

# Foucault y los sueños. Despertar de la existencia, experiencia meditativa y técnica de sí

## Foucault and dreams. Awakening of existence, meditative and technical experience of self

[Artículo de dossier]

Soledad Nívoli\*\*

Carlos Pérez López\*\*\*

Fecha de entrega: 22 de enero de 2024

Fecha de evaluación: 16 de mayo de 2024

Fecha de aprobación: 05 de junio de 2024

Citar como:

Pérez López, C., & Nívoli, S. (2024). Foucault y los sueños. Despertar de la existencia, experiencia meditativa y técnica de sí. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 45(131), 433–465. <https://doi.org/10.15332/25005375.9815>



### Resumen

El tema de los sueños en la obra de Foucault tiene un lugar marginal, aunque muestra una intermitente persistencia a lo largo del tiempo, ya que es posible encontrarlo primero en su escrito temprano sobre Binswanger; luego, en sus reflexiones en torno a la historia de la locura; y, finalmente, en sus abordajes sobre las “técnicas de sí” en la Antigüedad. En el presente artículo se propone un recorrido por estos tres momentos en los que Foucault se ocupa de los sueños, con el objetivo de detectar las diferentes modulaciones de esta vía de acceso a la

---

\*\* Doctora en Ciencia Política, Universidad Nacional de Rosario, Argentina Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Rosario (UNR); Facultad de Psicología, Instituto Universitario Italiano de Rosario (IUNIR). Correo electrónico: [lanivo@yahoo.com.ar](mailto:lanivo@yahoo.com.ar)

\*\*\* Doctor en Filosofía, Universidad de París 8, Francia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA); Facultad de Psicología, Instituto Universitario Italiano de Rosario (IUNIR). Correo electrónico: [karlos.perez.lopez@gmail.com](mailto:karlos.perez.lopez@gmail.com) ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8760-6993>

existencia, a la historia y a las “técnicas de sí”, alternativa al modelo “psicologizante”.

**Palabras clave:** sueños; existencia; experiencia meditativa; técnicas de sí

## Abstract :

The subject of dreams in Foucault's work holds a marginal place, although it displays intermittent persistence over time. It can be traced first in his early writings on Binswanger, then in his reflections on the history of madness, and finally in his explorations of "technologies of the self" in Antiquity. This article proposes an itinerary through these three moments when Foucault engages with dreams, aiming to detect the different modulations of this pathway to existence, history, and "technologies of the self," as an alternative to the "psychologizing" model.

**Keywords :** dreams, existence, meditative experience, selfs techniques

## Introducción

Foucault se ocupó de los sueños en tres momentos de su obra. Tempranamente, en su extensa introducción de 1954 a la versión francesa de *Traum und Existenz* [Sueño y Existencia], del psiquiatra suizo Ludwig Binswanger. Luego, en *Historia de la locura en la época clásica*, tanto en su prefacio de 1961, como en la edición estándar de 1972, incluyendo su respuesta a las objeciones polémicas de Jacques Derrida. Finalmente, en varias conferencias y escritos de la última etapa de su obra sobre las “técnicas de sí” en la antigüedad, entre los cuales se cuenta particularmente *Historia de la sexualidad 3. El cuidado de sí* [1984] que analiza en profundidad la *Onirokriticon* (traducida como *La clave de los sueños o La interpretación de los sueños*) de Artemidoro. Estos tres momentos marcan un arco que va desde el joven Foucault cercano a la fenomenología y al análisis existencial, donde el sueño se reivindica como una *experiencia del despertar de la existencia*; pasando por la emergencia del proyecto arqueológico en torno a la locura, donde el sueño queda involucrado en el

proceso meditativo del *cogito* cartesiano; hasta llegar a sus últimos trabajos sobre las técnicas y el cuidado de sí en la antigüedad, donde el sueño y su interpretación permiten, por un lado, orientarse y tomar decisiones en los asuntos de la vida; y por otro, entrenarse para tener un mejor acceso a la verdad.

En el presente artículo, nos proponemos restituir los argumentos centrales de estos tres momentos, marcando en cada uno de ellos de qué manera entrelaza Foucault el fenómeno de los sueños, las formas de expresión del espacio onírico, la experiencia onírica y la relación que mantienen los sueños con la historia, el entorno vital y la verdad. Esto permitirá, siguiendo al joven Foucault, situar primeramente a los sueños en un entramado de tradiciones, prácticas y disputas por la verdad que muchas veces se pierden de vista por la fuerte “psicologización” que ha sufrido el fenómeno onírico a partir de la obra inaugural de Sigmund Freud publicada a comienzos del siglo XX. Por otra parte, en el marco de sus reflexiones en torno a la locura, veremos cómo Foucault llegó a proyectar un estudio sobre los sueños, en función de su concepción de la historicidad como “estructura trágica”, no sin especificar en esta obra el modo en que los sueños fueron pensados en la época clásica, bajo una matriz filosófico-médica, en su vecindad con la locura y el error, pero también como una forma específica de experiencia en la vía cartesiana del conocimiento. Finalmente, en las reflexiones laterales sobre el fenómeno onírico del último Foucault, será factible reconocer al sueño en la tradición antigua y así interrogar de manera renovada la relación entre sueños e historia, por un lado, y sueños y verdad, por otro, en correspondencia con la compleja imbricación entre ficción y facticidad (Koselleck, 1993), que implica ubicar la pregunta en el eje sagital del presente y abrirla al futuro que ya se encontraría, larvario, en la expresión onírica.

## **Sueño, existencia e historia. El fenómeno onírico como forma de expresión**

Foucault se ocupa de los sueños en 1954, en su introducción a la edición francesa de “Sueño y existencia”, un breve ensayo publicado originalmente en 1930 por el psiquiatra suizo Ludwig Binswanger. En dicha introducción, Foucault utiliza el aparato conceptual del análisis existencial para abordar el fenómeno onírico. El método del análisis existencial en el campo de la psiquiatría fenomenológica, que tenía en Binswanger a uno de sus más célebres exponentes, le había indicado al joven Foucault un camino posible para liberarse de la “restricciones tradicionales de la mirada médica que estaban en la base del conocimiento psiquiátrico establecido” (Basso, 2012, p. 98), en un momento en que se había generalizado el cuestionamiento al estatus epistemológico de la psicología y la psiquiatría (Carignano, 2023). También le había permitido acercarse tempranamente a la exploración, en su historia, de distintas formas de experiencia, que signarán su obra posterior<sup>1</sup> (Sferco y Castro, 2022; Abeijon, 2019).

