



UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN  
INSTITUTO DE FILOSOFÍA  
PROGRAMA DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

REPENSAR LA LOCURA COMO CRISIS A PARTIR DE LA RELACIÓN  
ENTRE LITERATURA Y FILOSOFÍA

TESIS PARA OPTAR AL GRADO ACADÉMICO  
DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA  
CON MENCIÓN EN  
PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

AUTOR TESIS: Francisca Alejandra M. Manquecoy Fernández

PROFESOR GUÍA: Carlos Contreras Guala

VALPARAÍSO, ABRIL 2024

## Resumen de la Tesis

Nombre del autor: Francisca Alejandra Matilde Manquecoy Fernández

Profesor guía: Carlos Contreras Guala

Grado académico: Magíster en Filosofía. Mención en Pensamiento Contemporáneo.

Título de la tesis: Repensar la locura como crisis a partir de la relación entre Literatura y Filosofía.

Datos personales del autor: [francisca.mankekoy@gmail.com](mailto:francisca.mankekoy@gmail.com)

La siguiente investigación propone replantear la locura en el contexto de la relación entre Literatura y Filosofía, sugiriendo que la locura no solo debe ser considerada como un objeto de estudio que permite ilustrar ideas filosóficas, sino que también puede ofrecer una visión crítica sobre las concepciones metafísicas existentes en el ámbito de la Literatura y de la Filosofía. Para alcanzar esta perspectiva crítica de la locura, se analiza la búsqueda ontológica de la locura de Michel Foucault en su lectura del *cogito* cartesiano, dando lugar al diálogo y discusión con Jacques Derrida sobre su lectura de las *Meditaciones* de Descartes. Las confrontaciones entre estos dos autores llevarán a cuestionar la condición de posibilidad del conocimiento, es decir, de la condición de posibilidad de la significación: articulación entre significante y significado. La locura como crisis a partir de la relación entre Literatura y Filosofía, desencadena la deconstrucción del discurso de la metafísica de la presencia pero, también va más allá de una “literatura pensante” como resultado de la deconstrucción, término tematizado por Nascimento (2021), en tanto que es posible una *locura pensante*.

## Agradecimientos

Al Dr. Carlos Contreras, por su interés en acompañarme durante esta investigación.

A Sebastián Bórquez, por haber estado a mi lado en mis desvelos.

A la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID) en el marco de la Beca de Magíster Nacional que permitió la realización de mis estudios de Postgrado.

# Índice

<i>Introducción</i> .....	1
<b>1. El “momento originario” como condición de posibilidad y exclusión de la locura. ..</b>	<b>6</b>
<b>1.1. Revisión al cogito cartesiano</b> .....	<b>6</b>
1.1.1. La “escena primitiva” como partición entre sinrazón y locura. ....	6
1.1.2. El sueño, el error y la razón en Descartes.....	9
<b>1.2. La locura como condición de</b> .....	<b>13</b>
1.2.1. La “ausencia de obra” desde la exclusión de la locura. ....	13
1.2.2. Superación de las oposiciones metafísicas en el lenguaje del fin último.....	16
<b>2. Contestación a la pregunta ¿qué es literatura?</b> .....	<b>20</b>
<b>2.1. La Modernidad: configuración epistémica de la literatura</b> .....	<b>20</b>
2.1.1. Los tres momentos [estadios]: .....	20
2.1.2. La teoría del conocimiento verdadero como antecedente del Renacimiento y Época Clásica, y sus dificultades. ....	22
2.1.3. Contra Dios y Ley.....	28
<b>2.2. Crítica a la comprensión moderna de literatura de Michel Foucault.</b> .....	<b>32</b>
2.2.1. La “esencia fálica” en literatura. ....	32
2.2.2. La locura que no “habla” ni “piensa”. ....	38
<b>2.3. La literatura como institución que permite decirlo todo</b> .....	<b>41</b>
2.3.1. El derecho soberano en el lenguaje.....	41
2.3.2. La figura de Dios en la “hospitalidad incondicional” como renuncia a la soberanía. ....	45
<b>3. “Literatura pensante” como “escritura pensante”.</b> .....	<b>51</b>
<b>3.1. Hacia la deconstrucción de la represión logocéntrica.</b> .....	<b>51</b>
3.1.1. La escritura como representación en Aristóteles. ....	51
3.1.2. Platón contra la escritura en <i>Fedro</i> . ....	53
<b>3.2. Desmontaje de la metafísica de la presencia en la constitución de sentido.</b> .....	<b>57</b>
3.2.1. La mimesis como función nominativa condicionada por la <i>différance</i> . ....	57
3.2.2. La represión logocéntrica por medio de: <i>le mythe de l’effacement de la trace</i> .....	62
<b>3.3. La estructura de auto-afección y la repetición de las idealidades, ¿qué esconde el cogito cartesiano?</b> .....	<b>65</b>
3.3.1. La auto-afección en <i>Crítica de la razón pura</i> de Immanuel Kant. ....	65

3.3.2. El grito inarticulado y la auto-afección.....	70
<b>3.4. Cómo no hablar.....</b>	<b>73</b>
3.4.1. Lo implícito.....	73
3.4.2. Lo desapercibido.....	75
<b><i>Conclusiones</i>.....</b>	<b>77</b>
<b><i>Bibliografía</i>.....</b>	<b>85</b>

## Introducción

El presente trabajo se propone estudiar la relación entre literatura y filosofía, distanciándose del uso de obras literarias para ilustrar planteamientos teóricos filosóficos, ya que la cuestión central de esta investigación apunta hacia una exploración de las limitaciones del discurso de la metafísica con la intención de poner en crisis, a partir de la locura, la relación entre Literatura y Filosofía. Dicha exploración se realiza desde la tensión entre Jacques Derrida y Michel Foucault respecto a las *Meditaciones* de Descartes (Roudinesco, et al., 1996, p. 30). Las interpretaciones realizadas por Derrida y Foucault sobre los planteamientos de Descartes, son la clave decisiva para establecer una relación entre la locura y la literatura que pone en crisis proposiciones fundamentales dentro de la filosofía. En el caso de Foucault, tomando en cuenta *Historia de la locura en la época clásica*, la reflexión filosófica sobre el concepto de “locura” ha optado por la oposición entre obra y “ausencia de obra” (Foucault, 2018, p. 321), identificando la locura como dicha ausencia. Esta interpretación trae consigo la pregunta por la condición de posibilidad de la obra literaria a partir del silencio, volviendo aun más complejo el asunto al momento de incorporar la crítica de Derrida en “Cogito e historia de la locura” (1989).

Esta investigación está orientada por la pregunta acerca del sentido originario de la literatura, lo cual trae consigo ciertas dificultades, entre ellas el olvido de la pregunta por el sentido que se refleja en la secundarización de la literatura y, a qué se refiere con sentido “originario”, esto supone una doble problematización. Por un parte, está la cuestión del olvido sobre dicha pregunta y, por otro, el término “originario” y lo relativo a ello ha llevado a discusiones y discrepancias con destacados sistemas filosóficos de figuras como Platón, Aristóteles, Descartes y Kant. Esta última situación podría ser entendida como una tercera dificultad para la investigación, puesto que la desestabilización de dichos sistemas filosóficos que han limitado la locura en el ámbito del pensamiento, corre el riesgo de ser borrada por el discurso tradicional en Filosofía. El filósofo brasileño Evando Nascimento ha podido identificar que, en la elaboración de su hipótesis de trabajo respecto a la “literatura pensante”, lo olvidado o reprimido de la tradición metafísica en los discursos filosóficos de las figuras

ya mencionadas corresponde no solo a lo *impensado*<sup>1</sup>, sino que, “[...] supondría todavía un contenido sustantivo que condensado y desplazado en algún lugar [...] se debiese simplemente procurar des-reprimir o recordar” (Nascimento, 2021, p.379).

Tomando en cuenta los obstáculos que refuerzan el olvido de la pregunta por el sentido originario de la literatura, se vuelve necesario responder qué se entiende por la cuestión literaria. En otras palabras, la pregunta por el sentido originario implica la pregunta por la literatura, de modo que, el estudio de Foucault (2022, p. 299) entrega una perspectiva bien consolidada sobre la relación entre la Literatura y la Modernidad. A pesar de las diferencias estudiadas entre Michel Foucault y Jacques Derrida sobre la relación entre locura y literatura, ambos comparten la idea de transgresión de signos en la cuestión literaria. De esta manera, la pregunta por el sentido originario de la literatura pasa a ser la pregunta por el “signo”, es decir, bajo qué esquemas se ha explicado dicho término.

En este punto, los análisis de Evando Nascimento en *Derrida y literatura: “Notas” de literatura y filosofía en los textos de la deconstrucción* (2021), permiten anticipar y esclarecer que los esquemas por los cuales se ha explicado el “signo” apuntan a la historia de la metafísica de la presencia. De igual modo, la vinculación que realiza Nascimento entre *una literatura pensante* y *una escritura pensante*, lo ha llevado a tematizar el concepto de “una literatura pensante”, señalando que este

[...] no se encuentra en ningún texto publicado por Derrida. Él utilizó el adjetivo *pensante* [...] en noviembre de 1991 en el seminario restringido [...] de la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Se trataba de un comentario sobre Baudelaire, quien habría producido “una poesía pensante” (Nascimento, 2021, p. 380).

El análisis del signo *más allá* de lo únicamente posible o *pensable* en el discurso de la metafísica, desmonta el carácter completo y autosuficiente no solo del *cogito* cartesiano, sino también de lo que ha heredado a partir de Platón y de lo que luego forma parte en tanto que este mismo se vuelve heredable, como es el caso de Immanuel Kant (Nascimento, 2021, p. 299). Este *ir más allá* se entiende como la deconstrucción de la relación entre literatura y locura. De ahí la importancia de la interpretación de Derrida sobre el *cogito* cartesiano en la primera parte de la investigación, ya que interrumpe el sentido del *cogito* como acto de pensar que refleja el distanciamiento de la locura por parte de la tradición filosófica. Y por esto

---

<sup>1</sup> En esta investigación, el recurso a la cursiva tiene el efecto de “poner en suspenso”.

mismo, la orientación de esta investigación no busca tratar las obras literarias como ilustración de planteamientos filosóficos, porque ese enfoque, lo que comete, es una secundarización y repetición de esta misma al no darse cuenta del potencial de desestabilización de la misma filosofía. Por ello, a partir de la influencia de Derrida en Nascimento, este último señala de manera tajante que, “[...] la literatura pensante tiene poco que ver con la literatura filosófica o filosofante” (Nascimento, 2021, p. 380). Esta misma herencia de la teoría del conocimiento verdadero de Platón en la historia de la metafísica de la presencia, ha llevado al olvido de la pregunta por el sentido de la literatura, por lo que, el sentido moderno de la literatura frente a otras ideas como la muerte de Dios, no han logrado superar las oposiciones metafísicas que se derivan de la oposición primitiva entre representación y presencia (Derrida, 2021, p. 19).

En suma, una vez realizado el estudio del *cogito* cartesiano para nuevas posibilidades de interpretación sobre la locura, se vuelve necesario, en un segundo momento, poner a prueba la comprensión de Michel Foucault sobre la literatura en tanto signo y, preguntarse hasta qué punto la cuestión literaria se dice en sentido moderno. En otras palabras, en esta segunda parte, la investigación se rige bajo la pregunta, ¿hasta qué punto el sentido moderno de literatura ha superado los períodos que le anteceden? y, si acaso ¿el punto culmine de dicha superación corresponde a la muerte de Dios? Este camino procedimental permite disipar el engaño de la historia de la verdad (Derrida, 2021, p. 28) que resulta en una represión del discurso metafísico hacia una parte del “signo”, específicamente, hacia el significante. En esta última parte de la investigación, en la represión de dicho discurso prevalece la presencia plena del ente (Nascimento, 2021, p. 195), definiendo el modo en que opera la función nominativa como capacidad de simbolizar (Derrida, 2021, p. 209). En este sentido, es por medio de la desestabilización de las oposiciones de la metafísica de la presencia que se da apertura a la relación entre literatura y locura como crisis de la filosofía, de los destacados sistemas tradicionales de Platón, Aristóteles, Descartes y Kant.

A modo general, el objetivo de esta investigación consiste en examinar la relación entre literatura y filosofía mediante la deconstrucción de las oposiciones metafísicas que se derivan del esquema representación/presencia. Para ello se revisa la discusión entre Foucault



y Derrida sobre el *cogito* cartesiano. Luego se procede a demostrar la desestabilización de las oposiciones metafísicas que se fundamentan en la preminencia de la presencia plena del ente, es decir, en el logocentrismo. Dicha demostración da por resultado la posibilidad de pensar el concepto de “literatura pensante” de Nascimento, como expresión de la deconstrucción de la condición de posibilidad del *cogito* y, de este modo, la “literatura pensante” permite entender la locura como capacidad de simbolizar.

Lo que interesa, en este estudio de tesis, no es saber si la locura es traducible en términos de oposición, como no-razón o sinrazón, sino descubrir que la condición de posibilidad reflejada en el *cogito* como expresión de la forma pura de tiempo, no es la posibilidad de las idealidades como significación. De modo que, ya no sería problema que las idealidades o significaciones que pertenecen a la locura, puedan expresarse como pensamiento. En resumidas palabras, solo la disipación del engaño de la historia de la verdad (Derrida, 2021, p. 28) puede dar apertura a la locura como capacidad de significación, condicionada por la *différance* y no por el *cogito*.

Para lograr el proyecto de disipación del engaño del discurso de la metafísica de la presencia y ofrecer una concepción crítica de la locura en interacción con la relación Literatura-Filosofía, el análisis de los textos empleados en este estudio se realizan bajo una perspectiva antimetafísica e historia de las ideas en el caso de Michel Foucault.

Esta investigación aspira a elaborar una forma, poco tradicional, de comprender la literatura como una fuente inagotable de interpretación en la medida en que los signos no son eternos ni puros. No obstante, también se aspira a una comprensión de la locura como fuente inagotable en tanto que, su capacidad de simbolizar, no se condiciona por el logocentrismo. De alguna manera, este esfuerzo de poner en crisis la filosofía es la desmitificación de la locura como grito inarticulado (Derrida, 2021, p. 210), consiste en ir *más allá* de una arqueología del mutismo de la locura.

De forma sistemática, la presente investigación se divide en tres partes. La primera de ellas corresponde a una interpretación del *cogito* cartesiano, permitiendo cuestionar el estatuto de la verdad y la connotación negativa de la locura. La segunda parte se enfoca en

los análisis de Michel Foucault y Jacques Derrida sobre la cuestión literaria, traducéndose la pregunta por el sentido originario de la literatura en la pregunta por el signo. En la tercera parte, se analizan los esquemas explicativos del signo en la historia de la metafísica de la presencia, cuestionando la condición de posibilidad del signo a partir de la crisis de la autosuficiencia de la razón. El estudio sobre la relación entre Literatura y Filosofía finaliza con una serie de conclusiones que amplían la comprensión de la locura por medio de su repensar.

# 1. El “momento originario” como condición de posibilidad y exclusión de la locura.

## 1.1. Revisión al *cogito* cartesiano.

La revisión a la cuestión del *cogito* cartesiano consistirá, para este caso, en llevar a cabo una práctica discursiva enfocada en re-leer las interpretaciones ya realizadas por Michel Foucault y Jacques Derrida, junto a la interpretación de Roudinesco. En esta re-lectura se expresará la imposibilidad de repetición discursiva de ser igual a la práctica desde la que se realiza la repetición. Por tanto, cada una de las lecturas sobre la cuestión del *cogito* cartesiano es una reiteración (en sentido derrideano), y que no deja libre de ser afectado a este trabajo mismo.

*Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*<sup>2</sup> de Foucault publicada en francés en 1961, reeditada en 1962 y traducida al español como *Historia de la locura en la época clásica* en 1967, tuvo un impacto significativo en la perspectiva positiva de la historia de la psiquiatría y el psicoanálisis. La concepción de Foucault sobre la locura y la posibilidad de historia sobre esta misma apunta a que, tal como señala Roudinesco, “[para Foucault] su objeto de investigación no era la verdad psicológica de la enfermedad mental sino la búsqueda de una verdad ontológica de la locura” (Roudinesco, et al., 1996, p. 22). Sobre la cita anterior, se torna problemática la idea de la “búsqueda de una verdad ontológica”, puesto que Roudinesco (1996) refiere que Foucault concibe la locura como producto de la cultura (p. 21), es decir, si Foucault se resiste a la separación naturaleza/cultura acerca de la noción de locura, ¿es correcto mencionar que busca una verdad ontológica sobre dicha noción? Esta última pregunta será retomada después de analizar la interpretación de Jacques Derrida de *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique* de Foucault.

### 1.1.1. La “escena primitiva” como partición entre sinrazón y locura.

Adentrando en la noción de locura y la tarea de elaborar una historia de esta misma por parte de Foucault, la historia de la locura no era posible de encontrar en los archivos de

---

<sup>2</sup> Foucault, M. (1961). *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'Age classique*. Plon.

historia de psiquiatría, por lo que, elaboró el término de “escena primitiva” (Roudinesco, et al., 1996, p. 18). La “escena primitiva” es, a riesgo de caer en un análisis apresurado, la separación forzada y prematura entre sinrazón y locura. Dicha escena es primitiva porque alude a una partición original, a un momento sobre el cual no se puede acceder sin dificultad salvo como una cuestión trascendental. Así como Husserl señala el problema sobre el origen de la “presencia perdurante” (Derrida, 2000a, p. 172) de los objetos ideales y, por tanto, de las “condiciones de posibilidad” de dichos objetos, es también la “escena primitiva” la partición original que no puede fechar el origen de la distinción entre sinrazón y locura, pero que se vuelve fundamental para reactivar el sentido originario de la locura como si ésta fuera otra quimera del geómetra o incluso del Genio Maligno.

Ahora bien, la distinción entre sinrazón y locura, aludida en la escena primitiva, permite no solo establecer la definición de cada uno de los términos, sino que abre paso a la exclusión de la locura que atenta contra el pensamiento. Roudinesco se refiere a la ya mencionada distinción como:

[...] la división entre la sinrazón y la locura, entre la locura amenazante de los cuadros de Bosch y la locura domesticada del discurso de Erasmo, entre una conciencia crítica en la que la locura se convierte en enfermedad, y una conciencia trágica en la que pasa a ser creación, como en Goya, Van Gogh o Artaud, partición, en suma, finalmente interna del *cogito* cartesiano, en la que la locura es excluida del pensamiento en el momento mismo en que deja de poner en peligro los derechos del pensamiento. (Roudinesco, et al., 1996, p. 18)

A partir de la cita anterior, se establecen dos interacciones que serían, por una parte, la relación entre la sinrazón y cierta conciencia trágica y, por otra parte, una relación entre locura y enfermedad. Ambas interacciones ya mencionadas serían sostenidas por el *cogito* cartesiano en tanto que aleja al pensamiento del peligro de la locura, es decir, de la sinrazón como absoluta exterioridad. La razón, mantendrá Foucault (2018, p. 77), no se enmarcará en relación con la sinrazón, lo que conllevará a dejar de lado la conversión de la sinrazón en un extremo absoluto, inadmisibles e inasimilables para la razón y, sin embargo, es esta sinrazón radicalizada que la define por oposición. Este cambio y abandono del esquema razón/sinrazón hacia un esquema visible de la sinrazón corresponde a la interacción entre razón y locura. Se debe precisar que, en la lectura sobre *Meditaciones* de Descartes, se señala la relación de exclusión de la partición,

[...] en tanto que todas las otras formas de error y de ilusión rodeaban una región de la certidumbre, pero liberaban por otra parte una forma de la verdad, la locura quedaba excluida, no dejando ningún rastro, ninguna cicatriz en la superficie del pensamiento. (Foucault, 2017, p. 223)

Articulando los dichos de Foucault con la síntesis de Roudinesco, aun cuando se refiera [Roudinesco] a la partición como una cuestión interna del *cogito* cartesiano, la relación entre razón y locura no es otra que de exclusión. Este último aspecto será clave para comprender la revisión, sobre estos temas, que desarrolla Derrida.

Volviendo sobre la distinción entre sinrazón y locura que expresa Roudinesco en la frase, “la locura es excluida del pensamiento en el momento mismo en que deja de poner en peligro los derechos del pensamiento” (Roudinesco, et al., 1996, p. 18), no queda claro si es suficiente esa descripción para aludir a la distinción de los términos, puesto que, la sinrazón como conciencia trágica de Goya, Van Gogh o Artaud también ha puesto en peligro “los derechos del pensamiento”. Por otro lado, ¿qué se puede decir de la exclusión en cuanto a los términos de la distinción?, en este punto se puede derivar que, a partir de los escritos de Foucault, la exclusión aplica a la relación razón/locura pero, no vendría siendo sostenible en la relación razón/sinrazón. Lo anterior se explica por el carácter de no-similitud de la sinrazón,

Desde el siglo XVIII, la vida de la sinrazón no se manifiesta ya sino en el fulgor de obras como las de Hölderlin, las de Nerval, de Nietzsche o de Artaud, indefinidamente irreductibles a esas alienaciones que se curan, y resisten por su propia fuerza a ese gigantesco aprisionamiento moral que se tiene el hábito de llamar, por antífrasis sin duda, la liberación de los alienados por Pinel y por Tuke. (Foucault, 2018, p. 256)

A partir del carácter de la sinrazón, por ser apercepción inmediata (Foucault, 2018, p. 77), se genera una resistencia frente a la clasificación, desmembramiento y objetivación por parte de la razón. En cambio, la caída o el aprisionamiento a la cara visible de la sinrazón, es decir, aprisionamiento de la locura, se traduce en el confinamiento y exclusión de aquello que perturba el sentido originario de la razón. Este análisis puede parecer sostenible, sin embargo, ¿es acaso la distinción entre sinrazón y locura suficiente para explicar la distinción entre Artaud y un/a loco/a?, ¿cuál vendría siendo la diferencia entre una resistencia y otra frente al “aprisionamiento moral” de la razón? Estas preguntas no buscan ser tratadas aquí, sino manifestar ciertas inquietudes sobre los elementos que participan del *cogito* cartesiano. Recogiendo las ideas que se han mencionado, en *Historia de la locura en la época clásica* se aborda el sentido originario de la locura y que es la “escena primitiva”. Es en esta “escena” en donde se genera la distinción entre sinrazón y locura, permitiendo así, que la razón, mediante la categorización y objetivación, aprisione a la locura. Sin embargo, lo que se ha descrito es la estructura resultante de la partición originaria, por lo que compete tratar la

cuestión de la historia de la locura en cuanto “condición de posibilidad”. La posibilidad de una historia de la locura no solo apunta a la cuestión de escena primitiva y la distinción resultante de la *Decisión* (Derrida, 1989, p. 57), implica pensar qué ocasiona dicha escena: condición de posibilidad de la escena primitiva o Decisión<sup>3</sup>.

La condición de posibilidad de la distinción entre sinrazón y locura se encuentra en las primeras páginas del capítulo “El gran encierro” (Foucault, 2017), específicamente, acerca del *cogito* cartesiano. En este apartado<sup>4</sup>, es el trayecto de la duda desarrollada por Descartes el que inicia una irrupción en la concepción de la locura, así empiezan las primeras líneas diciendo que, “LA LOCURA, cuya voz el Renacimiento ha liberado, y cuya violencia domina, va a ser reducida al silencio por la época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza” (Foucault, 2017, p. 76). Este “extraño golpe de fuerza” se traduce en la ejecución de la duda metódica para cimentar camino hacia el *cogito* cartesiano. En resumen, la escena primitiva, partición original entre sinrazón y locura, es condicionada por el *cogito* cartesiano que solo se logra mediante la duda. La partición o distinción entre sinrazón/locura como aprisionamiento de la locura en la época clásica, solo tiene sentido, sentido originario, en tanto “[...]la locura justamente es condición de imposibilidad de pensamiento” (Foucault, 2017, p. 77).

#### 1.1.2. El sueño, el error y la razón en Descartes.

En las *Meditaciones* Descartes expone un estatuto distinto entre la estructura de verdad, el sueño y el error, y la locura. La permanencia de la verdad evita el error y caer en el sueño, pero dicha permanencia no salva al pensamiento de la locura, sino que, es la propia imposibilidad de pensamiento en la locura lo que salva a la razón. La verdad en el pensamiento permite superar el error y el sueño, en cambio, la locura queda excluida de la razón por el sujeto pensante que no puede suponer que está loco. Esta diferencia estructural en tanto verdad/sueño-error y verdad/locura se encuentra en la siguiente cita,

Pero, aun cuando los sentidos nos engañen algunas veces con respecto a las cosas poco sensibles y muy alejadas, tal vez haya muchas otras de las que no se pueda dudar

---

<sup>3</sup> En palabras de Roudinesco la distinción entre sinrazón y locura refiere a la “escena primitiva”. Sobre esto mismo, Foucault empleará el término de *Decisión*. En cambio, Derrida ocupará el término “cesura” y *disensión*, optando finalmente por este último. Foucault también usa el término “cesura”, ver Foucault, M. (2017). *Historia de la locura en la época clásica; I* (p. 274). Fondo de cultura económica.

<sup>4</sup> Ver Foucault, M. (2017). *Historia de la locura en la época clásica I* (J. J. Utrilla Trad., pp. 76-127). Fondo de cultura económica. (Obra original publicada en 1964)

razonablemente, aunque las conozcamos por su medio: por ejemplo, que estoy aquí, sentado cerca del fuego, vestido con una bata, teniendo este papel entre mis manos, y otras cosas por el estilo. Y ¿cómo podría acaso negar que estas manos y este cuerpo son míos?, a no ser que me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal manera perturbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres; que están vestidos de oro y púrpura, estando por completo desnudos; o que se imaginan que son cántaros, o que tienen un cuerpo de vidrio. Pero no son más que locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos. (Descartes, 2011, p. 166)

La razón entendida como potencia humana que permite distinguir lo verdadero de lo falso, se estructura en verdades de origen “sensible” y origen “no-sensible”. Los sentidos bien pueden engañar sobre cosas “poco sensibles y muy alejadas”, y para ello se debe someter a duda todo conocimiento de origen sensible. Por otro lado, las verdades de origen “no-sensible” superan el momento hiperbólico de la hipótesis del sueño, por lo que, las verdades matemáticas son verdaderas independientemente de si se encuentra uno mismo en un sueño o no. El tratamiento de estas verdades para la superación del error y el sueño no incluye la cuestión de la locura del mismo modo, aunque se debe precisar que, el error y el sueño tampoco son iguales en cuanto superación para la razón. La estructura de la verdad no admite el carácter “extravagante” de los insensatos que describe Descartes, aun cuando la locura se encuentre al lado del sueño y de las formas sensibles de error. Sobre lo anterior, Foucault señala que, “En el camino de la duda, Descartes encuentra la locura al lado del sueño y de todas las formas de error [...] Pero Descartes no evita el peligro de la locura como evade la eventualidad del sueño o del error” (Foucault, 2017, p. 76).

