en la que la culpa (el *tener-la-culpa* o el *culpar*) podría, más que nunca, querer estar del lado de una cierta razón, del lado de lo que se llama conservar la razón, del lado en el que precisamente se tiene razón y donde tener razón, es tener poder más que, con una violencia cuya sutileza, cuyos recursos hiperdialécticos e hiperquiásmáticos no se dejan formalizar totalmente, es decir no se dejan dominar en un metalenguaje. Lo cual significa que estamos siempre cogidos en los nudos que teje, antes que nosotros y más allá de nosotros, esta poderosa, demasiado poderosa lógica. La historia de la razón que se aloja en todos estos giros turbulentos (*quitar la razón* o *dar la razón*, *tener razón*, *no tener razón*, *acabar con*, *perjudicar*, etc.), es también la historia de la locura que quería contarnos Foucault. Que se haya enredado, que haya sido enredado incluso antes de enredarse, en las redes de esta lógica de la cual tematiza a veces lo que él mismo llama (p. 624) un «sistema de contradicciones» y de «antinomias» cuya «coherencia» permanece «oculta», todo eso no podría reducirse a una falta o a un error por su parte; lo cual no quiere decir que, sin quitarle radicalmente la razón o encontrarle en falta, tengamos que suscribir *a priori* a todos sus enunciados. Sólo dominaríamos toda esta problemática, en caso de ser posible, tras haber contestado de manera satisfactoria a algunas preguntas, a preguntas tan inocentes—o tan poco inocentes— como «¿Qué es la razón?», por ejemplo, o más concretamente «¿Qué es

principio de razón?» ¿Qué es tener razón? ¿Qué es tener o dar la razón? ¿No tener, quitar la razón? Se me perdonará tal vez dejar aquí estos enigmas en suspenso.

Me limitaré a una cuestión modesta y más asequible. La distribución de los enunciados, tal como parece ordenarse ante nosotros, debería inducirnos a pensar dos cosas aparentemente incompatibles: el libro titulado *Historia de la locura*, como la historia de la propia locura, tiene y no tiene la edad del psicoanálisis freudiano. El proyecto de este libro pertenece, pues, y no pertenece a la época del psicoanálisis, ya le pertenece y ya no le pertenece. Esta distribución definitiva, nos llevaría de nuevo en la dirección de otra lógica del reparto, la que nos induciría a pensar las distribuciones internas de los conjuntos; y distribuciones tales que algo como la locura, la razón, la historia, la época sobre todo, el conjunto llamado época, pero también el psicoanálisis, Freud, etc., serían identidades bastante ambiguas, bastante divididas en el interior de sí mismas para que todos nuestros enunciados y todas nuestras referencias estuvieran de antemano amenazadas de ser parasitadas: un poco como si un virus se hubiera introducido en la matriz del lenguaje, del mismo modo que se introducen hoy en día en los programas de ordenadores, con la diferencia de que estamos lejos, y con razón, de disponer de esos disquetes antivirus, detectores y reparadores que se encuentran ahora en el mercado, aunque les cueste seguir el ritmo de producción industrial de los virus de los cuales son a veces responsables los propios productores de disquetes limpiadores. Situación enloquecedora para todo discurso, es cierto, pero de cierto enloquecimiento, no es necesariamente lo peor que le puede ocurrir a un dis-

curso sobre la locura a partir del momento en que no se da prisa por encerrar o excluir su objeto, es decir, en el sentido en que Foucault da a menudo a este término, de *objetivarlo*.

¿Tenemos derecho a limitarnos a esto para una lectura interna del gran libro de Foucault? ¿Es posible una lectura *interna*? ¿Es legítimo privilegiar hasta ese punto su relación con algo como la «época» de «el» psicoanálisis? Las reservas que puedan inspirar estas presunciones de identidad (la unidad de la «época», la indivisibilidad de «el» psicoanálisis, etc.), a las cuales ya he hecho más de una alusión, bastarían para hacer dudar de ello.

En todo caso, no podríamos justificar una respuesta a esta cuestión más que prosiguiendo la lectura y el análisis, tomando en cuenta, particularmente, el corpus de Foucault, su archivo, lo que este archivo afirma a propósito del archivo. Sin limitarnos a ello, pensemos sobre todo en los problemas planteados unos cinco u ocho años después: 1) por *Las palabras y las cosas* a propósito de esa cosa siempre enigmática para mí y que Foucault llamó por un tiempo la *episteme* (donde dice (p. 396) «Pensamos en este lugar»: un lugar que, luego volveré sobre ello, comprende el psicoanálisis que no le comprende, más exactamente que le comprende sin comprenderle y sin acceder a él); y 2) por *La Arqueología del saber* a propósito del «*a priori* histórico y el archivo» (es el título del capítulo central) y de la arqueología en su relación con la historia de las ideas.

No es cuestión de internarse aquí, en tan poco tiempo, en estas temibles lecturas. Me conformaré, pues, para concluir con algunas indicaciones (dos, como mucho) sobre una de las vías que me hubiera gustado seguir a partir de ahí.

