

# RETÓRICA, EVENTOS DE DISCURSO Y ESCEPTICISMO. LA POLÉMICA SOBRE LA *HISTORIA DE LA LOCURA*

RETHORIC, SPEECH ACTS, AND SKEPTICISM.  
THE POLEMIC ABOUT THE *HISTORY OF MADNESS*

**RENÉ BAEZA**

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación  
Facultad de Filosofía y Educación  
José Pedro Alessandri 774  
Ñuñoa  
Santiago de Chile  
Chile  
rene.baeza@umce.cl

## RESUMEN

El debate sobre la *Historia de la locura* (1961), constituye una de las discusiones más importantes de la filosofía francesa contemporánea. En este debate están en juego maneras radicales de interpretar el discurso filosófico. Al centrarnos en dos aspectos de esta querrela (la perspectiva *retórica* y el punto de vista *performativo*), el artículo sitúa el debate en un punto de diferencia crucial: la aceptación o el rechazo del escepticismo por parte de Descartes. Estos supondrían la exclusión o la transformación del ejemplo de la locura en la

primera *Meditación* (1641). Este ensayo conecta nudos cruciales de los textos analizados a un marco contextual mayor. Respecto a Jacques Derrida, se establecen conexiones entre retórica, pedagogía y disciplina filosófica escolar. A propósito de Michel Foucault, se proponen vínculos entre pragmática, pedagogía y tradición ascética.

*Palabras claves: Retórica, pedagogía, actos de habla, disciplina, parrhesia.*

### ABSTRACT

The debate concerning the *History of Madness* (1961), is one of the most important discussions of the contemporary French philosophy. In this debate, there are involved radical ways of interpreting the philosophical discourse. Focusing on two aspects of this argument (the *rhetorical* perspective and the *performative* perspective), the article places the debate on a point of crucial difference: Descartes's acceptance or rejection of skepticism. The acceptance or rejection would suppose the exclusion —or the conversion— of the example of the madness in the first *Meditation*. This essay connect crucial points between the texts analyzed to a higher context. Concerning Jacques Derrida, connections are established between rhetoric, pedagogy and scholar philosophical discipline. Concerning Michel Foucault, links are proposed between pragmatic, pedagogy, and ascetic tradition.

*Key words: Rhetoric, Pedagogy, Speech Acts, Discipline, Parrhesia.*

## I. INTRODUCCIÓN

Al interrogar al estatuto que adopta el escepticismo en la polémica sobre la *Historia de la locura*, quisiéramos recordar dos posturas que modulan el debate. Orientadas a la interpretación de un fragmento micrológico, tales versiones, dramatizan el golpe de disciplina ejercido en la primera de las *Meditaciones metafísicas* (Descartes, *Meditaciones metafísicas* 55-56; “Meditationes de Prima Philosophia 17-19; “Meditations et Principes” 13-15). A pesar de que ambas apelan a un cierto eco del discurso cartesiano, las dos perspectivas divergen cuando el escepticismo entra en escena. Se distancian en el instante preciso en que la  $\Sigma\kappa\acute{\epsilon}\psi\epsilon\iota\varsigma$  se pone en obra como simulacro teatral.<sup>1</sup> La doble dramatización implica el paso, por un lado, de la locura al sueño, de la extravagancia a la experiencia onírica; y supone la deportación, por otra parte, de la insania a la exterioridad del cogito, la exclusión de la “diferencia” fuera del pensamiento meditador.

## 2. RETÓRICA Y TONO POPULAR

El pasaje de la locura al sueño sería equivalente al paso entre la inadecuación de un ejemplo y su reajuste pedagógico. Al adoptar un papel más “natural” —más “universal” además— que la extravagancia, la escena onírica se presta mejor a la recepción del público vulgar que se integra históricamente (como “figura”) en la argumentación del discurso cartesiano; una audiencia popular que habría resistido —levantando un reparo a la demostración de Descartes— imposter argumentos escépticos. De ahí que el pasaje de las *Meditaciones* adquiera un compás, en apariencia, contradictorio. En tanto despliega la  $\Sigma\kappa\acute{\epsilon}\psi\epsilon\iota\varsigma$  de escuela; por una parte, tiene que conceder

<sup>1</sup> Reservamos la cuestión del teatro en Descartes, según Foucault y Derrida la sugieren, para un análisis posterior. Ninguno de los dos autores se abstienen de ella. Esta interpretación teatral, diversa en ambos casos, quedará sugerida en lo que sigue.

la eventual resistencia del sentido común que, por otra, convocado a la hipótesis de la locura, no podría sino reaccionar con estupor. Con el fin de responder a la objeción de este público vulgar —que se niega a suponerse extravagante—, Descartes traduciría el ejemplo deficiente de la locura por el ejemplo pertinente del sueño (Derrida, *La escritura y la diferencia* 66).