Ahora bien, en la lectura de Descartes en *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault separa el ejercicio del sueño y el ejercicio de la locura teniendo como resultado el encierro de la locura, excluida de la estructura de la verdad por su imposibilidad de todo pensamiento. Esta línea de argumentación que da con una historia de la locura, fuera del enfoque positivo de la psiquiatría, es desestabilizada por los planteamientos de Jacques Derrida en una conferencia el 4 de marzo de 1963 (Eribon, 1992, p. 167).

Las observaciones que realiza Derrida sobre la lectura de Foucault radican en la problematización del encierro de la locura a partir del *cogito*, por ejemplo, según Derrida, la exclusión de la locura no se deriva del *cogito*. Al señalar que, *la exclusión de la locura no se deriva del cogito*, se dice en términos de partición por parte de la razón, y no como una derivación en términos esenciales de la razón, puesto que no se puede borrar el carácter inasimilable de la sinrazón en la locura.

Lo que se desprende de la negación de derecho de realizar el encierro de la locura a partir del *cogito*, negación de Derrida hacia Foucault, es la negación de la imposibilidad de pensamiento en la locura. Sobre lo anterior, Roudinesco señala lo siguiente,

Allí donde Foucault le hacía decir a Descartes que "el hombre bien puede estar loco si el *cogito* no lo está", Derrida replicaba que con el acto del *cogito* el pensamiento ya no tenía que temer a la locura, porque "el *cogito* vale también si yo estoy loco". Por lo tanto, en Descartes, la locura era incluida en el *cogito*, su fisura era interna a la razón, y el Genio Maligno no se descartaba más que para mostrar mejor que el *cogito* seguía siendo verdadero, incluso en el contexto de un enloquecimiento generalizado. (Roudinesco, et al., p. 30)

A partir de lo anterior, entender la razón como potencia humana que distingue lo verdadero de lo falso gracias al acto del *cogito*, en la lectura de Foucault, permite vislumbrar la incapacidad del trastorno de la estructura de la verdad, es decir, la locura situada *al lado* del sueño y de todas las formas de errores sensibles, no garantiza el derecho de pensamiento racional, ya que ese *lado* que es exclusión no es fuera sino "fisura interna a la razón". Esta observación de Derrida a Foucault es de gran relevancia para la historia de la locura, entendiendo que las conexiones terminológicas entre escena primitiva, partición, razón, sinrazón/locura, pueden dar cuenta de la posibilidad de una historia de la locura, pero la desestabilización derrideana es sobre el sustento primordial del trabajo de Michel Foucault.<sup>5</sup> Por otro lado, si bien es cierto que Foucault señala que la locura es evitada en Descartes, no contempla que, en realidad, la locura no es evitada ni superada por la estructura de verdad, lo que lleva a decir a Derrida que, "[Descartes] no descarta en ningún momento la posibilidad del error total para todo conocimiento que tenga su origen en los sentidos y en la composición imaginativa" (Derrida, 1989, p. 69). La condena de la locura al ostracismo (Roudinesco, et al., p. 30) no estaba en el *cogito* cartesiano sino en la estructura de la exclusión de la razón clásica, específicamente, en el momento socrático y en la victoria dialéctica sobre la *Hybris* de Calicles: deportación y exilio del logos fuera de él mismo (Derrida, 1989, p. 58). Arrancando la estabilidad del sustento del ostracismo de la locura y, por tanto, la estabilidad del fundamento de *Historia de la locura*, se añade la inquietud sobre el término de *Historia*,

---

<sup>5</sup> Esta situación conlleva al quiebre de la relación entre Michel Foucault y Jacques Derrida, influenciada por la publicación del artículo de Gérard Granel en la revista *Critique*, y que en ese entonces, ambos filósofos pertenecían al consejo de redacción de dicha revista. Esta situación motiva a Foucault a la conferencia de Derrida realizada en 1963, y que tendrá el título de *Mon corps, ce papier, ce feu*, publicada en 1971 en *Paideia*. Este último escrito fue incluido a la reedición de *Histoire de la folie à l'âge classique* en 1972, disponible en español en la segunda edición en 1976. Luego de este incidente la relación entre Foucault y Derrida solo será retomada en 1981 cuando Derrida es encarcelado en Praga, ver Eribon, D. (1992). *Michel Foucault* (T. Kauf Trad., pp. 168-170). Anagrama. (Obra original publicada en 1989)



ya que la *disensión* entre razón y locura “[...] existía en la historia de la filosofía como una presencia original que desbordaba considerablemente el sistema en el que la había inscrito Foucault” (Roudinesco, et al., 1996, p. 30). En otras palabras, la historia de la partición originaria desborda el sistema en el que Foucault inscribe dicha partición, como consecuencia de estar sostenida en el *cogito* cartesiano. La historia de la escena primitiva es perturbada por la constitución de su estructura (de la verdad) que “sobreviene a la unidad de una presencia originaria; y de confirmar así la metafísica en su operación fundamental” (Derrida, 1989, p. 60).

Finalmente, la búsqueda por el sentido originario de la locura relacionada al *cogito* cartesiano no conlleva a la condena del ostracismo de la locura, y retomando la pregunta planteada al principio de este escrito, esta búsqueda como cuestión ontológica de la locura, obliga a pensar en qué sentido compete aquí la ontología para no caer en el funcionamiento de la metafísica. Este no caer no se traduce en evitar la distinción entre razón y sinrazón/locura, como lo hizo Foucault con Descartes sobre la estructura de verdad, sino en, asumir que, la oposición naturalizada de razón/locura por la partición originaria debe ser desmontada, al mismo tiempo que se sostiene que la locura está incluida en el pensamiento.

## 1.2. La locura como condición *de*

La locura ha sido definida como “ausencia de obra” en el pensamiento foucaultiano, y que solo será ausencia en tanto que ella misma, la locura, escapa hacia el delirio para librarse del lenguaje de la obra. Esta ausencia no es nada en sentido absoluto, sino que es el momento en que la locura se descoloca del discurso de la verdad y, a su vez, permite que su no-verdad sea su propia verdad (Foucault, 2018, p. 260). El problema es la dificultad de concebir la “ausencia de obra” como experiencia que escapa a la estructura objetiva, y que no se debe a la falta de violencia de la locura para establecer un lenguaje autónomo en la época clásica, sino que es debido al “momento originario” de la locura. El sentido originario de la locura, para Foucault, remonta a la escena de Descartes y el ejercicio de la duda metódica, puesto que la distinción entre locura y sinrazón se consolida en un bloque excluyente para la razón,

[...] en tanto que todas las otras formas de error y de ilusión rodeaban una región de la certidumbre, pero liberaban por otra parte una forma de la verdad, la locura quedaba excluida, no dejando ningún rastro, ninguna cicatriz en la superficie del pensamiento. (Foucault, 2017, p. 223)

### 1.2.1. La “ausencia de obra” desde la exclusión de la locura.

Concebir la “ausencia de obra”, durante la época clásica, como el refugio en el delirio frente a la razón que soporta lo jurídico y lo médico, se traduce en una lectura que arranca la locura de la estructura de la verdad. Este “arrancar” no es por acto del *cogito* cartesiano propiamente tal, sino que es por el acto mismo de forzar las ideas de Descartes sobre los obstáculos para su estructura de verdades de origen “sensible” y “no-sensible”. La condena de la locura al silencio, a su ausencia en la “superficie del pensamiento” y, por tanto, como imposibilidad de pensamiento, no se encuentra en el acto del *cogito* cartesiano. Los planteamientos de Jacques Derrida, respecto a las ideas de Michel Foucault, apuntan a que Descartes no realiza demostración alguna de la exclusión de la locura a partir de la estructura de verdad en el pensamiento.

El acto del Cogito y la certeza de existir escapan bien, por primera vez, a la locura; pero además de que no se trata ya ahí, por primera vez, de un conocimiento objetivo y representativo, no se puede ya decir literalmente que el Cogito escape a la locura porque se mantenga fuera de su alcance, o porque, como dice Foucault, «yo que pienso, no puedo estar loco», sino porque en su instante, en su instancia propia, el acto del Cogito vale *incluso si estoy loco*, incluso si mi pensamiento está loco de parte a parte. (Derrida, 1989, p. 78)

La locura, en la lectura derrideana, no sería excluida del pensamiento mediante el *cogito* cartesiano, es esta “instancia propia” un tipo de pensamiento incluido en el pensamiento mismo por el acto del *cogito*. El *Cogito* no escapa a la locura, al contrario, ella está incluida en el pensamiento. Puede que las ideas de Foucault sean convincentes sobre la falta de violencia de la locura en la época clásica frente al lenguaje (Foucault, 2018, p. 263), sin embargo, no es desde su origen que el loco escapa de sí mismo en la dialéctica delirio y obra. Aquel origen, en Foucault, sería el momento originario de la locura, posible y condicionado por el *cogito* cartesiano.

Dejando de lado, por el momento, la cuestión del sentido originario de la distinción entre sinrazón/locura mediante el acto del *cogito*, habría que hacer justicia con Foucault y su idea sobre la “ausencia de obra”. La negación de Derrida sobre la condena de la locura al ostracismo –condena que puede leerse en los planteamientos de Foucault– no borra la diferencia entre la locura moderna y la locura en la época clásica, diferencia crucial para establecer la “ausencia de obra” como condición *de*.

La dialéctica entre delirio y obra, en donde el momento originario de su exclusión no es el *cogito* cartesiano, enmudece la sinrazón no por derecho originario, al mismo tiempo que no niega la diferencia de los términos *insani* y *amentes-demens* en el ámbito médico y jurídico, respectivamente (Foucault, 2018, p. 346). La locura en la época clásica, articulada en una dialéctica de oposiciones como el día y la noche, la obra y el delirio, el habla y el silencio (inaudible), abre paso a la objetivación de la sinrazón. Sin embargo, Foucault señala un cambio de la locura clásica hacia el renacimiento –momento del lenguaje de la locura que se potencia en la época moderna– con la reaparición del silencio de la sinrazón en *El sobrino de Rameau* de Diderot. La relación entre locura y lenguaje durante el siglo XIX, es el descubrimiento del lenguaje de la locura como lenguaje del fin último, lenguaje antropológico,

Ese idioma de la locura renace, pero como explosión lírica: descubrimiento de que en el hombre el interior es también el exterior, que el extremo de la subjetividad se identifica con la fascinación inmediata del objeto, que todo fin está prometido a la obstinación del retorno. Idioma en el cual no se transparentan ya las figuras invisibles del mundo, sino las verdades secretas del hombre. (Foucault, 2018, p. 265)

La violencia y renovación de la locura en el lenguaje, cuestión de retorno, de la inestabilidad en la separación absoluta entre interior y exterior, se traduce como la inauguración de la relación del lenguaje consigo mismo, del lenguaje del fin último, en la

medida en que se profana la figura de Dios y, por tanto, la ausencia de obra es también ausencia de Dios. La transgresión del lenguaje de la locura, prosperada desde el renacimiento, se transforma en condición *de* crítica, puesto que su ausencia no es pura nada sino ausencia de lenguaje que objetiva. Descubrir que el interior es también el exterior obliga a descubrir que, el interior del lenguaje es su exterior, hay una interacción entre los signos lingüísticos y los signos extralingüísticos (Foucault, 1996, p. 90). Con la muerte de Dios y bajo su manto sagrado, aguarda la relación del lenguaje consigo mismo, del humano consigo mismo, lenguaje de fin último. Allí donde hay locura que no es puro delirio, Dios se encuentra ausente y el recurso del Genio Maligno no es suficiente para salvaguardar el lenguaje de la obra.

El momento en que la locura es ausencia de obra, se abre paso a establecer cuáles son los “soportes de valores de significantes” (Foucault, 1996, p. 90) de los signos lingüísticos, de este lenguaje de fin último, donde el Verbo ya no es hecho carne. La transgresión en el lenguaje de la locura marca, asumiendo lo polémico de la siguiente frase, el sentido originario de la *crítica*.

La experiencia de lo imposible es entonces lo que constituye la experiencia. El límite de nuestro lenguaje nos alumbra a nosotros mismos como límite, en un único gesto en el que se toca la ausencia misma. La transgresión dice lo que siempre quiso negarse: en el límite, las palabras nos entregan al silencio, en la medida en que el lenguaje irrumpe fuera de sí y ya habla de sí mismo en ausencia de un sujeto. (Foucault, 1996, p. 39)

La locura como condición de crítica permite explorar los límites del lenguaje del fin último, en la medida en que el sujeto se da cuenta que las palabras no tienen un significado determinado por la divinidad, y la culpabilidad del pecado no impide decir lo que no se quiere decir. Aun cuando la transgresión dice aquello que se quería negar, ésta no es capaz de enunciarlo en su totalidad, porque si Dios muere para el lenguaje también lo es para su negación. Lo anterior obliga a reconocer la finitud del lenguaje que, a su vez, conlleva a la necesidad de pensar la transgresión y renovación de signos.

El sentido originario de la crítica marcado por la transgresión del lenguaje de la locura, que emana con la muerte de Dios, se recoge en la contestación de la pregunta ¿qué es literatura? Así Foucault señala que, “[...] la literatura es la re-configuración, en forma vertical, de signos que están dados en la sociedad, en la cultura, en sedimentos separados” (Foucault, 1996, p. 94). La locura es condición de crítica, ya que permite pensar los límites del sujeto en tanto que el sujeto mismo es el límite. Ahora bien, si acaso ha parecido forzada

la conexión entre el carácter transgresor de la locura y la literatura, junto a la muerte de Dios, que se realice “un esfuerzo más”.

### 1.2.2. Superación de las oposiciones metafísicas en el lenguaje del fin último.

El límite en el lenguaje del fin último implica viciar aquello que se establece como verdad, en otras palabras, el sujeto se profana a sí mismo, considerando que el vicio lingüístico es ausencia de objeto. Es así como se estrechan las aspiraciones de la locura clásica, que se resisten a gritos a la objetivación del sujeto loco, dando paso a la liberación de la verdad del loco más allá del lenguaje mismo de la razón. La locura moderna, el lenguaje, la muerte de Dios y la literatura, se relacionan fuertemente, como momentos indispensables para la existencia del otro. Foucault destaca el tratamiento del lenguaje en Sade que lo lleva a retener el silencio de la sinrazón,

Lo que un lenguaje, si es riguroso, puede decir a partir de la sexualidad no es el secreto natural del hombre, no es su tranquila verdad antropológica, sino que no tiene Dios; la palabra que hemos cedido a la sexualidad es contemporánea, por el tiempo y la estructura, de aquella por la que nos hemos anunciado a nosotros mismos que Dios había muerto. El lenguaje de la sexualidad, al que Sade, desde que pronunció sus primeras palabras, hizo recorrer en un solo discurso todo el espacio en cuyo soberano se convertía de repente, nos ha izado hasta una noche en la que Dios está ausente y donde todos nuestros gestos se dirigen a esa ausencia en una profanación que de una vez la designa, la conjura, se agota en ella y se encuentra reconducida por ella a su pureza vacía de transgresión. (Foucault, 1996, p. 124)

El lenguaje que ha sido riguroso, al que no importa la "tranquila verdad antropológica" y carece de la figura de Dios, permite negar la soberanía del lenguaje de la razón, y siendo así, quien ha convertido al lenguaje en tal cosa es, un sujeto profanador. Sade se preguntaba sobre “el derecho a decir todo” (Sade, 2018, p. 233), ¿no resuena esta inquietud en la noción de literatura? Cuando Derrida piensa la frontera entre la literatura y la filosofía, señala que aquella institución ficticia [la literatura] tiene el poder de *decirlo todo* (Derrida, 2017a, p. 117). El derecho a decirlo todo es conferido mediante la muerte de Dios, permitiendo al lenguaje del fin último liberarse de las reglas de la razón. Aquellos que acogen la sinrazón en la experiencia imposible de los límites del pensamiento, se vuelven sede de soberanía en tanto recuperan la sinrazón del lado del objeto, sinrazón que ha sido alterada en virtud de la percepción científica (Foucault, 2018, p. 276).

Ahora bien, se habló de hacer justicia con Foucault y la cuestión de “ausencia de obra”, sin embargo, se deben poner a prueba las oposiciones articuladas en el movimiento del lenguaje entre la obra y la ausencia de obra, ¿será que el sentido originario de la locura,

en la lectura de Foucault sobre Descartes, se ha transferido de alguna forma hacia la ausencia de obra? Desde el enfoque foucaultiano, la distinción entre sinrazón y locura a partir del *cogito* cartesiano, excluye la locura del pensamiento: imposible pensar que se está loco. En cambio, para Derrida no se trata de una distinción en términos de oposiciones inasimilables, sino de una *disensión* de la razón, de una división [interna] de sí mismo (Derrida, 1989, p. 57). La concepción foucaultiana sobre la locura no ha superado las oposiciones metafísicas, ya que niega la posibilidad de una *disensión* de la razón, deportación y exilio del logos fuera de él mismo (Derrida, 1989, p. 59). Si realmente se afirma que Dios ha muerto, entonces habrá que asumir que las oposiciones inasimilables entre obra y ausencia de obra, razón y sinrazón/locura, habla y silencio, también son obra de Dios. Si las oposiciones creadas por Dios, cuestiones de índole metafísica, pierden su validación, no es que hayan muerto realmente, ya que no se trata de una negación en sentido absoluto de éstas mismas, ello sería un error grave. La negación en sentido absoluto de oposiciones metafísicas es una inversión absoluta de las oposiciones, por ejemplo, la obra en ausencia de obra y viceversa.

Volviendo a la pregunta sobre la transferencia del sentido originario de la locura hacia la ausencia de obra, la respuesta es sí, ¿de qué otra manera se respondería a la incapacidad de superar las oposiciones metafísicas en la dialéctica del lenguaje del fin último? Desde la concepción de Foucault, el lenguaje no puede ser obra y ausencia de obra al mismo tiempo, identificando el lenguaje de la razón en la obra, mientras que la locura se identifica como ausencia de obra. Así Derrida señala que,

La locura es tanto la alienación como la inalienación. La obra o la ausencia de obra. Estas dos determinaciones se enfrentan indefinidamente en el campo cerrado de la metafísica, del mismo modo que se enfrentan en la historia aquellos a los que llama Artaud los «alienados evidentes» o «auténticos» y los otros. Se enfrentan, se articulan y se intercambian dentro de las categorías, reconocidas o no, pero siempre reconocibles, de un único discurso histórico-metafísico. (Derrida, 1989, p. 268)

La *disensión* del logos, que resulta en locura como pensamiento incluido en el pensamiento mismo por acto del *cogito* cartesiano, permite la superación de las oposiciones metafísicas de la dialéctica del lenguaje, pero si la locura quiere ir más allá de la ausencia de obra – ausencia como categoría metafísica–, entonces su profanación no es en términos absolutos. La transgresión no sería la violencia de la locura en el lenguaje, sino desmontar la oposición metafísica entre obra y ausencia de obra, entre razón y sinrazón, ya que es una disensión de la razón misma. El movimiento de la dicotomía obra y ausencia de obra se limita

en el “campo cerrado de la metafísica”, movimiento definido por la cláusula lógica, de pura exclusión, en la que el límite entre sus variables nunca sería borrado.

La negación del derecho de soberanía del lenguaje de la razón no puede ser a través de un rotundo “no”, considerando que la contradicción no es externa sino interna: “el interior es el exterior”. En otras palabras, la negación de derecho de la razón no puede ser en términos absolutos ya que se transformaría en la neutralización de la transgresión, es decir, en esencialización en términos negativos. En cambio, si la negación absoluta es interna, no puede afirmarse que es efectiva, tomando en cuenta que la negación de la razón –logos que ha deportado y exiliado parte de sí mismo–, se estaría negando como posibilidad de pensamiento. La negación absoluta interna es negación de posibilidad del pensamiento, viéndose involucrada la locura misma en la medida en que está incluida en dicha posibilidad. La comprensión de “ausencia de obra” como rotunda ausencia en el momento en que obra el silencio del lenguaje, no viene de una disociación situada en la época clásica, sino de la metafísica que forma parte de la constitución de sentido. La locura debiera entenderse como la borradora de las disociaciones metafísicas, porque allí es donde se da lugar, lugar no vacío, a la condición misma de la crítica. La ausencia de obra como ausencia de transgresión (Salcedo, 2010, p. 129) es sostenible, tomando en cuenta que la transgresión que aspira el lenguaje no es neutralizarse en una categoría metafísica, sino desestabilizar la distinción tan naturalizada entre razón y sinrazón/locura, entre obra y ausencia de obra. Es en ese sentido en que dicha ausencia de obra es ausencia de transgresión, desenmarcándose este análisis de las intenciones de Salcedo, quien no logra distinguir los distintos momentos de locura sobre los que Foucault habla: época clásica y moderna.

Lo comunicado por Foucault es que la locura sería, concisamente, ausencia de transgresión. De este modo, Foucault nos estaría representando la condición de ser moderno en la posesión de una actitud transgresora de las grandes leyes de separación del universo; es estar habilitado para experimentar la existencia entre sombras y luces. (Salcedo, 2010, p. 133)

Sobre lo anterior, esta actitud transgresora solo sería posible con la muerte de Dios, ¿acaso no estaba contaminado por la locura el lenguaje de Sade?, tanto la postura de Salcedo como la de Foucault se limitan a repetir: *allí donde hay obra, no hay locura* (Foucault, 2018, p. 295). O si se quiere decir de otro modo: allí donde hay razón/pensamiento, no hay sinrazón/locura (que es también pensamiento).

La estructura de obra y ausencia de obra, en la cual ha trascendido el carácter inasimilable de las partes del “momento originario”, no logra desmontar el carácter

metafísico en que se mueve el lenguaje del fin último. En este sentido se puede hablar de ausencia de transgresión, de la incapacidad de transgredir las oposiciones excluyentes, ya sea locura clásica o moderna, puesto que ambas tendrían como condición de posibilidad el momento originario con el *cogito* cartesiano. Habrá que volver sobre Descartes las veces que sean necesarias, y convencerse de que la forzada exclusión de la locura por el acto del *cogito* es la lectura que resiste a la relación entre la locura, la muerte de Dios, el lenguaje y la literatura, términos que no solo tienen en común el momento de la modernidad, sino que sin el entrelazamiento de todos ellos, no es posible la locura como condición de crítica: el derecho de decir todo.



## 2. Contestación a la pregunta ¿qué es literatura?

### 2.1. La Modernidad: configuración epistémica de la literatura.

El capítulo anterior manifestó la relación entre la locura, la muerte de Dios, el lenguaje y la literatura, dando apertura a interpretar la locura como condición de crítica a partir de la problematización de la lectura foucaultiana sobre el *cogito* cartesiano.

Más allá de las inestabilidades presentes en la tensión oposicional entre los términos “obra” y “ausencia de obra” –términos oposicionales que son posibles de establecer y diferenciar por el acto del *cogito*, es decir, distinción entre sinrazón y locura, al mismo tiempo que se excluyen de la razón –, que parecen estar allí en el vacío de lo conceptual, batallando por alcanzar una verdad, se hace presente (término ahora problemático de emplear a mi parecer) una profundización del elemento que constituye la especificidad de la literatura en el período moderno.

#### 2.1.1. Los tres momentos [estadios]:

Foucault, en su conferencia “¿Qué es un autor?” señala que, a diferencia de los discursos en períodos distintos a la modernidad

[...] los discursos «literarios» no pueden ser aceptados si no están dotados de la función autor: a todo texto de poesía o de ficción se le preguntará de dónde viene, quién lo ha escrito, en qué fecha, en qué circunstancias o a partir de qué proyecto (Foucault, 2022, p. 300).

Al período de la modernidad le anteceden dos momentos importantes, los cuales son el “Renacimiento” y la “Época Clásica”. Anterior a la conferencia “¿Qué es un autor?”, en *Las palabras y la cosas*, Foucault explica la relación lenguaje-objeto en cada uno de los momentos ya referidos, el primero de ellos es el Renacimiento, siglo XVI.

Hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre. La pintura imitaba el espacio. Y la representación —ya fuera fiesta o saber— se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo, he ahí el título de cualquier lenguaje, su manera de anunciarse y de formular su derecho a hablar (Foucault, 1997, p. 26).

En el período del Renacimiento existe una correspondencia de las palabras con las cosas que se encuentran en el mundo, estableciendo un orden que no transgrede los textos sagrados, y por tanto, es posible llevar a cabo (re)interpretaciones de aquellos escritos sin atentar contra la fe y el orden divino. En este período de la humanidad la “semejanza” es la forma primordial por la que se rige el lenguaje. Cabe mencionar que, la relación lenguaje-objeto no es el único elemento que destaca en el Renacimiento, Foucault tiene presente el fenómeno de la imprenta, la llegada de manuscritos Orientales a Europa, la proyección de la reproducción de un escrito más allá de la voz, impulsando el rol de la Escritura, y al mismo tiempo el sentido del lenguaje: “El lenguaje tiene, de ahora en adelante, la naturaleza de ser escrito” (Foucault, 1997, p. 46).

En el siglo XVII, y que correspondería a la Época Clásica, la relación lenguaje-objeto se puede describir como indirecta, ya que la función históricamente establecida del lenguaje no es dar cuenta de la existencia de cosas en el mundo, sino enfocarse en el contenido de representación (Voogt, 2013, p. 66). La forma en que un signo está ligado a lo que significa es por medio de la representación, y el lenguaje mismo sería un caso particular de representación (Foucault, 1997, p. 50).

En el tercer momento, la configuración epistémica de la Modernidad permite el surgimiento de la cuestión literaria puesto que se interroga por las condiciones de posibilidad del lenguaje de literatura, y que se refleja en el título mismo de la conferencia “¿Qué es un autor?”. En otras palabras, la interrogación por dichas condiciones de posibilidad se traduce en interrogar la función-autor del texto escrito que se señala como “literario”. El lenguaje ya no se considera el equivalente a un caso particular de representación, o de semejanza con las cosas, sino que es posible entenderlo como objeto de estudio, volcándose el lenguaje sobre sí mismo en tanto que se piensa a partir de éste. La (re)configuración epistémica de este período permite *ir más allá* del criterio de semejanza prominente en el Renacimiento, como también del criterio de representación que prepondera en la Época Clásica, optando por un camino que solo puede ser recorrido por quien asume que la naturaleza no es sino imitación de sí misma.