El sueño como forma específica de experiencia es el motivo nodal de dicha introducción. Se presenta como uno de los aportes centrales del trabajo de Binswanger en clara oposición a la propuesta freudiana, que había llegado a sintetizar los abordajes de la psicología del siglo XIX en torno a esta problemática, y dominaba los modos de comprensión de la función del

---

<sup>1</sup> No obstante, tal como lo comenta el propio Foucault (1994b) en el prefacio a la edición norteamericana de *Historia de la sexualidad*, esta perspectiva no terminaba de convencerlo: por una parte, presentaba ciertas debilidades teóricas a la hora de elaborar la noción de experiencia; por otra, no terminaba de despejar el lazo ambiguo que mantenía con la práctica psiquiátrica, ubicada en la base de la misma, pero a la vez ignorada. Las opciones disponibles para salir de esta encerrona tampoco lo satisfacían: para problematizar la noción de experiencia se podía recurrir a una teoría general del ser humano, representada por la antropología filosófica. En caso de querer problematizar la relación entre experiencia y práctica, podría recurrirse a la noción recurrente de “contexto económico y social”, presente en la historia social. “Pero yo me preguntaba, sostiene Foucault, si no era posible, antes que moverse entre esta alternativa, pensar la historicidad misma de las formas de experiencia” (p. 579, traducción propia).

sueño en el ámbito de la existencia humana. La primera operación de Foucault es, por lo tanto, desactivar algunos de los presupuestos del abordaje freudiano, que conciben al sueño como el elemento común entre las formas que adquiere el deseo y el modo de su desciframiento (Foucault, 1999a, p. 80).

Foucault ve en la formulación freudiana la profundización de un proceso de “psicologización” del sueño que comenzó en el siglo XIX y se consolidó con *La interpretación de los sueños*, publicada en el año 1900. Al reivindicarlo como cifra del deseo (como “gramática”) y como vía regia de acceso al Inconciente (como “simbología”), le otorgó definitivamente un lugar entre los fenómenos psicológicos, obturando su reconocimiento como una forma específica de experiencia. En esta versión, por una parte, las “formas expresivas de la motivación”, que sugieren la primacía del deseo por encima de sus modos de expresión, implican una clara subordinación del mundo imaginario a las leyes dictadas por aquél, lo que a su vez supone la desintegración del propio espesor de las imágenes y la destrucción de la necesidad del acto expresivo. Por otra parte, el camino “descendente” de los “métodos de desciframiento psicológico”, que reconstruyen sólo “[...] uno de los sentidos posibles mediante atajos de adivinación o los largos caminos de la probabilidad” (Foucault, 1999a, p. 71) conducen a la misma premisa que el camino “ascendente” (el que va del deseo a su cumplimiento alucinatorio): el propio acto expresivo jamás se reconstruye en su necesidad, quedando supeditado a un orden que lo trasciende.

El resultado de esto es la transformación del sueño en una mera “rapsodia de imágenes” que siempre encuentra su sentido (parcial y probabilístico) más allá de su propia aparición. Es por eso que el trabajo de Binswanger sobre los sueños es tan relevante para Foucault: al considerarlos una forma de experiencia imaginaria con leyes y estructuras específicas, discute precisamente con esta concepción “psicologista” y vuelve a situar al

fenómeno onírico en una zona de exploración que el campo psicológico europeo del siglo XIX y la formulación freudiana habían clausurado.

Foucault (1999a) lo plantea del siguiente modo:

[...]el sueño es sin duda una cosa completamente diferente de una rapsodia de imágenes por la sencilla razón de que es una experiencia imaginaria; y si no se deja agotar [...] por un análisis psicológico es porque también incumbe a la teoría del conocimiento.

Hasta el siglo XIX, el problema del sueño se planteó en términos de una teoría del conocimiento. El sueño se describe como una forma de experiencia absolutamente específica, y, si se puede plantear su psicología, es de modo segundo y derivado, a partir de la teoría del conocimiento que lo sitúa como un tipo de experiencia. (p. 81)

Binswanger, al sacar a la luz la plasticidad propia del sueño y su expresión, más que presentar una versión alternativa a la freudiana, conecta con una “tradición olvidada” que a Foucault le interesa particularmente evidenciar<sup>2</sup>. A partir de dicha “reconexión” con esta compleja tradición mística, literaria y filosófica, es posible recuperar al sueño, por un lado, como un tipo específico de experiencia imaginaria vinculada con el mundo; y por otro, como una potencia que permite liberarse de las constricciones objetivas que este mundo impone. Como experiencia imaginaria de carácter específico, es una “[...] modulación de este mundo en su sustancia, sobre el elemento de su materialidad” (Foucault, 1999a, p. 89). Como potencia liberadora, hunde sus raíces en las estructuras fundamentales de la existencia humana,

---

<sup>2</sup> Foucault dedica un importante espacio de su introducción a distintos autores místicos, filosóficos y literarios que jalonan la historia del sueño, recuperando el recorrido que Binswanger había realizado en el libro de 1928 *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart* [Transformaciones en la concepción y la interpretación de los sueños desde los griegos hasta la actualidad], que lamentablemente no se encuentra traducido al español.

revelando su movimiento de proyección hacia un mundo en vías de transformación.