La fraseología cartesiana circularía entre la objeción y la respuesta. A través del compás anafórico haría pivote en torno a dos tonos de reparo. Es ese compás el inscrito en un “movimiento retórico y pedagógico cuyas articulaciones (dice Derrida) son muy rigurosas” (66). Tras indicar que el pasaje donde Foucault ha querido indicar la interdicción decretada contra la locura solo expone el pensamiento provisional de Descartes —una postura momentánea que fomenta un reparo esquivado con la hipótesis del sueño—, Derrida otra vez alude, a propósito del *sed forte* (“pero quizás”), al movimiento “pedagógico y retórico”. Reitera que el sentido asociado a dicho movimiento domina todo el párrafo de esa primera parte de la meditación. Desde este teatro de la escena cartesiana, se va a escuchar entonces un eco de retórica, un golpe de tímpano que retumba en la aurícula del oído de Descartes. El golpe de retórica haría girar las voces en el movimiento de reparto. Mencionamos el recurso al eco —“Descartes se hace eco”, dice Derrida— debido a que el retumbe auricular no deja de oírse en el tímpano de Foucault: “Es extraordinariamente difícil, dice éste, permanecer sordo al eco [*rester sourd à l'écho*] que se hacen los dos párrafos” (*Historia de la locura en la época clásica II*, 350). Tal eco pliega el habla en la escucha, detona una objeción “fingida”, una refutación pedagógica simulada por Descartes. Al pasarse de la locura al sueño, a través de este contrapunto, este confesaría que el ejemplo de la insania no sería “revelador de la fragilidad de la idea sensible”:

Se ve cuál es el sentido pedagógico y retórico (*sens pédagogique et rhétorique*) del *sed forte* que rige todo este párrafo. Es el “pero quizás” de la objeción fingida [*l'objection feinte*]. Descartes acaba de decir que todos los conocimientos de origen sensible pueden engañarlo. Finge dirigirse a sí mismo la objeción extrañada del no-filósofo imaginario a quien asusta una audacia como esa,

y que le dice: no, no todos los conocimientos sensibles, si no estarías loco, y sería irrazonable conducirse con arreglo a los locos, proponernos un discurso de loco. Descartes *se hace eco* de esta objeción (*se fait l'écho* de cette objection, cursiva de Derrida): puesto que yo estoy ahí, [que] escribo, vosotros me comprendéis, yo no estoy loco, ni vosotros, y estamos entre gentes sensatas. Así pues, el ejemplo de la locura no es revelador de la fragilidad de la idea sensible. De acuerdo. Descartes está de acuerdo con ese punto de vista natural o más bien finge apoyarse en esa comodidad natural, para desprenderse de ésta mejor, y más radicalmente y más definitivamente, e inquietar a su interlocutor. De acuerdo, dice, pensáis que estaría loco al dudar que estoy sentado cerca del fuego, etc., que sería extravagante regirme por el ejemplo de los locos. Voy a proponeros entonces una hipótesis que os parecerá mucho más natural, que no os extrañará, porque se trata de una experiencia más común, más universal también que la de la locura. Y es la del dormir y soñar. (Derrida, *La escritura y la diferencia* 71-72)

Aunque Foucault considera notable este “invento de alternación de la voz” que se le adjudica a Descartes, minimiza con cierto desprecio el movimiento de su montaje. Pese a que elogia la disposición escénica de esta supuesta coloratura distintiva del discurso cartesiano, al catalogarla de “pequeña pedagogía” [*petite pédagogie*], resta crédito a su pretendido acento “rústico” (Foucault, *Historia de la locura* 365). La “pequeña pedagogía” haría declaración, según Foucault, de la intención “textualista” del temprano deconstructivismo, manifestaría con claridad el deseo de injertar perversiones tonales, simulacros de voz que pasarían por alto —como veremos— el verdadero estatuto pragmático de la escritura de Descartes (371). Al nombrar al “rústico”, asimismo, la respuesta foucaultiana parece denunciar —entre otros estilos hermenéuticos de lectura— a la tradición escolar de la retórica. No es improbable que así se satirice el *sermo humilis* que dominó la predicación religiosa, la escritura literaria y el ensayo filosófico desde la temprana Edad Media (Auerbach 33-35 y 69). De hecho, la querrela versa sobre la pretensión de un tono discipular escasamente escolarizado. Una cierta disciplina de escuela o determinada escolástica

sitúa uno de los bordes del debate (Derrida, *La escritura y la diferencia* 47). Sobre la inscripción de la disciplina en Foucault, proponemos una hipótesis en la segunda parte de este ensayo. La traducción entre “disciplina” y “pedagogía filosófica” será bosquejada por Derrida —tras escribir *Cogito e historia de la locura*— en un texto sobre Kant datado en 1985.<sup>2</sup> Acerca del vínculo entre pedagogía y retórica, a propósito de la escena de la objeción aludida, esbozemos algebraicamente los siguientes puntos de referencia:

A. El topoi de la objeción es un lugar clasificado entre las figuras de la retórica. En este catálogo de ofertas figurales, aparece bajo la categoría de la prolepsis (Nietzsche 119). Para efectos de diferenciación de su rol en el discurso, la objeción como prolepsis se distingue y gradúa entre dos posibilidades: la “objeción real”, propia del interés del argumento y la “objeción ficticia”, propia de la preocupación ornamental. Sobre ella dicen los pioneros de las investigaciones retóricas contemporáneas: “Si, por ejemplo, el orador introduce en su período objeciones para responder él mismo, estamos en presencia de una figura, la *prolepsis*, la cual sólo sería una ficción. Estas objeciones pueden ser manifiestamente imaginarias, pero puede ser importante señalar que el orador había entrevisto posibles objeciones, las había tenido en cuenta (*avait tenu compte*). En realidad, hay una graduación entre la objeción real y la objeción ficticia” (Perelman y Olbrechts-Tyteca 271).<sup>3</sup>

B. La fórmula con que se nombra la objeción figurada, el sentido “retórico y pedagógico”, asocia y disocia los dos términos. Dicho de tal

<sup>2</sup> Sobre la traducción de “la pedagogía” (*la pédagogie*) como “la disciplina de la filosofía” (*la discipline de la philosophie*), a propósito de Kant, véase: “Popularites. Du droit à la philosophie du droit”, in Derrida, *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990. 535.

<sup>3</sup> No debemos descartar —al contrario— que Derrida conociera el *Tratado de la argumentación* ya en 1963; en cualquier caso, hace referencia a él en “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en 1971, junto con citar “La puissance métaphorica de Descartes” de Spoerri (Derrida, *La escritura y la diferencia* 265).

forma, la frase parece hacer cita de la relación de conjunción y separación que Nietzsche ha visto emerger en el pensamiento de Platón.<sup>4</sup> Con variaciones —el intercambio de la *y* por la *o* y viceversa, “retórico y pedagógico”, “retórica *o* pedagógica”—, se puede encontrar la expresión en *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1954) de Derrida. No puede dejar de notarse que esta frase es casi idéntica a la que este autor emplea en su *Memoria sobre la génesis de la fenomenología trascendental. Mutatis mutandis*, puede decirse que la lectura pedagógica y retórica de las *Meditaciones metafísicas* cartesianas sigue el modelo de la interpretación de las reducciones fenomenológicas husserlianas (Derrida 138-139).

C. En un ensayo anterior (Baeza 56-59), hemos indicado el interés que tiene —para comprender la insistencia del argumento de Derrida— remitirse al ensayo “Las novelas de Descartes” (1984) de dicho autor. Allí se dan otros indicios sobre la necesidad de que la objeción adopte un topos retórico. Veremos, más tarde, cómo está implicada la abstracción escéptica en la argumentación de Foucault. Indiquemos, por lo pronto, solo el alcance que tiene cuando se transporta al *Discurso del método*. Respecto de este último libro, publicado en 1637, otra vez va a insistirse —como a propósito de las *Meditaciones*— en el doble juego adoptado al retorizar el paso por el escepticismo.

Al escribir en francés, la retórica cartesiana, según Derrida, tuvo que tornar pedagógico el tránsito por el atolladero del escepticismo. Facilitando así el acceso a la razón universal, el método cartesiano debió abrirse paso a través de la duda sistemática. “Las novelas de Descartes” insisten —tal como el ensayo sobre Foucault— en el simulacro discursivo que el filósofo moderno introduce con el propósito de aplacar el temor

<sup>4</sup> “En el *Político*, 304d, separa [Platón] la didacu de la retórica y asigna a esta la tarea de persuadir a las *πλήθος* [multitudes], y a *ὄχλος διπ μνθολογώας* [las muchedumbres a través de las mitologías]. De este modo, Platón dibuja al verdadero filósofo, Sócrates, enseñando ya de un modo científico, ya de un modo retórico popular” (Nietzsche. 84).

provocado por el movimiento de la Σκέψεις metódica. Luego de indicar que escribiendo en lengua romance se pretendía “facilitar el acceso a la *facilidad*” (60) y esquivar de ese modo el “desvío a través del saber archivado en los antiguos libros” (61), Derrida observa —de forma análoga a como lo hacían los autores del *Tratado de la argumentación*— que el *Discurso* “tuvo en cuenta [*tenait compte*]” la fragilidad filosófica de los “espíritus débiles”, entre los que Descartes incluye a las mujeres. En un pasaje donde se imposta la voz de Descartes, donde se habla en parte por su boca, se circunscribe de nuevo el problema pedagógico y retórico:

Los “espíritus débiles” a los que [Descartes] se dirige en francés no están suficientemente pertrechados (*armés*) por la escuela, ni avezados en la disciplina filosófica [*discipline philosophique*]. Descartes tiene miedo: cederán a los argumentos de los escépticos de los que yo haré [*je ferai*]) un uso tan sólo retórico, metódico y provisional. Como son débiles, no sabrán ir o volver a lo más fácil, a la evidencia de las ideas claras y distintas, al *cogito*, a la luz natural de la “pura razón” a partir de la cual se prueba la existencia de Dios, etc. Van a dejarse impresionar por la duda escéptica, argumento de escuela recientemente aprendido, se alzarán una barrera en su ruta hacia lo más fácil, esa no-ruta, ese punto de partida en uno mismo que es una evidencia intuitiva. Paradoja estratégica, que se debe a la situación histórica y lingüística: al escribir en francés para facilitar las cosas a los espíritus débiles (insuficientemente escolarizados o escolastizados), no puede ir con tanta seguridad hacia lo más fácil y lo más cierto, valor absoluto de esta metodología filosófica . . . Débiles y desprevenidos, esos espíritus vírgenes que no entienden sino el francés, van a dejarse intimidar por la duda escéptica: argumento de escuela, archivado, tipificado, ritual. Y, sin embargo, el *orden* debe liberar el espíritu del sensualismo, del dogmatismo espontáneo que impide dudar de las certezas sensibles. Este orden requiere el *pasaje* por la duda escéptica, al menos por su esquema argumentativo, por su lengua y su retórica, a fin de transformar la duda escéptica en duda metódica. Ahora bien, esta lengua y esta retórica de la duda escéptica están ligadas históricamente a la lengua de la escuela y al latín. (Derrida, *El lenguaje y las instituciones* 61)



Dos páginas después de este fragmento de ventrílocuo, se levanta acta de una insistencia sistemática, se confiesa la estrategia reiterada de los escritos cartesianos: se anuncia una práctica de la lengua que Descartes, obligado a dirigirse a dos tipos de públicos diversos, habría empleado “siempre” [*Toujours*] que se requiere facilitar el acceso retórico a la naturalidad de la razón (*El lenguaje y las instituciones* 63). Esta persistencia recursiva es una política de la lengua, una necesidad que atañe —en el paso por el escepticismo— a la traducción de la filosofía. En el *Discurso* —como ocurre en las *Meditaciones*— hay que traducir la verdad universal. Y pedagogizar una razón natural que, pese a ser la cosa mejor repartida del mundo, no se deja aprehender intuitivamente. Esta “naturalidad” de la razón, a la que Descartes encamina, es contrapuesta a la “naturalidad” atribuida a la lengua francesa: la primera es prelingüística y transhistórica, mientras que la segunda histórica y lingüística (30-31). El escollo del escepticismo, sobre el que parece tramarse la diferencia entre finitud e infinitud de la razón, arma una brecha entre estas dos naturalidades. La pedagogía opera entonces como un modo de amortizar el impacto entre estas dos formas de naturaleza, funciona como un recurso retórico que acomoda la transición de la lengua dominante a la lengua dominada. Es una especie de *shifter* que calibra la “traducción” del latín al romance. Sin embargo, no debe dejar de notarse que este “derecho a la filosofía” que se le concede al pueblo, enseñándole en “Francesco”, iría acorde a los tiempos siguiendo la ruta de la constitución del poder. Este movimiento de traducción parece no hacer resistencia a la conjunción, operada en términos históricos, entre el poder lingüístico y el poder político. La escritura del *Discurso* se adecuaría, como transposición de la lengua filosófica universal, a la transformación política epocal que sufre el poder soberano en Francia. Así, después de, más o menos, un siglo de dictada la ordenanza de Villers-Cotterêts (1539) —decidida durante el mandato de Francisco I sobre las sentencias y otros procedimientos judiciales y administrativos, obligadamente pronunciados en lengua francesa—, Descartes parece ir a la moda al seguir la tendencia estático-monárquica que otorga a la lengua vernácula esta suerte de realce histórico (51). Este imperativo

que, aparentemente, suelta las amarras de las coerciones de la lengua latina, tomaría la vía de la llamada “lengua materna”, como si se quisiese, al apelar al habla maternal, someter mejor a la ley paterna promoviendo ya no la abstracta e insípida lengua de escuela sino cierta dulzura y ternura de una supuesta lengua del hogar (43).