### 2.1.2. La teoría del conocimiento verdadero como antecedente del Renacimiento y Época Clásica, y sus dificultades.

La posibilidad de imitación de la naturaleza por la naturaleza (Nascimento, 2021, p. 453) está relacionada a la capacidad del ser humano (“hombre” es un término que quisiera evitar), ya que éste destaca por dar sentido a los sonidos que emite, vale decir, destaca por su capacidad nominativa. Ahora bien, cuando opera la función nominativa, remitiendo a la distinción aristotélica, hay un juego entre la *léxis* y la *diánoia*<sup>6</sup>. Aristóteles refiere a esta interacción *léxis-diánoia* como la estructura de forma/fondo de un discurso, lo cual supone la división entre la expresión sensible y el contenido inteligible del discurso, insistiendo en un *corte limpio* (una separación) entre la enunciación y el pensamiento. Nascimento es directo sobre esto, apuntando a que

La *léxis* (emisión de sonidos) siempre contamina la pureza de la *diánoia* (aprehensión del sentido). Sin embargo, toda la retórica se organiza como si fuera posible aislar, por un lado, la expresión material y, por otra, significación ideal, sometiendo aquí ya a esta última, cuando lo inverso sería lo más correcto (Nascimento, 2021, p. 452).

La cita anterior es una crítica a la división entre *léxis* y *diánoia*, o si quiere decir de otro modo, a la separación entre significante (expresión sensible) y significado (contenido inteligible) que, por lo demás, es severa sobre “toda retórica” que ha desarrollado un proyecto en el que la “forma” es pensada con independencia del “fondo”. La división *léxis-diánoia* como estructura forma-fondo, corresponde al proyecto de la metafísica que solo reconoce la posibilidad de cambio o alteración en la forma, pero no así con la significación ideal. Una exposición clara sobre la organización de la metafísica es ofrecida por Catherine Malabou, quien a partir de sus reflexiones sobre la idea de metamorfosis, afirma que

El problema no es la forma, es el hecho de que la forma sea pensada con independencia de la naturaleza del ser que se transforma: que ella sea pensada como una piel, una vestimenta o un atuendo que uno siempre se puede despojar sin que lo esencial sea alterado [...] En la

---

<sup>6</sup> Para Aristóteles, el término *léxis* es entendido como “expresión lingüística” en general, cuya forma depende del género oratorio con que se relaciona esta misma, por ejemplo, la *panegyrikoí léxis* o *epideiktikè léxis*, son propias de los discursos de elogio. Sobre lo anterior, ver Aristóteles. (1999a). *Retórica* (Q. Racionero, Trad., pp. 548-555). Editorial Gredos. (Obra original publicada en el siglo IV a.C.)

Por otro lado, el término *diánoia* refiere a “pensamiento”. Aristóteles indica que las cuestiones establecidas en el discurso (*lógos*) corresponden a la inteligencia (*diánoia*). Véase Aristóteles. (1999a). *Retórica* (Q. Racionero, Trad., p. 469). Editorial Gredos. (Obra original publicada en el siglo IV a.C.). Es importante tener en cuenta que las cuestiones establecidas en los discursos refiere a la *léxis* (expresión lingüística) y la *táxis* (disposición u orden del discurso), en complementariedad con los *prágmata* (hechos), ver Aristóteles. (1999b). *Poética* (V. García Yebra, Trad., pp. 195-197). Editorial Gredos. (Obra original publicada en el siglo IV a.C.). De igual modo se debe considerar que los términos *léxis* y *diánoia* se relacionan bajo la estructura de forma/fondo de las argumentaciones o discursos, ver Aristóteles. (1999a). *Retórica* (Q. Racionero, Trad., pp. 532-533). Editorial Gredos. (Obra original publicada en el siglo IV a.C.)

metafísica, la forma siempre puede cambiar, pero la naturaleza del ser permanece (Malabou, 2018, p. 21).

Luego de haber descrito los componentes de los elementos de la función nominativa, cabe señalar que estos se organizan ya sea bajo la idea de nombramiento ideal (próximo a la concepción metafísica) o en relación a la posibilidad de imitación de la naturaleza por sí misma. Lo contrario a la imitación de la naturaleza por la naturaleza es el nombramiento ideal del objeto que compone una realidad aparente (Nascimento, 2021, p. 177), de cualquier manera que se aplique el criterio de “adecuación” o de “semejanza” a la función nominativa, sin desviarse nunca del lenguaje inspirado en la comprensión de la verdad como develamiento de la presencia. La aspiración del nombramiento ideal remite a la comprensión del “nombre propio” como una forma del lenguaje que es esencial para dar cuenta de la “propia cosa” (Nascimento, 2021, p. 180). Volviendo a los análisis de Nascimento, aun cuando se supone que la función nominativa responde a un lenguaje inspirado en la verdad como develamiento de la presencia, lo propio de la cosa nombrada no es su esencia, sino la propia huella (*trace*).

La teoría socrática acerca del conocimiento verdadero se enfrentaría a la negación de una supuesta consolidación de bloques excluyentes entre *léxis* y *diánoia*, elementos que finalmente no estarían siendo aplicados bajo la idea de una desocultación de una presencia “verdadera”, en lugar de eso, responden a un trazo fundamental de lo disimulado que revela (Nascimento, 2021, p. 297). Tomando en cuenta la problematización de la función nominativa, esta función no se aplica sobre “la cosa en sí”, sino sobre el lugar del origen que es la huella, aquella “[...] inscripción ‘arcaica’ que no se deja aprehender en la oposición presencia/ausencia, ni mucho menos puede ser asimilada a los límites logocéntricos de un *arkhé* fundamental” (Nascimento, 2021, p. 193). Luego, si la función nominativa no responde a la teoría del conocimiento verdadero, ¿a qué se aproxima la cuestión de la *huella* en relación al lenguaje? La respuesta es ya ofrecida por Nascimento, el lugar del origen sobre el que se aplica la función nominativa se aproxima a la concepción aristotélica de “metáfora” (Nascimento, 2021, p. 453). Esta respuesta es una deconstrucción de la relación entre la teoría del conocimiento verdadero y la teoría del lenguaje inspirado en la creación poética, siendo posible defender un tipo de conocimiento *más allá* de la estructura de la verdad que antes

acusaba a la poética, de inestabilidad, equivocidad y falta de conocimiento y proximidad con lo que son las cosas mismas.<sup>7</sup>

La metáfora es el paso de un polo de los opuestos al otro, de lo sensible a lo inteligible. Aristóteles ofrece una definición en la *Poética*, y de hecho, es la primera definición que se tiene sobre dicho término: “Metáfora es la traslación de un nombre ajeno, o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o según la analogía” (Aristóteles, 1999b, p. 204). Aristóteles entiende la metáfora en el nivel de la *léxis* sin alterar el estado de la *diánoia*, es decir, cambia la expresión sensible pero no el significado, la comprensión aristotélica de la metáfora y la teoría socrática del conocimiento coinciden en que la forma sensible del nombre no tiene gran importancia para la preeminencia de la verdad del ente. No obstante, lo que resalta y permanece de la comprensión aristotélica, ofreciéndose para participar de la unión entre la teoría del conocimiento verdadero y la teoría de lenguaje, es la forma de “traslación”, participación que se traduce en una deconstrucción de dicha unión. Asumiendo que la expresión sensible contamina el contenido inteligible al operar la función nominativa, no hay una expresión que dé cuenta del presente del ser particular sobre el cual se aplica la función. La contaminación de la *léxis* reduce el sentido del ser particular a una traslación de su significación ideal, por lo que la función nominativa opera en función de la metáfora, específicamente como metonimia, y no bajo la lógica de la identidad que busca el retorno a un origen simple como función de la presencia plena del ente (Nascimento, 2021, p. 195).

---

<sup>7</sup> En “Crátilo” se establece como fundamento que, el poeta revela mediante la imitación, “La imitación de la esencia se hace precisamente por medio de sílabas y letras” (Platón, 1987a, p. 434). Lo que tiene mayor relevancia en Platón es lo que está detrás del lenguaje como arte imitativo, es el objeto propio, la esencia de las cosas. Sobre ese arte imitativo, Platón busca liberarse de ello para la consolidación de su Estado Ideal (La República), busca librarse de las ataduras ideológicas de la tradición poética (Platón, 1988, p. 55). Las narraciones de los poetas se realizan mediante imitaciones (Platón, 1988, p. 162), además de inclinar a los jóvenes hacia la vileza. Más adelante señala que “[...] da la impresión de que todas las obras de esa índole [la poesía imitativa] son la perdición del espíritu de quienes las escuchan, cuando no poseen, como antídoto, el saber acerca de cómo son” (Platón, 1988, p. 457). Lo interesante es que Sócrates se expresa en sentido metafórico al relacionar el Estado justo con las afecciones del alma (Platón, 1988, p. 226). Para Platón el poeta imitativo no busca la armonía de las afecciones del alma, “[...] no está relacionado por naturaleza con la mejor parte del alma, ni su habilidad está inclinada a agradarla, si quiere ser popular entre el gentío, [el poeta] por naturaleza se relaciona con el carácter irritable y variado, debido a que éste es fácil de imitar” (Platón, 1988, p. 473). La ausencia de los hábitos del alma se representa en la forma de la insensatez y la locura (Platón, 1988, p. 444), esto sería un antecedente muy importante para entender la locura como ausencia en relación al *cogito* cartesiano. De esta manera, la realidad de lo que nunca permanece semejante (Platón, 1988, p. 445), es decir, la realidad que se revela mediante la imitación no participa más de la esencia que el conocimiento científico, no participa de la verdad, por consiguiente, si participa menos de la verdad, entonces participaría menos e la esencia.

Volviendo a la pregunta sobre la *huella* en relación al lenguaje, se debe aclarar que, si bien la función nominativa en relación a la huella (*trace*) se aproxima a la concepción aristotélica, esta lectura aristotélica no es al pie de la letra, por lo que una vez teniendo en cuenta esta aclaración, es posible “avanzar” hacia una deconstrucción de la metafísica de la presencia en el lenguaje. De igual manera, se vuelve crucial desembarazarse de los criterios de semejanza y de representación, asumiendo que el término “literatura” se refiere a la relación del lenguaje consigo mismo. Por lo tanto, no es fundamental buscar el nombre ideal para un objeto particular. En su lugar, se debe considerar el sentido asignado al término “metáfora”.

En la definición de “metáfora” que ofrece Aristóteles en *Poética*, el término que describe el movimiento interno de la metáfora, movimiento de traslación, corresponde a *epíphora* y que al latín se traduce como *translatio* (Aristóteles, 1999b, p. 204). Asimismo el término *epíphora* se vincula a la *phorá*, este último término refiere a una modalidad de cambio (Ricouer, 2001, p. 27). En *Física*, la *phorá* (derivado de *phéro*, que en latín se expresa como el verbo *fero* y significa “llevar”) es empleada de manera técnica por Aristóteles para designar un movimiento respecto a un lugar, el movimiento local, traducido como “desplazamiento” (Aristóteles, 1995a, p. 221). A partir de lo anterior, la *phorá* para la metáfora es doble desplazamiento, primer movimiento para ella misma, y segundo movimiento desde la *Física* hacia la *Poética*. En la búsqueda por el sentido de la “metáfora” a través del movimiento de la *epíphora*, por el cual “la metáfora es traslación de un nombre [...]” (Aristóteles, 1999b, p. 204), compete extender el análisis de los términos a partir del latín. Según el diccionario *Littré*, la palabra “traslación” proviene del término latino *translationem* que se deriva del sustantivo *translatum* (Littré, s.f., *Étymologie*). Ambos términos se componen del prefijo “trans” que indica “más allá, de la otra parte” (Egidio Forcellini, 1828, p. 769), y del término *latio* que significa “il portare” (Egidio Forcellini, 1828, p. 39), relacionado al verbo “fero” que significa “llevar, traer” (Egidio Forcellini, 1828, p. 455). Ahora bien, retomando la cuestión literaria como una transgresión de signos<sup>8</sup>, se mantiene el mismo prefijo “trans” de

---

<sup>8</sup> En *De lenguaje y literatura* (1996), Michel Foucault aborda el tema de la literatura como una forma de transgresión de los signos establecidos, aunque reconoce que la transgresión no parece ser suficiente para definir del todo la literatura, “[...] puesto que había efectivamente literatura transgresoras antes del siglo XIX” (p. 75). En los capítulos IV y V, el autor sostiene que la literatura es una forma de subversión que desafía las normas de la representación y de la razón de una determinada época. En *Las palabras y las cosas* (1997), Foucault señala que la literatura es la reaparición del ser vivo del lenguaje (p. 51) que, de alguna manera, supone la ruptura y

la palabra "traslación". El término "transgresión" proviene de la palabra latina *transgressionem* (Littré, s.f., *Étymologie*) que corresponde a la tercera declinación, en acusativo, del sustantivo femenino *transgressio*. Este último término se compone del prefijo "trans" y el sustantivo "gressio" que significa lo mismo que "gressus": "marcha, paso" (Egidio Forcellini, 1828, p. 620), traducándose en su conjunto como "el pasar de la otra parte" (Egidio Forcellini, 1828, p. 776). A partir de lo anterior y teniendo en cuenta lo polémico y determinante de lo que se va a decir, se puede entender que el carácter "transgresivo" del sentido moderno de la literatura –carácter que han referido Michel Foucault y Jacques Derrida –, es la forma radical del movimiento interno de la metáfora. No se trata simplemente de un movimiento bajo la función de la presencia plena del ente que se busca nombrar, sino que su *gressio* implica ir más allá de la pretendida división o separación entre la parte sensible e inteligible de lo que se nombra, entre el significante y el significado, respectivamente. El término *translationem* aplica para la metáfora desde el nivel de la *léxis*, mientras que *transgressionem* supera la oposición *léxis/diánoia*: allí se encuentra la radicalización de la metáfora.

El retorno a la comprensión aristotélica sobre el concepto de metáfora para luego desestabilizar la unión entre la teoría socrática del conocimiento verdadero y la teoría del lenguaje, conecta con el sentido moderno de literatura. El movimiento radical de traslación de los signos pertenecientes a la función nominativa, describe el movimiento de la literatura en la modernidad a partir del sustantivo *gressio*. Lo impactante de esto, por si aún no se ha logrado anticipar es que, si se asume que la función nominativa del lenguaje responde a la huella (*trace*) y no a la esencia como *revelación* de la presencia, se debe decidir qué hacer frente a la cuestión de cambio y permanencia según la teoría socrática de conocimiento. En el *Crátilo*, Sócrates cuestiona la posibilidad de conocimiento si todo cambia y nada permanece,

---

deslizamiento de la escritura respecto a las formas del pensamiento reflexivo (pp. 118-119). Dicha ruptura y deslizamiento implica analizar la pertenencia común de las cosas y del lenguaje a la representación, en el siglo XVII, vinculado a la teoría de la estructura en la historia natural de la época clásica. La relación entre el lenguaje y representación se analiza en "2.1.1. Los tres momentos [estadios]" (p. 19) de este trabajo. Por otro lado, Jacques Derrida también aborda la posibilidad de la escritura de ser transgredida (2021, p. 144), considerando que la escritura forma parte fundamental de la poesía, la primera forma de la literatura, de su sentido metafórico (Derrida, 2021, p. 340). En Derrida, la transgresión se entiende como una forma de comprender la escritura más allá de las estructuras logocéntricas sobre el signo.

Sóc. — Pero es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento, Crátilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no dejara de ser conocimiento, permanecería siempre y sería conocimiento. Pero si, incluso, la forma misma de conocimiento cambia, simultáneamente cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no sería conocimiento.

Si siempre está cambiando, no podría haber siempre conocimiento y, conforme a este razonamiento, no habría ni sujeto ni objeto de conocimiento. En cambio, si hay siempre sujeto, si hay objeto de conocimiento; si existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres, es evidente, para mí, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto al flujo ni al movimiento (Platón, 1987a, p. 460).

En su respuesta a Crátilo que parece ser más un soliloquio que un diálogo, sin necesidad de un interlocutor, mantiene que allí donde todo cambia y nada permanece, no es posible el conocimiento. O mejor dicho, es posible que el conocimiento deje de ser conocimiento. Por lo que si la forma de conocimiento cambia, entonces es posible que cambie a una forma que no sea conocimiento, mientras que si la forma permanece, éste sigue siendo conocimiento. En este mismo fragmento citado de *Crátilo* se distinguen dos formas de discurso, por una parte está la forma de nombrar defendida por Sócrates que busca el *lógos* en tanto re-presentación de la verdad y la teoría del conocimiento verdadero (Nascimento, 2021, p. 180), y por otro lado, se encuentra la forma contingente que no busca nombrar con exactitud a la “propia cosa”. Tomando en cuenta el distanciamiento de Sócrates sobre cualquier forma de discurso vinculado al movimiento de la arbitrariedad, ¿habrá algo peor para la permanencia y univocidad del conocimiento dentro de la teoría socrática que el movimiento “radical” de traslación del sentido del ser particular?

El camino argumentativo de esta sección ha transitado desde la descripción de la relación lenguaje-objeto en las épocas del Renacimiento, Clásica y Modernidad, hacia el desmantelamiento del discurso socrático para la función nominativa. La detención en la teoría socrática permite entender con mayor claridad el quiebre entre la Modernidad y los períodos de Renacimiento y Época Clásica: el rol de la función nominativa a través de un lenguaje inspirado en la verdad como develamiento del ser, no ha sido superado en los momentos previos a la Modernidad. En tanto sea pura aceptación de la función nominativa influenciada por su herencia de la teoría socrática, no es posible plantear la cuestión de Literatura desde su aceptación. El momento inaugural de la Modernidad respecto al lenguaje corresponde a la transición de los criterios de “ semejanza ” y “ representación ” hacia la relación del lenguaje consigo mismo. Este tipo de relación del lenguaje ha sido referido anteriormente como



lenguaje de fin último o lenguaje antropológico<sup>9</sup>, vale decir, imitación de la naturaleza consigo misma. No obstante, se debe precisar que no solo se trata de una transición de criterios para la relación lenguaje-objeto, sino que también consiste en una *trans-gresión* (traslación radical) sobre la idea de preeminencia de la verdad del ente.

### 2.1.3. Contra Dios y Ley

La re-lectura de la concepción aristotélica de metáfora no solo sirve para entender la cuestión de traslación de significación ideal de la “propia cosa”, sino que conecta con la idea de imitación de la naturaleza consigo misma. Es cierto que Foucault no señala esta conexión entre metáfora y doble imitación de y por la naturaleza. El autor en “El círculo antropológico” refiere a la relación entre lenguaje y locura en el siglo XIX, aquel descubrimiento sobre la borradura entre el interior y exterior del “hombre” (Foucault, 2018, p. 265), y es esta misma borradura que la “verdad secreta del hombre” se traduce en imitación de la naturaleza consigo misma: imitación de la naturaleza como función nominativa, y consigo misma porque no hay un punto de origen establecido que permita acceder a la presencia plena del ente que se nombra. El lenguaje antropológico, y que es un lenguaje relacionado con la locura puesto que quiebra con la estructura de verdad, se impulsa a sí mismo mediante la muerte de Dios, demarcándose como “antropológico” y no como un “lenguaje teológico”.

Solo aceptando esta muerte se puede romper con el esquema de la teoría del conocimiento verdadero, se logra ir *más allá* de una supuesta preeminencia de la verdad del ente. La muerte de Dios es la aceptación de la imposibilidad de acceder a la hiperpresencia de Dios. Aunque sigan existiendo signos que estén basados en valores religiosos, este lenguaje, referido como teológico, manifiesta en sí mismo la difuminación de los límites entre el ser humano y Dios, la separación impura entre la expresión sensible y la expresión inteligible sobre el nombramiento de un ente, entre significante y significado. Profundizando en esta última idea, la borradura de la separación limpia entre el ser humano y Dios, entre significante y significado, es posible de explicar mediante la doctrina de la Santísima Trinidad,

Y Jesús se acercó y les habló diciendo: Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra. Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo (Mateo 28:18-19).

---

<sup>9</sup> En “1.2. La locura como condición *de*” (p. 12) de este trabajo.

La interpretación de este pasaje bíblico bajo la doctrina de la Santísima Trinidad se deconstruye de la siguiente manera: si Cristo es hijo de Dios y Dios, entonces Cristo como expresión sensible de Dios, quiere decir que la expresión sensible de un ente que se quiere nombrar es la única garantía de conocimiento sobre ese ente, es por ello que el verbo se hizo carne, al mismo tiempo que no permite un Dios puro, no afecto de lo que hay o conforma el mundo sensible. La garantía de conocimiento de un ente mediante la expresión sensible no es la única consecuencia de la Santa Trinidad, también significa que todo concepto con pretensión de abstracción pura o absoluta, puro significado, está contaminado por la expresión sensible del significante (significante de significante: articulación audible). Si Cristo como expresión sensible es hijo de Dios y es Dios como expresión inteligible, el primero es garantía de conocimiento del último, pero no solo ello, sino de cualquier ente bajo la función nominativa, al mismo tiempo que no es posible la pureza absoluta de Dios ya que también es significante. En la relación de subordinación de Cristo como hijo de Dios hay una relación de imitación, por lo que solo se conoce la naturaleza mediante la imitación de esta pero no hay una naturaleza primigenia sobre la cual se pueda dar cuenta. Esta interpretación no es la muerte de un Dios pintado o esculpido en una catedral, sino la muerte de uno que se decía estar presente en el lenguaje, me refiero a la teoría del conocimiento verdadero marcada por Sócrates, y que se conoce como logocentrismo.

La muerte de Dios como crisis del esquema de la teoría del conocimiento verdadero, desestabilización de la idea de una preminencia de la verdad del ente sobre el lenguaje, la transición de configuración epistémica desde el Renacimiento hacia la Modernidad, viene acompañada del proceso de institucionalización de la literatura. Desde la comprensión de Michel Foucault y Jacques Derrida existe una idea compartida sobre la cuestión literaria, y es que el proceso de institucionalización afecta a los textos que son llamados literarios (Nascimento, 2021, p. 392). El término de literatura cobra su sentido moderno a partir del siglo XVIII para señalar aquellas obras escritas que cumplen con ciertas reglas estrictas de escritura (Foucault, 2022, p. 299). Para que un texto escrito sea designado como literario debe cumplir con un margen permitido, fuera de ello puede ser censurado, y en caso de que exista prohibición de la obra escrita entonces se vuelve imperativo dar con la individualidad que ha producido dicha obra. Previo a la modernidad no se llevaba a cabo una censura

(institucional), ya que no se preguntaba por aquella individualidad que engendraba el escrito, y que respondía a la relación del lenguaje con el objeto.

Durante la Modernidad, finales del siglo XVIII y principios del XIX, se establecen reglas sobre los derechos de autor y sobre las relaciones autor-editor, por lo que los discursos comienzan a caracterizarse como un texto que no es anónimo. Es en este escenario que la posibilidad de transgresión del signo tomó mayor importancia en la literatura (Foucault, 2022, p. 300). Al mismo tiempo que las reglas estrictas de escritura son promulgadas, vinculadas al sistema jurídico e institucional que rodea al discurso literario, la literatura puede convertirse en un lugar donde la transgresión es extendida hasta el infinito (Foucault, 2022, p. 338). Para el lenguaje antropológico del período señalado, lenguaje en relación consigo mismo, son prescindibles los criterios de semejanza prominente en el Renacimiento y el criterio de representación que prepondera en la Época Clásica, mas lo que impera es la figura del autor.

Foucault explica ciertas reglas mediante las cuales el texto define y crea a su autor. La importancia de cumplir con estas reglas o condiciones para la individualidad de la obra literaria, “función-autor”, apunta a una relación entre la institución literaria y el derecho civil. Ahora bien, las condiciones para entender el surgimiento de la función-autor son históricamente establecidas y abarcan los siguiente ámbitos: moral, religioso, comercial y atribución de propiedad. En resumen, conforman el ámbito jurídico (Foucault, 2022, p. 303). Retomando las ideas sobre el sustantivo *gressio* como referencia al carácter de la literatura, habría que añadir que este sustantivo no solo se aplica sobre la división entre significante y significado, sino que la idea de traslación radical de la significación ideal del ente no puede ser asumida si no hay una crítica hacia las reglas de escritura. En otras palabras, la transgresión del signo no solo es contra la Metafísica, es también contra la institución jurídica que establece las reglas de escritura que han hecho posible salvaguardar las divisiones metafísicas en relación al signo. Ir en contra de la organización de la “metafísica” tal como describe Malabou en la obra citada (Malabou, 2018, p. 21), es romper con la idea de una preminencia de la verdad del ente sobre el lenguaje, teniendo como resultado la apertura de la alteridad de la verdad, y que no se traduce en una anti-verdad, equivalente a la negación en sentido absoluto de la verdad de la “propia cosa”, sino en términos de una no-verdad. Dicha organización de la “metafísica” reencarna en la teoría del conocimiento verdadero, y

es la figura del autor, de quien profiere el lenguaje antropológico, la única capaz de profanar el orden sagrado del logocentrismo en el lenguaje. Arremeter contra la metafísica equivale a la posibilidad de apertura en una no-verdad como alteridad ligada a la idea de locura. Reiterando lo dicho en el capítulo anterior: el lenguaje de la locura se descubre como lenguaje del fin último: la no-verdad del signo sería que lo propio del ente bajo la función nominativa no es su esencia, sino la propia huella (*trace*), el vacío de Dios, de la verdad y de la Metafísica en general.