Foucault (1999a) expresa esta doble función del sueño de la siguiente manera:

El sueño en su trascendencia, y por su trascendencia, desvela el movimiento originario mediante el cual la existencia, en su irreductible soledad, se proyecta hacia un mundo que se constituye como el lugar de su historia; el sueño desvela, en su principio, esta ambigüedad del mundo que designa a la vez la existencia que se proyecta en él y se perfila con su experiencia según la forma de la objetividad. Rompiendo con esta objetividad que fascina a la conciencia vigilante y restituyendo al sujeto humano su libertad radical, el sueño desvela paradójicamente el movimiento de la libertad hacia el mundo, el punto original a partir del cual la libertad se hace mundo. La cosmogonía del sueño es el origen de la existencia misma. (p. 91)

En el marco de la perspectiva fenomenológica, Foucault encuentra que el sueño adquiere una dimensión antropológica fundamental, ya que cumple un rol nodal en el despertar de la existencia: revela las constricciones de la objetividad en la lógica de la vida de vigilia y simultáneamente descubre la “libertad radical” que conecta al hombre con el mundo. En este marco, el análisis existencial [*Daseinanalyse*] muestra una importante ventaja con respecto a la perspectiva freudiana, ya que permite orientar el abordaje terapéutico de los sueños hacia su aspecto revelador tanto de las dimensiones significativas de la existencia, como de su inminente transformación.

Para ejemplificar esto, Foucault retoma el célebre caso de Dora (Freud, 1999, pp. 97-98) y el papel que juega en él su segundo sueño, anticipatorio del abandono de la terapia y por lo tanto de su “liberación” de un espacio dominado por la lógica de la virilidad, que constituía un decorado invisible

e inamovible en la época en que transcurrió su análisis (en el año 1905). Este aspecto de la imaginación onírica de la paciente, que permaneció oculto al propio Freud, evidencia un modo completamente diferente de estimar el sentido y la función de los sueños. Al respecto, Foucault (1999a) sostiene:

[...] el punto esencial del sueño no está tanto en lo que resucita del pasado como en lo que anuncia del porvenir. Presagia y anuncia ese momento en el que la enferma va a entregar finalmente a su analista ese secreto que aún no conoce y que sin embargo es la carga más pesada de su presente; el sueño designa ese secreto hasta en su contenido por medio de la precisión de una imagen de detalle; el sueño se anticipa al momento de la liberación. Es presagio de la historia, más que repetición obligada del pasado traumático. (p. 100)

Concebir al sueño como “presagio de la historia” permite a Foucault introducir, a partir de su lectura de Binswanger, la dimensión de la historicidad misma de la experiencia (en este caso, la dimensión histórica de la experiencia onírica). Esta idea de que en los sueños se evidencia el registro de una historia que no se agota en el pasado, sino que más bien se abre al presente y al porvenir, toma cuerpo inicial en las *formas de expresión* del espacio onírico, que Foucault reconstruye a partir de lo que le sugiere el texto del psiquiatra suizo, y culminará con una propuesta en la que ya es posible advertir su inminente alejamiento de la perspectiva fenomenológica. El ensayo de una versión alternativa de la experiencia onírica en función de la tensión resultante entre imaginación e historia, pertenece ya, con pleno derecho, al tipo de proyecto que Foucault comenzará a bosquejar a partir de la década del 60, precisamente en *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique* [Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica].

Analicemos, por una parte, las formas de expresión del espacio onírico distinguidas por Foucault, para luego abordar el salto hacia el registro de la



historia, con el que culmina su introducción. En primer lugar, es posible reconocer una *forma de expresión épica*, centrada en la oposición horizontal entre lo lejano y lo cercano, donde el tiempo es concebido como una cronología de la progresión espacial entre un punto de partida y otro de llegada. Luego, es posible reconocer una *forma de expresión lírica*, cuyo eje es la oposición y el contraste entre lo claro y lo oscuro, y cuyo pulso rítmico aparece marcado por las oscilaciones, un tiempo estacional donde la ausencia siempre es una promesa de regreso y la muerte una garantía de resurrección. Finalmente, es posible advertir en los sueños una *forma de expresión trágica*, emplazada en el eje vertical de la ascensión y la caída, que no se referencia a una modalidad del tiempo, sino que remite a la dimensión fundamental en la que propiamente emergen la temporalidad y la historicidad (Foucault, 1999, pp. 106-107).

Estas formas de expresión onírica remiten a diferentes dimensiones significativas de la existencia, pero no todas tienen la misma relevancia. En *Traum und Existenz*, Binswanger se centra exclusivamente en el eje caída-ascensión (que Foucault denomina *forma de expresión trágica*), ejemplificándolo con numerosos sueños de pacientes y poetas. Según el análisis binswangeriano, estos sueños constituyen una experiencia imaginaria del mundo en su materialidad y en su trascendencia, que permiten advertir las constricciones de la objetividad, experimentada como una pérdida de la libertad, y a la vez imaginar formas alternativas de existencia. Al respecto, plantea que “[e]sta estructura ontológica esencial es la fuente donde abrevan el lenguaje, la imaginación poética y, sobre todo, el sueño” (Binswanger, 1930, p. 204, traducción propia).

Foucault reconoce en la dimensión trágica, como estructura fundamental de la existencia expresada en el espacio onírico, un privilegio absoluto sobre las otras dos dimensiones (la épica y la lírica), porque es allí donde se juega la alternativa fundamental entre *formas alienadas de la existencia*

(“subjetividad patológica” en términos del *Daseinanalyse*) y *expresión de la existencia en una historia objetiva*. La imaginación onírica es precisamente el elemento fundamental en el que se realiza esta partición que permite advertir el salto desde el registro de la terapéutica hacia el registro de la historia (Foucault, 1999, p. 120).

Por un lado, en el espacio terapéutico del *Daseinanalyse*, se expresa el conflicto específico entre el movimiento auténtico de lo imaginario y su adulteración en la imagen<sup>3</sup>. Las *formas alienadas de la existencia* transitan trabajosamente la vía “descendente” del sueño; allí la imaginación “[...] se dirige hacia el momento primero de la existencia donde se cumple la constitución originaria del mundo” (Foucault, 1999, p. 118), aunque algunas de esas formas ni siquiera alcanzan a sumergirse en él. Y en la vía “ascendente”, que supone el despertar, se muestra a una conciencia rápidamente capturada por el mundo objetivo. A pesar de su esfuerzo por recuperar el efímero momento de libertad que le prodigó el sueño, esto es, por captar “la corriente auténtica de la imaginación” (Foucault, 1999a), sólo obtiene imágenes alienadas. En este caso, “[l]a imagen constituye una astucia de la conciencia para dejar de imaginar; es el instante del desaliento en el duro trabajo de la imaginación” (1999a, p. 116-117).

