

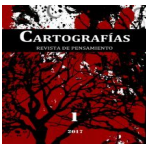
Una disputa familiar

Derrida *versus* Foucault, a propósito de la locura cartesiana

JOSEP PRADAS

Esta *disputa familiar* (el discípulo que se enfrenta al maestro, igual que el hijo al padre reclamando la rotura de las cadenas porque ya sabe ir solo por el mundo), tiene lugar a partir de la conferencia de Jacques Derrida, pronunciada en 1963 ante Foucault, y publicada en la *Revue de Métaphysique et Morale* bajo el título de “*Cogito e historia de la locura*”¹. Se trata de una revisión crítica de la *Historia de la locura* de Foucault, su maestro, publicada dos años antes². El hijo responde al padre con un sulfúrico repaso en toda regla a las incongruencias del maestro que el alumno, tan aplicado, ha sabido encontrar en su discurso. Y el alumno se da cuenta desde el principio del riesgo al que se expone: teme que su interpretación crítica del maestro no sea entendida como lo que pretende ser, un diálogo, sino como una discusión en la que el maestro lleva ventaja y el discípulo queda *indefinidamente recusado* e incluso acusado de antemano. Pero esta advertencia, sin embargo, ya pone al lector sobre aviso de que la crítica va a ser contundente. A la crítica del alumno siguió, como no podía ser de otra manera, una dura respuesta del maestro. Se trata de un movimiento muy cartesiano, semejante al de las objeciones y respuestas que Descartes intercambió con algunos de sus amigos, como Mersenne.

La relación entre Foucault y Derrida, no obstante, no parece marcada por estas diferencias interpretativas. Ambos se conocieron en 1955, cuando Derrida comenzó a seguir los cursos de Foucault, una vez ya diplomado en filosofía, y desde entonces estuvieron embarcados en actividades de defensa de derechos civiles y de crítica política similares. Su disputa no es tanto entre padre e hijo, puesto que se llevaban sólo cuatro años de diferencia; más bien entre hermanos con diferentes sensibilidades. Foucault era francés de Poitiers, nada menos, mientras que Derrida era judío y argelino, y había conocido la ocupación de Vichy y, después, la guerra de independencia argelina; así que su perspectiva ante el colonialismo y el fenómeno inmigratorio siempre estuvo marcada



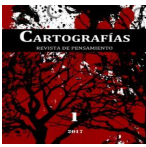
por ese origen.

El texto de Derrida presentará una minuciosa relación de objeciones a la pretensión de Foucault de realizar una *arqueología del silencio* (siguiendo la estela de Lévi-Strauss, aun sin adscribirse al estructuralismo; es decir, que el gesto cartesiano de encerrar la locura, la sinrazón silenciada por la razón clásica, es para Foucault el signo de una estructura histórica político-social, de la que daremos cuenta más adelante), para centrarse después en las tres páginas que Foucault dedica al pasaje de las *Meditaciones* de Descartes, donde se deshace (al menos lo pretende) de la amenaza de la locura y donde presupone que el *cogito*, por esencia, no puede estar loco³. Este y otros pasajes que citaremos constituyen lo que Derrida califica de *certezas tranquilizadoras*, cuya posición en el discurso cartesiano decidirá el tono del debate entre Foucault y Derrida.

Certezas tranquilizadoras

Estas cuestiones se verán aclaradas más adelante, pues ahora es necesario hacer un inciso en vistas a situar adecuadamente la posición cartesiana al respecto de la discusión entre Derrida y Foucault. La relación de Descartes con el problema de la locura puede rastrearse en diversos pasajes, además del referido por ambos autores, en los que formula de diversa manera esas *certezas tranquilizadoras* que le permitirán seguir adelante en el desarrollo del *método*.