## 2.2. Crítica a la comprensión moderna de literatura de Michel Foucault.

*Ir más allá* de la teoría socrática del conocimiento verdadero ha implicado el estudio de especificidad del sentido literario, junto a la trans-ición y trans-gresión de los criterios de la relación lenguaje-objeto entre los períodos de Renacimiento, Época Clásica y Modernidad. Pero, esta *ir más allá* también ha implicado cierta inconformidad sobre la concepción foucaultiana de la literaria. Al momento de escudriñar en los análisis y herramientas ofrecidas por Michel Foucault, que ayudan a afrontar la pregunta “qué es la literatura”, es posible encontrar una limitación en su concepción literaria cuando se trata de explicar la relación entre lo (in)decible y la literatura. Bien podría este tema de lo (in)decible y la literatura desorientar a quien se adentra en esta senda argumentativa, puesto que no es evidente que lo (in)decible en literatura es aquello que la función nominativa bajo la teoría del conocimiento verdadero no puede nombrar. Por un lado es (in)decible porque así lo prohíbe una ley moral-jurídica que ha sido culturalmente establecida, y por otro lado, lo es en tanto que es imposible que exista “verdaderamente” un lenguaje que capture la verdad mediante el develamiento de la presencia.

### 2.2.1. La “esencia fálica” en literatura.

En la conferencia *Literatura y lenguaje*<sup>10</sup> de Michel Foucault se realiza una aproximación sobre qué es la literatura y sus implicancias en el ejercicio literario, así como qué es la crítica literaria. La literatura para el autor apunta a una experiencia específica que en su aceptación comienza con la modernidad, la cual no es una cuestión de memoria, ni de representar la realidad tal cual es, esta experiencia se entiende como activa en la medida en que el lenguaje entra en relación consigo mismo, y para que ello suceda el ejercicio de la literatura debe desplegarse en el asesinato y la transgresión de signos, el cual consta de cuatro tareas:

[...] rechazar ante todo la literatura de los otros; segundo, negar a los otros el derecho a hacer literatura, impugnar que las obras de los otros sean literatura; tercero, negarse a sí mismo, impugnarse a sí mismo el derecho a hacer literatura, y cuarto y último,

---

<sup>10</sup> Conferencia dictada por Michel Foucault en las facultades universitarias Saint-Louis, Bruselas, en diciembre de 1964, ver Foucault, M (2015). *La gran extranjera: Para pensar la literatura* (pp. 71-122). Siglo Veintiuno Editores.

negarse a hacer o decir, en el uso del lenguaje literario, otra cosa que el asesinato sistemático, consumado, de la literatura (Foucault, 2015, p. 79).

En una obra literaria la escritura, no como sistema formal de signos, sino como creación de subjetividades, se determina por los soportes de valores de significado mediante prácticas discursivas y performativas que llenan de carne los significantes. Ahora bien, ¿por qué Foucault asimila la literatura con la figura de la virilidad en *Literatura y lenguaje* (2015)? ¿no es contradictoria la imagen masculina como elemento que sostiene un sistema de violencia contra lo femenino, respecto a la transgresión del signo?

en relación a sus discursos sobre el control y poder? Así, el autor señala que la literatura,

[...] sólo puede consumarse a través de la agresión y la violencia contra todos los otros libros; más aún: a través de la agresión y la violencia contra la esencia plástica, irrisoria, femenina del libro. La literatura es transgresión, la literatura es la virilidad del lenguaje contra la femineidad del libro; (Foucault, 2015, p. 93).

La figura de lo femenino en la literatura apunta a un carácter pasivo, que obstaculizaría la tarea de asesinato del entendimiento moderno de la literatura, y que reafirma una jerarquización moral e intelectual entre lo masculino y lo femenino. No sería exagerado hablar del término moderno de literatura, respetando los márgenes de entendimiento del autor, como sinónimo de una “literatura fálica”.

La concepción foucaultiana de literatura se construye desde y por una subjetividad patriarcal que desvaloriza cualquier objeto que caiga en el concepto relativo a lo femenino, al mismo tiempo que niega cualquier otra posibilidad de reformular la cuestión de literatura más allá de lo heteronormativo. Para este caso, lo que podría entenderse como una “acusación” contra las ideas de Foucault, se vuelve fundamental recopilar antecedentes que lleven a sostener que existe una limitación en la concepción foucaultiana para explicar la relación entre la literatura y lo (in)decible. El problema de este entendimiento sobre la asimilación de la literatura con la virilidad sería que no se problematizara como “literatura fálica”. Sin más reparos sobre lo anterior, es momento de expandir esta problematización de dicha literatura.

Volviendo sobre la cita anterior, de la cual se destaca la asimilación de la literatura con la virilidad, este análisis podría enfrentarse a la moción de un “trato justo” con Foucault, asumiendo que *La gran extranjera* no es un obra presentada originalmente por el autor, pero ello dependería de que se cumplan dos puntos importantes: comparación y análisis de escritos por Foucault y el compromiso de extender su proyecto ilustrado. El primer punto parece tener

sentido para cualquier lector, rastrear en los textos del autor indicios de la asimilación que se refiere, mientras que el sentido del segundo punto, parece no estar del todo claro por qué traer al diálogo la pregunta de la Ilustración. Foucault analiza seriamente la pregunta por la Ilustración relacionándola con la problematización discursiva de la actualidad (Foucault, 1985, p. 199) y, por tanto, sobre cuestionar aquella racionalidad que se proclama como universal y neutral. En otras palabras, cuestionar a la razón misma sobre sus límites y poderes por los cuales ha llevado a cabo sus prácticas discursivas, yendo más allá de Foucault, y performativas. Del sólo acto de habla no se sostiene el poder, o para evitar abstracciones, relaciones de poder. Si se sigue la consideración de traer al presente la pregunta de la Ilustración, entonces se deben cuestionar los signos lingüísticos y extralingüísticos que implican la comprensión foucaultiana de literatura, en este caso, la figura de la virilidad para explicar la literatura.

Entendiendo que no es suficiente referir únicamente a *La gran extranjera* como premisa para sostener la idea de una concepción restringida de literatura, en *Calibán y la bruja*, Federici (2010) señala cierta incapacidad de identificar la desigualdad sobre las identidades de géneros del discurso heteronormativo, diciendo que,

[...] el análisis de Foucault sobre las técnicas de poder y las disciplinas a las que el cuerpo se ha sujetado ignora el proceso de reproducción, funde las historias femenina y masculina en un todo indiferenciado y se desinteresa por el «disciplinamiento» de las mujeres, hasta tal punto que nunca menciona uno de los ataques más monstruosos contra el cuerpo que haya sido perpetrado en la era moderna: la caza de brujas (p. 17).

La situación anterior no es la única observación que se ha hecho al autor, y que por cierto, puede verse representada en *Historia de la sexualidad*, también existe como antecedente su acercamiento a la Revolución Iraní y cierta conexión con un sesgo patriarcal (Afary y Anderson, 2005). Esta fue una de las experiencias más cercanas a Oriente que tuvo Foucault, incluso visitó Irán dos veces en 1978, momento en el cual se llevó a cabo la revolución contra el régimen de Muhammad Reza Sah Pahlavi y su programa de modernización económica y cultural, y posterior a la caída del régimen asume el Ayatolá Khomeini. Es en esta última figura que Foucault ve un carácter transgresor de la política musulmana, de la cual no anticipó que sería la renovación e institucionalización de tecnologías religiosas para el surgimiento de un estado opresor. El enfoque de Foucault hacia el carácter “transgresor” de la política musulmana incluye ciertos elementos o situaciones que permiten una crítica con perspectiva de género, siendo posible, a su vez, extender esa

crítica a la concepción de literatura del autor. Entre el trato indiferenciado de la jerarquía de género referido por Federici, anteriormente, y su cercanía con la política de Khomeini a pesar de las afirmaciones islamistas sobre las relaciones de género: *separate but equal*, lo último es más que un vacío intelectual, aunque en ambos casos la preservación de jerarquización intelectual, moral y política entre lo masculino y lo femenino, en desvalorización de la última categoría, es una forma ejercida de violencia. Durante el nuevo régimen, posterior a la caída del Sah Iraní, Khomeini realizó ejecuciones a homosexuales y mujeres que se manifestaban en Teherán en cuanto al uso obligatorio del velo. El mismo Ayatola no pudo impedir la aplicación de castigos de lapidaciones en el Código Penal, a lo más se prohibía a la prensa tener registro de ello, pero debido a la regulación y presión de organismos internacionales.<sup>11</sup> Se le criticó a Foucault sobre ello, su simpatía por la política del Ayatola considerando la violencia y opresión que ejercía, pero a lo más respondió mencionando sin mayor detenimiento la cuestión de los derechos humanos en Irán, incluso sin realizar una distinción entre los derechos de las mujeres o de los homosexuales (Afary y Anderson, 2005). Esta situación llama la atención si se defiende que una de las medidas recurrentes en Foucault consiste en historizar las categorías universales que son soportadas en la norma y articuladas por “la racionalidad”, dejando de manifiesto no solo una indiferencia o cierta devaluación hacia lo femenino, sino que es un atentado hacia el carácter trans-gresivo que se ha adjudicado a la literatura.

La asimilación de la literatura con la virilidad es la mantención de la oposición inamovible entre lo viril y lo femenino, contradiciéndose Foucault consigo mismo ya que refiere a la literatura como una “re/configuración, en forma vertical, de signos que están dados en la sociedad, en la cultura, en sedimentos separados” (Foucault, 1996, p. 94). Estos signos que son lingüísticos y extra-lingüísticos, dependen de soportes de valor de significado, vale decir, de la norma, y el ejercicio de la literatura consiste en descifrar estos soportes, los discursos hacen más que utilizar los signos para indicar cosas (Foucault, 2002, p. 81). Por tanto, aquello que Foucault entiende como elemento que participa de dichos soportes no incluye la cuestión de género –tal como fue en su reflexión sobre la revolución iraní–, apuntando a una comprensión de literatura que limita su aproximación arqueológica y

---

<sup>11</sup> Sadr, S. (2006). Nos apuntan con piedras: Una visión general del discurso y las estrategias de la Campaña. ‘Detengan las Lapidaciones para Siempre’. *Association for Women’s Rights in Development* [https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/cf\\_casestudy\\_iran\\_sp.pdf](https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/cf_casestudy_iran_sp.pdf)



genealógica en la jerarquización/oposición entre la virilidad y la femineidad. Al emplear la virilidad como rasgo deseante para el ejercicio de la literatura, en perjuicio de lo femenino, se contradice con el carácter trans-gresivo, puesto que enmarcar la literatura en un juego oposicional de categorías condena a esta misma en inamovilidad de sus signos. Una literatura fálica es también una literatura inmóvil, un terreno infértil para el signo, ausencia de movimiento. En efecto, se trastoca el orden de un no-orden que había sido inaugurado con la muerte de Dios, ¿dónde quedaría el carácter transgresivo del signo en el quiebre epistémico de la Modernidad si se articula el ejercicio literario en categorías totalizantes como lo viril y lo femenino? Y claro, sin una deconstrucción previa.

Afirmar que la literatura solo puede llevarse a cabo mediante un carácter violento y transgresor, propio de la virilidad (Foucault, 2015, p. 93), significa atraparse en la naturalización de prácticas discursivas y performativas como el estándar que se internaliza en lo más profundo del tejido social. No obstante, sería imprudente dejar de lado el trabajo teórico de Foucault por su concepción fálica de literatura, son las mismas ideas del proyecto foucaultiano las que motivan a cuestionar las limitaciones de su propio trabajo teórico en cuanto al género, que por lo demás, cometer dicha imprudencia con el autor se traduce en una negación en sentido absoluto de su obra, y en tanto absoluto se esencializa. A fin de cuentas, es peor cometer aquella negación absoluta que intentar explicar la literatura a partir de un esquema falocéntrico, entendiendo que en este último existe la posibilidad de subvertirse. Mientras que para enmendar la negación absoluta habría que realizar un doble movimiento: volver al punto próximo antes de la negación y luego dismantelar las prácticas discursivas y performativas, en este caso, de la literatura fálica, un doble esfuerzo. La posibilidad de subversión del esquema falocéntrico sobre la concepción foucaultiana de literatura entronca con algo que Derrida, en una entrevista con Derek Attridge en 1989, menciona como “los efectos paradójicos” (Derrida, 2017a, p. 129). Entre dichos efectos aborda la caracterización falocéntrica de una obra y que puede en su forma y contenido desestabilizar el principio de no-contradicción, generando efectos antifalocéntricos. Cuando se traslada esta posibilidad a la concepción literaria de Foucault, es en su misma comprensión fálica de literatura que existe la posibilidad de lo antifalocéntrico en tanto que lo falocéntrico es de orden cultural, y ahí es donde radica la capacidad de subvertir dicha comprensión literaria. La ficción falocéntrica en la propuesta de literatura foucaultiana, presenta una

tensión entre la esencialización de la jerarquía de género y la subversión de las prácticas discursivas y performativas que sostienen dicha esencialización. Volviendo a la definición de Foucault, si la literatura es la reconfiguración de signos, no quiere decir que sea solo de aquellos que se han desontologizado. Parfraseando a Derrida (2017a), no en toda ficcionalidad hay literatura (p. 147), pero en toda literatura hay ficcionalidad, entendiendo la ficcionalización como una esencialización o naturalización de prácticas, así como el concepto de raza del cual Butler dice que es una ficción (Butler, 2011, p. 79), pero eso no quiere decir que no exista y que no tenga un impacto, algo parecido ocurre con el falocentrismo, es una ficcionalidad y tiene su impacto en la desvalorización del género femenino. Es por ello que, si en toda literatura hay ficcionalidad, vale lo mismo decir, existen presupuestos metafísicos, categorías ahistóricas como lo femenino y lo masculino y, sin embargo, la literatura *va más allá* de dicha ficción. En este sentido, la pretensión de negación de la existencia de los valores oposicionales no se justifica por el carácter ficcional de estos mismos, sino que se debe dismantelar su esencialización para descubrir que aquellos valores corresponden a una ficción.

Para afrontar la pregunta por la literatura no vale entender la subversión del falocentrismo como una inversión de los valores, y que resultaría en la reivindicación de la cualidad “femenina” del libro. El movimiento radical al esquema falocéntrico que sirve de aparato explicativo de la literatura, debe surgir a partir de la historización de las prácticas que han sostenido dicha diferencia de género, dar lugar a lo que se ha invisibilizado por la eternización de los signos, en resumidas palabras, ese es el golpe bajo a la literatura fálica. En este punto, Foucault ofrece una comprensión fálica de literatura que se tensiona a sí misma a través de lo antifalocéntrico, y que no sería posible dicha tensión si se da lugar a la negación absoluta de la oposición viril/femineidad. La subversión de la literatura fálica responde al orden cultural que define y naturaliza las categorías de la jerarquía y normas de género.

A pesar de que la virilidad de la literatura en un primer nivel puede considerarse estática en relación a sus signos, refiriéndose a ella anteriormente como “ausencia de movimiento”, no corresponde totalmente a dicha literatura la cualidad estática, ya que es esta misma cualidad la que tensiona y que ha convertido en algo “irrisorio” el rol de lo femenino. Sin tensión no hay subversión. La comprensión moderna de la literatura y su carácter fálico no se puede asumir como “esencia” de la literatura sin antes problematizar las

jerarquizaciones de su esquema falocéntrico. Se necesita de cierta precaución para responder a la pregunta qué es la literatura como experiencia moderna para así respetar el carácter transgresivo del ejercicio literario.

#### 2.2.2. La locura que no “habla” ni “piensa”.

Teniendo por referente el ejercicio crítico de la concepción foucaultiana sobre literatura en función del género, es momento de asumir las especificidades del sentido moderno de lo literario desde el ámbito de la locura. El compromiso deconstructivo sobre la concepción literaria se intensifica principalmente en aquellos juegos jerarquizables de términos oposicionales, y que en el margen de las ideas de Michel Foucault se resaltan los pares viril/femenino y razón/locura.

En consecuencia de la transición y transgresión de la configuración epistémica sobre el signo sujeto a la teoría socrática, cabe preguntarse por el lugar, y quizás por el no-lugar, de la locura en la contestación de la pregunta qué es literatura. Continuando con el ejercicio crítico hacia los planteamientos de Foucault, es posible identificar un roce entre el carácter violento de la literatura, en sentido moderno, y las ideas del autor en cuanto a las limitaciones de la locura. En *El lenguaje como locura*<sup>12</sup> el autor señala la experiencia de la locura como imposibilidad de hablar y pensar (Foucault, 2015, p. 48), añadiendo que “allí, en esa imposibilidad de hablar, esa imposibilidad de pensar, esa imposibilidad de encontrar las propias palabras, la locura recupera en nuestra cultura su derecho soberano al lenguaje” (Foucault, 2015, p. 48). La cita a Foucault sobre dicha imposibilidad vendría siendo la reiteración de los “efectos paradójicos”, anteriormente descritos desde lo falocéntrico/antifalocéntrico, que para este caso, apuntan de lleno a la primacía del *logos* en el lenguaje. Para la locura no es posible hablar, no obstante, existe un momento en el que sí logra articular sus ideas. Sin abandonar el pasaje citado, el autor presenta la locura como una imposibilidad de “hablar” y “pensar”, y más adelante no niega la eventualidad de un giro oposicional de dicha imposibilidad. En definitiva, si la locura recupera su derecho soberano al lenguaje, significa que niega la imposibilidad de “hablar” y “pensar”, y dichas acciones son viables, mas si se recuerda bien la lectura foucaultiana sobre el *cogito* cartesiano, ¿no

---

<sup>12</sup> En este capítulo se encuentran las conferencias radiales que Michel Foucault pronunció como parte del programa *El uso de la palabra*, conducido por Jean Doat en 1963.

hablaba acaso Foucault de la locura como imposibilidad de pensamiento (Foucault, 2017, p. 76)? Y en esta pregunta que no busca ser ingenua, sino caprichosa, se suma el siguiente cuestionamiento, ¿de qué manera se enfrenta su lectura del *cogito* cartesiano a esta nueva posibilidad de recuperar su derecho soberano sobre el lenguaje?

La (im)posibilidad de hablar y pensar por parte de la locura se aproxima a la relación entre lo (in)decible y la literatura, pero que no ha logrado superar la división oposicional de los términos. Pues parece ser que, detrás de aquella incapacidad de reconciliar la división oposicional de los términos jerarquizables de locura y razón, se esconde la profanación de la imagen inmaculada de los signos, solo se acepta que un término resiste al otro, pero sería una absurdidad aterradora afirmar que existe contaminación o impureza entre los signos. Es destacable recuperar estas ideas de Foucault y reformularlas de la siguiente manera: la (im)posibilidad de la locura para el lenguaje incita a la entidad abyecta, que es candidata de exclusión<sup>13</sup>, a recuperar el dominio sobre las palabras, la libertad del lenguaje fuera del margen de la razón. En otras palabras, se piensa la experiencia de la locura como el límite de la experiencia literaria<sup>14</sup>. Aun así, esta capacidad de recuperar la enunciación de palabras por parte de la locura en relación a la interpretación foucaultiana del *cogito* cartesiano corresponde a una incoherencia conceptual. La locura es excluida del pensamiento, no puede hablar ni pensar, pero también puede cambiar ese trayecto y ejercer derecho soberano sobre el lenguaje, y que se le ha descrito como locura razonable y lúcida (Foucault, 2015, p. 46), y de momento esto no es problema alguno, no hasta preguntarse ¿por qué, una vez aceptando que es posible una “locura razonable y lúcida”, no se inclinó el autor por una lectura del *cogito* cartesiano que permitiera la contaminación de los términos? Quizás la interpretación de Foucault sobre la referencia del médico Royer-Collard a Sade nunca buscó aceptar la contaminación de los términos de locura y razón, al mismo tiempo que negaba la inclusión de la locura en el pensamiento. En resumen, el efecto paradójico en el ámbito de la locura sigue vigente, pero su esquema jerarquizable solo se deconstruye en tanto que los presupuestos metafísicos de la locura y la razón no son significantes eternos, y no como

---

<sup>13</sup> La locura es excluida del pensamiento (Roudinesco et al., 1996, p. 18).

<sup>14</sup> Al utilizar el término 'experiencia', se busca evitar la esencialización de los términos relacionados con locura y literatura desde una perspectiva anti-metafísica. En cuanto a la experiencia de la locura como límite de la literatura, ver Foucault, M (2015). *La gran extranjera: Para pensar la literatura* (p. 56), Siglo Veintiuno Editores.

consecuencia de una aceptación inicial de contaminación de aquello que se busca deconstruir, quizás este sea uno de los riesgos de seguir y repetir explicaciones dialécticas, y la inestable pretensión de una muerte definitiva de Dios (Foucault, 2015, p. 56) que no se refleja en el signo.

### 2.3. La literatura como institución que permite *decirlo todo*

La comprensión moderna de literatura, en la que la locura ha tenido su lugar y no-lugar por una lectura rígida sobre el *cogito* cartesiano –que resiste a aceptar la contaminación de los términos oposicionales y jerarquizables de la metafísica–, asume que la literatura es una institución que sigue reglas de escritura en el ámbito jurídico (Foucault, 2022, p. 300). Sin embargo, la borradora de la división, del corte limpio, de la separación, de la extirpación, del proceso de higienización de la locura respecto al *cogito*, no logra dar solución a la deconstrucción de la relación locura-literatura. Si desde ya parecía problemático que la locura pudiera cambiar el trayecto de su exclusión para luego ejercer derecho soberano (Foucault, 2015, p. 48) sobre el lenguaje, descrito como la locura razonable y lúcida (Foucault, 2015, p. 46), ¿acaso la deconstrucción de la relación locura-literatura busca el derecho soberano sobre las palabras? En este sentido, aun cuando parece ser convincente y cautivadora la propuesta de Foucault sobre esta búsqueda del derecho soberano en el lenguaje, sus planteamientos son la manifestación de la insospechada y simple oposición entre lo dominante y lo dominado.

#### 2.3.1. El derecho soberano en el lenguaje.

En *Defender la sociedad* (2001), Foucault critica el concepto de soberanía y la abstracción de este mismo que ha desplazado todo componente histórico del término en cuestión, y sin embargo, ese estudio no pudo anticipar a Foucault que el concepto ahistórico mismo de “soberanía” se colaría en sus análisis sobre el lenguaje y la locura.

Insistiendo en la incompatibilidad anterior, la deconstrucción de la relación locura-literatura no puede optar por el camino de la soberanía, puesto que la deconstrucción guarda una relación con el término de “invención”. En “Psyché. Invención del otro”, el término “invención” se vuelve controversial para Derrida, cuestionándose cómo es que convencionalmente se ha definido dicho término. Lo propiamente tal de la “invención” “supone *siempre*<sup>15</sup> alguna ilegalidad, la ruptura de un contrato implícito, introduce un desorden en el apacible ordenamiento de la cosas, perturba las conveniencias” (Derrida,

---

<sup>15</sup> La cursiva es mía.

2017b, p. 13). En cambio, respecto al concepto de soberanía hay condiciones que se deben respetar para mantener el juego oposicional entre lo dominante y lo dominado.

La deconstrucción apunta a una invención transgresora, que no se deja dictar o gobernar por las convenciones del estatuto de la invención, por lo que solo habría invención a condición de la transgresión, “[...] dicho de otro modo, a condición de que la invención transgreda, para poder ser inventiva, el estatuto y los programas que le habrían querido asignar” (Derrida, 2017b, p. 105). El carácter trans-gresivo de la invención, es decir, de la deconstrucción, va más allá de aquello que se asigna mediante programas, de aquello que determina el rol que cada parte debe desempeñar –entre lo dominante y lo dominado–, por lo que si se pretende buscar el derecho soberano sobre el lenguaje (Foucault, 2015, p. 48) como condición de inclusión en el pensamiento, derecho que debe alcanzar la locura, solo se estaría limitando el carácter inventivo y transgresor de la deconstrucción.

A partir de lo anterior, la deconstrucción de la relación locura-literatura, así como la literatura en general, no busca el derecho soberano de las palabras en tanto que dicha soberanía solo apunta a la invención teleológica, invención que no es el sentido fuerte de la palabra, sino como una configuración de elementos existentes y disponibles (Derrida, 2017b, p. 63). Derrida revisa la relación del *Royal* y las ideas de Descartes y Leibniz, concluyendo que, el método de invención y el de exposición pedagógica son políticas de las ciencias y de la cultura moderna que intentan programar la invención (Derrida, 2017b, p. 57). Esta invención programada, en la que no hay sorpresa, Derrida la llama invención de lo mismo. Añadiendo sobre esto último que, “Y no la *opondría* a la invención del otro (por otra parte, no la opondría a nada), porque la oposición, dialéctica o no, pertenece aún a este régimen de lo mismo” (Derrida, 2017b, p. 57). Tomando en cuenta esto último –a modo de advertencia frente al riesgo de quedar atrapados en el orden de oposiciones de la metafísica en general–, se puede establecer que, a diferencia de la invención teleológica, la deconstrucción inventiva de la relación locura-literatura haría posible la invención del otro más allá del juego de las oposiciones metafísicas, y sin ella, la locura no sería otra cosa que la invención del otro, pero de un otro que se excluye e incita al otro que no es excluido a encerrarse en lo mismo<sup>16</sup>: condena de la locura al ostracismo (Roudinesco, 1996, p. 30).

---

<sup>16</sup> Parafraseando la frase original de Derrida en *Psyché*: “El racismo es también una invención del otro, pero para excluirlo y encerrarse mejor en lo mismo” (2017b, p. 37), se obtendría lo siguiente: La locura es también una invención del otro, pero para excluirlo y encerrarse mejor en lo mismo.

Esta invención deconstructiva que perturba las condiciones estatutarias que han sido establecidas por algún programa (Derrida, 2017b, p. 41), afecta y conforma la institución de literatura, ya que “Las instituciones son invenciones y las invenciones a las que se confiere un estatuto son a su vez instituciones” (Derrida, 2017b, p. 62). Para que sea invención en el sentido fuerte del término, y no aquella invención de lo mismo y lo posible (Derrida, 2017b, p. 63), sería necesaria la invención de lo imposible en tanto que el otro no es lo posible, la única forma en que se puede dar lugar al otro es dejarlo preparar su venida. Lo otro no ya desde la economía de lo mismo, un otro que irrumpe como un ladrón en la noche, equivalente a la promesa de la segunda venida del Mesías,

Pero sabed esto, que si el dueño de la casa supiera a qué hora de la noche viene el ladrón, estaría alerta y no permitiría que se le abriera el boquete de la casa. Por tanto, también vosotros estad preparados, porque a la hora que no pensáis, el Hijo del Hombre vendrá (Mateo, 24: 43).