Por otro lado, es posible recuperar, en el registro de la historia, la potencia de la imagen onírica como experiencia del despertar de la existencia. En el horizonte de la tensión fenomenológica entre imagen e imaginación, vemos emerger la oposición entre despertar de la existencia en el sueño y vida adormecida: “[...] en el dormir, la conciencia se duerme; en el sueño, la

---

<sup>3</sup> Para trabajar la tensión entre imagen cristalizada y movimiento de la imaginación, Foucault retoma las elaboraciones de Gastón Bachelard (1958) en *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación en movimiento* [1943], donde se aborda la experiencia onírica desde una perspectiva similar a la binswangeriana, orientada a la dinámica de la ascensión y la caída, pero centrada únicamente en la referencia a filósofos (especialmente a Nietzsche) y poetas. Bachelard retomará en varias obras posteriores la relación entre sueños, ensoñación e imaginación poética, especialmente en *La poética de la ensoñación* [1960].

existencia se despierta. El sueño en sí mismo, y a través de todos los significados de la existencia que lleva consigo, mata al dormir y a la vida que se adormece" (Foucault, 1994a. p. 93, trad. propia). El sueño del despertar de la existencia está habitado por un tipo de imagen que no renuncia a la imaginación, sino que la realiza de manera creativa y transformadora porque, afirma Foucault, *no designa algo*, sino que se *dirige a alguien*. En este pasaje desde una imagen-alienada a una imagen-intercambio, se produce propiamente, para el joven Foucault, el "salto" al registro de la historia. Dicho registro, que tiene a la expresión lingüística, artística y ética en el centro de su devenir, encuentra en el sueño un aliado fundamental, ya que "[...] nos muestra el momento original y las direcciones significativas para nuestra existencia" (Foucault, 1999, p. 120). Al respecto, continúa: "[n]o es que el sueño sea la verdad de la historia, pero al hacer surgir lo que en la existencia es lo más irreducible a la historia, muestra mejor el sentido que ésta puede adquirir para una libertad que aún no ha alcanzado, en una expresión objetiva, el momento de su universalidad" (Foucault, 1999a, p. 120).

Finalmente, para cerrar este primer apartado, nos interesa realizar dos señalamientos. El primero es que Foucault no volverá a otorgarle al sueño el alcance y la relevancia que adquiere en esta introducción a la obra de Binswanger, sobre todo en función del papel que cumple el espacio onírico en la articulación entre las formas expresivas de la existencia y la realización de la libertad en la historia. Si bien el fenómeno onírico, tal como lo veremos en los siguientes apartados de este artículo, aparece trabajado al sesgo en dos momentos centrales de su obra, específicamente al comienzo, en *Historia de la locura en la época clásica*, publicado por primera vez en 1961, y al final, cuando elabora sus reflexiones en torno a las "técnicas de sí", no volverá a tener el protagonismo temático que hemos reseñado en esta obra de juventud. El segundo es que la culminación del recorrido realizado por el

joven Foucault, que desemboca en el salto al “registro de la historia”, supone una suerte de anticipación de su abandono de la perspectiva existencialista-fenomenológica y la inauguración de una búsqueda orientada hacia “la historicidad misma de las formas de experiencia” (Foucault, 1994b, p. 579) que caracterizará el resto de su recorrido filosófico.

### **El sueño en la historia de la locura. De la estructura trágica a la experiencia meditativa cartesiana**

Si bien no de manera central, la temática de los sueños aparece en las diferentes versiones de *Historia de la locura en la época clásica* al menos bajo tres registros: el *primero*, desarrollado específicamente en el prefacio original de esta obra [1961]<sup>4</sup> (suprimido en la edición definitiva de 1972), corresponde a la problemática denominada por Foucault como “estructura trágica”, que en cierto modo recupera de sus anteriores elaboraciones sobre Binswanger, aunque esta vez es anclada específicamente en la noción de “*partage*” (separación, partición) como trasfondo del concepto de historicidad; el *segundo registro*, diseminado en diferentes capítulos de esta obra, remite al estatuto del sueño y el error como recursos tradicionales para definir la naturaleza de la locura en la época clásica desde una perspectiva filosófica y médica; y el *tercer registro*, referido al sueño como experiencia meditativa, tiene como marco singular de desarrollo la conocida conferencia polémica de Jacques Derrida titulada “Cogito e historia de la locura” (1989 [1963]), donde arguye una interpretación filosófica radicalmente opuesta a la de Foucault con respecto a la relación entre razón, locura y sueño en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes; cuestión que será zanjada por Foucault en el apéndice “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego” como respuesta a Derrida. Más allá de las contingencias que llevan a

---

<sup>4</sup> Hay tres traducciones de este prefacio: Adrián Ortiz (Foucault, 2017); Amparo Rovira (Foucault, 2001) y Miguel Morey (Foucault, 1999b). En el presente artículo remitimos a esta última, salvo en el caso en que se indique una traducción propia.

Foucault a publicar en diferentes momentos su *Historia de la locura en la época clásica* (1961, 1964 y 1972), el examen de estos registros permitirá exponer cierta significancia epistémica en la clave del sueño con respecto al advenimiento del periodo que Foucault especifica como época clásica.