Retomemos la discusión sobre la locura: basados en el antecedente reseñado que torna canónico el gesto escolarizante de Descartes, encontramos razones sistemáticas para entender el aparente despacho de la extravagancia en la meditación primera. Esta exclusión sería retórica, en el sentido de la pedagogía de la traducción, en tanto estaría destinada a salvar una objeción concedida a un auditorio neófito que rechaza la hipótesis escéptica supuesta en el papel de la insania. Si se sigue un recorrido más largo, en anillos de series de ascenso, la lectura apelará al otro extremo de la locura: la que aparece figurada en la puesta en obra del genio. Pese a la acusación de Foucault de que esta interpretación intenta neutralizar el procedimiento metódico de la hipótesis diabólica (al aducir que no se trata de locura si el “ejercicio” que retoma la hipótesis de estar loco permanece controlado y orientado por el sujeto meditante), en “Ser justos con Freud” (1992), Derrida responderá que “si puede ‘retomar’ esos poderes de la locura, si incluso los ‘retoma’ después, retroactivamente, ocurre que la exclusión del riesgo de estar loco deja lugar a un *después*” (Derrida, *Pensar la locura* 137). De tal forma, se insinúa que el lapso que implica el paso del tiempo repite una escena dentro de la cual, el peligro de considerarse demente, sobrevive.

Se haría difícil, antes del enfrentamiento con la malignidad del genio, percatarse del riesgo de la locura y accederse a la hipérbole de este otro momento de absoluto escepticismo. Lo mismo cabe decir de la importancia que adquiere el miedo en el marco de lo figural. Observemos que el miedo parece rondar, según se lee en las dos citas referidas a los textos cartesianos, la escena de la retórica. En el primer pasaje, se advierte que al “no-filósofo imaginario . . . (lo) asusta una audacia como esa”, la de suponerse loco. Casi diez años después, basándose en las epístolas cartesianas, se afirma que “Descartes tiene miedo”, cuando prevé las consecuencias

desastrosas que tendrá, sobre los espíritus débiles no bien armados por la escolástica, el uso retórico de los argumentos escépticos. Maestro y alumno se asustarían, entonces, por algo similar: temerían la puesta en suspenso de una creencia que pincela, como exigencia “técnica”, la operación filosófica. La retórica parece dosificar y potenciar la experiencia de temor, aplacar y tornar hiperbólico el terror que provoca la *ἐποχή*, el suspenso de la tesis, la impostación de la locura y la hipótesis del genio malo. De acuerdo a ello, la trama tejida en la meditación cartesiana enhebra dos miedos: iría de un escepticismo a otro, de la escena de la insania a la escena del genio y traduciría el miedo a ambas lenguas, la finita y la infinita. Pero dejemos el miedo y quedémonos con el escepticismo.

### 3. ESCEPTICISMO, DISCIPLINA Y EVENTOS DISCURSIVOS

En un interesante artículo fechado el año 2001, Carlos Lévy se ocupa de elaborar la pregunta sobre el lugar del escepticismo en Foucault. En “Michel Foucault y el escepticismo: reflexiones sobre un silencio” (Lévy 99-100), este autor alude al pasaje sobre la locura que marca la discusión. Para él, se trata de hacer comparecer el fragmento en disputa ante el tribunal de la historia pero, esta vez, de una historia que se remonta al escepticismo antiguo. La hipótesis de Lévy propone que Foucault ha excluido a las escuelas escépticas de sus reflexiones sobre las “filosofías helenísticas”. Sostiene que la exclusión de la extravagancia no sería, desde este punto de vista, un argumento escéptico entre otros y que, más bien, la perspectiva adoptada en la *Historia de la locura*, respecto del texto de Descartes, enfoca un golpe de exclusión vinculado a la “práctica institucional” que decretó, política y jurídicamente, el “gran encierro” de los locos. Lévi no está lejos de afirmar que Foucault considera insignificante el escepticismo: por muy retórico, tipificado y ritual argumento de escuela que fuese, es inocuo frente a la exclusión de los extravagantes en la escena política y jurídica real. En síntesis, por terrorífico que sea, suponiendo que su simulacro vaya más allá de una controlada impostación, el

argumento filosófico escéptico sería secundario comparado con el campo histórico que dictaminó la reclusión en las casas de internamiento y tornó interdictos a los locos, apartándolos de la esfera político-jurídica.

En cuanto a la supremacía que, así, se concede al campo histórico frente a la escena del argumento filosófico, recordemos que ya en *La verdad y las formas jurídicas* (1973) Foucault afirmaba que los métodos de la filosofía y de la ciencia habían sido confiscados a la historia judicial, robados a los procesos de la justicia administrativa (37-59). El interés por los actos de habla, por parte de Foucault, tiene sin duda que ver con el borde del campo social en la escena de las *Meditaciones*. Con todo —volvamos a Lévy— ni Foucault ni Derrida se habrían preocupado de la dependencia que tendría la argumentación cartesiana al interior de la tradición filosófica escéptica: el primero, interesado en el marco de la historia epocal; el segundo, absorbido por la retórica. Lo que no se ajusta, según las referencias indicadas, al interés dedicado por Derrida a interrogar si era posible que se desmarcara —con los protocolos de traducción que ello suponía— el análisis de la locura del período francés clásico (XVI-XVIII), con el propósito de vincular la insania a la ὄβρις griega (*La escritura y la diferencia* 60). Ya hemos insinuado que a este autor sí le importa el problema del escepticismo. Prueba de ello, es su ensayo “Las novelas de Descartes”, y su interrogación de la postura escéptica en la historia anterior a la época cartesiana, por ejemplo, en relación a un escritor como Montaigne (64). No obstante, es cierto que no habla de Sexto Empírico, uno de los autores del escepticismo antiguo que interesa a Lévy.