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

Esta constancia en la oscilación del péndulo se nota primero, por supuesto, en libros casi contemporáneos de la *Historia de la locura. Enfermedad mental y psicología* (1962) se encuentra y coincide en muchos puntos con la *Historia de la locura*. En la historia de la enfermedad mental, Freud aparece como aquel que, «el primero, ha abierto de nuevo para la sinrazón la posibilidad de comunicar en el peligro de un lenguaje común, siempre dispuesto a romperse y a resolverse en lo inaccesible» (p. 82). En verdad, si está profundamente concertado 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 *Más allá del principio de placer* no aparezca nunca citado. Foucault dice a la vez «la genialidad» de Freud (es la expresión que emplea) y la línea divisoria de su obra. La «genialidad» de Freud, es haber escapado al horizonte evolucionista, el de Jackson cuyo modelo sin embargo encontramos en la descripción de las formas evolutivas de la neurosis y la historia de las fases libidinales, siendo la *libido*

mitológica (un mito que hay que destruir, a menudo un mito bio-psicológico abandonado, piensa entonces Foucault, por los psicoanalistas) tan mitológica como la «fuerza psíquica» de Janet con la cual Foucault la asocia más de una vez.⁸

A partir de ese momento, si la asignación de Freud es doble, es porque su obra está dividida: «Siempre es posible, dice Foucault, establecer la división entre lo que pertenece a una psicología de la evolución (como los *Tres ensayos sobre la sexualidad*) y lo que pertenece a una psicología de la historia individual (como los *Cinco psicoanálisis* y los textos relacionados).»

A pesar de esta consideración por la «genialidad», de lo que habla aquí es de «psicología analítica». Así es como la llama. En la medida en que sigue siendo una psicología, no tiene palabras ante el lenguaje de la locura. Pues la «razón por la que la psicología no puede nunca dominar a la locura», es que no «ha sido posible en nuestro mundo más que una vez dominada la locura, y excluida ya del drama» (p. 104: unas líneas antes de la conclusión del libro).

Dicho de otra manera, la lógica que actúa en esa conclusión, y cuya consecuencia plena habría que tener en cuenta, la ruinosa consecuencia, es que lo que ya ha sido dominado no puede volver a serlo, y que el exceso de dominio (bajo la forma de la exclusión pero también de la objetivación) priva del dominio (bajo la forma del acceso, del conocimiento, de la competencia). El concepto de dominio es de manejo imposible, como ya sabíamos: cuanto más hay, menos hay, y recíprocamente. La conclusión de las escasas

⁸ Pp. 29 y sgs. Por ejemplo: «No se trata de invalidar los análisis de la regresión patológica, cuando sólo hay que liberarlos de los mitos de los cuales ni Janet ni Freud han sabido decantarlos.» (p. 31).

COLABORACIONES

líneas que acabo de citar excluye pues *tanto* la «genialidad» de Freud *como* la psicología, ya sea analítica o no. El hombre freudiano sigue siendo un *homo psychologicus*. Freud es una vez más silenciado, apartado de la casta y de la obra de los locos geniales. Es devuelto al olvido allí donde se le puede acusar de silencio y de olvido:

«Y cuando con relámpagos y gritos, [la locura] reaparece como en Nerval o en Artaud, como en Nietzsche o en Roussel, es la psicología quien se calla y se queda *sin palabra* [subrayado por Foucault] ante este lenguaje que toma prestado el sentido de las suyas a este *desgarramiento trágico* [subrayo la palabra: este discurso es un discurso trágico y romántico sobre la esencia de la locura y el nacimiento de la tragedia, un discurso tan cercano, literalmente, al de cierto Novalis como al de Hölderlin] y a esta libertad en la cual la sola existencia de los «psicólogos» confirma para el hombre contemporáneo el olvido penoso.»⁹

Y con todo. Siempre según el interminable, el infatigable *fort/da* que seguimos desde hace un momento, el mismo *hombre freudiano* se encuentra reinscrito en la del noble linaje al final del *Nacimiento de la clínica* (libro publicado en 1963 pero escrito, patentemente bajo el mismo impulso). ¿Por qué señalar esta circunstancia de la reinscripción en lugar de otra? Porque tal vez nos da (es en todo caso la hipótesis lo

que me interesa) una regla para la lectura de ese *fort/da*; nos ofrece tal vez un criterio para interpretar esta exclusión/inclusión incansable. Se trata de otra división en el interior del psicoanálisis, en todo caso de una distribución aparentemente diferente de aquella de la que hablaba hace poco entre el Freud psicólogo de la evolución y el Freud psicólogo de la historia individual. Digo «aparentemente diferente» pues uno tal vez lleve al otro.

La línea de esta segunda división, es simplemente, por decirlo así, la muerte. El Freud que rompe con la psicología, con el evolucionismo, con el biologismo, en el fondo, el Freud trágico que se muestra *hospitalario* con la locura (y asumo el riesgo de este término) porque es ajeno al espacio hospitalario, el Freud trágico que merece la hospitalidad en la gran estirpe de los locos geniales, es el Freud que se explica con la muerte. Sería pues sobre todo el Freud de *Más allá del principio de placer*, aunque Foucault no cite jamás esta obra, que yo sepa, y que solamente haga una alusión muy ambigua en *Enfermedad mental y psicología* a lo que llama un instinto de muerte, aquél por el cual Freud quería explicar la guerra, cuando es «la guerra la que se sueña en este giro del pensamiento freudiano» (p. 99).