El primer párrafo del *Discurso del método*: “El buen sentido es la cosa que mejor repartida está del mundo, pues todos juzgan que poseen tan buena provisión de él que aún los más difíciles de contentar en otras materias no suelen apetecer más del que ya tienen”⁴. Todos los humanos disponen de racionalidad, aunque puedan usarla inadecuadamente; de ahí la necesidad explícita de un método. El problema, no tan explícito, es que de entrada nadie está en condiciones de reconocer la propia sinrazón, ni los locos (indiscutiblemente), ni los cuerdos, pues todos sin excepción se contentan con lo que tienen, salvo quien se atreva, como hará Descartes tan metódicamente (aunque no en este momento tan inicial de su reflexión). Es cierto que hace falta un mínimo de raciocinio para llegar a preguntarse por la propia razón, llegar a temer la posibilidad de

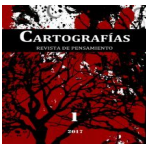


la locura, del error; luego resulta tranquilizador comprobar (de una manera muy subjetiva e inevitablemente equívoca) que no, que no nos hemos ido, que pisamos la realidad. Esa forma tan subjetiva y equívoca de comprobar que no hemos dejado de pisar firme la realidad está limitada a suponer que nuestra mente es equivalente a las ajenas (lo que se llama *teoría de la mente*), pero no deja de ser una suposición que nos permite vivir en común con nuestros semejantes; es sólo otra de esas *certezas tranquilizadoras* de que nos habla Derrida. En realidad, nunca podremos traspasar este *círculo autorreferencial*.

Otra formulación tranquilizadora aparece cuando Descartes advierte que “sólo nuestros pensamientos están enteramente en nuestro poder”, en la tercera parte del *Discurso*⁵, es decir, que tenemos cierta seguridad sobre nuestros estados mentales en tanto que podemos estar seguros de que son nuestros y sólo nuestros. Parece que Descartes quiere decir aquí que accedemos a nuestra mente sin restricciones, que podemos estar seguros de que nuestros estados mentales son nuestros, y sólo nuestros (cosa que puede entenderse perfectamente dentro de un contexto de defensa de la libertad de pensamiento, puesto que conviene no olvidar que Descartes proviene de la tradición libertina inaugurada por Montaigne). Pero esa seguridad se desploma a partir de Freud y, más recientemente, a partir de los desarrollos de la neurociencia, que ha puesto al descubierto no sólo el error de Descartes al considerar que la separación cuerpo-mente libera la toma de decisiones de cualquier tipo de influencia de las emociones, atribuidas al ámbito más fisiológico del funcionamiento cerebral⁶, sino también al hecho de presuponer que siempre mantenemos el control de nuestros pensamientos, error muy bien documentado en los trabajos de Michael Gazzaniga⁷.

La siguiente certeza tranquilizadora corresponde también a la primera de las *Meditaciones metafísicas*, cuando Descartes inicia el proceso de duda metódica, entre la duda sobre los sentidos y el argumento del sueño, y afirma que no se refiere en ningún caso a los locos que se creen reyes; es decir, descarta la locura.

El argumento del genio maligno, también en la primera meditación, es la siguiente certeza tranquilizadora. Este fragmento será aprovechado más tarde por Derrida, para



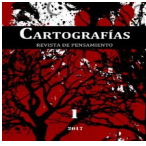
quien la certeza cartesiana se deriva de la convicción de que, aunque el genio pueda engañarme y mantenerme instalado en la locura absoluta, el *cogito ergo sum* se mantendrá inalterable en su radical verdad.

El asunto del sueño (de los tres sueños, más bien) en la tienda de campaña, el sopor producido por la estufa (posiblemente a causa de una mala combustión), a través del cual intuye su método, la noche del 10 de noviembre de 1619, según relata al inicio de la segunda parte del *Discurso* y en su cuaderno de notas, donde señala la fecha exacta, es la contrapartida al desplazamiento de la locura del escenario cartesiano: la filosofía cartesiana comienza cronológicamente hablando con un sobresalto, con un amago de locura, de pérdida de control de un espíritu joven que pasa todo el día solo y encerrado en su habitación, justo a la estufa. Aquí no debería haber un indicio tranquilizador para quien sostiene que somos enteramente dueños de nuestros estados mentales. En cambio, se hace evidente que el terreno está abonado a la discusión sobre cómo y cuándo Descartes se zafa de la locura, y con qué interés, sea consciente o no del alcance de sus intuiciones.