Pese a lo interesante que son las referencias a la mencionada tradición filosófica, donde existían ya posiciones claras sobre la locura y el sueño, solo retenemos aquí la contribución a nuestro problema: Foucault silencia —cree Lévy— un análisis sobre el escepticismo. Conclusión a la que se llega a partir de la publicación del seminario *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), donde la tradición escéptica quedaría aludida de paso para terminar despachándose con la señal de un simple “etc.”:

Desde la perspectiva que he adoptado en este artículo, la de la posición con respecto al escepticismo, se puede comprobar que esta corriente filosófica está, a la vez, ausente y presente virtualmente en lo que dice Foucault. Ausente porque Foucault no lo menciona jamás, cuando cualquier estudiante de historia antigua sabe que es uno de los tres sistemas helenísticos, junto con el estoicismo y el epicureísmo. Presente virtualmente en el ‘etc.’ Y en la mención a Aristóteles como única excepción, que permite pensar que el escepticismo sigue la regla común enunciada por Foucault. (Lévy 109)

Lévy dice querer tomar en serio el “etc.”. Supone que a través de esta marca, que generaliza y reexpide el recuento foucaultiano, no solo se habría esquivado al escepticismo sino al propio a Aristóteles. En ambos casos, en efecto, por la razón común de que en ninguno de los dos se haría problema de la práctica del “cuidado”. El escepticismo no practicaría, como tampoco Aristóteles, la ascesis de la disciplina que Foucault se dedica a investigar a través de toda su obra. Podría decirse así (*mutatis mutandis* con la frase célebre), que el escepticismo, para Foucault, no es un ascetismo. Y corroborar, de este modo, la puesta aparte deliberada, anunciada y justificada del pensamiento de Aristóteles, a quien Foucault considera una excepción —precisamente porque en él no tendría interés la *preocupación de sí* como práctica ascética— en la filosofía clásica griega.

En su seminario *La hermenéutica del sujeto*, Foucault asegura que, en Aristóteles, prevalecería el *gnothi seauton* (γνώθι σεαυτόν) frente a la *epimeleia heautou* (ἐπιμέλεια εαυτού), esto es, el “conócete a ti mismo” sobre la “inquietud de sí” (17). De ahí que interroguemos si la excepción que en él se marca, cuando Foucault estudia el pensamiento antiguo, no va a la par de cierta distancia que parece tomar sobre la retórica, lejanía que habría influido, si esto es así, en su apreciación de la escena de la objeción duramente refutada en la réplica de 1972. Repitamos que él no comprende que la exclusión de la locura, en la primera de las *Meditaciones metafísicas*, sea en rigor una operación escéptica. Discute, por lo mismo, que sea retórica en su ejercicio medular. De ahí que la moteje de “pequeña pedagogía”. Sería necesario preguntarse, teniendo en cuenta esta serie de

asociaciones, si la retórica —por ejemplo la de matriz aristotélica— no habría sido descalificada por la misma causa que parecen ser excluidos, de modo excepcional, el escepticismo y Aristóteles. Puede interrogarse, así, si la retórica para Foucault carece de la *epilemeia*, tal como la Σκέψεις adolece de la ἄσκησις, la suspensión escéptica del ejercicio ascético, si el escepticismo no es un ascetismo.