Sólo la muerte, con la guerra, introduce el poder de lo negativo en la psicología y en su optimismo evolucionista. A partir de esta experiencia de la muerte, es decir de lo que se llama en las últimas páginas del *Nacimiento de la clínica* la «finitud originaria» (vocabulario y temática que invaden entonces el texto de Foucault y que siempre me ha resultado difícil disociar de Heidegger cuando éste, como es sabido, no es prácticamente nunca evocado, ni siquiera

⁹ P. 104. Un esquema literalmente idéntico se encontraba unas páginas más arriba: «Nunca la psicología podrá decir la verdad sobre la locura, puesto que es la locura quien detenta la verdad de la psicología.» (p. 89). Es otra vez una visión trágica, un discurso trágico sobre lo trágico. Hölderlin, Nerval, Roussel, Artaud son citados otra vez en sus obras como testigos de un «enfrentamiento trágico» liberado de toda psicología. Ninguna reconciliación posible entre la psicología, aunque sea analítica, y la tragedia.

nombrado por Foucault¹⁰. Freud es reintegrado en esta modernidad desde la cual se escribe la *Historia de la locura* y de la cual se encontraba, a intervalos regulares, proscrito. Es en esta manera de hacerse cargo de la muerte, como «*a priori* concreto de la experiencia médica», donde se efectúa «la primera abertura hacia esa relación fundamental que vincula al hombre moderno con su finitud originaria» (pp. 198-199). Este hombre moderno es también un «hombre freudiano»: «... la experiencia de la individualidad en la cultura moderna está ligada a la de la muerte: del Empédocles de Hölderlin hasta Zaratustra y al hombre freudiano, una relación obstinada con la muerte prescribe a lo universal su rostro singular y otorga a la palabra de cada uno el poder de ser oída indefinidamente» (p. 199). La finitud originaria, es una finitud que no se conquista ya sobre lo infinito de la presencia divina. En lo sucesivo se despliega «en el vacío dejado por la ausencia de los dioses». Se trata pues, en nombre de la muerte, por decirlo así, de una reinscripción del hombre

¹⁰ Salvo tal vez de paso, en *Las palabras y las cosas* (p. 345): «...la experiencia de Hölderlin, de Nietzsche y de Heidegger, donde el regreso sólo se da en el extremo alejamiento del origen».

Silencio de plomo que duró, creo, hasta una entrevista que concedió antes de su muerte. Fiel al estilo de la interpretación foucauldiana, se dirá tal vez que el blanco de ese silencio —como el del que reina sobre el nombre de Lacan que podemos aquí asociar, hasta cierto punto, al de Heidegger, y por tanto al de algunos más que no han dejado de explicarse, en Francia y en otras partes, con esos dos—, como el espaciamento de esas omisiones es cualquier cosa salvo el signo vacío e inoperante de una ausencia. *Da lugar*, al contrario, delimita el lugar y la época. Las líneas de puntos de una escritura suspendida *sitúan* con una precisión temible. Ninguna atención a la época o al problema de la época debería olvidarlo.

freudiano en un conjunto «moderno» del que a veces estaba excluido.

Se pueden entonces seguir *dos* consecuencias nuevas pero igualmente ambiguas. *Por una parte*, el conjunto en cuestión va a ser reestructurado. Ya no habrá que extrañarse de ver aparecer también, como en la última página del *Nacimiento de la clínica*, a Jackson —y antes a Bichat cuyo *Tratado de las membranas* (1827) o cuyas *Investigaciones psicológicas* debieron mostrar y hacer pensar en la muerte. Este vitalismo debió arrancar sobre fondo de «mortalismo» (p. 147). Característica de todo el siglo XIX europeo, de lo que serían testimonio, entre otros, Goya, Géricault, Delacroix y Baudelaire: «La importancia de Bichat, de Jackson, de Freud en la cultura europea no prueba que eran tan filósofos como médicos, sino que, en esta cultura, el pensamiento médico está empeñado de pleno derecho en el estatuto filosófico del hombre.» (p. 200).

Pero hay una segunda consecuencia ambigua de esta relación con la muerte como finitud originaria. *Por otra parte* en efecto, la figura que se fija entonces y en la que creeríamos reconocer los rasgos del «hombre freudiano», ocupa un lugar bastante singular con relación a lo que Foucault llama la analítica de la finitud y la *episteme* moderna al final de *Las palabras y las cosas* (1966). Con relación a un determinado triedro epistemológico (vida, trabajo y lenguaje, o: biología, economía y filología) las ciencias humanas ven a la vez cómo son *incluidas* y *excluidas* (p. 358, son los términos de Foucault).

En cuanto a esta exclusión inclusiva, la obra de Freud a la cual Foucault asigna resueltamente un modelo más filológico que biológico, ocupa también el lugar de la *bisagra*; Foucault hace de ella el lugar y el

dispositivo del «*pivote*»: «[...] todo este saber en el interior del cual la cultura occidental se había dado en un siglo cierta imagen del hombre pivota sobre la obra de Freud, sin por ello salir de su disposición fundamental» (*ibid.*).

«Sin por ello salir de su disposición fundamental»: he aquí que todo gira en torno al acontecimiento o a la invención del psicoanálisis. Pero gira en círculos e in situ, volviendo incesantemente al punto inicial. Es una revolución que no cambia nada. Por eso, precisa en este punto Foucault, «la importancia más decisiva del psicoanálisis» no radica ahí.