La venida de aquel otro que no es posible, para lo que la invención es invención de lo imposible, se traduce en el acontecimiento (*événement*) de una novedad que sorprende: “[...] en el momento en que ésta sobreviene, no podría ser previsto un estatuto para esperarla y reducirla a lo mismo” (Derrida, 2017b, p. 39). La posibilidad de la invención imposible restringida en la economía de lo mismo, es la promesa de la venida del Mesías, una llegada que está siendo, y quizás, en el caso de la literatura la figura del Mesías como ejemplo no podrá ser nunca saturada por aquellas figuras que pueden ser el otro, siendo así que nunca terminarán de ser nombradas. La invención deconstructiva, invención de la literatura y la venida del otro que puede ser a partir de la locura, está ligada al acontecimiento, *événement*. La invención permite:

[...] hacer venir lo que aún no es, no está o no existe [...] solo así constituye un acontecimiento. Ahora bien, si la invención es *possible* no es una invención, pues lo posible, lo que me es posible, no es más que despliegue de cierta potencialidad y no constituye, por lo tanto, un acontecimiento, *événement* (Contreras, 2010, p. 102).

En la conferencia “El ‘Mundo’ de las Luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)”, traducida al español y publicada en *Canallas*, el autor plantea la cuestión de la “incondicionalidad de la excepción” del soberano (Derrida, 2005, p. 183). Esta incondicionalidad es adelantada por Derrida en el prólogo “Veni” de la siguiente manera: “Schmitt definió al soberano de esta manera: aquel que tiene derecho a interrumpir el derecho” (Derrida, 2005, p. 9). La incondicionalidad de la excepción sería un rasgo característico del soberano por el cual conserva o se otorga a sí mismo el derecho de



suspender el derecho (Derrida, 2005, p. 183). El interés por seguir ahondando en el tema de la soberanía, aun cuando ya se ha mencionado la incompatibilidad entre la deconstrucción inventiva de la relación literatura-locura y la soberanía, radica en la posibilidad de una tensión en la concepción schmittiana sobre soberanía. Por decirlo con mayor precisión, sería posible que el concepto mismo de soberanía guardara cierta transgresión al momento de irrumpir el orden que había sido legitimado.

Asumiendo como verdadera la definición de Schmitt sobre el concepto de “soberano” y la “incondicionalidad de la excepción”, se debe plantear la irrupción del derecho en términos de locura-literatura. Si la literatura ejerce derecho soberano sobre el lenguaje quiere decir que es cierto que la razón ejerce derecho soberano sobre el lenguaje, así como también la locura según Foucault, ¿y entonces qué sucede con la supuesta incompatibilidad entre soberanía y deconstrucción antes dicha? Pues sucedería que, en el fondo, se acepta la lectura de Derrida sobre el *cogito* cartesiano, vale decir, si la locura está incluida en el pensamiento, tratándose de una disensión (Derrida, 1989, p. 57), tanto la locura como el pensamiento ejercen derecho soberano sobre el lenguaje, y no solo eso, sino que el pensamiento tiene derecho a interrumpirlo. Y ¿luego qué?, la locura que ejerce derecho soberano sobre el lenguaje, que corresponde a un tipo de pensamiento incluido en el pensamiento mismo, ¿es resultado de la interrupción del derecho sobre el lenguaje por parte del pensamiento? y si ello es el caso, entonces, ¿la locura como resultado de dicha interrupción puede interrumpir el mismo derecho sobre lenguaje? Si la locura está incluida en el pensamiento, y ambas figuras tienen derecho soberano sobre el lenguaje, ¿cuando la locura interrumpe el derecho sobre el lenguaje implica la interrupción del derecho sobre las palabras que tiene el pensamiento? La respuesta es sí, se reitera la relación de inclusión. Esta idea sobre soberanía e interrupción es posible de mantener en la medida en que la lectura del *cogito* cartesiano no se limita a la separación entre locura y razón, a la división metafísica de los términos locura y pensamiento. Doble interrupción que es también la irrupción del orden de la invención de lo mismo, la perturbación de las condiciones estatutarias legitimadas que rigidizan la respuesta a la pregunta qué es y no-es la institución literaria.

En el revés ejecutado sobre la incompatibilidad deconstrucción-soberanía, la deconstrucción inventiva es una interrupción, un suspenso como el que caracteriza la figura del soberano, pero que no contempla la oposición propia de la soberanía entre lo dominante

y lo dominado. La idea de no-incompatibilidad sobre aquello que se decía que sería imposible de brindar para la deconstrucción inventiva, es curiosa porque es una imposibilidad de compatibilidad posible, sentido fuerte de la palabra invención. De igual modo, entendiendo que la opción del derecho soberano sobre el lenguaje no es viable para el camino de la deconstrucción inventiva de la relación locura-literatura y literatura en general –siempre y cuando la cuestión del derecho soberano sobre las palabras no transgrede las oposiciones metafísicas de lo dominante y lo dominado–, ¿qué otra opción tendría la deconstrucción frente a la renuncia de la soberanía como camino a seguir?

### 2.3.2. La figura de Dios en la “hospitalidad incondicional” como renuncia a la soberanía.

Tal como señala Campos (2021), en el texto *Voyous* Derrida plantea la cuestión de una renuncia incondicional a la soberanía (*renoncement inconditionnel à la souveraineté*) (Derrida, 2003, p. 13). La renuncia incondicional a la soberanía es una renuncia incondicional a la autoridad, y de esta manera cortar con las analogías y jerarquías que ella misma impone (Derrida, 2005, p. 166). Esta renuncia incondicional a la soberanía, en el fondo, no es *otra opción* de la deconstrucción, sino que sería una medida necesaria para llevar a cabo la desontologización de la relación locura-literatura. La renuncia sin condiciones a la soberanía permite una experiencia contradictoria que Derrida denomina como “hospitalidad incondicional” (Campos, 2021, p. 190), mediante la cual es posible formular una heteronomía sin servidumbre, sin jerarquizaciones. Este tipo de hospitalidad es ofrecida por el creyente de Cristo respecto a la segunda venida, no se sabe cuándo llegará ni tampoco se ha de poner condiciones para su llegada. La hospitalidad incondicional podría considerarse como una idea que aterraría a un kantiano, puesto que en la ausencia de condiciones sobre nuestro huésped que viene en camino nada impide que este último atente contra la vida o el bienestar del anfitrión. En la respuesta sobre qué es la Ilustración, Kant resalta la importancia de la seguridad en el Estado para garantizar el uso público de la razón (Kant, 2013, p. 97), seguridad que no es garantizada por la hospitalidad incondicional y su mayor ejemplo es la prueba de Dios a Abraham: el sacrificio de Isaac.

Lo que desconocen los caballeros de la buena conciencia es que el «sacrificio de Isaac» ilustra, si podemos emplear este término, en el caso de un misterio tan nocturno, la experiencia más cotidiana y común de la responsabilidad. Sin duda la historia es monstruosa, inaudita, apenas pensable: un padre dispuesto a darle (la) muerte a su hijo bienamado, a su amor irremplazable, y esto porque el Otro, el gran Otro se lo pide o se lo ordena sin darle la

menor razón para ello; un padre infanticida que oculta a su hijo y a los suyos lo que va a hacer y sin saber por qué. ¡Qué crimen abominable, qué espantoso misterio (*tremendum*) a los ojos del amor, de la humanidad, de la familia, de la moral! (Derrida, 2000b, p. 69).

La figura de Dios como ese gran Otro, que por la Santísima Trinidad es también la figura del Mesías, está ligada a la hospitalidad incondicional que no se limita a preservar la servidumbre. Y bien podría cuestionarse la idea de una renuncia incondicional a la soberanía como una renuncia a medias, puesto que habría un gran Otro que es Dios y Abraham. Sin embargo, la figura de Dios no sería tan lejana a Abraham considerando que la voluntad de Abraham es también la voluntad de Dios. Podría decirse que la planificación del asesinato de Isaac, mas no consumado, refleja el asesinato de la literatura. En otras palabras, ese gran Otro que es una figura que deviene y que su llegada está siendo, es la promesa de cambio, de renovación de los signos que han sido legitimados por la institución literaria. Si la lectura hasta aquí ha sido atenta y aún se guarda cierta estima por el logocentrismo, el desarrollo de la idea sobre la muerte de Dios, presente en las secciones anteriores, obligaría a rechazar la idea de Dios como un gran Otro que deviene. No obstante, si no hay un compromiso con el logocentrismo que resulte en la perpetuación de la teoría del conocimiento verdadero (Nascimento, 2021, p. 180), habría que aceptar que la deconstrucción de la literatura no expresa la muerte lisa y llana de Dios en el lenguaje (Caputo, 2013, p. 114). Puede que la figura de Dios como una figura oposicional y jerarquizable no tenga sentido frente a la figura del ser humano que nomina, pero Dios como Mesías y figura que encierra la hospitalidad incondicional sigue estando presente en la cuestión literaria.

El gran Otro como Mesías ha muerto para luego resucitar, esa misma resurrección es el fantasma de Dios. Tal como señala Caputo, “la deconstrucción no mata la cosas sino que las involucra en una interacción espectral, espectrológica” (Caputo, 2013, p. 114). Integrando estos nuevos planteamientos a la discusión, la institución literaria como anfitriona no puede anticipar la transgresión de sus propias condiciones estatutarias, y aquello que deviene por la interrupción del orden legitimado manifiesta la incapacidad de controlar al Otro, de aquel Otro que no ha sido fagocitado por la economía de lo Mismo. En este punto, la figura del Otro como figura muy cerca del Mesías, es siempre la incapacidad de anticipar su llegada, así como también es el elemento necesario para la invención del Otro, imposible de anticipar y por tanto, imposible de controlar, su llegada siempre será una sorpresa. De esta forma, la idea de recuperar el derecho soberano sobre las palabras (Foucault, 2015, p. 48) conlleva a

entender la locura como el soberano de Schmitt que interrumpe el control sobre las palabras, acto del cual nadie podría anticipar. La locura que interrumpe el orden de las palabras institucionalizadas por la literatura, da inicio a la invención de la literatura, y por tanto, se abre paso a la deconstrucción de la institución literaria. La transgresión realizada por la locura hacia el orden de la institución literaria es un acontecimiento, y para ello hay que tener en cuenta que, “La invención está ligada al acontecimiento, *événement* [...] Con la invención se trata de encontrar, de hacer llegar, de hacer venir lo que aún no es, no está o no existe. Esto desde luego es novedoso, solo así constituye un acontecimiento” (Contreras, 2010, p. 102). El acontecimiento literario se constituye a partir de la invención de la locura, invención de lo imposible como la única invención posible, o si se prefiere de otra manera, la locura como invención de lo literario constituye el acontecimiento literario en tanto que pone en crisis la institución literaria.

La institución literaria debe a la locura lo que el creyente debe a Dios, una hospitalidad incondicional, un recibimiento sorpresivo, y un compromiso que puede ir en contra de nuestras propias responsabilidades convencionales. Para ello hay que recordar a Abraham y la responsabilidad de cuidar a su único hijo Isaac, y que luego Dios interrumpe con su petición de sacrificio, en otras palabras, Dios pide a Abraham acabar con su propia condición de padre: un padre infanticida (Derrida, 2000b, p. 69). Volviendo aún más complejo el asunto, esta no-responsabilidad no sería la única, la segunda no-responsabilidad es sobre la falta de obligación o compromiso para explicar el sacrificio de Isaac a los demás: doble no-responsabilidad. No responder a la condición de padre, ni responder a las inquietudes de los demás, es la única responsabilidad que se puede ofrecer para hacer posible la deconstrucción inventiva: el sacrificio de Isaac es también el sacrificio de la literatura. La petición de ese gran Otro a Abraham es un evento que fue imposible de anticipar, de lo contrario, Abraham no hubiera concebido a su hijo Isaac. Este crimen abominable que describe Derrida (2000b, p. 69) se refleja en la transgresión y asesinato de la literatura, que por lo demás, siendo la institución literaria bautizada como una cuestión moderna, conserva en sí misma elementos que descienden de Abraham.

La situación de Abraham y el gran Otro nos remite a pensar qué elementos abrahámicos conserva la literatura, por lo que la muerte de Dios en la modernidad como superación de este mismo es cuestionable. La prueba que Dios impone a Abraham en el

monte Moriah consiste en un secreto que debe guardar Abraham de cualquier otra persona, inclusive de Sara e Isaac (Derrida, 2000b, p. 115). El secreto sobre la prueba de sacrificio no es un secreto simple que solo busca ocultar algo, el tema que se juega es el respeto hacia la singularidad absoluta. En “La literatura segregada” Derrida destaca la lectura de Kierkegaard sobre el silencio de Abraham, mencionando la relación entre este silencio y la suspensión de la invención teleológica de la ética, junto al rechazo de la mediación (Derrida, 2000b, p. 117). Retomemos, la invención teleológica se resiste a la invención del otro, a la deconstrucción inventiva, por lo que el silencio de Abraham se traduce en la apertura de la invención del otro, de Dios como ese gran otro. El acto de no dar explicaciones sobre en qué consiste la prueba del sacrificio es el acto de respeto hacia la singularidad absoluta, de respeto y compromiso con la invención del otro, pero de un otro que no se inventa de manera teleológica, sino que simplemente irrumpe. Hay una relación entre el secreto y la literatura, asumiendo que sin el secreto no hubiera sido posible que la literatura surgiera como tal (Derrida, 2000b, p. 115). En este punto, se podría aproximar la figura de Dios a la figura del loco, una idea que puede parecer un tanto descabellada, pero que su ligazón se fundamenta en la presencia de la hospitalidad incondicional en ambas figuras. En el seminario *Hostipitalité* de 1995-1996 dictado por Derrida, se encuentra la relación entre locura y hospitalidad, y que Campos expresa de la siguiente manera,

Hay que tener siempre en cuenta que la locura “está inscrita en la ley de la hospitalidad, una locura dictada por una ley intratable de la hospitalidad que comanda intratablemente renunciar al derecho, se trata de una ley contra las leyes” (Derrida, 1995-1996: S3, 20 Dic) [...] Solo un pensamiento de la incondicionalidad de la acogida podría realmente «medirse» con la alteridad, en el exceso de lo inconmensurable mismo (Campos, 2021, p. 200).

Tanto el gran Otro como el loco comparten esta idea de hospitalidad, una hospitalidad incondicional como ley intratable que se manifiesta con la no anticipación del otro. En esta relación compartida entre el gran Otro y el Otro que es locura, habría que repensar el silencio que se le adjudica al lenguaje de la locura, yendo más allá de éste como una falta de soberanía sobre el lenguaje que luego busca retomar (Foucault, 2015, p. 48), una visión que sería un distanciamiento de la lectura foucaultiana.

Para hablar con mayor precisión, el silencio que entiende Foucault, ocasionado por un extraño golpe de fuerza durante la época clásica (Foucault, 2017, p. 76), es aceptable por una parte. Es cierto que este silencio corresponde a una falta de soberanía, pero esta idea está más cercana al sentido que otorga Derrida, la renuncia de la soberanía en virtud de una

heteronomía sin servidumbre (Derrida, 2005, p. 182). Se podría decir que la primera parte de Foucault iría por buen paso, el silencio de la locura sí es una ausencia de soberanía, mas no radica en un impulso hacia la recuperación de la soberanía o el control del lenguaje, es la renuncia a ella. El silencio de la locura, o de ese gran Otro, no significa que sea ausencia de pensamiento o de lenguaje, sino que refiere a la figura de silencio que se presenta frente a la figura de soberanía, el silencio como secreto, al mismo tiempo que la soberanía no puede controlar la invención del otro. El silencio de la locura y de Dios enmudece el deseo de anticipar y controlar al otro por parte de la soberanía. Este silencio como secreto es posible gracias a la hospitalidad incondicional, y por tanto, a la renuncia de la soberanía. Solo el secreto puede evitar el control y fagocitación del Otro en la economía de lo Mismo. La literatura descende del silencio-secreto de Abraham y se consolida como el secreto ejemplar de la literatura, vale decir, como una posibilidad de decirlo todo.

Hay en la literatura, en el secreto *ejemplar* de la literatura, una posibilidad de decirlo todo sin afectar el secreto. Cuando están permitidas, sin fondo y hasta el infinito, todas las hipótesis sobre el sentido de un texto o las intenciones finales de un autor cuya persona está tan poco representada e incluso no representada por un personaje o un narrador (Derrida, 2011, pp. 63-64).

La literatura como secreto ejemplar no vacila entre el ocultamiento y desocultamiento, el sentido del secreto no busca ser revelado ni revelable, Potestà señala un punto muy destacable sobre la inviabilidad de contenido en el secreto,

[...] si el secreto tuviese un contenido, si fuese aun solo formulable en mi cabeza, en la intimidad de mis pensamientos solitarios, el secreto ya podría confesarse y no sería ya lo que me singulariza, ya que me pondría en una relación (potencial) con los demás (Potestà, 2020, p. 284).

Siguiendo la cita de Potestà sobre el sentido derrideano en cuanto al secreto, a la literatura no le concierne buscar de forma primordial aquello que guarda el secreto que ingenuamente se dice que está oculto, puesto que si el secreto es potencialmente confesable entonces se establece una relación con los demás y se rompe la singularidad, la singularidad absoluta del otro: se retoma la economía de lo mismo. La literatura va más allá de lo que se puede o no se puede decir, no le interesa el desocultamiento de una presencia original para constituir un conocimiento verdadero, ya que ello supone la búsqueda de la esencia como revelación de la presencia (Nascimento, 2021, p. 177), al contrario, es necesaria la discontinuidad del legado del logocentrismo. En este sentido, lo que concierne a la literatura es la responsabilidad en relación al secreto absoluto, la responsabilidad frente a la

singularidad absoluta del otro que irrumpe las condiciones estatutarias de la literatura: la responsabilidad del secreto es la responsabilidad de *decirlo todo*.

### 3. “Literatura pensante” como “escritura pensante”.

#### 3.1. Hacia la deconstrucción de la represión logocéntrica.

La literatura como institución que permite decirlo todo a partir del compromiso con la singularidad absoluta del otro, a su vez, relacionada con elementos abrahámicos como la hospitalidad incondicional y el silencio del secreto, viene acompañada de la división del signo –entre significante y significado en el caso de Saussure (1945)– y que remite a la perspectiva de Platón sobre la escritura. La cuestión de una literatura pensante como escritura pensante requiere de un detenimiento sobre la perspectiva de Platón, puesto que es allí donde se puede encontrar el sentido negado de la escritura, es decir, la represión logocéntrica.

##### 3.1.1. La escritura como representación en Aristóteles.

*De la gramatología* de Derrida permite entender la liberación del significante que ha sido derivado del logos y la verdad, dejando en claro que la división del signo en la estructura significado y significante de Saussure, *signans* (parte sensible; el significante de Saussure) y *signatum* (parte inteligible; el significado) en la edad media (Derrida, 2021, p. 19), proviene del esquema base de representación/presencia. Esta dicotomía se encuentra en la definición de Aristóteles sobre el término *phōnēi*, “Así, pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones < que hay> en el alma, y la escritura <es símbolo> de lo que hay en el sonido” (Aristóteles, 1995b, pp. 35-36). Este sonido del cual habla Aristóteles como *phōnēi*, sonido articulado, corresponde a los símbolos de las afecciones o estados del alma, mientras que la escritura refiere a los símbolos de las palabras emitidas por la voz. De este modo, no solo hay una distinción entre el sonido articulado (con significado) y la escritura (símbolo de las palabras emitidas), sino que, también se presenta una jerarquización entre *phōnēi* y escritura. La escritura como registro de los símbolos presentes en los estados del alma no tiene la misma proximidad con las afecciones del alma de la cual tiene ventaja la *phōnēi*, por lo que, la escritura al ser el símbolo (de sonidos articulados) que sirve para expresar otros símbolos (que simbolizan las afecciones que hay en el alma), le corresponde la representación de lo que hay en el alma. Esta distinción entre las palabras emitidas por la voz y la escritura, se encuentra en la comprensión de Saussure que, por lo demás, conecta la palabra de



“usurpación” a la escritura con la intención de describir el rol que juega esta misma frente al habla. Así, Saussure expresa la distinción entre lengua y escritura de la siguiente manera,

Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero; el objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística. Pero la palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es imagen, que acaba de usurparle el papel principal; y se llega a dar a la representación del signo vocal tanta importancia como a este signo mismo. Es como si se creyera que, para conocer a alguien, es mejor mirar su fotografía que su cara. (Saussure, 1945, p. 51)

Esta cita a Saussure, no solo refleja la distinción entre lengua y escritura junto a la descripción de sus roles, sino que, también es una prueba de la descendencia de los elementos fonologocentristas de la Grecia clásica. La concepción saussuriana limita la función de la escritura a la idea de representar aquello que se encuentra presente en la lengua, es decir, la palabra escrita solo sirve para representar al objeto lingüístico pero, es la lengua la que constituye al objeto. De igual modo, la escritura no participa de la constitución del objeto lingüístico, o si se quiere decir de otra manera, no forma parte de la constitución de sentido del objeto lingüístico, del pensamiento sobre aquello que se nombra. La esencia de la lengua, sonido articulado, se encuentra próxima al sentido del objeto (lingüístico) producido por el pensamiento como *logos* (Derrida, 2021, p. 17). La cuestión de usurpación por parte de la escritura respecto al papel principal de la lengua, es una idea que también se encuentra presente en Rousseau a modo de sospecha, “Writing is only the representation of speech, it is bizarre that more care is given to determining the image than the object” (Rousseau, 1998, p. 336). Al señalar que la escritura solo es la representación del habla al mismo tiempo que se duda sobre poner más cuidado en determinar la imagen que el objeto, quiere decir que, Rousseau expresa la irrelevancia de la escritura. Cuando se pone más cuidado en determinar los signos lingüísticos como *image* (una imagen de la escritura) –imagen que es derivada, puesto que se asume la escritura como representación de la significación inmediata con el objeto ideal– antes que el objeto, entonces se podría hablar de la usurpación del papel principal del habla (*speech*) sobre la cual hablaba Saussure (Saussure, 1945, p. 51). La imagen del objeto corresponde a la representación, a los símbolos que hay en la escritura. En cambio, el objeto mismo refiere a la presencia plena del ente. Rousseau defiende esta falta de importancia de la escritura al decir que, “Languages are made in order to be spoken, writing serves only as a substitute for speech” (Rousseau, 1998, p. 334). La escritura solo sirve como *supplément à la parole* (Derrida, 1967b, p. 457), es decir, la escritura es la

representación del habla. A partir de las ideas de Aristóteles, presentes en Saussure y Rousseau, es posible identificar la dicotomía entre escritura y habla, significante y significado, suplemento y complemento, *imagen* y objeto ideal. A fin de cuentas, la base primitiva de estas oposiciones metafísicas es la estructura de representación/presencia (esta estructura también se relaciona con las oposiciones entre cuerpo y alma, locura y razón, entre otras).

La escritura como representación y como una cuestión irrelevante para la determinación del objeto ideal, es producto de la regulación metafísica de este misma, primitivamente la griega. Dicha regulación ha insistido en el carácter de la metáfora respecto a la escritura, en un sentido distinto a la forma radical del movimiento interno de la metáfora – tema del cual se ha hablado en secciones anteriores–, y que las palabras de Sollers señalan este movimiento del logocentrismo sobre el esquema habla/escritura como: “*haciendo pasar una cosa por otra*” (Derrida, 2021, p. IX). Este intercambio sobre el movimiento que describe Sollers es la separación del habla (escritura fonética) respecto a la escritura en general. Volviendo a Aristóteles, en su obra *De la interpretación*, la voz estaría estrechamente vinculada al alma, asumiendo que los sonidos emitidos por la voz (*phōnēi*) son los símbolos del alma (*psychēi*) (Derrida, 2021, p. 17), por lo que es fácil inferir que la *phoné* se encuentra más cerca del pensamiento (*logos*) a diferencia de este último con la escritura. Así, las palabras escritas como símbolos de las palabras emitidas por la *phoné* son el registro sensible, significante, de la relación voz-alma o voz-pensamiento del sentido de significado, cuya determinación o represión no es solo entendida en cuanto al logocentrismo, sino que también de un fonocentrismo (Derrida, 2021, p. 18). El sentido originario del significante es técnico y representativo, mas no conlleva a un sentido constituyente de aquello que existe y sobre lo cual se nomina, es decir, el sentido del significante o de la escritura no influye en el *eídos* de la *res* de manera que altere el sentido pensado por el *logos* (Derrida, 2021, p. 18).

### 3.1.2. Platón contra la escritura en *Fedro*.

Este análisis no pretende abarcar la totalidad de la extensa época de la historia de la metafísica, respecto a la articulación de la conceptualidad griega por parte del creacionismo y el infinitismo cristiano, salvo la explicación del esquema representación/presencia en la Grecia clásica. La denuncia de la no-presencia de la escritura está acompañada del privilegio

de la presencia en cuanto a la esencia formal del significado, y en contraparte de la escritura, este privilegio de la presencia es el privilegio de la proximidad de la esencia formal del significado al *logos* como *phoné*. Para Platón en el *Fedro*, la escritura está lejos de formar parte de la verdadera sabiduría, ya que mediante la escritura solo se recuerda de forma externa (*ἔξωθεν*) (Platón, 2010, p. 208). Esta forma externa de la escritura remite a aquello que el fonologocentrismo dejó fuera como exterioridad del sentido de significado, una forma externa a la presencia del ente, la escritura como parte sensible es exterior al alma y a los símbolos de los estados de esta misma. La oposición escritura/*phoné* se traduce en la oposición sensible/inteligible, o si se quiere decir en otras palabras, cuerpo/alma. Y por otro lado, esta forma externa es señalada por Platón como la *hypómnēsis*, añadiéndose que no corresponde a la verdadera sabiduría sino a la apariencia de esta misma (Platón, 2010, p. 207). La posición que defiende Sócrates frente a Fedro es la denuncia de la escritura como usurpación del verdadero conocimiento a partir de la interioridad del alma y su conexión con el *logos*. Sobre *Fedro*, Derrida expresa que la posición de Sócrates concibe a la escritura como:

[...] una intrusión de la técnica artificiosa, una fractura de clase totalmente original, una violencia arquetípica: irrupción del afuera en el adentro, cortando la interioridad del alma, la presencia viva del alma consigo en el *logos* verdadero, la asistencia que se brinda a sí misma el habla. (Derrida, 2021, p. 46)

En este diálogo, Sócrates intenta convencer a Fedro de la ausencia del *logos* en la escritura a partir de la historia sobre el dios Teuth, quien es el “πατήρ ὄν γραμμάτων” (Platón, 2010, p. 206), y el rey Thamus de Egipto. Sócrates se identifica con la posición del rey Thamus, mediante la cual establece la comparación de la escritura/habla con la *hypómnēsis/mnēmē* (Platón, 2010, p. 207). La escritura sería un peligro para la memoria, distinguiéndose por ser un producto que se alza como algo vivo (*ζῶντα*) (Platón, 2010, p. 208) pero, al momento de ser interrogada solo guarda silencio. Lo temible de la escritura es su figura de muerte frente a la memoria, la falta de ejercicio de la memoria es el olvido en el alma sobre el conocimiento que tenía en el mundo inteligible de las Ideas. En el diálogo *Menón*, Platón considera que el conocimiento está ligado al acto de recordar, aclarando que es sobre el conocimiento universal sobre el cual se habla. La teoría de la reminiscencia se puede identificar en el siguiente pasaje,

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de

las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia. (Platón, 1987a, p. 302)

Al alma le corresponde conocer de forma interna, desde el interior de sí misma mediante la memoria (*mnēmē*), puesto que ello es la verdadera sabiduría, el conocimiento universal por excelencia que asume la existencia de la esencia de los objetos. Mientras que, la escritura aproxima la muerte del conocimiento verdadero, universal, inmutable e imperecedero. La escritura puede intentar usurpar el papel principal del habla y convertir a quienes la usan en sabios aparentes (Platón, 2010, p. 209) pero, no son sabios de la verdadera sabiduría, al contrario, se han convertido en ingenuos al depositar su confianza en el artificio del dios Teuth. El escrito pertenece al mundo sensible, por lo que, el registro del conocimiento técnico no queda libre de ser alterado, las palabras escritas son solo el recordatorio de algo que ya se sabía, son el registro de lo que el alma ha recordado y que ya sabía en relación al mundo de las Ideas. Se reitera la división *léxis-diánoia* a la par de la distinción y jerarquización entre escritura y habla, los símbolos que sirven de representación no son algo seguro y estable (Platón, 2010, p. 209) y, no hay mayor amenaza para la preminencia de la presencia del ente que la posibilidad de cambio o alteración de la significación ideal.