Ahora bien, aunque el sueño sea una clave incidental en el *primero de estos registros* (prefacio de 1961), será relevante si se considera el estatuto de historicidad de la locura. Para Foucault, la locura no es en absoluto un fenómeno natural, cuya historia deba remitir al primer caso registrado en correspondencia con una definición retroactiva de aquello que la psiquiatría moderna ha definido como tal. Si la locura tiene una historia es porque su origen se localiza en una estructura que Foucault denomina como “partage” (separación o partición) (Foucault 1994c, 159). Y desde la filosofía, ha sido Nietzsche quien mejor ha reconocido esta forma escindida en su modo de recuperar el trasfondo trágico de la cultura clásica griega. Una “estructura trágica” es aquella que remite al origen de una separación, vale decir, al momento de un corte que limita una frontera, un antes y un después: el antes de una indistinción temporal y el después de una oposición espacial. De ahí que Foucault (1999b) se pregunte: “¿Hacia dónde podría conducirnos una interrogación que no siguiera a la razón en su recorrido horizontal, sino que buscara describir en el tiempo esta verticalidad constante, que, a lo largo de toda la cultura europea, la confronta *con lo que no es ella misma*, la mide con su propia desmesura?” (p.123, la cursiva es nuestra). En este sentido, la estructura trágica de *partage* que se halla en esta historia particular, y cuyo origen remite a la época en que la razón se desmarca de su vecindad con la locura definiendo a esta última como “lo que no es ella misma”, solo se da con relación a la aparición decisiva de límites que marcan propiamente la dimensión en la que surge la historicidad. Foucault (1999b) lo enuncia del siguiente modo:

Podría hacerse una historia de los límites -de estos gestos oscuros, necesariamente olvidados una vez cumplidos, por los cuales una cultura rechaza algo que será para ella el Exterior-; y a lo largo de toda su historia, este vacío abierto, este espacio blanco mediante el que se aísla la designa tanto como sus valores. Pues sus valores los recibe y los mantiene en la continuidad de la historia; pero en esta región de la que queremos hablar, ejerce sus elecciones esenciales, hace la partición que le da el rostro de su positividad; ahí se encuentra el espesor originario en el que se forma. Preguntar a una cultura por sus experiencias límites es interrogarla, en los confines de la historia, acerca de un desgarró que es como el nacimiento mismo de su historia. Entonces se encuentran confrontadas, en una tensión a punto siempre de romperse, la continuidad temporal de un análisis dialéctico y la aparición, en las puertas del tiempo, de una estructura trágica. (p. 123)

Tal como Foucault lo plantea, la locura no sería entonces en sí misma una singularidad ni un modelo histórico ejemplar, sino una entre otras “experiencias-límite” que fijan las fronteras entre el interior y el exterior de las culturas bajo una estructura trágica, y que en sí misma remite a las particiones escindidas (silenciada, en el caso de la locura) de la historicidad. Entre aquellas, Foucault menciona la de la *ratio* colonizante occidental con respecto al Oriente, que sería su noche oscura original, el límite inaccesible en el que la cultura de Occidente, sin embargo, “busca su verdad primitiva” (Foucault, 1999b, p. 124). También refiere a la de las prohibiciones sexuales, las formas obstinadas y móviles del deseo, como origen de la moral occidental. Y en medio de esta serie de estructuras trágicas, tiene lugar la mención de los sueños:

También habrá que contar otras separaciones: en la unidad luminosa de la apariencia, la separación absoluta del sueño que el hombre no puede evitar interrogar en relación con su propia verdad (sea la de su destino o la de su corazón), pero que sólo interroga sobrepasando un rechazo

esencial que lo constituye y lo empuja hacia la ridiculización del onirismo.  
(Foucault 1994c, p. 162, traducción propia)

Bajo una mirada retrospectiva, resulta significativo no solo el modo en que Foucault enumera en este prefacio el programa que constituirá efectivamente la trayectoria integral de sus investigaciones, sino también el hecho mismo de que los sueños, en cuanto estructura trágica, no hayan encontrado, finalmente, un desarrollo más profundo a lo largo de la misma. Cabe indicar que la importancia de realizar este proyecto queda asentada en una nota al pie del primer capítulo de esta obra ("*Stultifera navis*"), donde Foucault (1998) sostiene:

Habría que hacer un estudio estructural de las relaciones entre el sueño [*songe*] y la locura en el teatro del siglo XVII. Su parentesco desde hacía tiempo era un *tema filosófico y médico* [...]; sin embargo, el sueño parece un poco más tardío, como elemento esencial de la estructura dramática. En todo caso, su sentido es otro, puesto que la realidad que lo habita no es la de la reconciliación, sino de la consumación trágica. Su engaño no es a la perspectiva verdadera del drama, y no induce al *error*, como la locura que, en la ironía de su desorden aparente, indica una falsa conclusión. (p. 36; la cursiva es nuestra).

Con esto, Foucault anticipa lo que signamos como *segundo registro*, en la medida en que el "tema filosófico y médico" sobre la relación entre locura y sueño da cuenta de una transformación epistémica específica, en el marco ampliado de las mutaciones estructurales ocurridas entre el Renacimiento y la época clásica, bajo el horizonte de la Reforma protestante. Para Foucault, las *Meditaciones metafísicas* de Descartes aparecen no sólo como la enunciación filosófica, sino también como huella histórica de lo que el saber médico de la época clásica ratificará en su modo de definir la locura. En su única alusión a la locura (primera meditación), Descartes recurre a los elementos tradicionales para pensarla: el sueño y el error. Pero estos

últimos, según Foucault, no reciben el mismo trato que la primera. Si, en el camino hacia el conocimiento verdadero, Descartes ofrecía el atajo de la duda sensible por falta de tiempo para desarmar cada uno de los conocimientos adquiridos en la vida; allí la locura se presenta como un primer gran obstáculo, pues descreer de la presencia de objetos espacialmente lejanos sería fácil, mas dudar del propio cuerpo lo pondría “a la altura de esos insensatos cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros, o tener el cuerpo de vidrio” (Descartes, 1977, p. 18). No obstante, por la vía del sueño será posible experimentar, conscientemente, aunque con “estupor”, la posible irrealdad del cuerpo en la indistinción entre sueño y vigilia. Según Foucault (1998), este es el punto en que la locura es excluida de la economía del pensamiento (p. 40), pues Descartes encuentra en el sueño el recurso para consumir la duda sensible: poder cuestionar incluso la escena del propio cuerpo, sin experimentar locura<sup>5</sup>.