¿En qué consiste pues, esta «importancia más decisiva del psicoanálisis»? En desbordar, a la vez que la conciencia, la representación —y al mismo tiempo las ciencias humanas que se limitan al espacio de lo representable. En lo cual el psicoanálisis, como la etnología, no pertenece al campo de las ciencias humanas. «Devuelve el saber del hombre a la finitud que le sirve de fundamento» (p. 392). Estamos lejos de su determinación anterior como psicología analítica. Y el mismo desbordamiento lleva el psicoanálisis hacia esas mismas formas de la finitud que son, Foucault escribe estas palabras con mayúsculas, la Muerte, el Deseo y la Ley o la Ley-Lenguaje (p. 386). Habría que dedicar a estas pocas páginas una lectura más minuciosa y más interrogadora que la que puedo realizar aquí. Para limitarnos al esquema más seguro, digamos que desde este punto de vista y en esta medida al menos, en tanto que analítica de la finitud, al psicoanálisis se le concede ahora esta intimidad con la locura que a veces se le reconocía, en la mayoría de las ocasiones enérgicamente denegado en la *Historia de la locura*. Esta intimidad, es

una connivencia con la locura del día, la locura de hoy, «la locura bajo su forma presente, la locura tal como se presenta a la experiencia moderna, como su verdad y su alteridad» (p. 387).

Pero no simplifiquemos. Lo que Foucault concede generosamente a la experiencia psicoanalítica, no es ahora otra cosa que lo que le es negado, o más exactamente verse otorgar aquello mismo que le es negado. En efecto, el único privilegio reconocido aquí al psicoanálisis, es el de una experiencia *que accede a aquello a lo que no accede nunca*. Si Foucault no cita en este lugar, en calidad de locura, más que la esquizofrenia y la psicosis, es porque la mayoría de las veces el psicoanálisis sólo se acerca a ella para confesar su limitación: acceso prohibido o imposible. *Esta limitación define al psicoanálisis*. Su intimidad con la locura por excelencia, es la intimidad con lo menos íntimo, una no-intimidad que la devuelve a lo más heterogéneo, a lo que no se deja en ningún caso interiorizar, ni siquiera subjetivar: ni alienado, diría yo, no inalienable.

«Por eso el psicoanálisis encuentra en esta locura por excelencia [«la locura por excelencia» es también el título que Blanchot había dado varios años antes a un texto sobre Hölderlin y al cual Foucault sin duda hace eco sin decirlo] —que los psiquiatras llaman esquizofrenia— su íntimo, su más invencible tormento: pues en esta locura se dan bajo una forma absolutamente manifiesta y absolutamente retirada [esta identidad absoluta de lo manifiesto y de lo retirado, de lo abierto y de lo secreto, ésa es sin duda la clave de este doble gesto de interpretación y de evaluación] las formas de la finitud hacia la cual comúnmente avanza indefinidamente (y en lo interminable), a partir de lo que le es ofrecido voluntariamente-involuntariamente en el lenguaje del paciente. De modo que el psicoanálisis «se reco-

noce» en él, cuando está situado ante esas mismas psicosis a las cuales sin embargo (o más bien por esta misma razón) no tiene acceso: como si la psicosis expusiera en una iluminación cruel y ofreciera en un modo no demasiado lejano, sino precisamente demasiado cercano, aquello hacia lo cual debe caminar lentamente el análisis.» (p. 387).

Por ambiguo que siga siendo, este desplazamiento lleva a Foucault a defender firmemente tesis contrarias a las que presentaba en la *Historia de la locura* o en *Enfermedad mental y psicología* con relación a la pareja enfermo-médico, a la transferencia o a la alienación. Esta vez, no sólo el psicoanálisis no tiene nada que ver con una psicología, sino que no constituye ni una teoría general del hombre —pues es ante todo un saber vinculado a una práctica— ni una antropología (p. 388, 390). Es más: en el movimiento en que afirma claramente esto, Foucault cuestiona aquello mismo de lo que había, sin equívocos, acusado al psicoanálisis, a saber la mitología y la taumaturgia. Quiere explicar ahora por qué los psicólogos y los filósofos se apresuraron a denunciar ingenuamente una mitología freudiana allí donde lo que supera la representación y la conciencia debía *parecerse a*, pero solamente parecerse a lo mitológico (p. 386). En cuanto a la taumaturgia de la transferencia, a la lógica de la alienación y a la violencia sutilmente o sublimemente característica del asilo de la situación analítica, no son ya esenciales al psicoanálisis, no son ya «constitutivas» del mismo, dice ahora Foucault. No porque toda violencia esté ausente del psicoanálisis de ese modo rehabilitado sino porque es, apenas me atrevo a decirlo, una buena violencia, en todo caso lo que Foucault llama una violencia «tranquila» y que, en la experiencia singu-

lar de la singularidad, da acceso-cabida a las figuras concretas de la finitud:

«... ni la hipnosis ni la alienación del enfermo en el personaje fantasmático del médico son constitutivas del psicoanálisis [...] éste no puede desplegarse más que en la violencia tranquila de una relación singular y de la transferencia a las que apela» (p. 388) «... el psicoanálisis se sirve de la relación singular de la transferencia para descubrir en los confines exteriores de la representación el Deseo, la Ley, la Muerte, que dibujan en los confines del lenguaje y de la práctica analítica las figuras concretas de la finitud.» (p. 389).