Estos fragmentos señalan con cierta precisión el delgado límite entre razón y locura, del cual quizás Descartes no es del todo consciente –puesto que descarta la locura–, pero sí que le acecha en un descuido: muy a la ligera, no sé si premeditadamente o no, Descartes presupone que la locura queda lejos del *logos*.

Dar voz al silencio

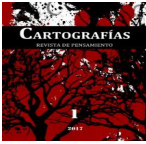
Volviendo al texto de Derrida y a la primera serie de objeciones, relativas al empeño de Foucault de análisis del silencio de la locura, Derrida considera que la *Historia de la locura* es en realidad una misión imposible, un *proyecto loco* debido al afán de Foucault de hacer hablar a la locura sin caer en la trampa de la *agresión racionalista*; es decir, rehusando en bloque el lenguaje de la psiquiatría, del análisis racional y objetivo. Misión loable pero imposible de llevar a cabo porque no basta con el deseo de dejar hablar a la locura, ya que en realidad no podemos escapar del orden del *logos* ni combatirlo desde fuera. Nadie escapa al *logos*, salvo el silencio de la locura. De hecho,



tan difícil es una historia de la locura como sería una historia de la razón, si se deseara escribirla desde fuera del *logos*. En realidad, Foucault sólo puede provocar una *agitación* en el interior del orden del *logos*, pero nada más. Con todo, si llegase a exceder ese orden, el resultado ya no sería una *arqueología*, ni del silencio ni del *logos*. Una arqueología no puede nunca dejar de ser lógica, lenguaje organizado, proyecto racional, alega Derrida. En cambio, sigue, el recurso de Foucault es mantener su discurso en un *lenguaje sin apoyo*, es decir, en un intento de ponerlo entre paréntesis, de alejarlo de una sintaxis de la razón e intentar formular el silencio de la locura no en el *logos* sino en el *pathos*. Sin embargo, al intentar dar voz al silencio de la locura, esta se acaba transformando en *logos*, es decir, es sometida de nuevo a estructuras interpretativas, como las de la psiquiatría, que ocultan su sentido más profundo (ese *pathos* silencioso).

Admitida, pues, la dificultad inmensa a pesar de la cual la *Historia de la locura* ha sido formulada, hay que admitir que la idea de Foucault es muy sugerente: recurre a la idea de una arcaica unión entre ambas esferas, la razón y la sinrazón, en la que ésta no quedaría ni silenciada ni exiliada, al compartir el *logos*. Ese momento pertenece a un tiempo arcaico, lejano, del que tenemos indicios en el ejemplo de Sócrates, que recurría a su *daimon* interior para tomar decisiones. Después sobrevino una dolorosa *escisión*, que desplazó a la locura fuera de los límites del *logos*, en un encierro radical bajo el silencio. Esta escisión es obra de la razón moderna, según Foucault, pero Derrida aprecia signos del golpe de mano ya en la *sophrosyne* socrática, por oposición a la *hybris*, una especie de certeza tranquilizadora pre-cartesiana que elude la posibilidad de la sinrazón en el *logos*, así que reprocha a Foucault que no haya profundizado más en su pretendida arqueología del silencio.

Situado el golpe de fuerza de la razón contra la sinrazón a mediados del siglo XVII, cuando se crean las primeras instituciones donde recluir a los locos, Derrida pasa a comentar el pasaje dedicado a Descartes en el texto de Foucault, al principio del capítulo titulado “El gran encierro”. Este pasaje, de poco más de tres páginas, parece ser la piedra angular de todo el posterior desarrollo de las ideas de Foucault.