De un modo complejo —nada es simple en estos casos— algo análogo se atribuye a lo que con precaución (“con un montón de comillas”) se denomina el “momento cartesiano”: “Me parece que el ‘momento cartesiano’, una vez con un montón de comillas, actuó de dos maneras. Actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) y descalificar al contrario, la *epimeleia heautou* (inquietud de sí)” (Foucault *La hermenéutica* 32). Entendemos que aquí la precaución, al hablarse con extremo cuidado del “momento cartesiano”, quizás suponga más la tradición cartesiana que a Descartes mismo, caución que quizás, cuando se escribió la *Historia de la locura*, no se hallaba lo suficientemente perfilada. Queda que diez años antes de dictarse el seminario *La hermenéutica del sujeto*, en su réplica a Derrida, Foucault adopta una interpretación de los actos de habla que no deja de modularse según el doble régimen del conocer y del cuidar, de la inquietud y del saber, de la *epimeleia* y del *gnothi*. Era ya una determinada apuesta por la ascética —que parece poner aparte al escepticismo y a la retórica— lo que está en juego en su interpretación del pasaje cartesiano sobre la locura. Es así como va a entenderse la relación entre la demostración (que encadena los argumentos) y la meditación (que califica la cordura del sujeto meditante). De este modo, Foucault sale al paso al “textualismo” propuesto desde la perspectiva retórica. Lejos de dar por hecho la voz de un objetor anónimo, de un hombre rústico que objeta que se le convoque a encarar la experiencia de la locura, sería preciso estabilizar, sin retórica ni escepticismo, una cierta prudencia del sujeto demostrante. Se pierde un aspecto importante de la réplica si no se entiende que la actividad del sujeto de la argumentación es un ejercicio de ascesis, que la meditación es una labor —una tarea, que en estricto rigor la salvaría del escepticismo— de corte epimelético. Y que tal *epimeleia* es el pivote

sobre el cual gira la operación pragmática de los actos de habla. En efecto, Foucault ofrece, en 1972, una interpretación ascética de los *speech acts*. De hecho, a través de una suerte de “quiasmas” cartesianos, liga la meditación y la demostración, y traduce los actos de habla por *événements discursifs*:

Hay que tener presente el título mismo “meditaciones”. Todo discurso, cualquiera que sea, está constituido por un conjunto de enunciados que son producidos cada uno, en su lugar y su tiempo, como otros tantos *acontecimientos discursivos* (*événements discursifs*). Si se trata de una pura demostración, esos enunciados pueden leerse como una serie de acontecimientos ligados los unos a los otros según cierto número de reglas formales; en cuanto al sujeto del discurso, no queda implicado en la demostración: permanece, por relación a ella, fijo, invariable y como neutralizado. Una “meditación”, por el contrario, produce, como otros tantos *acontecimientos discursivos* (*événements discursifs*), enunciados nuevos que llevan con ellos una serie de modificaciones del sujeto enunciante: a través de lo que se dice en la meditación, el sujeto pasa de la oscuridad a la luz, de la pureza a la impureza, de la coacción de las pasiones a la liberación, de la incertidumbre y de los movimientos desordenados a la serenidad de la sabiduría [*sérénité de la sagesse*], etc. En la meditación, el sujeto es alterado sin cesar por su propio movimiento . . . En suma, la meditación implica un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos (*événements discursifs*) que se producen. Puede verse a partir de allí lo que sería una meditación demostrativa . . . Y si hay ciertos pasajes de las Meditaciones que pueden descifrarse, de manera exhaustiva, como encadenamiento sistemático de proposiciones —momento de pura deducción—, existen, en cambio, especies de “quiasmas” (“*chiasmes*”) en que se cruzan las dos formas del discurso, y en que el ejercicio que modifica al sujeto ordena la sucesión de las proposiciones, u ordena la unión de los distintos grupos demostrativos. (*Historia de la locura* 357-358)

En un texto posterior, Foucault establece la distinción conceptual entre “acto de habla” (Searle), “declaración performativa” (Austin) y “actividad de habla”. El contexto le exige indicar por qué usa la expresión

*speech activity* y no *speech act* (*Discurso y verdad* 38). Pretende distinguir así “la declaración parresiástica y sus compromisos de las formas usuales de compromiso” (38) que se efectúan entre el sujeto y lo que dice. Pese a considerar que la *parrhesía* griega no cabe en el marco epistemológico moderno —para los griegos, en oposición a lo que ocurre “desde Descartes”, la adecuación entre creencia y verdad no se da en la experiencia mental sino en la “actividad verbal”—, en el texto recién citado de la réplica, ya introduce una variable performativa que supone, por vía de una ascesis, la calificación del sujeto del discurso. De este modo, Foucault opone, “punto por punto”, la *parrhesía* a la retórica. Desde *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982) hasta el *Coraje de la verdad* (1983-1984), pasando por *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) —sus últimos tres cursos dictados en el College de France—, la retórica es el discurso adverso al decir verdadero (Foucault, *El coraje de la verdad* 32). Traducido como “libertad de palabra” (*libertas*), “hablar franco” y “franqueza”, el discurso parrésico se opone al discurso retórico en que se “dice todo” y se “habla claro” (Foucault, *La hermenéutica del sujeto* 354). No es parte de nuestro propósito discutir ni situar el lugar complejo y estratégico que ocupa la *parrhesía* en la obra de Foucault. Solo indiquemos que habiendo sido investigada en la tradición postaristotélica —especialmente en las escuelas del Alto Imperio donde la retórica habría adoptado en torno a la “franqueza” el sentido clásico de adulación—, no deja de estar operante, a propósito del “secreto” sexual, ya en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*: “La voluntad de saber” (1976) (9).