Aparentemente, las cosas han cambiado bastante entre la *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas*.

¿De dónde procede la temática de la finitud que parece regir este nuevo desplazamiento del péndulo? ¿A qué acontecimiento filosófico asignar esta analítica de la finitud en la cual se inscribe el triedro de los saberes o de los modelos de *la episteme* moderna, con sus no-ciencias que son, según Foucault, las ciencias humanas (p. 378), o con sus «contra-ciencias» que serían también el psicoanálisis y la etnología?

Como proyecto, la analítica de la finitud pertenecería a la tradición de la crítica kantiana. Foucault insiste en esta filiación kantiana precisando, le cito otra vez: «Pensamos en este lugar». He ahí otra vez y por un tiempo, según él, *nuestra época, nuestra contemporaneidad*. Es cierto que si bien nos recuerda evidentemente a Kant, la finitud originaria, no puede hacerlo por sí sola, es decir al menos, y para resumir con una palabra una enorme aventura, sin la activa interpretación de la repetición heideggeriana y todo lo que ésta ha irradiado, particularmente, puesto que es nuestro tema hoy, en el discurso de la filosofía y del psicoanálisis

franceses, y especialmente lacaniano; y cuando digo lacaniano, estoy aludiendo también a todos los debates *con* Lacan durante varias décadas. Eso habría merecido alguna mención por parte de Foucault en este punto, sobre todo cuando habla de finitud originaria. Pues la finitud kantiana, precisamente, no es «originaria», como lo es al contrario aquella a la cual vuelve a llevar la interpretación heideggeriana. La finitud en el sentido de Kant es más bien derivada, como la intuición del mismo nombre. Pero dejemos esto, que nos llevaría, como suele decirse, demasiado lejos.

El «nosotros» que dice «pensamos en este lugar» es evidentemente, tautológicamente, aquél desde el cual habla, escribe y piensa quien firma esas líneas, el autor de la *Historia de la locura* o de *Las palabras y las cosas*. Pero este «nosotros» no deja de dividirse y los lugares en que afirma se desplazan dividiéndose. Cierta intempestividad inquieta siempre al contemporáneo que se tranquiliza en un «nosotros». No es su propio contemporáneo, ese «nosotros», nuestro «nosotros». La identidad consigo mismo de su época, como de toda época, parece tan dividida, por tanto problemática, *problematizable* (subrayo este término por una razón que aparecerá tal vez dentro de un instante) como la época de la locura o una época del psicoanálisis —por otra parte, tanto como todas las categorías históricas o arqueológicas que nos prometen la estabilidad determinable de un conjunto configurable. Además, a partir del momento en que una pareja se desune, a partir, por ejemplo, del momento en que para localizar un síntoma o una simple indicación, la pareja Freud/Nietzsche se forma y se separa, esta desunión fisura la identidad de la época, de la *episteme* o del paradigma del cual uno u otro, uno y otro

podían ser los representantes significativos. Esto es más cierto cuando esa separación viene a fisurar la identidad a sí mismo de éste o aquél, de esta o aquella supuesta personalidad, por ejemplo de Freud. ¿Qué es lo que permite suponer la no-diferencia a sí mismo de Freud —por ejemplo? ¿Y del psicoanálisis? Sin duda estas separaciones y estas diferencias a sí mismo introducen mucho desorden en la unidad de las configuraciones, conjuntos, épocas históricas. Y este desarreglo hace muy incómodo el trabajo de los historiadores, incluso y sobre todo el de los más originales y refinados. Esta diferencia *a sí mismo*, y no siempre *consigo mismo*, hace la vida difícil, si no imposible a la ciencia histórica. Pero inversamente, ¿existiría historia, *ocurriría* algo alguna vez sin ese principio de desarreglo? ¿Habría acontecimiento sin ese desarreglo de los principios?

En el punto en que nos hallamos, la época de la finitud se desidentifica al menos por una razón de la cual sólo puedo aquí abstraer el esquema: el pensamiento de la finitud, como pensamiento del hombre finito, dice *a la vez* la tradición, la memoria de la crítica kantiana o de los saberes que tienen sus raíces en ella y el fin de este hombre finito, su «fin próximo», como lo afirma la frase más famosa de Foucault en su última apuesta, al filo de una promesa todavía sin forma, en las últimas líneas de *Las palabras y las cosas*: «[...] —entonces podemos apostar que el hombre se borraría, como en la orilla del mar un rostro de arena.» El *rasgo* (el rasgo del rostro, la línea o el límite) que corre el riesgo de borrarse en la arena, sería tal vez también aquel que separa de sí mismo un final, es decir nuevamente un límite, multiplicándolo así sin fin: la relación a sí mismo de un límite borra y multiplica a la vez el límite, sólo puede dividirlo

inventándolo. Sólo consigue borrarse en el momento en que se inscribe.

2. Acabo ahí, debería terminar aquí. Si no hubiera abusado ya ampliamente de su paciencia, concluiría no obstante con una segunda indicación en *post-scriptum* —y más esquemáticamente aún— para señalar nuevamente en dirección al psicoanálisis y para someter estas hipótesis a la prueba de la *Historia de la sexualidad* (1976-1984).