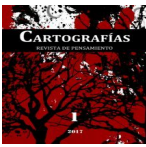


El fragmento de Foucault

Comienza el texto con la advertencia de que la locura posiblemente planea a lo largo de todo el proceso de la duda metódica cartesiana, en la primera de las *Meditaciones*, a través del argumento del sueño (a causa de las dificultades para diferenciarlo de la vigilia, porque cualquiera de los dos estados parece ser experiencialmente vivido como real en sí mismo, y sólo saliendo de uno reconocemos la diferencia con el otro). Volvemos al *círculo autorreferencial*, del que no podemos salir a menos que nos acogamos a alguna de esas certezas tranquilizadoras antes mencionadas. Descartes pudo ser consciente del alcance de su argumento del sueño, pues en un pasaje de la quinta meditación, antes citado, sugiere que la posibilidad de la locura sirve a la causa de la duda sobre la realidad de un mundo pretendidamente exterior.

No obstante, sigue Foucault, todos los pasos de la duda dados hasta aquí (antes de introducir la tesis del genio maligno) pueden ser reconducidos a la certeza porque de alguna manera remiten a una última referencia correctora (puedo acercarme al objeto y advertir que eso que parecía una cosa es en realidad otra; puedo despertar del sueño y comprobar que parecía real porque en él aparecían elementos de la experiencia; al fin y al cabo, como añade Derrida, la hipótesis del sueño es una radicalización de la duda sobre los sentidos, dado que en el sueño es ilusoria la totalidad de las imágenes sensibles). Pero en este punto, Foucault descuida que Descartes parece haber advertido la dificultad de resolver el problema del sentido de la realidad sin ir más allá de los estados mentales, sean sueño o vigilia los referentes. Esté soñando o despierto, los colores serán reales, las formas podrán ser caprichosas y fantásticas, pero remitirán a formas sencillas mezcladas por la imaginación, que es libre (es decir, que linda con la locura); más aún, duerma o no, dos más tres serán siempre cinco. Cada estado, sueño o vigilia, tiene su propio sentido de la realidad: todo en ellos parece real, es real mientras se permanezca en un estado u otro. Si todo se reduce a contenidos de la mente, ideas y sensaciones, en realidad para nada es relevante que el *cogito* sueñe o esté despierto.

Sin embargo, en lo que conviene a la posibilidad de la locura, sigue Foucault, hay un

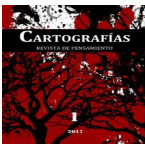


obstáculo mayor, porque no parece fácil la posibilidad de una última referencia correctora que, desde el mundo de la experiencia o desde la razón, nos libre de ella. En tal caso, Descartes alega directamente que el *cogito no puede estar loco*. Es una presunción, sigue Foucault, sin prueba verificable: la locura es condición de imposibilidad del pensamiento, por lo que el *cogito* no puede estar loco; la locura es silencio, no es *logos*, no es fuente de duda, no entra en la senda de la duda metódica, no se pregunta, no es autorreferencial, podría decirse; queda entonces descartada, encerrada, dice Foucault. El sujeto que duda no puede estar loco, igual que no puede no pensar, no puede no existir.

A partir de aquí, Foucault considera que la duda cartesiana sirve para establecer, al cabo, certezas tranquilizadoras sobre el buen uso de la razón, y concluye con el encierro de la locura como posibilidad misma, la exilia y abre las puertas al nacimiento de la psiquiatría.

El olvido de Foucault

El caso es que Descartes encierra a la locura, pero según Derrida retoma el tema al considerar la posibilidad de la existencia de un genio maligno como rango supremo de la duda: la posibilidad de que un ser poderoso altere el raciocinio humano sin que nos demos cuenta, por lo que el *buen sentido* quedaría cuestionado. Y en este caso no es una extravagancia suponer que se puede estar loco. Foucault no menciona este retorno cartesiano a la locura, pero tampoco lo hace Descartes de forma explícita, salvo cuando al final de la primera meditación se describe a sí mismo, víctima ya del genio maligno, “sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre”, igual que aquellos que creían tener el cuerpo de vidrio. El genio maligno es la exasperación de la duda sobre el sentido de la realidad; pero más aún, al evocar al genio maligno reaparece la sombra de la duda también sobre el buen funcionamiento de la racionalidad, que es lo mismo que sugerir que podemos estar locos y no advertirlo, en tanto que para hacerlo necesitamos saltar el círculo autorreferencial (no podemos salir más allá de nuestro pensamiento, aunque sí podamos pasar de un estado a otro, sueño o vigilia). En este sentido, Descartes ya no