El complemento clásico de esta exclusión filosófica entre sueño y locura es expuesto por Foucault en varios referentes de la medicina de la época clásica (Paolo Zacchias, Jean-François Dufour, François Boissier de Sauvages, entre otros)<sup>6</sup>. Estos retoman el motivo tradicional que compara locura y

---

<sup>5</sup>La significación histórica que tiene este pasaje para Foucault se aprecia si se lo compara con Montaigne, quien medio siglo atrás no veía el modo en que el pensamiento no fuese merodeado por la locura. Descartes parece no dudar un instante de la distinción entre locura y pensamiento (en una meditación que, valga acotar, busca llevar la duda al extremo). Entre Montaigne y Descartes, afirma Foucault, ha ocurrido un acontecimiento: el “gran encierro” de toda la clase de los improductivos (vagabundos, pobres, miserables, y desde luego, locos), en las instituciones de encierro (antiguamente leprosarios o establecimientos de caridad). La exclusión “filosófica” de la locura en el pensamiento cartesiano es un signo de este acontecimiento (Foucault, 1998, p. 42).

<sup>6</sup> Esto obedece a una redefinición de la locura en el ámbito de los saberes médicos de la época clásica, como una enfermedad que afecta en su conjunto al cuerpo y al alma causando “delirio”, remitiendo a tres ciclos que van de lo más exterior a lo más interior: el de las causas (cercanas o lejanas), el de las pasiones y el de las imágenes (fantasías, quimeras) (Foucault, 1998, p. 177). La exclusión entre locura y sueño es tema específico de este último ciclo (Foucault, 1998, p. 192).



sueño, pero en contrapartida del periodo preclásico, que postulaba una estructura análoga y un origen común en ambos fenómenos, la medicina clásica verá más bien una relación disyuntiva: locura será el error de juzgar como verdaderas las ilusiones y las fantasías del sueño, que, por sí solo, no emite juicios (Foucault, 1998, p. 192). Así, el parangón “locura-sueño” se mantiene, pero lo específico de la época clásica será comparar la locura ya no directamente con la imagen onírica, sino con el conjunto “dormir-soñar” (“*totalité formée par le sommeil et le rêve*”, Foucault, 1972, p. 258), bajo la clave epistémico-médica de los “vapores que se elevan en el cuerpo y suben a la cabeza” (Foucault, 1998, p. 197). La relación originaria entre locura y sueño en el periodo preclásico se transforma entonces en una relación de exclusión en la época clásica, al menos por dos ideas: aquella según la cual “la imagen no es locura” (Foucault, 1998, p. 192); y aquella que plantea en la locura no solo un defecto de la razón y un error sobre los sentidos, sino también un discurso no carente de lógica, pues el delirio se sostendría en un lenguaje (cf. silogismos y entimemas en los alienados de Zacchias, la sintaxis delirante en el melancólico de Diemerbroek, la ninfómana de Benville; Foucault, 1998, pp. 193-195): “Si es verdad que por una parte el espíritu del loco es llevado por lo arbitrario y onírico de las imágenes, por otra parte y al mismo tiempo se encierra a sí mismo en el círculo de una conciencia errónea” (Foucault, 1998, p. 199). De este modo, el antiguo parentesco de la locura con las fantasías y quimeras irracionales del onirismo, termina totalmente reemplazado por una matriz racional que, por un lado, silencia toda la expresividad de la locura, y por el otro, resalta la oposición de esta última con la razón, como error del juicio. En la época clásica, locura y sueño ya no tienen una diferencia de grado, sino de naturaleza (Foucault, 1998, p. 197). Precisamente esta diferencia constituye uno de los cuestionamientos planteados por la lectura polémica de Jacques Derrida contra Foucault en “Cogito e historia de la locura” (1989 [1963]) -nuestro *tercer registro*-, más

precisamente con respecto al modo de comprender las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Y es que, según Derrida, no sólo no habría exclusión de la locura en el pasaje de la primera meditación donde aparece aludida, sino más bien lo contrario, una inclusión de la locura en el sueño: “lo que hay que retener es que [...] el durmiente o el soñador está más loco que el loco” (Derrida, 1989, p. 72). Cabe reconstruir al menos brevemente algunos pormenores de esta polémica, en especial para resaltar, en la respuesta de Foucault a Derrida, una serie de precisiones sobre el estatuto epistemológico del sueño en Descartes como experiencia meditativa.

En términos generales, la crítica de Derrida en su citada conferencia apunta sobre dos flancos: el primero, relativo a supuestos problemas metodológicos y filosóficos en esta obra de Foucault, con relación a lo anunciado en su prefacio [1961] (Derrida, 1989, pp. 51-64); el segundo, relativo a una interpretación “no-filosófica” de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, mencionadas por Foucault al inicio del segundo capítulo de su *Historia de la locura en la época clásica* titulado “El gran encierro” (Derrida, 1989, pp. 65-89)<sup>7</sup>. Derrida (1989) sostiene, con respecto a esto último, que Foucault no habría captado la clave filosófico-metafísica de las *Meditaciones*, del momento en que anticipa una acción del pensamiento (excluir a la locura)

---

<sup>7</sup> En lo que respecta a la primera de estas críticas, de acuerdo a Derrida, mientras el libro busca desarrollar un proyecto general -hacer la historia de la locura-, termina debatiéndose entre dos proyectos incompatibles: por un lado, realizar la arqueología del silencio de la locura perpetrado por la razón (la trampa sería, según Derrida, la de ser el portavoz de la locura desde un lenguaje de la misma razón, como es la arqueología); por el otro, rastrear el suelo originario de la disensión, el *logos* común entre razón y locura (con el problema de dejar en la penumbra ese mismo suelo común, en pos de una ruptura originaria situada en la época clásica, y cuyo estatuto permanecería indecible entre ejemplaridad, modelo o singularidad). Además de implicar una inconsistencia, esta bipolaridad de proyectos haría indiscernible la historicidad de la relación entre razón y locura en esta obra de Foucault, pues según Derrida no habría un criterio para comprender por qué la historia de la locura se emplaza primeramente en los parajes de la Edad Media (con la nave de los locos) y no en la Antigüedad clásica, tal como el propio Foucault parecía sugerir en su referencia a la “dialéctica tranquilizadora de Sócrates” y a la inexistencia de un contrario para el *logos* griego (Foucault, 1999b, p. 122; Derrida, 1989, pp. 57-58, 79). Cabe decir que ninguno de los señalamientos apuntados en esta crítica serán contestados por Foucault en su respuesta a Derrida. Acaso la supresión completa del prefacio original en la edición de 1972 haya sido la contestación implícita de Foucault al respecto.