Si queremos seguir una vez más esta figura del balancín en una escena hecha al psicoanálisis, el *fort/da* reactiva entonces el movimiento al mismo ritmo pero en su mayor amplitud, con una envergadura jamás alcanzada hasta entonces. El psicoanálisis se ve reducido, más que en ningún momento, a un momento muy circunscrito y dependiente en una historia de las «estrategias de saber y de poder» (jurídico, familiar, psiquiátrico). Se encuentra cogida e interesada por esas estrategias pero no las piensa. Los elogios de Freud caen como cuchillas: por ejemplo, habría, «reactivado con una eficacia admirable, digna de los grandes intelectuales y directores de la época clásica, la cominación secular de tener que conocer el sexo y ponerlo en discurso» (p. 210). Dicho de otra manera, esta vez, al reinscribir el invento del psicoanálisis en la historia de una dinámica disciplinar, no se incrimina solamente, como en la *Historia de la locura*, las artimañas de la objetivación y de la alienación psiquiátrica; no se acusa ya sólo por las estratagemas que habrían permitido *encerrar sin encerrar* al enfermo en el asilo invisible de la situación analítica. Esta vez, se trata de llegar mucho más lejos, y más radicalmente que la «hipótesis represiva», hacia las añagazas severas de la monarquía del sexo y

hacia el efecto del poder que le apoya. Este invierte y se hace cargo de la sexualidad, y no cabe oponer, como se cree a menudo e ingenuamente, poder y placer.

Y ya que seguimos desde hace tanto tiempo los avatares obsesivos del Genio Maligno, los regresos irresistibles, demoníacos y metamórficos de ese casi-dios, de ese segundo de Dios, de ese Satanás metempsicótico, otra vez está aquí el propio Freud, al cual Foucault no deja elegir más que entre dos personajes: el genio malo y el genio bueno. Otro quiasmo: en la retórica de las pocas líneas que voy a leer a continuación, no nos sorprenderá ver que el acusado, al que la incriminación apuntará más severamente —pues ninguna negativa nos hará olvidar que se trata aquí de un proceso y de un veredicto— será el «genio bueno de Freud» y no su «genio malo». ¿Por qué? En las últimas páginas de *La voluntad de saber* surge naturalmente la acusación de pansexualismo que ha sido lanzada a menudo contra el psicoanálisis. Los más ciegos a este respecto, dice Foucault, no son aquellos que han denunciado el pansexualismo por mojigatería. El único error está en haber atribuido «sólo al *genio malo* de Freud lo que había sido preparado desde hacía mucho tiempo» (el subrayado es mío, J.D.). El error opuesto, el señuelo simétrico corresponde a una mistificación más grave. Es la ilusión que podríamos llamar emancipatoria, la aberración de las Luces, el yerro de quienes han creído que Freud, el «*genio bueno*» de Freud había liberado, por fin, el sexo de su represión por el poder. Esos

«se han equivocado sobre la naturaleza del proceso; han creído que Freud restituía por fin al sexo, por una inversión repentina, la parte que se le debía y que durante tanto tiempo le había sido discutida; no han visto que el *genio bueno* de

COLABORACIONES

Freud lo había situado en uno de los puntos decisivos marcados desde el siglo XVIII por las estrategias de saber y de poder; y que vuelve a lanzar así, con una eficacia admirable [...] la conminación secular de tener que conocer el sexo y ponerlo en discurso» (p. 210; el subrayado es mío).

El «genio bueno» de Freud sería peor que el malo. Habría consistido en situarse bien, distinguir el mejor lugar en una vieja estrategia de saber y de poder.

Aunque deje planteadas algunas cuestiones, y en seguida diré una de las que me inspira, este proyecto parece de todos modos apasionante, necesario, valiente. Y no quisiera que una u otra reserva concreta por mi parte se dejara clasificar entre las reacciones de quienes se han precipitado para defender el privilegio amenazado de un puro invento del psicoanálisis, de un invento *puro*, de un psicoanálisis a propósito del cual soñaríamos que hubiera salido cubierto, con casco, en pocas palabras, completamente armado fuera de la historia, tras ruptura epistemológica del cordón, como se decía entonces, hasta del ombligo del sueño. El propio Foucault ha parecido prestarse, durante una entrevista, a cierto compromiso en este terreno, reconociendo de buena gana y buen humor los «atolladeros» de su concepto de *episteme* y las dificultades a las que le llevaba este nuevo proyecto¹¹. Pero sólo quienes trabajan, sólo aquellos que asumen riesgos trabajando encuentran dificultades. Sólo se piensa y se toman responsabilidades en caso de que se haga alguna vez la prueba de la aporía; sin la cual nos conformamos con seguir una pendiente o aplicar programas. Y sería poco generoso, sería sobre todo ingenuo e imprudente abusar de esas confesio-

nes, tomarlas al pie de la letra y olvidar lo que el propio Foucault nos dice de la escena de la confesión.