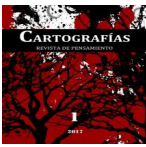


puede decir que el pensamiento está al margen de la locura, puesto que el genio maligno nos inhabilita para semejante certeza tranquilizadora. El peligro de la locura no desaparecerá hasta que el genio sea neutralizado.

Este desliz será la base de la crítica de Derrida a su maestro. Pero antes, Derrida se pregunta por qué Foucault se fija en Descartes y se desentiende de otros que en su época se interesaron o se desinteresaron por la locura de maneras diversas. Por ejemplo, Montaigne, a quien Foucault menciona muy de paso, consideraba que no siempre se está seguro de no soñar, que nunca se está cierto ni de estar loco, y que nuestro juicio se contradice sin que nos demos cuenta (como si hubiese dado un tropiezo con la duda cartesiana).

Así que se dispone a analizar el texto de Foucault siguiendo las líneas del cartesiano, como para dar cuenta de todo lo que hay de común y de distinto en ambos. A raíz de la primera meditación cartesiana, Foucault ha aislado la locura del eventual error de los sentidos y de la confusión del sueño, y sostiene que ahí ha quedado definitivamente escindida de su arcaica unión con el *logos*. Al parecer, sigue Derrida, Foucault es el primero en hacer esta lectura tan original, que no está presente en las interpretaciones clásicas de la filosofía cartesiana (¿quizás por falta de atención de los intérpretes?); pero es, acaba Derrida, una interpretación discutible. En primer lugar, discutible sobre la base de la posible corrupción del sentido original del texto cartesiano al pasar del latín al francés. Derrida se detiene en numerosas disquisiciones sobre las posibles traducciones disponibles, no siempre coincidentes en la interpretación del pasaje mencionado por Foucault.

Discutible también porque la duda fundada en razones naturales (sentidos, sueño) no se resuelve en ese momento tan tajantemente, sino hasta la consolidación de las suficientes garantías sobre la percepción y la certeza, a partir de la neutralización del genio maligno por la certeza en la existencia de Dios. En este momento, en medio de la duda sobre los sentidos y el sueño, sólo puede haber certeza respecto de las cosas inteligibles (relaciones matemáticas, deducciones, relaciones de formas, geometría), independientes de la sensación. No puede descartarse cabalmente la locura porque

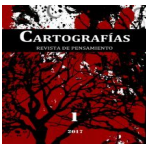


encaja perfectamente como posibilidad en el sueño: la extravagancia del loco es semejante a la del soñador.

La duda fundada sobre las razones inteligibles se fundamenta en la posibilidad de que un genio malvado me haga errar al contar los lados de un cuadrado, o al realizar una sencilla operación aritmética. Aquí no vale acercarme más al objeto para verlo mejor, ni darme una palmada para cerciorarme de que estoy despierto (lo que Derrida califica de *reducción a la simplicidad de lo sensible*); aquí ya no hay punto de retorno a la experiencia, de modo que “toda significación, toda idea de origen sensible queda excluida del dominio de la verdad bajo el mismo título que la locura” (pág. 18 del texto de Derrida). Es decir, que la interpretación que hace Foucault de la filosofía cartesiana como *encierro de la locura* es discutible porque en el momento en que él la sitúa (en la fase de la duda sobre los sentidos y el sueño) aún no ha habido una genuina escisión, como pretendía Foucault: si el genio maligno puede hacerme errar, también puede llevarme a la locura.