en un pasaje en el que aún no había sido asegurado el *cogito*. Para Derrida, hay efectivamente una exclusión y un encierro de la locura en las *Meditaciones*, pero no donde lo ve Foucault (primera meditación), sino en su argumento sobre la existencia de Dios (tercera meditación). El punto de esta crítica es que Foucault no habría percibido una operación *retórico-pedagógica* en el pasaje sobre locura y sueño: retórica, porque el original en latín daría cuenta de la inclusión típica de una voz extranjera al texto (en este caso, un supuesto no-filósofo que objeta, por sentido común, la locura de dudar del cuerpo); y pedagógica, del momento en que el discurso volvería retóricamente sobre la voz original de un supuesto maestro, sugiriendo entonces el ejemplo superador del sueño (según Derrida [1989] “se trata de una experiencia más común y más universal” [p. 72]), como una primera hipérbole para sortear la resistencia ingenua del no-filósofo y proseguir con el ejercicio de la duda. Por lo demás, en la misma meditación, siempre desde la perspectiva de Derrida, el sueño estaría pleno de extravagancias, quedando así demostrado no solo la inexistencia de una exclusión de la locura, sino la inclusión de la misma, que será reforzada por la aparición del genio maligno en el texto (segunda hipérbole), como el instante más loco y sin sentido de las *Meditaciones*. Este sería el momento metafísico, y aun demoníaco del texto, su contenido propiamente filosófico (Derrida, 1989, p. 80). Con esto, Derrida busca demostrar que el origen de la filosofía se da en la adversidad de la locura, pues el punto en que se funda el *cogito*, esto es, la verdad clara y distinta que soporta la duda más radical (donde se suspende la totalidad sensible y también la inteligible), sería válido incluso en la locura y el sin-sentido del genio maligno.

En su respuesta, Foucault (1998) retoma los asertos principales de Derrida sobre Descartes, identificando allí una serie de problemas e imposturas literales, textuales y temáticas (inexistencia del recurso retórico-pedagógico; omisión del sistema de diferencias entre sueño y locura;

aplanamiento de la variedad semántica para nombrar la locura –*insani, demens, amens*–; inclusión del término “extravagancia”, inexistente en el original en latín [pp.453-461]). Estos revelarían no tanto una desatención al texto, sino una operación de montaje sobre el mismo (una “pequeña pedagogía históricamente bien determinada”, Foucault, 1998, p. 469), que buscaría proveer a la filosofía cartesiana de un origen filosófico, quedando en evidencia el motivo mismo de la operación: “*pudenda origo*” (Foucault, 1998, p. 453), la vergüenza de un origen no filosófico de la filosofía, la exclusión de la locura por parte del pensamiento.

Dentro de las imposturas del texto de Derrida, Foucault destaca aquellas ligadas a la relación “locura-sueño” en la primera meditación. Así, la cuestión de los privilegios del sueño sobre la locura, no se justifica por la tesis según la cual el sueño sería más común y más universal que la locura, sino por la periodicidad de la actividad onírica, de acuerdo a lo que sostiene el propio Descartes (1977) (“tengo costumbre de dormir” o “cuántas veces no me habrá ocurrido soñar” [p. 18]). Esto revela que la ventaja del sueño sobre la locura no es demostrativa (como lo sugería la hipótesis retórico-pedagógica), sino práctica, pues en el plano demostrativo locura y sueño estarían a la par. Pero la cuestión principal pasaría, según Foucault (1998), por considerar al sueño no como un mero tema de la meditación, sino como algo que ocurre *en* la meditación, esto es, como una experiencia efectiva (pp. 455-456). Al respecto, el pasaje de Descartes sobre el sueño se expone en cuatro niveles: la experiencia de la memoria (recordar haber sido engañado mientras dormía); la experiencia meditativa de pensar dentro del sueño (no saber si ahora estoy soñando o no); el efecto transformador en el soñador, como una modificación del sujeto meditante (sentir “estupor”); y el retorno

a la calma, como prueba de que la meditación nunca se detuvo (Foucault, 1998, pp. 456-458)<sup>8</sup>.

A diferencia de la locura, el sueño queda entonces incorporado en el camino cartesiano del conocimiento verdadero como experiencia meditativa. Y esto, por la naturaleza misma del ejercicio total, cuyo discurso conjuga una trama demostrativa (un conjunto de enunciados ligados entre sí por una regla formal deductiva, que no afectan necesariamente al sujeto) con una regla “ascética” práctica (presuponer que el sujeto meditante se transforma en el movimiento de su meditación) (Foucault, 1998, pp. 461-462). La recapitulación de la primera meditación expone entonces una regla *demostrativa* que busca lograr un conocimiento verdadero mediante el ejercicio práctico de la duda (dudar de todo lo que me ha engañado al menos una vez), donde surge el obstáculo de poner en duda el propio cuerpo. La locura será excluida ahí no como ejemplo insuficiente, sino como “prueba excesiva e imposible” (Foucault, 1998, p. 464). Es el sueño el que permite dudar *razonablemente* de la propia actualidad, pues forma parte de las virtualidades del sujeto (ser hombre, soñar frecuentemente, recordar sueños, confrontar-comparar lo actual con un sueño), habilitando de esa manera la simultaneidad de los dos órdenes disímiles, el de la regla formal deductiva y el de la práctica viva, la meditación.