La violencia presente en las oposiciones metafísicas que descienden de la teoría socrática del conocimiento verdadero, es posible de deconstruirla mediante la literatura, asumiendo el carácter radical del movimiento interno de la metáfora. El gesto platónico ha sido repetido durante el modernidad (Rousseau) y la época contemporánea (Saussure) y, la repetición de este mismo gesto pone en cuestión el triunfo de la literatura como cuestión moderna. ¿No supone acaso la literatura, como concepto moderno, la posibilidad de deconstruir estas oposiciones metafísicas en el lenguaje? La teoría socrática y su descendencia no puede ser borrada sin dejar un rastro o una huella y, la transgresión de la literatura no puede contra los fantasmas de la metafísica. No obstante, el escrito mismo sobre dicha teoría puede ser alterado y, por tanto, se puede alterar o desestabilizar la pretensión universal y verdadera que traen consigo las oposiciones metafísicas derivadas del esquema representación/presencia.

La escritura como letra muerta, portadora de muerte (Derrida, 2021, p. 24), es ofrecida como un artificio mnemotécnico para substituir (*substitute*) la memoria (*mnemé*), por lo que,

la represión sobre la escritura se justifica en que esta misma es la disimulación de la presencia inmediata en el alma (Derrida, 2021, p. 49).

La esencia formal del significado (noema) es la presencia plena de ente (Derrida, 2010, p. 26) y, la defensa de que es verdadera esta idea sobre dicha esencia trae consigo la denuncia de la no-presencia de la escritura. A partir de lo anterior, se vuelve necesario desestabilizar la distinción y jerarquización entre las oposiciones metafísicas, ya que habilitaría la cuestión de una “escritura pensante”. La deconstrucción de la relación escritura/habla corresponde a la resistencia de la reducción de la escritura como una letra muerta, lejana a la determinación del sentido del objeto, fuera del pensamiento como *logos*. La denuncia de la no-presencia en la escritura se transforma en la denuncia de la violencia ejercida por el fonologocentrismo sobre la grafía, sin que ello implique la conversión totalizante e inversa entre lo dominante y lo dominado. En otras palabras, si el habla denuncia la no-presencia en la escritura, y la invención deconstructiva mediante la literatura – transgresión de signos lingüísticos– denuncia la violencia llevada a cabo en la escritura, todo ello no resulta en que el habla sea dominada por la escritura.

La escritura como letra muerta y su expulsión desde el interior del alma, lugar donde solo se encuentra el *logos* verdadero, ha suscitado diversas distinciones tales como escritura/habla o cuerpo/alma pero, además, lleva consigo la distinción entre locura y pensamiento. Tanto la escritura como la locura son irrelevantes para la constitución de sentido del pensamiento, están fuera de este mismo, esto trae de vuelta la lectura sobre el *cogito* cartesiano.

La denuncia de la violencia ejercida sobre la escritura abre paso a la transgresión del privilegio de la presencia y la *phoné* como proximidad al *logos*, sin la necesidad de asignar a la escritura el rol de dominante, salvo la huella como desaparición del origen, es decir, del fundamento de la metafísica de la presencia.

### 3.2. Desmontaje de la metafísica de la presencia en la constitución de sentido.

El detenimiento en la represión logocéntrica y su conexión con la *phoné*, ha llevado a pensar la posibilidad de una deconstrucción de las distinciones metafísicas que afirman la preminencia de la presencia del ente como verdadero conocimiento. Dentro de este ejercicio de análisis se encuentra implicado el carácter necro de la escritura y su no-proximidad con el alma y, que permite entender la distinción entre locura y razón como locura y alma. La locura como ausencia de obra identifica la locura como ausencia de soberanía del lenguaje de la razón, realzando su inferioridad por su no participación de la esfera del pensamiento, es decir, por su no- proximidad a la esencia formal del significado en cuanto al *logos*.

#### 3.2.1. La mimesis como función nominativa condicionada por la *différance*.

Como se indicó anteriormente<sup>17</sup>, la interpretación de la ausencia de obra como silencio del lenguaje no viene de una distinción propiamente tal de la época clásica, sino de los cimientos de la metafísica de la presencia, de aquello sobre lo cual se determina el sentido del significado. Es el gesto platónico y su repetición lo que define el privilegio del habla como cuestión inmediata a la interioridad del alma, por lo que, todo lo que está fuera de esta interioridad en conexión con el *logos* verdadero (Derrida, 2021, p. 46) es inferior a aquello que se vincula a la presencia. Sobre lo que está relacionado a la presencia entiéndase el alma, el pensamiento, el significado o la razón. De modo que, la locura se encuentra al otro lado de la interioridad del alma vinculada al *logos*, calzando muy bien la idea de una ausencia de obra, de objeto ideal si se piensa platónicamente. En este punto, la idea de la locura que es ausencia de obra como ausencia de objeto, despliega el cuestionamiento sobre la preminencia de la verdad del ente sobre el lenguaje (Nascimento, 2021, p. 178), ya que antes del ente-presente se debe plantear la cuestión de la huella (Derrida, 2021, p. 62). Frente a la ausencia del origen que equivale a la ausencia de objeto ideal, el movimiento interno de la metáfora no ha podido ser borrado por el gesto platónico, el sentido de significado se reduce a la traslación de su significación ideal. La locura se encuentra a la par de la escritura, y por tanto,

---

<sup>17</sup> En “1.2. La locura como condición *de*” (p. 17) de este trabajo.

de la metáfora, todas ellas contienen el cambio constante del sentido de significado, poniendo a la revelación griega de la verdad en una situación crítica.

La situación de una ausencia del origen, ya sea mediante la forma de locura o escritura, es la negación del origen como determinación del sentido de significado, de modo que no se puede pasar por alto que la condición de posibilidad del signo viene dada por la huella, de la alteración del significado ideal por la mimesis. La totalidad del ente es determinada por la metáfora, no obstante, la distinción entre escritura y habla ha servido para ocultar esta terrible afirmación para el fonologocentrismo, teniendo como resultado el desplazamiento de la locura en etiqueta marginal para aquello que atenta contra la supuesta universalidad, imparcialidad, eternidad de las verdades al interior del alma. Ahora bien, lo curioso de la locura como disensión del *logos*, es que esta misma se puede pensar más allá de la oposición entre locura y razón. La relación de disensión permite ir más allá del discurso cerrado de la metafísica de la presencia, impulsando la locura –como pensamiento incluido en el acto del *cogito* cartesiano– a desviarse de la distinción dicotómica y polarizada entre locura y razón por parte del logocentrismo. La interpretación de la ausencia de obra como resultado de la ausencia de un lenguaje en la locura, para quien repite el gesto platónico como Rousseau o Saussure, es la imposibilidad de pensar lo imposible, cuando la única posibilidad de invención y, por tanto, posibilidad de transgresión de los signos que determinan el sentido del pensamiento sobre aquello que se refiere, es la aceptación de la experiencia de lo imposible en tanto que la locura afirma su derecho al lenguaje mediante una soberanía que no es soberana.

La imposibilidad de pensar lo imposible por parte del fonologocentrismo capta el miedo y el rechazo sobre lo aberrante que puede llegar a ser la alteración del conocimiento en vías de la verdadera sabiduría. Y esta imposibilidad se traduce en debilitar la posibilidad de transgresión, vale decir, de la alteración del nombramiento ideal del ente. A propósito de la huella como *différance*<sup>18</sup> (Derrida, 1967a, p. 92), esta puede ser interpretada como la

---

<sup>18</sup> La traducción al español de *De la grammatologie* por O. Del Barco y Conrado Ceretti, no distingue entre el uso de *différance* y *différence* del texto original. Derrida señala que “*La trace (pure) est la différence*. Elle ne dépend d’aucune plénitude sensible, audible ou visible, phonique ou graphique” (Derrida, 1967a, p. 92). Mientras que en la versión al español se traduce como, “*La huella (pura) es la diferencia*. No depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fónica o gráfica” (Derrida, 2021, p. 81). Ahora bien, previo a la exposición argumentativa de la relación entre la huella (*trace*) y la *différance*, Derrida se refiere a la huella como al “[...] mouvement *pur* qui produit la différence” (Derrida, 1967a, p. 92), es decir, la *différence* en sentido temporal (sentido que difiere, no hay plenitud) es la *différance*.

condición de posibilidad de todo signo, a partir de la articulación del habla y de la escritura, al mismo tiempo que asume la existencia de dichos elementos articulados. Esto último no quiere dar pie a afirmaciones apresuradas respecto a que se está retrocediendo en la argumentación crítica hacia al fonologocentrismo, una cuestión es asumir que existen estos elementos de habla y de escritura y, otra muy distinta es la posición que se adopta frente a estos. Se podría decir que, tanto la escritura como el habla existen como elementos diferenciados a partir del discurso de la tradición en Occidente pero, es solo gracias a la huella como condición de conocimiento que se puede elaborar un discurso o llevar a cabo la función nominativa. Ya habiendo aclarado el sentido de las expresiones de los elementos de escritura y habla, se pretende destacar la importancia de la huella como *différance* en relación a la articulación de los signos, específicamente la huella como condición de posibilidad de la significación.

Esta diferencia [*différance*], que no es más sensible que inteligible, permite la articulación de los signos entre sí en el interior de un mismo orden abstracto –de un texto fónico o gráfico, por ejemplo– o entre dos órdenes de expresión. Permite la articulación del habla y de la escritura –en sentido corriente–, así como funda la oposición metafísica entre lo sensible y lo inteligible, luego entre significante y significado, expresión y contenidos, etc. (Derrida, 2021, p. 82)

La *différance* que refiere Derrida es la formación de *forma* que condiciona la significación de la función nominativa aplicada a un ser particular. Para sostener esta interpretación y comprenderla es crucial ofrecer una secuencia ordenada de las ideas que permiten llegar a aquella afirmación sobre lo que es condicionado por la huella. La diferencia mantiene una relación con el signo, permite la articulación del habla y de la escritura y, más allá de esta distinción clásica –si se prefiere en el sentido platónico–, habilita la significación ya sea de un texto fónico o gráfico como señala Derrida, léase texto significante de significante (hablado) o significante. La significación o configuración de la unidad de sentido de un ser particular opera mediante la función nominativa y, esta significación o articulación de signos es permitida o condicionada por la *différance*, no por un origen o una presencia de lo presente. El sentido corriente de la articulación del habla y de la escritura implica la manifestación de la metáfora, del movimiento de una instancia a otra, por lo que, la metáfora está próxima a la idea de *huella*. La significación o articulación de signos evoca la cuestión de la metáfora, específicamente la forma de “traslación” en la que no hay una expresión que sea capaz de exponer o develar el presente del ser particular sujeto a la función nominativa. La traslación de significación ideal de la “propia cosa” opera mediante la función nominativa,



Sólo existe metáfora cuando se opera con la función nominativa aplicada a un ser particular, o a un ente- presente, configurando la unidad de sentido. Como el hombre es el único ser capaz de emitir sonidos significativos (es decir, dotados de pleno sentido), la capacidad nominativa se convierte en una definición de la especie. En consecuencia, solo el hombre puede operar la sustitución de un nombre por otro. (Nascimento, 2021, p. 452)

La metáfora está vinculada a la función nominativa de manera tal que, solo existe cuando se aplica dicha función sobre un ser particular, teniendo por resultado la configuración de sentido o el pensamiento del sentido de significación de este ser. La capacidad nominativa como definición de la especie, como propiedad congénita en la naturaleza (*physis*) del humano (Derrida, 1994, p. 277), implica la existencia de la metáfora pero, la posibilidad misma de la función nominativa y con ello de la metáfora, está marcada por la huella, “[...] sin una huella que retuviera al otro como otro en lo mismo, ninguna diferencia haría su obra y ningún sentido aparecería” (Derrida, 2021, p. 81). En general, los signos dotados de pleno sentido son el resultado de la sujeción del ser particular en la función nominativa en el que lo propio de este ser particular no es su esencia sino su huella. La capacidad nominativa por la mimesis pertenece a la antropofísica, siendo definido por Aristóteles en *Poética* de la siguiente manera:

El imitar (*mimeisthai*), en efecto, es connatural (*symphyton*) al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos, y también el que todos disfruten con las obras de imitación. (Aristóteles, 1999b, pp. 135-136)

La *mimesis* como fuente de origen natural de la poesía en Aristóteles, es interpretada en Derrida como la capacidad nominativa condicionada por la *différance* y que permite la articulación de los signos, añadiendo que, esta articulación como movimiento altera el orden de la metafísica: el movimiento de la metáfora. La función nominativa en relación a la huella se aproxima al movimiento radical de la metáfora, en la que no existe el retorno de un origen sino el retorno del sentido de la cuarta forma de la metáfora (*kata ton analogon*) (Derrida, 2017b, p. 70). El sentido que se ha otorgado a la comprensión aristotélica sobre el término “metáfora”, enfatizando en el movimiento de traslación, es en sí mismo un sentido metafórico, puesto que esta articulación de signos para la re-significación de la metáfora es condicionada por la *différance* y, tal como señala Derrida en *Psyché* sobre la cuarta especie de metáfora en la *Odisea*, se describe como inagotable e imparabile (Derrida, 2017b, p. 71). Lo próximo al movimiento radical interno de la metáfora es la *différance* que, por lo demás, se vuelve una articulación inagotable de los signos.

Entrecruzar las ideas de función nominativa, metáfora, huella y *différance*, no equivale a la pretensión de superioridad de la huella, sino la interrupción de la concepción fonologocentrista respecto al ente y su origen. La metáfora, o mejor dicho, el sentido metafórico que se ha esbozado sobre el sentido aristotélico de metáfora, vale decir, movimiento radical interno de esta misma, se encuentra unida a todo lo que pase, “[...] no hay nada que no pase con la metáfora y por medio de la metáfora. Todo enunciado a propósito de cualquier cosa que pase, incluida la metáfora, se habrá producido *no sin metáfora*” (Derrida, 2017b, p. 69). Nada pasa por alto a la metáfora, todo enunciado, nombre o sentido de una cosa no logra ser prescindido por la metáfora, no pasa sin ella. Sin embargo, el discurso metafísico de Occidente y su descendencia de la concepción platónica sobre el origen, ha insistido en prescindir de la metáfora en la búsqueda de enunciados verdaderos pero, el problema de todo aquello que no pasa sin la metáfora que es todo lo que pasa, es decir, todo enunciado y, por tanto, lo propio de la naturaleza humana, apunta a afirmar la omisión de la metáfora. Esta omisión significa prescindir de todo lo que pasa por la metáfora al mismo tiempo que no hay nada que no pase por ella, por tanto, esta misma afirmación se encuentra atravesada por la metáfora y, sería extraño que ella misma se pasara por alto. El intento de prescindir de esta misma es lo que Derrida denomina la retirada (*retrait*) que, de todas formas, no logra detener el deslizamiento metafórico. La pregunta ¿Qué pasa *con* la metáfora? lleva a Derrida a formular esta idea de que todo pasa con y por medio de la metáfora que, de algún modo, es también respondida al señalar que todo lo que pasa con la metáfora corresponde a la totalidad del ente (Derrida, 2017b, p. 85). El sentido de la metáfora ha estado determinado por la metafísica del ser como *eidós* mediante la distinción entre lo sensible y lo inteligible pero, incluso el concepto mismo de metáfora contenido en el discurso metafísico ha servido para graficar la retirada esencial del ser (Derrida, 2017b, p. 84).

### 3.2.2. La represión logocéntrica por medio de: *le mythe de l'effacement de la trace*<sup>19</sup>

*L'effacement de la trace* se ha dirigido a la escritura, esta última representa la huella en términos generales pero, no constituye la huella en sí misma (Derrida, 2021, p. 212), lo que se traduce en el desplazamiento de la metáfora, o más precisamente, en su intento. Resulta intrigante notar que no puedo proporcionar un término que auxilie el comportamiento de la escritura respecto a la huella, considerando la crítica realizada al esquema representación/presencia en el discurso de la metafísica de Occidente. La exclusión de la huella como escritura remite al mito de *l'effacement* de la huella (Derrida, 2021, p. 211) y, por consiguiente, al mito de la adición, mediante la preminencia del concepto de origen y la presencia plena. Este mito de *l'effacement* de la huella, o mejor dicho, de la huella como escritura, ha puesto al descubierto la represión fonologocéntrica sobre la escritura. La revelación de esta represión, por otro lado, ha sido posible por la desaparición del origen como fundamento de la metafísica de la presencia. Inclusive, esta revelación puede interpretarse como creación poética que constituye la condición del humano, lo que vendría siendo una analogía con la afirmación de Octavio Paz, “[...] la poesía es revelación de nuestra condición y, por eso mismo, creación del hombre por la imagen” (Paz, 2003, p. 156). A pesar de que el sentido de Paz sobre la condición humana respecto a la vida y la muerte no logra ir más allá de esquemas de contrarios, tanto en su caso como en la desaparición del origen por la huella está la idea de reconciliación de estos esquemas. La poesía que no ha sido otra cosa que una forma de manifestación de la metáfora, tanto así que Platón exigía impedir por todos los medios las narraciones contradictorias de los poetas (Platón, 1988, p. 140), es la revelación de nuestra condición de mimesis (Derrida, 1994, p. 277). La metáfora es revelación de nuestra condición de mimesis y, por esto mismo, creación del humano por la imagen y no por la determinación del objeto ideal.

La relación que conserva la huella con la desaparición del origen es problemática, ya que, en rigor, lo anterior a la desaparición es la presencia y, la desaparición del concepto de

---

<sup>19</sup> En el texto original, Derrida ocupa la expresión “le mythe de l'effacement de la trace” (Derrida, 1967a, p. 238). Mientras que en la versión al español se emplea la frase “el mito de la cancelación de la huella” (Derrida, 2021, p. 211). La historia de la onto-teología tiene como fundamento la noción de “origen”, y la borratura de la huella es el intento de mantener a salvo dicha noción. En otras palabras, la historia de la metafísica de la presencia consiste en la borratura de lo que es borratura de la *phoné*. De aquí en adelante, las ideas extraídas del texto en español vinculadas a la frase “la cancelación” serán expresadas como “*l'effacement*” para respetar el sentido del texto original.

origen o naturaleza no remite al abandono de la distinción entre presencia y ausencia o escritura y habla. Asumir la lógica de la identidad dificulta la comprensión sobre el movimiento retroactivo de la huella, por lo que, en realidad, la huella como desaparición del origen o de la presencia natural asume que “[...] el origen ni siquiera ha desaparecido” (Derrida, 2021, p. 80). Lo que existiría es la iteración de la *différance*, de la articulación de signos, precisando que la no-desaparición del origen no revela la incapacidad de la huella de hacer frente al concepto de presencia, al contrario, la huella como escritura no puede traducirse o expresarse como una modificación (ontológica) de la presencia (Derrida, 1994, p. 356). El ocultamiento de esta desaparición, vale decir, del movimiento retroactivo de la huella, corresponde a la repetición del gesto platónico que hace imposible la invención deconstructiva. De este modo, la única posibilidad de invención, que es invención de lo imposible, se ha vuelto inalcanzable por el ocultamiento del movimiento de la huella, de la articulación de los signos. Sin embargo, la posibilidad de transgredir garantiza la ausencia de un origen que no es su desaparición, como si en algún momento hubiera aparecido la presencia plena del ente.

La metafísica ha tendido hacia la reducción de la huella como escritura, hacia *l'effacement*, exclusión y ocultamiento de esta misma pero, la posibilidad misma de ese movimiento de la significación, vale decir, de la articulación por medio de la *différance*, da apertura a la imposibilidad de interrupción del movimiento retroactivo de la huella y, por tanto, de la escritura. El intento de la metafísica por interrumpir este movimiento tiene un impacto en la constitución de sentido, específicamente en los esquemas oposicionales sobre los cuales se consolida dicho sentido. El discurso metafísico de Occidente se ha encargado de elaborar una economía de lo mismo y, ese discurso apunta a que el único conocimiento verdadero posible es aquel conocimiento que defiende la relación de proximidad esencial e inmediata entre la *phoné* y el alma (Derrida, 2021, p. 17), lo también ha implicado la exclusión del Otro respecto a la determinación del signo. Ir más allá de esta fagocitación del Otro por medio de la economía de lo mismo, conlleva a la liberación de la alteridad que, de todas formas con y sin la represión logocéntrica, no logra arremeter contra la condición de posibilidad de todo lo que se denomina signo (Derrida, 2021, p. 81), contra la huella. El cuestionamiento de la importancia de la noción de presencia en el campo del ente da apertura a la comprensión del ente como disimulación,

La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente [...] El campo del ente, antes de ser determinado como campo de presencia, se estructura según las diversas posibilidades—genéticas y estructurales— de la huella. La presentación de lo otro como tal, es decir, la disimulación de su “como tal”, ha comenzado desde un principio y ninguna estructura del ente le escapa. (Derrida, 2021, p. 61)

Ninguna estructura del ente escapa a la condición de posibilidad de la huella, por lo que, el ente no se reduce a la forma de la presencia sino a la formación de forma (Derrida, 2021, p. 82). La huella en relación al ente rescribe el movimiento de significación sobre éste, y simultáneamente está afectada por sí misma, expresando que en la disimulación del otro, es decir, en la disimulación entre la *physis* y su otro, no aplica la retención del otro como otro en lo mismo. Lo otro como tal, no deviene en exterioridad del origen o de la naturaleza, ya que sería afirmar que la huella deviene del origen. La aspiración de este último como objetividad ideal, se le considera independiente de lo sensible, del cuerpo, de la escritura. El acto de escritura como huella es la posibilidad y condición de la objetividad ideal (Derrida, 2000, p. 90), en efecto, mediante la articulación de los signos se determina el sentido de la expresión “objetividad ideal”: el sentido del signo está prescripto por la huella y no por el origen.

### 3.3. La estructura de auto-afección y la repetición de las idealidades, ¿qué esconde el *cogito* cartesiano?

La desarticulación de *l'effacement* de la huella y, por tanto, de la escritura, ha estado relacionada al mito de la adición, denominándose como mito de *l'effacement* de la huella (Derrida, 2021, p. 211). En este punto se involucra el mito del grito inarticulado, de lo que ha sido excluido del lado de la animalidad o de la locura (Derrida, 2021, p. 210), llevando a pensar de qué modo se manifiesta la capacidad de simbolizar como auto-afección en el desmontaje del grito inarticulado, en la desestabilización de la locura como inarticulación de los signos, vale decir, del lugar imposible para el movimiento de significación. Para pensar la relación entre el mito del grito inarticulado y la capacidad de simbolizar, se debe tomar en cuenta el sentido y las dificultades que conlleva el esquema de auto-afección. Sobre este esquema, Derrida retoma la interpretación que Heidegger realiza en *Kant y el problema de la metafísica* sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant. La auto-afección como estructura permite comprender la subjetividad del sujeto mediante la relación que tiene consigo mismo, en que la presencia del presente permite que la auto-afección sea de un modo trascendental (Durán, 2015, p. 57). Lo importante sobre este esquema dicta relación con la supresión del significante, es decir, la auto-afección pura constituye la supresión del significante en tanto que, fiscaliza el carácter mundano de los signos, sobre lo cual Derrida tiene una posición firme y decisiva al referirse a dicho esquema como un engaño: “Este engaño es la historia de la verdad y no se lo puede disipar tan rápidamente” (Derrida, 2021, p. 28).