Por eso la cuestión que me gustaría formular no apuntaría a proteger al psicoanálisis contra una nueva agresión, ni siquiera a dudar, por poco que fuera, del interés, de la necesidad, de la legitimidad del hermoso proyecto foucauldiano de esta gran historia de la sexualidad. Mi cuestión podría tender solamente —sería en suma una especie de modesta contribución— a complicar un poco una axiomática y a partir de ahí, tal vez, algunos de los conjuntos de procedimientos discursivos o conceptuales, sobre todo en cuanto a la manera de inscribirse en su época, en el campo histórico que sirve de punto de partida, y en su referencia al psicoanálisis. En una palabra, sin que ello comprometa en nada la necesidad de reinscribir casi «todo» el psicoanálisis (si pudiera decirse seriamente semejante cosa, de lo cual no estoy convencido: *el* psicoanálisis, *todo* el psicoanálisis, *toda la verdad de todo* el psicoanálisis) en una historia que le precede y le desborda, se trataría de interesarse por algunos gestos, por algunas obras, por algunos momentos de ciertas obras del psicoanálisis, freudiano o postfreudiano (pues no se puede, sobre todo en Francia, tratar seriamente este tema limitándose al discurso y al dispositivo estrictamente freudianos), por algunos rasgos de un psicoanálisis por tanto no globalizable, de un psicoanálisis dividido y múltiple (como los poderes cuya esencial dispersión nos recuerda incesantemente Foucault); y después de reconocer que esos movimientos necesariamente divisorios o disjuntos dicen y hacen, permiten decir y hacer lo que quiere decir y quiere hacer (saber y hacer saber) la *Historia de la sexualidad* (*La voluntad de*

¹¹ Cf. *Ornicar*, 10.

saber) con respecto al psicoanálisis. Dicho de otra manera, si todavía se quisiera hablar de época, lo cual sólo haré en forma de cita, en este punto, en esta línea, en tal rasgo que está del lado desde el cual se escribe la historia de la sexualidad más que del lado de lo que describe u objetiva, el proyecto de Foucault pertenece demasiado a «la época del psicoanálisis» en su posibilidad para que pretendiendo tematizar el psicoanálisis haga otra cosa que dejarle seguir hablando oblicuamente de sí mismo y marcar uno de sus pliegues en una escena a la que no llamaré sui-referencial o especular pero cuya complicación estructural renuncio a describir aquí (ya lo he intentado en otra parte). No sólo a causa de lo que sustrae esta historia al régimen de la representación (lo que ya inscribe su posibilidad en y desde la época de Freud y de Heidegger, para utilizar por comodidad simples indicios). Pero también por una razón que nos interesa aquí más de cerca: lo que Foucault enuncia o denuncia de la relación entre placer y poder, en lo que llama el «doble impulso: placer y poder», encontraría ya en Freud, sin hablar de quienes le han seguido, discutido, transformado, desplazado, el recurso mismo de lo que se objeta al «genio bueno», al tan mal «genio bueno» del padre del psicoanálisis, Le situó en una palabra para concluir.

Foucault nos lo advirtió claramente: esta historia de la sexualidad no debía ser una historia de historiadores. Una «genealogía del hombre de deseo» no debía ser ni una historia de las representaciones, ni una historia de los comportamientos o de las prácticas sexuales. Esto hace pensar que sexualidad no puede convertirse en objeto de historia sin afectar gravemente a la práctica del historiador y el concepto de la historia. Por eso Foucault pone comillas en torno a la palabra

«sexualidad»: «las comillas tienen su importancia», añade (t. 2, *El uso de los placeres*, p. 9). Se trata también de la historia de una palabra, de sus usos a partir del siglo XIX, de una modificación de vocabulario en relación con un gran número de otros fenómenos, desde los mecanismos biológicos a las normas tradicionales o nuevas, a las instituciones que las sostienen, ya sean religiosas, judiciales, pedagógicas, médicas (por ejemplo, psicoanalíticas). Esta historia de los usos de una palabra no es ni nominalista ni esencialista. Conciérne a dispositivos y más exactamente a zonas de «problematización». Es una «historia de la verdad» como historia de las *problematizaciones*, e incluso como «arqueología de las problematizaciones», «a través de las cuales el ser se da como pudiendo y debiendo ser pensado...» (pp. 17-19). No se trata, en primer lugar, de analizar comportamientos, ideas o ideologías sino estas *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 atención reflexiva y la preocupación por pensarse en su rigurosa especificidad, un análisis tal rige pues la *problematización de su propia problematización*. Esta debe interrogarse también a *sí misma*: con la misma preocupación arqueológica y genealógica, la que prescribe metódicamente.

Ante una problematización histórica de tal amplitud y de tal riqueza temática, no podríamos conformarnos con un rápido análisis, ni plantear, en diez minutos, una cuestión dominante con garantía de cierto control sinóptico. Lo que podemos o debemos intentar en tal situación, es rendir homenaje a una obra tan grande y tan inquieta por una cuestión que plantea, por

COLABORACIONES

una cuestión que lleva en sí misma, guardándola en reserva en su potencial ilimitado, una de las cuestiones que desciframos en ella, una cuestión que la mantiene a ella misma en vilo. Es decir en vida.