Para Derrida, aquel momento en que Descartes alude a las extravagancias de los locos es sólo un recurso pedagógico para explicarse mejor: podéis pensar que estoy loco si dudo de mis sentidos, así que de acuerdo, descartemos la locura, estamos ante personas cuerdas, no voy a hacer como esos extravagantes que creen tener el cuerpo de vidrio; sin embargo, puedo tensar un poco más la cuerda de la duda, mediante el argumento del sueño. Esto, para Derrida, es un recurso explicativo sin más, y no el momento clave del encierro de la locura en la historia occidental (pág. 18). Si nos atenemos a la forma en que expone la cuestión en el *Discurso*, la interpretación de Derrida parece afianzarse, pues desde el principio Descartes anuncia que sus opiniones “son tan metafísicas y fuera de lo común que acaso no sean del gusto de todo el mundo”⁸; es decir, que reconoce una cierta extravagancia en su propuesta y, pedagógicamente, lo advierte.

El argumento del sueño es, además, una “exasperación hiperbólica de la hipótesis de la locura”, en absoluto una escisión de la certeza racional: el soñador está, a efectos de percepción verdadera, más lejos que el loco, más loco que el loco incluso. Es en este



caso donde se escinde la experiencia de toda certeza, en el sueño incluso más que en la locura. Por eso la hipótesis de la locura (extravagancia) no es en realidad un paso importante en la duda metódica, sino sólo un recurso explicativo.

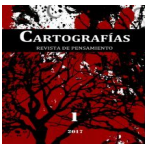
En realidad, al acceder a la hipótesis del genio maligno se desatan todas las fuerzas de la locura que los anteriores argumentos no han neutralizado. El genio maligno me impide suponer que yo no puedo equivocarme –ni estar loco– cuando creo tener ideas claras y distintas, como las matemáticas. La tesis del genio maligno supone convocar la posibilidad de una locura total de la que el *cogito* ya no es responsable, puesto que la posibilidad viene desde fuera de él (una locura que ya no es un desorden del cuerpo propiamente dicho). Pero a efectos cognitivos, sigue Derrida, se trata de la misma locura evocada como extravagancia al principio de la primera meditación, sobre la que se había fijado Foucault. No pudo haber escisión de la locura en aquel primer momento si ahora es acogida en la más esencial interioridad del pensamiento.

El encierro necesario

Pero sí hay, sigue Derrida, un momento en que la locura es desplazada de la razón. Descartes se verá obligado a desplazar la locura como condición de posibilidad de un pensamiento racional en un determinado momento, cuando consiga neutralizar al genio maligno, y no antes. Pero lo hará por necesidad implícita en su empeño: el discurso, si ha de ser inteligible, tiene que poder escapar, de hecho y de derecho, a la locura.

Para Derrida, esta operación no es el signo de una estructura histórica determinada, sino una necesidad esencial del discurso. Aun en su sintaxis más pobre, el *logos* es inevitablemente razón, y la sinrazón o locura inevitablemente silencio; pero no silencio impuesto en un determinado momento histórico, bajo determinadas estructuras político-culturales, sino en la inauguración misma de la palabra y la historia: la locura está en los límites del lenguaje. Por eso Descartes toma distancia con la locura tarde o temprano, porque es un sujeto hablante, pero no por desfallecimiento en la búsqueda de alguna certeza tranquilizadora, sino por necesidad interna.

Es cierto que el *cogito*, en conjunto, está a distancia de la locura, pero no por una

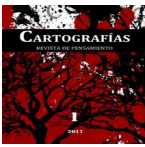


hipotética imposibilidad de la locura pretendida por Descartes para asegurarse una vía de certeza –tal y como interpreta, erróneamente, Foucault–, sino porque del *cogito* se deriva una certeza que sí se desmarca de la locura: existo aunque esté loco; aunque me engañe mil veces el genio maligno me engaña a mí; la locura no es más que otro modo de pensamiento (sentir, ver, dudar, soñar, etc.), en el pensamiento. En ese momento no ha sido exiliada, como pretende Foucault. Y es más, esa certeza del *cogito* es todo menos tranquilizadora, puesto que abre la puerta al demonio del sinsentido y se mide con él. De nuevo el círculo autorreferencial, del que no se puede escapar. Descartes, con el *cogito*, excede la totalidad de lo que puede pensarse, ha generado una hipérbole que tarde o temprano deberá limitarse, también desde fuera.