#### 3.3.1. La auto-afección en *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant.

En la lectura que hace Heidegger sobre la obra de Kant, la estructura de auto-afección abre la posibilidad de “interrogar el tiempo pensado a partir de la presencia del presente” (Durán, 2015, p. 57). De esta manera, dicha estructura se conecta con el tiempo y la forma de la presencia en la frase “yo pienso” que es la conciencia. El yo de la apercepción pura refiere a la condición de posibilidad de conocimiento, por lo que, la proposición “yo pienso” como expresión de la apercepción es previa a toda experiencia. Sobre la forma de apercepción como “yo pienso”, Kant señala que, “[...] sólo debemos tomarla en relación con un conocimiento posible, como una mera condición del mismo, pero nosotros la convertimos,

equivocadamente, en condición de posibilidad de un conocimiento de objetos, a saber, en *concepto* del ser pensante en general [...]” (Kant, 2015, p. 336). La proposición “yo pienso” no pretende dar cuenta de la relación que puede existir del “yo” en cuanto objeto de la experiencia (Kant, 2015, p. 337). Este concepto se concibe sin un objeto y, solo se aplica a nuestro conocimiento como forma de intuición. La estructura de auto-afección en Kant no es interpretada como condición de posibilidad de conocimiento basado en la experiencia, sino que apunta a la forma *a priori* de los elementos internos con la intención de formular juicios objetivamente válidos, teniendo por fuente de conocimiento el aspecto intelectual. En este sentido, la proposición “yo pienso” como formalización de la estructura de auto-afección, permite interrogar la forma *a priori* que condiciona la intuición interna que, además, se puede definir a partir de la distinción entre intuición sensible e intuición intelectual. La intuición sensible no es una intuición originaria (*intuitus originarius*), es una intuición que depende del objeto y la representación de este mismo es afectada por dicho objeto (Kant, 2015, p. 90). La estructura de auto-afección es la forma de intuición interna del sujeto que se contempla a sí mismo, alejándose de la observación o representación sobre este sujeto por otro debido a que el tiempo del otro que es observador es distinto del tiempo de la sensibilidad del sujeto que es consciente de sí mismo. La identidad de la conciencia del “yo” no está ligada a la conciencia del otro que observa a partir de la intuición externa del sujeto autoconsciente (Kant, 2015, p. 341). El tiempo privilegiado en la auto-afección como capacidad de simbolizar la forma de intuición interna del sujeto corresponde al presente, “[...] la auto-afección pura es entendida como el tiempo originario, como aquello que hace posible la formación, la estabilidad y la plenificación de la sucesión de la serie de los ahora” (Durán, 2015, p. 58). La capacidad de simbolizar o representar la forma de intuición interna a partir de la auto-afección, no busca comprender las formas de intuiciones puras como objetos, sino que constituye la esperanza de Kant sobre el concepto *a priori* que refiere a los actos del entendimiento puro (Kant, 2015, p. 97).

En cuanto a la auto-afección pura, Derrida señala que esta “[...] tiene necesariamente la forma del tiempo [...] Es la experiencia única del significado que se produce espontáneamente, del adentro de sí, y no obstante, en tanto concepto significado, dentro del elemento de la idealidad o de la universalidad” (Derrida, 2021, p. 28). La vinculación entre el término “experiencia” y lo relativo a la estructura de auto-afección es un giro violento

hacia Kant, ya que, la proposición “yo pienso” no es una experiencia, “[...] sino la forma de la apercepción inherente y previa a cada experiencia” (Kant, 2015, p. 336). Dentro de los márgenes de los planteamientos de Kant, la frase “yo pienso” expresa la supresión de todo tiempo de sensibilidad distinto al tiempo del sujeto que formula dicha frase, se entiende como la forma de la apercepción inherente y previa a cada experiencia, a su vez, contenida en el tiempo presente bajo la forma mediante la cual se piensa un objeto en general. A partir de lo anterior, se vuelve necesario explicar de qué manera la experiencia como negación recobra sentido en la estructura de la auto-afección, lo que en resumidas cuentas comprende la experiencia en términos desestabilizadores. La experiencia única de significado que refiere Derrida es la conciencia, específicamente, la autoconciencia como la voz que *se oye a sí misma* (Derrida, 2021, p. 28). Ahora bien, la representación de la auto-afección pura no procede de una experiencia externa, sino que procede *únicamente* de la autoconciencia (Kant, 2015, p. 331), los elementos del entendimiento son *puros* si no existe mezcla alguna de sensación (Kant, 2015, p. 92). Por tanto, la representación de la auto-afección pura no puede efectuarse por medio del significante, sino por la voz de la autoconciencia, interpretando esta voz que se oye a sí misma como la sustancia de expresión fónica de carácter no-mundano: “La sustancia permanece” (Kant, 2015, p. 217), no deviene y, su representación constituye el *sujeto absoluto* (Kant, 2015, p. 332). La representación, la imagen y el significante son considerados como suplementos de la presencia presente del ente, por lo que el sistema simbólico, de los primeros símbolos, no es posible sin la estructura de la auto-afección, de lo inmediato. La auto-afección como una voz que se oye a sí misma, como un oírse-hablar, es la presencia consigo misma del *logos* en la voz, es la ligazón indisoluble de la voz al significado, proximidad inmediata con el alma. La forma pura de este oírse-hablar tiene la forma del tiempo, sin tomar en consideración “[...] ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad” (Derrida, 2021, p. 28), ni verse afectada por dichas sustancias distintas al tiempo presente en la expresión “yo pienso”.

Así pues, si la auto-afección pura tiene la forma del tiempo, eso quiere decir que ha reducido en sentido absoluto el espacio en general, haciéndola apta para la universalidad (Derrida, 1985, p. 137). Esta reducción es absoluta en el sentido en que es válida sin restricciones, y sobre esta estructura universal de auto-afección en que el término “yo” se puede aplicar a todo sujeto pensante, “hace que [...] ninguna conciencia sea posible sin la



voz. La voz es el ser cerca de sí en la forma de la universalidad, como consciencia. La voz es la consciencia” (Derrida, 1985, p. 138). El tiempo presente es formalizado por medio de la estructura de la auto-afección, teniendo por lema la frase “yo pienso” y distanciándose de otras como: “yo pensaba” (pretérito imperfecto), “yo habré pensado” (futuro perfecto) o “yo habré estado pensando” (futuro perfecto continuo). El imperfecto se resiste a la temporalidad clásica del “yo pienso”, sin especificar un inicio ni un final. Derrida perturba el centramiento en el presente mediante funciones temporales como el imperfecto y el futuro perfecto, siendo este último denominado como “futuro anterior” en francés (*futur antérieur*) (Nascimento, 2021: 302). En efecto, la auto-afección es la condición de la presencia ligada a la posibilidad de excluir el espacio, el afuera, el mundo, el cuerpo, el significante (Derrida, 1985, pp. 140-141), constituyéndose como una unidad autosuficiente y el conjunto de su conocimiento constituirá un sistema completo (Kant, 2015, p. 102). Sin embargo, Derrida considera que la auto-afección no es completamente unitaria, puesto que dicho esquema no es una propiedad del yo que se apercibe y, de ser posible, la capacidad de oírse en el tiempo en que se habla solo se debe a la repetición y mantención de las idealidades que definen la producción subjetiva (Durán, 2015, p. 59). Cuando el yo habla a otro se oye a sí mismo en el momento en que habla pero, también ese yo puede escuchar al otro hablar repitiendo el oírse-hablar a sí mismo, el otro puede repetir o reproducir la auto-afección como oírse-hablar sin la ayuda de ninguna exterioridad (Derrida, 1985, p. 138), incluso de aquel que podría haber sido el yo de la auto-afección primera, inicial u originaria. En este sentido, el valor privilegiado que se ha otorgado a la *phoné* en el discurso de la metafísica de la presencia, desestabiliza la idea de que es verdadero que la auto-afección es una unidad autosuficiente. No obstante, esta desestabilización no se ve opacada o contrarrestada por el valor fenomenológico de la voz, de lo contrario se estaría promoviendo la dominación absoluta de la voz sobre el significante. Lo que se busca afirmar es que, la voz en la operación del oírse-hablar puede entenderse como significante hablado que permite la repetición y transmisión de los significados como idealidades.

Tomando en cuenta los elementos aristotélicos, en el momento en que el otro repite el oírse-hablar, la articulación de los sonidos emitidos por este otro no serían próximos al alma del sujeto que es no-otro, es decir, resulta en significante. En cambio, la emisión de sonidos que antes fueron significantes para ese tal otro se convierten en significado. De modo

que se ha cuestionado la existencia de un origen, ni siquiera se podría decir en qué punto el significante comienza y deja de ser esta exterioridad para convertirse en significado. La repetición de los significados como idealidades es la repetición del significante, y esto es una sentencia aterradora para la teoría socrática, puesto que se estaría afirmando que las idealidades, así como la idealidad de la forma de la presencia, dejan de ser de carácter puro, inamovible, inmortal, inteligible, etc. Lo anterior no solo lleva a comprometerse con una desestabilización de la teoría socrática del conocimiento verdadero, sino que también es la crisis de la metafísica de Aristóteles que tiene por preocupación la existencia y naturaleza de la entidad primera. Esta entidad como *ousía* es el sentido primero y fundamental que unifica la pluralidad de los sentidos que comportan el verbo “ser”, a pesar de que la expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos (*Tò δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλὰ*)<sup>20</sup>, “[...] en todos los casos [se dice] en relación con un único principio: de unas cosas <se dicen que son> por ser entidades [...]” (Aristóteles, 2003, p. 164), es la entidad (*ousía*) lo que “es” en sentido primario y más propio. Sobre dicha entidad, Aristóteles la describe como carente de cualquier potencia (*dýnamis*)<sup>21</sup>, es decir, carente de cualquier cambio o movimiento, supone la vigencia del principio de no-contradicción en la medida en que es la garantía o el respaldo de la autoidentidad de lo que es, en tanto que es (Aristóteles, 2003, p. 51). La *ousía* en sentido primario es una entidad inmóvil, no afectada en absoluto por ningún tipo de cambio o de movimiento, se relaciona con el acto, en rigor, es acto pleno, carece de todo tipo de potencia o potencialidad y es, por tanto, inmaterial (Aristóteles, 2003, p. 483). El acto pleno de esta entidad es el acto del pensamiento, es el acto de entender o pensar, es una actividad vital, un *viviente* eterno y perfecto (Aristóteles, 2003, p. 488), se traduce en pensarse a sí mismo sin ninguna exterioridad de por medio. La *ousía* como acto del pensamiento en oposición a la *dýnamis* es la presencia pura, sobre lo cual ha existido una continuidad del concepto de tiempo de Aristóteles por parte de Kant e incluso Hegel (Nascimento, 2021, p. 299). En *Física*, Aristóteles expresa que el tiempo se compone de no-seres, “Pues una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía [...]” (Aristóteles, 1995a, p. 264),

---

<sup>20</sup> Transliteración de “Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλὰ” (Aristóteles, 1998, p. 150).

<sup>21</sup> Transliteración de *δύναμις*, término que se puede traducir como “potencia” o “capacidad”: “πρότερον γὰρ ἢ δύναμις ἐκείνης τῆς αἰτίας, τὸ δὲ δυνατόν οὐκ ἀναγκαῖον ἐκείνως παν ἔχειν” (Aristóteles, 1998, p. 146). Sobre la definición de *dýnamis*, Aristóteles señala que, “Δύναμις λέγεται ἢ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον [...] Se llama potencia el principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro” (Aristóteles, 1998, p. 258).

por lo que lo único posible como imposible de dividir en el tiempo es el ahora (*nún*): “El ahora no es una parte” (Aristóteles, 1995a, p. 265). Solo la *ousía* es “ser” en sentido estricto, por lo que no puede ser una parte divisible del tiempo como es el caso de lo relativo a lo que ya fue o está por venir, de ahí su relación con el ahora, vale decir, lo que realmente “es” no se da por medio del movimiento ni del cambio (Aristóteles, 1995a, p. 268).

A partir de Aristóteles, el privilegio del ahora se correlaciona con la esencialización de la forma verbal del ser y, la repetición de esta forma verbal determina el surgimiento del “yo” como conciencia de sí, el *cogito* cartesiano (Nascimento, 2021, p. 301). Lo que en Aristóteles es el acto pleno de la *ousía* como acto de pensar, por lo demás, viviente, en Kant se traduce en la auto-afección pura como forma de tiempo originario. La expresión cartesiana “yo pienso” es la repetición del sentido primero de la entidad suprafísica de Aristóteles. Sin embargo, la insuficiencia de auto-afección y el sentido metafórico entre el significado y el significante –lo que puede entenderse como una traslación de la expresión del significado hacia el significante y, viceversa–, permite señalar que las idealidades no son posibles por las condiciones de posibilidad que se reflejan en el “yo pienso”, sino que son posibles por la repetición de la traslación del significado ideal hacia el significante, es decir, hacia aquello que no se encuentra inmediato al alma. De este modo, la capacidad de simbolizar no reside en el *cogito*, ni para Descartes, ni para Kant, en lo podrían sumarse otros más como Hegel y Heidegger (Nascimento, 2021, p. 299). En otras palabras, el “yo pienso” como forma pura de tiempo no es la condición de posibilidad del conocimiento, sino que, la condición de posibilidad de expresar los significados de idealidades, incluido el ser como idealidad de la forma de la presencia, es solo posible mediante la repetición y transmisión en forma de significante y en todas sus formas.

### 3.3.2. El grito inarticulado y la auto-afección.

Puesto que se ha asumido que la condición de posibilidad sobre la capacidad de simbolizar no reside en el acto de pensar de Aristóteles, ni en la estructura de auto-afección de Kant, ni siquiera en el *cogito* cartesiano, se abren las puertas para que la locura, aun cuando se la ha asimilado como silencio, como falta de soberanía sobre el lenguaje de la razón, pueda expresarse por medio del significante. De esta manera, la operación repetitiva de traslación de significación ideal, articulación entre signos condicionada por una diferencia de

temporalidad en relación al oírse-hablar, asume como posibles repeticiones tanto las significaciones de quien ha sido excluido por su locura, como las significaciones tradicionalizadas/canonizadas que asumen que la capacidad de significación es el acto puro de pensar que *excluye* la locura. Cabe recordar que, tal exclusión no se deriva del *cogito* cartesiano en el sentido en que Descartes no evita el peligro de la locura (Roudinesco, et al, 1996, p. 30). Pero, quizás, puede ser aceptable que, la exclusión de la locura está relacionada con la imposibilidad de negar la conciencia de mí mismo, salvo que, tal como señala Descartes, “[...] me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal manera perturbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis [...]” (Descartes, 2011, p. 166). En ese caso, ¿qué problema implica la posibilidad de una conciencia de mí mismo que niega mis propias manos o incluso mi propio cuerpo? La importancia de mantener negada esa conciencia de sí mismo que se niega, es el esfuerzo por salvaguardar el principio de no-contradicción en tanto que respalda la autoidentidad de la entidad primera (Aristóteles, 2003, p. 51) y, solo mediante esta lógica de la identidad es posible retornar a un origen. Es en este entender que, se vuelve fundamental la función de la metáfora respecto a su sentido radical y, no la función de la presencia plena del ente, ya que, solo así la locura puede ser entendida como posibilidad de *decirlo todo*, como condición de crítica, una posibilidad imposible para el principio de no-contradicción y que, también conlleva al cuestionamiento de la *ousía* como acto pleno del pensar.

A partir de lo anterior, se procede de la siguiente manera, si la expresión “yo pienso” no refleja la condición de posibilidad de pensar y, dicha condición solo se debe a la repetición y mantención de la significación, entonces, el “yo pienso” del fonologocentrismo no determina la posibilidad de la proposición “yo pienso que estas manos y este cuerpo no es mío” o “yo pienso que no pienso”. Y ¿de qué manera se puede entender esta última expresión como “el mito del grito inarticulado” (Derrida, 2021, p. 210)? Es grito inarticulado para diferenciarse del sonido con significado (sonido articulado), se distancia de la *phōnēi* que es lo que está próximo a la significación ideal y, solo el principio de no-contradicción (Aristóteles, 2003, p. 171) puede formular la ciencia de “lo que es, en tanto que algo es”, el estudio de la entidad primera. En consecuencia, es inarticulado porque este grito no se identifica con la lógica de la entidad, del principio de no-contradicción que sirve para explicar la entidad primera, de ahí que no se lleve a cabo el oírse-hablar que refuta dicho principio.

Pretender oírse-hablar expresar una proposición que no cumple el principio de no-contradicción, consiste en rechazar la posibilidad de proximidad con la entidad primera como condición de acto de pensar. El lugar del *cogito* puede ser ocupado por *Insanio* (Egidio Forcellini, 1828, p. 859), mas solo una forma distinta al presente indicativo puede aproximarse a la huella, por lo que, ya no sería ni *cogito* ni *insanio*, sino el tiempo imperfectivo en “yo enloquecía”, la forma del futuro perfecto en “yo habré enloquecido” o el futuro perfecto continuo en “yo habré estado enloqueciendo”. La locura como auto-afección es otro nombre de la literatura como transgresión de la significación ideal, condicionada por la repetición y no por la forma pura de tiempo.

### 3.4. Cómo no hablar.

La trayectoria del estudio acerca de la relación entre locura, literatura y filosofía, ha permitido desafiar, por medio de reinterpretaciones sobre el legado de figuras prominentes como Michel Foucault y Jacques Derrida, la comprensión de la literatura por parte del discurso metafísico institucionalizado en Filosofía. Asimismo, la perspectiva crítica adoptada en este trabajo ha implicado cierta responsabilidad con el propio concepto de literatura en sentido derrideano. En otras palabras, se ha efectuado el compromiso de *decirlo todo*, es decir, la responsabilidad de asumir que la locura va más allá de los principios que defiende el discurso de la metafísica de la presencia. El compromiso de “decirlo todo” representa la transgresión del signo que es condicionado por la *différance*.

#### 3.4.1. Lo implícito

Ahora bien, llegar a entender la locura como auto-afección más allá de la forma pura de tiempo, ha implicado repensar la locura más que simple ausencia de obra, de lenguaje o de razón. Este último tema puede ser percibido como de menor recurrencia en comparación al resto de temáticas y, quizás por eso mismo, la cuestión de la locura como el “mito del grito inarticulado” en Derrida no se entiende bien sino hasta entrecruzar distintos textos. Lo más inmediato al tema de la locura en Derrida puede ser “Cogito e historia de la locura” en *La escritura y la diferencia*, o la breve mención en *De la gramatología* en cuanto al “mito del grito inarticulado”. A pesar de, esta diferencia de tratamiento del tema de la locura como una cuestión poco explícita en comparación a la mención del signo, la locura no es algo inasimilable en la reflexión de Derrida, y tampoco en este trabajo. Lo que se defiende es que, la locura ha estado involucrada en el desarrollo de los capítulos en tanto que, su capacidad de repensar está condicionada por algo que refleja la tensión entre escritura y *phoné*. Tanto *De la gramatología* como *La escritura y la diferencia* son publicadas en 1967, por lo que, podría haber sido deseable la vinculación entre la crítica sobre la arqueología foucaultiana de la locura y la crisis del logocentrismo a partir del significante. Pero, sea como fuere, lo que podría denominarse como una “ausencia” de tematización de la locura a partir de la relación literatura-filosofía en Derrida, no permite inferir correctamente que dicha ausencia refleja una relación indirecta entre locura, literatura y filosofía. Esto último hace pensar o preguntar

¿cómo se expresa dicha relación sino es indirecta? La relación entre locura, literatura y filosofía corresponde a una relación directa e implícita, la primera característica corresponde a la desestabilización de la auto-afección pura como condición de posibilidad y, la segunda se genera por el discurso fonologocentrista. La relación entre locura, literatura y filosofía es implícita en tanto que ha existido y existe la represión logocéntrica, es debido al engaño de la historia de la verdad que dicha relación no es evidente, porque lo que se ha construido como verdaderamente evidente ha sido la defensa y búsqueda de la presencia plena del ente.

La pregunta por el sentido originario de la locura relacionada al *cogito* cartesiano revela que la exclusión de la locura en el pensamiento, desmorona la arqueología y búsqueda ontológica de la locura por parte de Foucault. Esto significa un descubrimiento importante en el estudio de la relación locura, literatura y filosofía, de ahí también el título de este trabajo. Repensar la locura quiere decir que la locura ha sido pensada, así como en la compilación *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault* (1996) pero, también significa que se puede volver a pensar. ¿Qué significa volver a pensar locura? ¿se ha olvidado pensar en la locura? o ¿se ha olvidado pensar algo en la locura? Y, por si no fuera suficiente, *Repensar la locura como crisis a partir de la relación entre Literatura y Filosofía* quiere decir que el punto de partida es la relación entre Literatura y Filosofía (RLyF), es la condición preliminar para Repensar la locura como crisis que, por lo demás, este punto de partida asume que la RLyF es más amplia en el sentido en que la locura, de acuerdo a Derrida, está incluida en el *cogito* cartesiano. Al margen de este resultado, es cierto que sobre la expresión “a partir de” no quiere decir que necesariamente *Repensar la locura como crisis* esté incluida o sea subconjunto de la RLyF. En ese caso, si sobre el enunciado se deseara cambiar a la modalidad de necesario, entonces el título de esta investigación debiera incluir “a partir de” e “incluida en” respecto a la RLyF. Lo anterior no se detiene en ese punto de reflexión, ya que si se recogieran ambas expresiones de “a partir de” e “incluida en”, se estaría reflejando un solo aspecto de la locura, perdiendo de vista la contradicción que refleja la posibilidad de inferir que la locura puede estar y no-estar incluida en la RLyF respecto a la cuestión del *cogito* cartesiano. Es más, ¿hasta qué punto sería admisible señalar que la locura como crisis puede estar y no-estar incluida en la RLyF en consideración de la crítica sobre la forma pura de tiempo en el discurso metafísico? La cuestión de (no)inclusión de la locura en dicha relación aguarda como posibilidad de inferencia en el “a partir de” del enunciado y, al mismo tiempo,

el *estar* incluida en la relación ha puesto al descubierto que las palabras mismas están cargadas por la influencia del fonologocentrismo. Lo que se ha referido como *estar* incluida en la RLyF, tomando en cuenta el discurso de la metafísica de la presencia, refiere a la posibilidad de la locura que *estaba siendo* incluida o que *habrá estado siendo* incluida en la RLyF, en conexión con la interpretación del *cogito* cartesiano.

#### 3.4.2. Lo desapercibido.

La transgresión, con que se caracterizaba la concepción foucaultiana sobre literatura, se ha vuelto controversial en su incapacidad de *transgredir* las oposiciones excluyentes entre la locura (tanto clásica como moderna) y la razón, a partir del momento originario que no es tan originario en el marco del *cogito* cartesiano. Y habría que preguntarse sobre este resultado del estudio sobre dicha concepción de literatura, ya que si la locura puede ser interpretada como condición de crítica, ¿de qué manera se refleja la crítica en la Filosofía? o mejor dicho, ¿por qué parece que la crítica es una condición de la Filosofía antes que de la locura? Son estos los cuestionamientos que han hecho posible, o para ser más precisos, que han estado haciendo posible el derecho de decir todo. Aquello vendría siendo lo propio de la literatura, es el desmontaje de la historia de la verdad que equivale a un temblor, al estilo de Kierkegaard, en el discurso filosófico en que predomina la búsqueda de la presencia plena. A pesar del análisis sobre las limitaciones de la concepción foucaultiana de literatura respecto a su potencialidad de crisis en la Filosofía, ha habido aspectos que se destacan de Foucault para problematizar las propias ideas del autor a partir de su compromiso con extender el proyecto ilustrado. En otras palabras, problematizar al autor por medio de sus propias ideas promovidas en su discurso filosófico. Es cierto que, la cuestión de volver a traer la pregunta de la Ilustración tiene por objetivo el cuestionamiento de los límites de la racionalidad y, el mismo Foucault, refiere a ella como la problematización discursiva de la actualidad (Foucault, 1985, p. 199). De allí se deriva la idea de una literatura fálica incapaz de transgredir en sentido estricto y, una locura enmudecida. Sin embargo, poniendo mayor atención en ello, es curioso incorporar la pregunta de la Ilustración para cuestionar a Foucault en lo que más adelante deviene en una crítica hacia sistemas filosóficos como el de Immanuel Kant. Y se podría decir que la expresión “es curioso” no logra abarcar las consecuencias de traer dicha pregunta en la discusión sobre la concepción foucaultiana de literatura. Este tema



va mucho más allá de la simple curiosidad, aunque tampoco se quiere menospreciar el sentido que puede llegar a tener dicha expresión, puesto que la deconstrucción inventiva está relacionada con la curiosidad. De alguna manera, al momento de haber traído a discusión la pregunta por las limitaciones de la razón, quiere decir que, se incorporó la pregunta por la actualidad y, con mayor énfasis, ¡es la pregunta por la preminencia de la presencia plena del ente! La pregunta por la actualidad como búsqueda de la forma por excelencia de tiempo, podría haber sido desapercibida, como si el engaño de la historia de la verdad lograra su acometido, una seducción por parte del logocentrismo. Al mismo tiempo, esta posibilidad de pasar y no-pasar por alto la pregunta de la Ilustración no pudo ser anticipada, es allí donde lo “curioso” cobra sentido.

Al caer en el abismo de la historia de la verdad, al quedar atrapados en el discurso cerrado de la metafísica como sucedió con Foucault, el cuestionamiento de los límites de la razón a través de la problematización discursiva de la actualidad restringe el cuestionamiento de lo que se afirma como condición de dichos límites. La literatura moderna que es fiel a la preocupación kantiana, cree cuestionar los límites de la razón pero no se cuestiona si dicho cuestionamiento se debe o no al “yo pienso”. Mantener la literatura en el privilegio de la presencia y adecuándose a los planteamientos de Platón, Aristóteles, Descartes o Kant, solo visualiza una parte de la literatura y que corresponde a la negación de su condición. Al mismo tiempo, esta negación sobre la condición de la literatura, por ponerle un nombre, la negación que resulta en una literatura no-transgresiva, no logra borrar la posibilidad de una literatura pensante que sea capaz de aceptar la locura como pensamiento.

## Conclusiones

La exploración que se ha hecho sobre la relación entre locura, literatura y filosofía, ha desafiado la hegemonía de la razón en el discurso de la metafísica de la presencia, también nombrado como la historia de la verdad (Derrida, 2021, p. 28). La reinterpretación de la literatura en cuanto al *cogito* cartesiano ha revelado el campo *viviente* del acto *siendo* de la locura para desestabilizar los límites impuestos por el discurso de la racionalidad, de los límites establecidos por el fonologocentrismo.

Sobre el *cogito* cartesiano y la locura.

Este punto ha consistido en manifestar que el sentido de la locura no se logra por medio de la ausencia como creía Foucault, sino que la locura misma puede formar parte de una crisis en el discurso filosófico de la metafísica de la presencia. Cuestionar la relación entre ausencia y locura implica ir más allá del discurso filosófico que distancia la locura del pensamiento pero, también ha significado ir más allá del discurso que pretendía brindar soberanía a la locura por medio de cierto reconocimiento de su ausencia de pensamiento o de soberanía sobre el lenguaje de la razón.