Una de estas cuestiones, para mí, sería, por ejemplo, la que había intentado articular hace algunos años con ocasión de un coloquio en homenaje a Foucault en la universidad de Nueva York¹². Pasaba por una problematización del concepto de poder y del motivo llamado –por Foucault– de la *espiral* en la dualidad poder/placer. Dejando de lado la enorme cuestión del concepto de poder y de lo que le conserva su presunta unidad bajo la dispersión esencial justamente recordada por Foucault, no recordaré más que un aspecto: llevaría a lo que en cierto Freud y en el centro de cierto legado, digamos francés (por decirlo rápidamente), de Freud no solamente no se dejaría objetivar por la problematización foucauldiana sino que contribuiría a ella de la manera más determinante, más eficaz, mereciendo así ser inscrita en la orilla tematizante más que en la orilla tematizada de esta historia de la sexualidad. Me preguntaré lo que habría dicho Foucault, en esta perspectiva y si hubiera tenido en cuenta, no de «Freud» o «del» psicoanálisis *en general* –que no existe, como tampoco el poder a modo de único gran corpus central y homogéneo–, sino, por ejemplo puesto que sólo es un ejemplo, a una aventura como *Más allá del principio de placer*, de algo en sus parajes o entre sus hilos –como algo que ha sido heredado,

repetido o discutido desde entonces. Siguiendo uno de sus hilos, entre los más discretos, siguiendo la estrategia abisal, imposible de asignar, de dominar, la estrategia, a la postre, sin estrategia de este texto, se entreve que no abre sólo el horizonte de un más allá del principio de placer (hipótesis de un más allá por el cual Foucault parece no interesarse nunca de verdad) sobre el fondo del cual toda la economía del placer requiere ser pensada de nuevo, complicada, acosada en sus artimañas y sus repliegues más irreconocibles. Según uno de sus hilos, otro que desenrolla precisamente la bobina del *fort/da* que no deja de ocuparnos, ese texto problematiza también, en lo que tiene de más radical, la instancia del poder y del dominio. En un pasaje discreto y difícil, nombra incluso una pulsión de poder o una pulsión de dominio original (*Bemächtigungstrieb*). Es difícil saber si esta pulsión de poder depende también del principio de 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 situado Foucault esta pulsión de dominio en su discurso sobre el poder o sobre poderes irreductiblemente plurales? ¿Cómo la habría leído, en caso de leerla, en ese texto tan enigmático de Freud? ¿Cómo habría interpretado las referencias insistentes a lo demoníaco de quien se convierte entonces, según sus propios términos, 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 inscrito Foucault este pasaje de *Más allá...*, y este concepto y estas cuestiones (con todos los debates a los cuales, directa e indirectamente, ha dado lugar el libro de

¹² A partir de ese momento, en efecto, este desarrollo coincide, abreviándolo, con una conferencia inédita que había pronunciado con el título «Más allá del principio de poder», con ocasión de un homenaje a Michel Foucault organizado por Thomas Bishop en la Universidad de Nueva York, en abril de 1966.

Freud, en una especie de capitalización sobredeterminante, de modo especial en la Francia de nuestra época, empezando por todo lo que en Lacan toma su punto de partida en la compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*)? ¿Habría inscrito esta matriz problemática *en el interior* del conjunto cuya historia describe? ¿O bien en el otro lado, en el lado de lo que permite al contrario delimitar el conjunto, problematizarlo, precisamente? ¿y por tanto en un lado que ya no pertenece al conjunto, ni, como estaría dispuesto a pensar, a ningún conjunto, de tal modo que la idea misma de una agrupación de la problematización o del dispositivo, sin hablar siquiera ya de la época, de la *episteme*, del paradigma o de la época permanecen como otros tantos términos problemáticos, tan problemáticos como la propia idea de problematización?

Esta es una de las cuestiones que me habría gustado plantearle. Intento, ¡único recurso que nos queda, por desgracia! abandonado a la soledad del cuestionamiento, imaginar el principio de la réplica. Tal vez fuera éste: aquello en lo que hay que dejar de creer, es en la principalidad o en el principado, en la problemática del principio, en la unidad de principios tanto del placer

como del poder, o también de esta o aquella pulsión supuesta más originaria que 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. Es decir en vida.

Entonces la cuestión cobraría nuevo impulso: la dualidad en cuestión, esta dualidad en forma de espiral, ¿no es lo que Freud ha intentado 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 ajena a la pulsión de dominio? ¿Y a lo más vivo de la vida, a su propia supervivencia?

Intento imaginar todavía la respuesta de Foucault. No lo consigo. Necesitaría que él mismo se encargara.

Pero en este lugar en el que nadie puede responder por él, en lo sucesivo, en el silencio absoluto en el que sin embargo seguimos vueltos hacia él, me arriesgo a apostar que, en una frase que no construiré en su lugar, habría asociado, pero también disociado, sin dar la razón ni a uno ni a otro, el dominio y la muerte, es decir lo mismo, la muerte como dominador.

(Traducción de Julián Mateo Ballorca)

* Copyright: éditions Galilée, 1992. Damos las gracias, en primer término a Jacques Derrida quien, personalmente, nos dió inmediata autorización para reproducir en la *Revista de la A.E.N.* este texto. En segundo lugar, agradecemos a la Editorial Galilée de París sus diligencias para llevar el proyecto a buen fin. No olvidamos tampoco a la revista de filosofía *Er* de Sevilla (y en particular a Juan Antonio Rodríguez Tous), que no ha tenido inconveniente en que apareciese otra traducción, casi simultánea a la publicada por ellos (nums. 17/18, 1994).