Aquí, apunta Derrida, cobra sentido la loable misión imposible de Foucault. Su intención de dar salida a los silencios impuestos a la locura a partir de la modernidad encaja con el proyecto cartesiano de pensar la totalidad incluyendo la locura, sin hacer violencia a los portadores de la razón (porque la razón ha de estar aislada de la locura como condición de posibilidad de sí misma). Esa hipérbole inicial (que el *cogito* puede estar loco) no puede encerrarse en una estructura histórica concreta, por su intención de exceder toda totalidad determinada: puede pensarlo todo.

No sé hasta qué punto Descartes fue consciente del alcance que iba a tener su hipótesis del genio maligno, ese movimiento hiperbólico del pensamiento; tampoco sé si, en ese momento, Derrida era también consciente de que el desarrollo de la hipérbole cartesiana comenzaba a dar sus frutos en la configuración de la posmodernidad occidental, y que más adelante conocería otras formulaciones que no hacen sino remitirse al yo desbocado que se insinúa en la tesis cartesiana: la era del vacío (Lipovetsky), la sociedad del espectáculo (Debord), el sujeto débil (Vattimo), la voluntad perdida (Marina), la modernidad líquida (Bauman), etc.

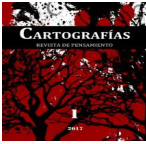
En todo caso, el encierro a que se refiere Foucault sí se produce en Descartes, sólo que más adelante, cuando pretende garantizar el *cogito* mismo en Dios, para lo cual hace falta no estar loco. Aquí ya no se trata de separar la razón de la sinrazón por mera necesidad de sí (lenguaje o silencio), sino de garantizar la certeza racional para limitar



aquella hipérbole. Para Derrida, éste es el auténtico momento de desfallecimiento cartesiano, la búsqueda de abrigo en el orden de la razón, el método, el camino seguro, etc. Es sólo Dios quien protege al *cogito* de una locura a la que el *cogito* podría dar también cobijo por su cuenta. Es aquí donde la interpretación de Foucault ganaría sentido, según Derrida, pues Dios garantiza que pensar y decir lo claro y lo distinto son la misma cosa, con exclusión de la locura, que queda desplazada de aquella primitiva visión y sometida al silencio (o reclusa en el lenguaje de la extravagancia, de la confusión, de la mezcla sin sentido). El sistema de Descartes adquiere a partir de aquí la función de limitar la hipérbole, de someterla a una estructura histórica determinada, pues los axiomas que demuestran la existencia de Dios provienen de una tradición determinada, y han sido colocados en el sistema al margen de la duda metódica, como bien le recuerda Mersenne a Descartes al objetarle que la idea de un ser supremo, Dios, podría ser otro engaño del genio maligno⁹.

Notas

1. El texto de Derrida puede leerse en el enlace:
<https://drive.google.com/file/d/0BwNJGKLOrtqIM0NzeGZrYWVxZDO/view>.
2. París, Plon, 1961; traducción castellana en México, FCE, 1967.
3. Este fragmento puede leerse en el enlace:
<https://drive.google.com/file/d/0BwNJGKLOrtqINUNITC15M3FTZUU/view>.
4. R. DESCARTES, *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 1982, pág. 69.
5. *Ibid.*, pág. 88.
6. Antonio DAMASIO, *El error de Descartes*. Barcelona, Crítica, 2006.
7. Por ejemplo, en su libro *El cerebro ético*, Barcelona, Paidós, 2006.



8. “Discurso IV”, pág. 93, de la edición de Alianza.

9. R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas. Objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, págs. 103-104.