La interpretación de la locura como redefinición de las fronteras del pensamiento en el discurso de la metafísica, no se revela de manera inmediata sino que, es la clave que conduce a preguntarse ¿por qué es posible esta redefinición?, o en otras palabras, ¿qué permite o condiciona la locura como pensamiento incluido en el pensamiento mismo? Responder estas preguntas significa descubrir el ámbito de la locura que cuestiona y profana el lugar intocable de la razón en el discurso de la metafísica de la presencia. Y este ámbito por descubrir ha apuntado hacia las especificaciones de la literatura en su configuración epistémica, o por lo menos, aquella que ha logrado dar con la idea de transgresión: la Modernidad.

La transgresión en literatura.

La crítica a la comprensión moderna de la literatura ofrecida por Michel Foucault, junto al análisis de la relación entre locura y lenguaje (Foucault, 2015), conducen hacia el carácter transgresivo de la literatura. Sin embargo, lo que entiende Foucault (1996, p. 124)

por transgresión como una profanación acompañada de la ausencia de Dios, no ha podido identificar lo que evoca la idea de Dios en la literatura. Sin el secreto, el sacrificio, la hospitalidad incondicional, la literatura en cuanto transgresión no hubiera sido posible que surgiera como tal. La fijación sobre la ausencia de Dios como la muerte de este mismo, ha sesgado o perturbado el pensamiento para ir más allá de logocentrismo, como si Dios fuese realmente quién permite la transmisión de los significados como idealidades. De esta manera, pretender que la transgresión de la literatura conlleva a afirmar que esta misma es un lenguaje que no tiene Dios, dificulta comprender que la condición misma del lenguaje que no niega la figura de Dios está ligada a la posibilidad de transgresión expresada en la locura. Ahora bien, cuando se ha usado tantas veces la palabra “transgresión” ha surgido la necesidad de indagar sobre dicha palabra a partir del latín, ya que se ha visualizado una conexión entre la metáfora y la transgresión y, también, para evitar la pérdida de sentido de esta misma.

La contestación a la pregunta sobre qué quiere decir “transgresión” en consideración de su terminología en latín, conduce a plantear qué es lo que se transgrede. Y, puede parecer arriesgado pero, solo la conexión entre la expresión latina de transgresión y de metáfora pudo guiar la respuesta sobre qué se transgrede. La definición trabajada de metáfora se recoge de Aristóteles (1999b) quien emplea el término *epiphora* y que en latín se expresa como *translatio*. El movimiento de la metáfora cobra interés en Derrida con la intención de describir el movimiento entre la *léxis* y la *diánoia*. Y puesto que no es Dios quién condiciona la transmisión de significado de las idealidades, ni como excelencia del *cogito*, la traslación de la metáfora hace que esta misma se traslade de su lugar dictaminado por la teoría del conocimiento verdadero. En definitiva, la muerte de Dios no es la ausencia de Dios en el lenguaje, de ahí la interacción espectral con Dios (Caputo, 2013), sino que, refiere a la ausencia de este mismo como condición de posibilidad de transmitir y mantener las idealidades por medio de la articulación de signos.

Superar el esquema de la modernidad que define la literatura como ausencia de Dios, redefine el movimiento de la metáfora como traslación radical de la significación ideal del ente. La literatura como transgresión es la forma radical del movimiento interno de la metáfora en que lo que se hace pasar por otra cosa no solo es hacer pasar el significado a significante, sino que, el mismo significante puede haber estado siendo significado en el esquema de oírse-hablar.

## Deconstrucción de la Metafísica.

El compromiso de deconstrucción de las oposiciones metafísicas, en las que existe una preminencia de la presencia plena del ente, se traduce en el compromiso de ofrecer una comprensión de la locura a partir de la incondicionalidad que desestabiliza el principio de no-contradicción. La oposición entre locura y razón se conecta con el principio de no-contradicción, siendo la razón, como disposición de la naturaleza al estilo kantiano, la parte que respeta dicho principio, mientras que la locura intenta negarlo, o eso pretende hacer ver el discurso de la metafísica. Esta falta de cumplimiento con el principio de no-contradicción, recordando que este principio supone la entidad (*ousía*) en su sentido primario y más propio (Aristóteles, 2003), resulta en un rechazo hacia la locura en el discurso filosófico pero, también está relacionada la proximidad y jerarquización de los símbolos en cuanto a los estados del alma (Aristóteles, 1995b, pp. 35-36). La proximidad con el alma se encuentra mediada por la distinción aristotélica entre *phōnēi* y escritura y, aquello que corresponde a la *phoné* como sonido articulado está próximo al sentido del objeto lingüístico producido por el pensamiento como *logos*. Por ello, si el sonido articulado se vincula al pensamiento como *logos*, señalar que la locura puede estar próxima al sentido del objeto lingüístico significa que se estaría aceptando que el pensamiento como *logos* es capaz de producir símbolos que no se rigen por el principio de no-contradicción. A partir de esta restricción de dicho principio se entiende con mayor claridad la idea de la locura como grito inarticulado.

Ahora bien, una ejemplificación de la deconstrucción de la oposición entre locura y razón, considera el descentramiento del presente en el lenguaje. El caso ejemplar sería el siguiente: alguien podría haber estado enloqueciendo y decir que había pensado en morir pero, que también había pensado en no morir, y en ese caso, no se podría determinar en qué preciso momento comenzó y dejó de pensar en morir o no. Ese alguien se oye así mismo hablar “yo enloquecía con la idea de morir y no morir”. Tan solo la posibilidad de este acto, de dar como ejemplo este caso, ha sido suficiente para que el discurso de la metafísica haya tomado las medidas necesarias para reprimir el *acto siendo* de la locura. Entre estas medidas se encuentra la idea de corte limpio entre la enunciación y el pensamiento. La organización de la metafísica podría admitir la enunciación de “yo enloquecía con la idea de morir y no morir” o “yo habré enloquecido con la idea de morir y no morir” pero, no admitiría que la locura está próxima al pensamiento como *logos*.

El desafío de la literatura.

La deconstrucción de las oposiciones metafísicas entre ellas la oposición entre razón y locura, representación y presencia, habla y escritura, significado y significante, entre otras, ha revelado la incapacidad del discurso filosófico metafísico para formular una “literatura pensante”. Asumiendo que la “literatura pensante”, idea que tematiza Nascimento, va más allá de la historia de la metafísica de la presencia, repensar la relación entre locura, literatura y filosofía permite aportar algo nuevo en tanto que no está mencionado en la obra de Nascimento (2021) ni en Derrida. La “literatura pensante” es otra forma de la locura como expresión de la literatura que transgrede el orden del logocentrismo, mas no de la literatura que creía o que podría seguir creyendo en la muerte absoluta de Dios. De la “literatura pensante” surge la “locura pensante” gracias a la repetición del movimiento que difiere en el tiempo y, que refleja su propia posibilidad de condición que es también condición de posibilidad del lenguaje que niega la inclusión de la locura en el pensamiento.

La “locura pensante” como “literatura pensante” se transforma en un acto de resistencia contra la estructura metafísica, primeramente de Platón y de la repetición de la búsqueda de la presencia plena por parte de sus sucesores. Los nombres que más han destacado respecto a los sucesores de Platón, en este estudio, son Aristóteles, Descartes y Kant pero, también se ha mencionado a Rousseau y a Saussure, en menor medida que los anteriores, para reflejar la repetición del gesto platónico en la época contemporánea. Y si hubiera que nombrar a Foucault en relación a los nombres ya mencionados, Foucault estaría más cerca del lado de Platón que del lado de la locura pensante, ya que su compromiso sobre la extensión de la pregunta kantiana impide su compromiso con la literatura, o mejor dicho, restringe su compromiso con la locura como literatura. Tanto Platón como Foucault emplean el término de “ausencia” para referir a la locura. En el caso de Platón se dice respecto a los hábitos del alma contra el discurso imitativo que no permite revelar la realidad en participación de la verdad y la esencia (Platón, 1988, p. 444-445). Por lo que, la ausencia de soberanía en el lenguaje de la razón, considerando las ideas de Foucault, es la falta de lo que hay en la razón, es decir, es la falta de los hábitos que representan la forma de la sensatez y la razón.

La ausencia de los hábitos del alma se representa en la forma de la insensatez y la locura (Platón, 1988, p. 444), esto sería un antecedente muy importante para entender la

locura como ausencia en relación al *cogito* cartesiano. De esta manera, la realidad de lo que nunca permanece semejante (Platón, 1988, p. 445), es decir, la realidad que se revela mediante la imitación no participa más de la esencia que el conocimiento científico, no participa de la verdad, por consiguiente, si participa menos de la verdad, entonces participaría menos de la esencia.

Volver a pensar la relación entre locura, literatura y filosofía, es enfrentarse a la pregunta sobre la posibilidad de conocimiento, del conocimiento como capacidad de significación, sobre lo cual habría que dar cierto crédito a Aristóteles señalar que por medio de la imitación se adquieren los primeros conocimientos (Aristóteles, 1999b, pp. 135-136). Esta idea de Aristóteles sobre la imitación es como si aguardara en su interior lo propio de la capacidad nominativa condicionada por la *différance*. Por la imitación se adquieren los primeros conocimientos, denominándose como la imitación de la naturaleza en tanto función nominativa. Y si es por imitación que se logran los primeros conocimientos, sea una buena o mala imitación del nombramiento ideal del objeto en una supuesta realidad aparente, entonces poco importa que sea una buena o mala imitación del *logos*. De modo que, la pregunta por la condición de posibilidad de conocimiento es la pregunta por la condición de posibilidad de la capacidad nominativa e imitativa.

El desafío de la literatura, de su sentido originario que no asesina a Dios ni autoproclama su desvinculación absoluta de la hiperesencia de Dios, de la *ousía* primera, se enfrenta a la represión logocéntrica que ha establecido la distinción entre representación y presencia, entre escritura y habla. Este desafío que asume la literatura va más allá de su concepción moderna o comprensión en la época contemporánea y, para no confundir el carácter transgresivo en el desafío de la literatura con las concepciones anteriores, conviene plantear este desafío como la concepción de literatura en sentido originario, o mejor dicho, de la literatura que difiere en sentido temporal.

¿Sobre la conquista de la locura?

Hasta cierto punto no se sabría decir si realmente la locura es incluida en el pensamiento como *logos*, como si acaso se pudiera definir o aproximar cuántos elementos componen el conjunto de pensamiento como *logos*. De lo que se tiene mayor seguridad es que la condición de posibilidad de conocimiento, como condición de capacidad de

significación, no se define por el *cogito*, sino por la *différance*. Al analizar esta incertidumbre, se reiteran ciertos aspectos sobre la comprensión de la alteridad, de la locura como alteridad. La invención de la locura como alteridad es la invención deconstructiva, es la invención de lo imposible de anticipar y de controlar, ¿cómo se podría cuantificar, medir, pesar la locura? Sobre el control de la locura se ha encargado la psicología, diferenciándose de la perspectiva de Freud. En este punto, bien podría preguntarse qué tiene que ver Freud con la deconstrucción de la relación entre locura, literatura y filosofía, por qué traerlo. El motivo de ello sería muy parecido a lo que hace Foucault con Freud: *hacer justicia* (Foucault, 2017, p. 525). Foucault señala que Freud retomaba la locura al nivel de su lenguaje, dando un giro en su experiencia acallada por el positivismo, esta experiencia era la posibilidad de diálogo entre el pensamiento médico y la sinrazón. Es curioso que este análisis de Foucault sobre Freud no pudiera dar cuenta que para el diálogo son necesarios al menos dos *logos*, además de señalar que Freud ha hecho desaparecer el silencio de la locura (Foucault, 2018, p. 255). Con esto no se quiere decir que Freud superó las oposiciones metafísicas, de lo contrario no hubiera empleado la distinción entre médico y enfermo. Lo que se intenta decir es que, Freud está menos cerca de Platón de lo que lo está Foucault, porque por lo menos el psicoanálisis que ha hecho desaparecer el silencio ha suspendido por unos instantes el *logos*, obligándolo a regresar a la fuente en que se encuentra tanto la locura como la razón.

La locura expresa la posibilidad negada por el logocentrismo, su posibilidad de ser incluida en el *cogito* cartesiano y, ello es una proposición suficiente para espantar a cualquier racionalista. No obstante, sería incluso más aterrador que la locura no se relaciona exclusivamente como inclusión en el *cogito*, ¿no podría estar esta misma a la par del *cogito*? Y mientras no se la intente medir, pesar y conquistar, negando su condición de alteridad, entonces no se podría determinar si realmente la locura es más grande o pequeña que el *cogito*.

¿Qué vendría siendo la locura?

El cruce entre literatura y filosofía, especialmente a través del retorno de la locura, ha conducido a la exploración de la condición de posibilidad que permite pensar lo imposible por medio de la negación del *cogito* (como condición). La especificidad de la literatura es

representada<sup>22</sup> por la locura como condición no solo de posibilidad, sino como condición de crisis de la historia de la verdad. Pero también ha dejado sin responder si acaso corresponde realmente a una inclusión la relación entre la locura y la razón y, tal vez, la negación tanto de la exclusión como la inclusión sea la verdadera amenaza para el discurso filosófico-metafísico. La frontera entre la locura y la razón ha sido perturbada, el cuestionamiento y profanación por y de la locura respecto a cualquier forma o expresión de la forma pura de tiempo, es la apertura de la alteridad que pone en crisis la autosuficiencia de la razón. Esta perturbación de dicha frontera vendría siendo el descubrimiento de la libertad de la locura en cuanto a su capacidad de *decirlo todo*, de lo que ha sido ocultado por el fonologocentrismo. Solo la transgresión o la modificación de la voz hace posible la emisión de los gritos y los lamentos de aquellos que han enloquecido, en otras palabras, es la transgresión de la voz como grito articulado.

Sobre la locura y la transgresión se ha escrito considerablemente pero, radicalizando este tema respecto a la búsqueda del sentido temporal que difiere se ha necesitado de un esfuerzo más. Desentrañar la capacidad de transgresión y significación de la locura es la crisis de la institución de la Filosofía, en tanto que esta misma es conformada por los discursos que defienden la preminencia de la presencia plena del ente (Nascimento, 2021, p. 195). El momento originario de la exclusión de la locura no ha sido por medio del *cogito* cartesiano, sino que la escena se puede remontar a la interpretación de Platón sobre el mito de Teuth. Entiéndase como posibilidad, puesto que este estudio ha sido una breve revisión de la conceptualidad griega respecto al esquema representación/presencia.

Entre lo posible y lo imposible aguarda el “he estado enloqueciendo”, se mantiene la inminencia de la locura presentándose sin presentarse en una forma pura de tiempo. El rechazo metonímico de la locura es pensar como impensable “[...] negar que estas manos y este cuerpo son míos” (Descartes 2011, p. 166), salvo que me compare con esos insensatos. Desear inventar la invención se vuelve en un esfuerzo en vano por instaurar el orden metafísico y, por muy en vano que haya sido su intento de ocultar el movimiento retroactivo de la huella, ha sido lo suficientemente eficaz para dominar y definir el sentido del ser

---

<sup>22</sup> Nuevamente se da la incapacidad de proporcionar un término que auxilie más allá del esquema representación/presencia.



respecto a la presencia. Donde termina esta investigación es donde también se encamina el retorno de la locura por las preguntas que siguen *siendo*, ¿cuál sería el porvenir de la locura que difiere en sentido temporal? y ¿qué queda por repensar sobre la relación entre locura, literatura y filosofía?

## Bibliografía

Afary, J. y Anderson, K. (2005). *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism*. University of Chicago Press.

Aristóteles (1995a). *Física* (G. De Echandía, Trad.). Gredos. (Obra original publicada en 335 a.C.)

Aristóteles. (1995b). Sobre la interpretación. En *Tratados de lógica (Órganon)* (M. Candel Sanmartín, Trad., pp. 23-81). Gredos. (Obra original publicada en el siglo IV a.C.)

Aristóteles. (1998). *Metafísica de Aristóteles* (V. García Yebra Trad.). Gredos. (Obra original publicada en el siglo IV a.C.)

Aristóteles. (1999a). *Retórica* (Q. Racionero, Trad.). Gredos. (Obra original publicada en el siglo IV a.C.)

Aristóteles. (1999b). *Poética* (V. García Yebra, Trad.). Gredos. (Obra original publicada en el siglo IV a.C.)

Aristóteles. (2003). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos (Obra original publicada en el siglo IV a.C.)

Butler, J. (2011). Cuerpos que importa. Sobre límites materiales y discursivos del “sexo”. En D. Taylor y M. Fuentes (Eds.), *Estudios avanzados de performance* (1a ed., pp. 51-89). Fondo de cultura económica.

Campos, V. (2021). *El mesías es un parásito*. Hospitalidad, incondicionalidad e incorporación en la filosofía de Jacques Derrida. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, (66), 180-210.

<https://revistes.uab.cat/enrahonar/article/view/v66-campos>

Caputo, J. D. (2013). Antes de la creación: el recuerdo de Dios de Derrida. En R. Major (Ed.), *Derrida para los tiempos por venir* (1a ed., pp. 113-127). Waldhuter Editores.

Contreras, C. (2010). *Jacques Derrida. Márgenes ético-políticos de la desconstrucción*, Editorial Universitaria.

Derrida, J. (1967a). *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1967b). La linguistique de Rousseau. *Revue Internationale de Philosophie*, 21(82 (4)), 443-462. <http://www.jstor.org/stable/45104863>

Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl* (P. Peñalver Trad.). Pre-Textos. (Obra original publicada en 1967)

Derrida, J. (1989). Cogito e historia de la locura. En J. M. Ortega (Ed.), *La escritura y la diferencia* (P. Peñalver Trad., pp. 47-89). Editorial Anthropos. (Obra original publicada en 1967)

Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía* (C. González Marín, Trad.). Cátedra (Obra original publicada en 1972)

Derrida, J. (2000a). *Introducción a “El origen de la geometría”* (D. Cohen & V. Waksman Trads.). Manantial. (Obra original publicada en 1962)

Derrida, J. (2000b). La literatura segregada. Una filiación imposible. En *Dar la muerte* (C. Peretti & P. Vidarte, Trads., pp. 111-147). Editorial Paidós. (Obra original publicada en 1999)

Derrida, J. (2003). *Voyous*. Galilée.

Derrida, J. (2005). *Canallas* (C. Peretti Trad.). Editorial Trotta. (Obra original publicada en 2003)

Derrida, J. (2011). *Pasiones* (H. Pons Trad.). Amorrortu. (Obra original publicada en 1993)

Derrida, J. (2017a). Esa extraña institución llamada literatura. Una entrevista de Derek Attridge con Jacques Derrida, *Boletín 18. Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, pp. 115-150.

Derrida, J. (2017b). Psyché. Invención del otro. En J. Pavez y C. Thayer (Eds.), *Psyché. Invenciones del otro* (M. B. Cragnolini Trad., pp. 13-66). La Cebra. (Obra original publicada en 1987)

Derrida, J. (2021). *De la gramatología* (O. Del Branco & C. Ceretti Trads.). Siglo veintiuno editores. (Obra original publicada en 1967)

Descartes, R. (2011). Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas. En *Descartes* (J. Aurelio Trad., pp. 153-414). Gredos. (Obra original publicada en 1641)

Dico en ligne Le Robert. (s.f.). Littérature. En *Définitions, synonymes, conjugaison, exemples*. Recuperado el 15 de mayo de 2023, de <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/litterature>

- Durán, C. (2015). La Distracción De sí. Jacques Derrida y La auto-afección. *Trans/Form/Acao*, 38 (2), 53-70. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732015000200004>
- Egidio Forcellini. (1828). Insanio. En *Totius Latinitatis Lexicon*. Recuperado el 18 de diciembre de 2023, de <http://linguax.com/lexica/forc.php?searchedLG=insanio>
- Egidio Forcellini. (1828). Fero. En *Totius Latinitatis Lexicon*. Recuperado el 28 de junio de 2023, de <http://linguax.com/lexica/forc.php?searchedLG=fero>
- Egidio Forcellini. (1828). Latio. En *Totius Latinitatis Lexicon*. Recuperado el 28 de junio de 2023, de <http://linguax.com/lexica/forc.php?searchedLG=latio>
- Egidio Forcellini. (1828). Gressio. En *Totius Latinitatis Lexicon*. Recuperado el 28 de junio de 2023, de <http://linguax.com/lexica/forc.php?searchedLG=gressio>
- Egidio Forcellini. (1828). Gressus. En *Totius Latinitatis Lexicon*. Recuperado el 28 de junio de 2023, de <http://linguax.com/lexica/forc.php?searchedLG=gressus>
- Egidio Forcellini. (1828). Trans. En *Totius Latinitatis Lexicon*. Recuperado el 27 de junio de 2023, de <http://linguax.com/lexica/forc.php?searchedLG=trans>
- Egidio Forcellini. (1828). Translatio. En *Totius Latinitatis Lexicon*. Recuperado el 27 de junio de 2023. de <http://linguax.com/lexica/forc.php?searchedLG=translatio>
- Eribon, D. (1992). *Michel Foucault* (T. Kauf Trad.). Anagrama. (Obra original publicada en 1989)
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja* (V. Hendel & L. S. Touza Trads.). Traficantes de Sueños. (Obra original publicada en 2004)
- Foucault, M. (1985). ¿Qué es la Ilustración? En *Saber y verdad* (J. Varela & F. Alvarez-Uría Trads., pp. 197-207). La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *De lenguaje y literatura* (I. Herrera Baquero Trad.). Ediciones Paidós. (Obra original publicada en 1994)
- Foucault, M. (1997). *Las palabras y las cosas* (E. C. Frost Trad.). Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1966)
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad* (H. Pons Trad.). Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1997)
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber* (A. Garzón Del Camino Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1969)

- Foucault, M (2015). *La gran extranjera: Para pensar la literatura* (H. Pons Trad.). Siglo Veintiuno Editores. (Obra original publicada en 2013)
- Foucault, M. (2017). *Historia de la locura en la época clásica I* (J. J. Utrilla Trad.). Fondo de cultura económica. (Obra original publicada en 1964)
- Foucault, M. (2018). *Historia de la locura en la época clásica II* (J. J. Utrilla Trad.). Fondo de cultura económica. (Obra original publicada en 1964)
- Foucault, M. (2022). Entre filosofía y literatura. En *Obra esenciales* (M. Morey Trad., pp. 13-347). Paidós. (Obra original publicada en 1994)
- Heidegger, M. (2013). *Kant y el problema de la metafísica* (G. Ibscher Roth Trad.). Fondo de cultura económica. (Obra original publicada en 1929)
- Kant, I. (2013). Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En R. R. Aramayo (Ed.), *¿Qué es la Ilustración?* (R. R. Aramayo Trad., pp. 85-98). Alianza editorial.
- Kant, I. (2015). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1781)
- Littre. (s.f.). Littérature. En *Définition, citations, étymologie*. Recuperado el 15 de mayo de 2023, de <https://www.littre.org/definition/litt%C3%A9rature>
- Littre. (s.f.). Trans. En *Étymologie*. Recuperado el 28 de junio de 2023, de <https://www.littre.org/definition/trans>
- Littre. (s.f.). Translation. En *Définition, citations, étymologie*. Recuperado el 15 de mayo de 2023, de <https://www.littre.org/definition/translation>
- Littre. (s.f.). Transgresser. En *Étymologie*. Recuperado el 28 de junio de 2023, de <https://www.littre.org/definition/transgresser>
- Malabou, C. (2018). *Ontología del accidente* (C. Durán Trad.). Pólvora Editorial. (Obra original publicada en 2009)
- Nascimento, E. (2021). *Derrida y la literatura: "Notas" de literatura y filosofía en los textos de la deconstrucción* (R. Rodríguez Freire Trad.). La Cebra. (Obra original publicada en 1999)
- Paz, O. (2003). La revelación poética. En *El arco y la lira* (pp. 137-156). Fondo de cultura económica.
- Platón. (1987a). Crátilo. En *Diálogos II* (J. L. Calvo, Trad., pp.339-461). Gredos. (Obra original publicada aproximadamente en 360 a.C.)

Platón. (1987b). Menón. En *Diálogos II* (F. J. Olivieri Trad., pp. 273-337) Gredos. (Obra original publicada aproximadamente en 388 a.C.)

Platón. (1988). *Diálogos IV. República* (C. E. Lan, Trad.). Gredos. (Obra original publicada en el siglo IV a.C.)

Platón. (2010). *Fedro. Edición Bilingüe* (A. Poratti, Trad.). Akal. (Obra original publicada aproximadamente en 370 a.C.)

Potestà, A. (2020). DECONSTRUCCIÓN DE LO TRÁGICO. LA LITERATURA COMO APUESTA FILOSÓFICA Y POLÍTICA EN LACOUELABARTHE Y DERRIDA. *Kriterion: Revista de Filosofía*, 61 (146), 275-292. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2020n14601ap>

Rayneld-Franco, A. C. (1994). *Iniciación al Latín*. Editorial Andrés Bello.

Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault* (H. Pons Trad.). Nueva Visión. (Obra original publicada en 2008)

Ricouer, P. (2001). ESTUDIO PRIMERO. Entre Retórica y Poética: Aristóteles. En *La metáfora viva* (A. Neira Trad., pp. 15-66). Editorial Trotta. (Obra publicada en 1975)

Roudinesco, E., Canguilhem, G., Postel, J., Bing, F., Farge, A., Quétel, C., Pirella, A., Major, R., Derrida, J. (1996). *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault* (J. Piatigorsky Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1992)

Rousseau, J. (1998). Pronunciation. En R. D. Masters y C. Kelly (Eds.), *Essay on the origin of languages and writings related to music* (J. T. Scott Trad., pp. 333-336). Dartmouth College.

Sade (2018). *La filosofía en el tocador* (M. Armiño Trad.). Valdemar. (Obra original publicada en 1795)

Sadr, S. (2006). Nos apuntan con piedras: Una visión general del discurso y las estrategias de la Campaña. 'Detengan las Lapidaciones para Siempre'. *Association for Women's Rights in Development* [https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/cf\\_casestudy\\_iran\\_sp.pdf](https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/cf_casestudy_iran_sp.pdf)

Salcedo, M. (2010). La ausencia de obra en la locura. *Praxis Filosófica*, (31), 123-135. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S012046882010000200009&lng=en&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S012046882010000200009&lng=en&tlng=es)

*Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento* (Reina-Valera 1960). (2008). Holman Bible Publishers.

Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general* (A. Amado Trad.). Losada. (Obra original publicada en 1916)

Voogt, L. P. (2013). Lenguaje y Literatura en las palabras y las cosas de Michel Foucault. *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador*, 3, 57-65.