En la filosofía griega antigua, Foucault ve oponerse, asimismo, retórica y *parrhesía*: Isócrates representa, así, el discurso del “orador honesto” que “tiene la capacidad de enfrentarse al *demos*”, y adoptar frente a este, un “papel crítico y pedagógico” (*Discurso y verdad* 116). Como “coraje de la verdad”, la *parrhesía* reestablece el lazo entre el sujeto que habla y lo que es enunciado por él. La retórica, en cambio, desanuda sujeto y verdad, estableciendo una ligazón entre la “cosa dicha” y los receptores del discurso (Foucault, *El coraje de la verdad* 32). La retórica no califica al sujeto, sino que mantiene la verdad cifrada o enmascarada (29).



De aludirse a la tradición retórica con el epíteto de “pequeña pedagogía”, cabe concluir que el juicio parece afianzarse desde una versión performativa. La performatividad de los actos de habla, no obstante, ya también había sido problematizada, en particular, sobre el estatuto metafísico de la noción de “contexto” (Derrida, *La escritura y la diferencia* 369). Hemos tratado de sugerir que la versión performativa de Foucault es acorde a una interpretación “ascética” de los acontecimientos discursivos, y que es una cierta ascesis del discurso la que en la década de los 80, apropiada con el nombre de *speech activity*, se desplaza a la oposición entre retórica y *parrhesía*. Podemos además sugerir que es este acontecimiento discursivo el que delimita no solo a la retórica, sino al escepticismo como método pedagógico de la filosofía en cuanto disciplina del discurso.

Pero, ¿hasta que punto calza exactamente la deconstrucción en esa *petite pédagogie*? ¿A quién alude la réplica foucaultiana al decir que la lectura de Derrida reanima “una muy antigua tradición”? ¿Qué quiere implicar cuando, al hablar de la “ingenua reticencia” del interlocutor de Descartes, del campesino “rústico”, dice: “¡Seductora hipótesis, la de Derrida!” [*Séduisante hypothèse que celle de Derrida*]? ¿Concibe todavía Foucault a la retórica, la que se alumbra en su antiguo discípulo, como una seducción? ¿Opone el análisis deconstructivo al hablar claro, a la libertad de palabra? ¿No mezcla la “pequeña pedagogía” y la *parrhesía* cuando dice que “la argumentación de Derrida es notable, por su profundidad, y más aún [quizás, *agregado nuestro a la traducción española*] por su franqueza” [*L’argumentation de Derrida est remarquable, Par sa profondeur, et plus encore peut-être par sa franchise*]? (Foucault, *Historia de la locura* 342). ¿No es Derrida, retórico y franco? ¿Por dónde pasa el límite entre *parrhesía* y pedagogía? ¿Es incompatible la franqueza, la *libertas*, y el teatro “retórico” de la postura escéptica?

## BIBLIOGRAFÍA

- Auerbach, Erich. *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la edad media*. Barcelona: Seix Barral, 1969.
- Austin, John. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Baeza, René. *Resistencias: Economía de la inscripción en Jacques Derrida*. Santiago de Chile: Arcis/Cuarto propio, 2001.
- Campillo, Antonio. "Foucault y Derrida: historia sobre un debate-sobre la historia". *Daimon Revista de Filosofía* 11 (1995): 59-82.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. México: Porrúa, 1998.
- . "Meditationes de Prima Philosophia". *Oeuvres de Descartes*. París: Léopold Cerf. Imprimeur-Éditeur, 1904.
- . "Meditations et Principes". *Oeuvres de Descartes*. París: Léopold Cerf. Imprimeur-Éditeur, 1904.
- Derrida, Jacques. "Cogito e historia de la locura". *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- . "*Du droit à la philosophie du droit*". *Du droit à la philosophie*. París: Éditions Galilée, 1990.
- . *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París: Presses Universitaires de France, 1990.
- . "Si ha lugar a traducir. La filosofía en su lengua nacional (hacia una 'literatura en francesco')". *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós, 1995.
- . "Si ha lugar a traducir, II, Las novelas de Descartes o la economía de las palabras". *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós, 1995.
- . "Ser justos con Freud". *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- . "Firma, acontecimiento, contexto". *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- . *Limited Inc*. París: Galilée, 1990.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. México: F. C. E., 1987.

- . *Historia de la locura en la época clásica II*. México: F . C. E., 1998.
  - . *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1995.
  - . *La hermenéutica del sujeto*. México: F. C. E., 2002.
  - . *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2004.
  - . *El coraje de la verdad*. México: F.C.E., 2010.
- Lévy, Carlos. “Michel Foucault y el escepticismo”. *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva edición, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Barcelona: Trotta, 2000.
- Perelman, Chaïm, y Olbrechts-Tyteca, Lucie. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. 1989. Madrid: Gredos, 2006.