---

<sup>8</sup> Foucault recuerda que según Derrida la locura es un mal ejemplo, un mal instrumento, que le sirve para pensar uno mejor, que absorbe a la locura (más loco que la locura). Pero lo que se da es otra cosa muy diferente: un sistema de la oposición. Foucault lo analiza en cuatro puntos: la naturaleza de la meditación (vocabulario de la comparación en la locura; vocabulario de la memoria, en el sueño); los temas de la meditación (se ven en los ejemplos que en el caso de los locos transportan la escena, mientras en el de los sueños la superponen a la percepción actual); en la prueba central (Descartes renuncia a la prueba de la locura, “no puedo hacer como esos locos”; en cambio se somete a la prueba del sueño, recuerda haber movido la cabeza así y otras cosas); el efecto del ejercicio meditativo (en las conjugaciones: condicional sobre los locos denotando distancia y rechazo a realizar esa experiencia; tiempo presente indicativo en el sueño, indicando lo contrario). De este sistema de oposiciones se ve que la locura ya es algo radicalmente diferente, la otredad absoluta, un límite que demarca una exterioridad.

## Los sueños y las “técnicas de sí”. Dimensión social y epistemológica del fenómeno onírico

Foucault recupera nuevamente el tema de los sueños en algunos de sus últimos trabajos, elaborados entre 1981 y 1984. Primero, en la conferencia “*Sexualité et solitude*” [Sexualidad y soledad], dictada en Londres en junio de 1981 (Foucault, 1994e; Foucault, 1999c); luego, en la segunda clase del curso denominado *Hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2002), fechada en enero de 1982; a continuación, en la conferencia “*Les techniques de soi*” [Las técnicas de sí], ofrecida en EE.UU. en octubre de 1982 (Foucault, 1994d; Foucault 1999d); y por último, de manera más extensa y profunda, en el primer capítulo del tercer volumen de *Historia de la sexualidad*, su obra póstuma publicada en 1984 (Foucault, 2003).

En “Sexualidad y soledad”, realiza primero una breve recapitulación de su propio recorrido filosófico, señalando su relación con el clima intelectual francés fuertemente influenciado por una filosofía del sujeto de la conciencia que orbitaba en la figura de Husserl, sobre todo a partir de los años 30 y hasta bien entrada la posguerra; para luego referirse a sus elecciones teóricas posteriores, en los años 60 y 70, en disputa con el positivismo lógico, devenido filosofía analítica, y el estructuralismo, que tenía al psicoanálisis, la lingüística y la antropología en el centro de la escena. En este marco ubica su proyecto, consistente en realizar, desde una perspectiva histórico-cultural, una genealogía del sujeto moderno *en la medida en que es susceptible de transformación*, lo que tendrá una gran relevancia política (Foucault, 1999c, p. 227). Foucault bosqueja allí el arco que lo llevó desde los análisis de las teorías del sujeto como ser hablante, trabajador y viviente en la época clásica y moderna de sus primeras obras; a los abordajes más prácticos sobre la cuestión del sujeto, a partir de las instituciones que hicieron de ellos objetos de saber y de poder (las prisiones, los asilos, la escuela, etc.) en sus obras posteriores. En este punto, Foucault

hace una suerte de autocrítica, planteando que al haberse centrado demasiado en las “técnicas de dominación” ejercidas por estas instituciones (las célebres “disciplinas”), dejó en las sombras toda una serie de prácticas de los individuos producidas al margen de ellas. Esto lo condujo al último giro de su obra, centrada en las formas de aprehensión que el sujeto crea hacia sí mismo, a las que llamará “técnicas de sí” (Foucault, 1999c, p. 227).

El abordaje de las “técnicas de sí” será cabalmente el que habilite el retorno del fenómeno de los sueños, aunque, como hemos mencionado, siempre *al sesgo*, orbitando en torno a la cuestión del cuidado de sí y de la sexualidad. En esta breve conferencia, se presenta como punto de comparación la *Onirokriticon* [La interpretación de los sueños] de Artemidoro (2002) y la *Ciudad de Dios* de San Agustín, obras que para Foucault sintetizan la visión pagana y la visión cristiana de la sexualidad. La obra de Artemidoro, publicada en el siglo II d.c., le permite a Foucault evidenciar el carácter eminentemente social del acto sexual, cuyo modelo es el de la penetración, en contraste con la nueva relación entre sexualidad y subjetividad que es posible advertir en San Agustín, y cuyo mayor peligro es la erección (Foucault, 1999c, pp. 230-233). Pero además, habilita la reaparición, de manera lateral, de la confrontación entre el método antiguo y el método freudiano de interpretación de los sueños: “[s]ignificativamente, la interpretación de los sueños proporcionada por Artemidoro difiere de la de Freud, ya que se centra en la economía, las relaciones sociales, los éxitos y fracasos que la persona experimenta en su actividad política y vida diaria para comprender los sueños sexuales” (Foucault, 1994e, p. 174, traducción propia). Esta mención pasajera será valiosa, ya que posibilitará advertir y recuperar una vía alternativa al análisis psicoanalítico de los sueños, esta vez en clave política y social.

Al año siguiente, en su curso del *Collège de France* de 1982, el fenómeno onírico hace su aparición a propósito de las “técnicas de sí” y su relación con

la verdad. Foucault toma el ejemplo de los métodos pitagóricos de purificación del sueño con el objetivo de demostrar la larga tradición de prácticas en la que se manifestaba la necesidad de poner en juego una serie de “técnicas de sí” para tener acceso a la verdad revelada por los dioses mientras dormimos (Foucault, 2002, pp. 59-61). Los sueños aparecen también mencionados como experiencia de conocimiento a propósito de la vida contemplativa de un grupo de exégetas (la fuente de Foucault es Filón de Alejandría) con una relación tan intensa con el estudio, que continuaban en sueños proclamando los principios de la filosofía sagrada explorada durante la vida de vigilia (Foucault, 2002, p. 124). Foucault cita el libro IX de *La República* de Platón como testimonio de la continuidad de una tradición que conecta desde antiguo el sueño con la verdad. Recordemos que esta relación entre sueño y verdad ya había sido explorada por Foucault en su introducción a la obra de Binswanger, también a propósito de Platón, cuestión que retomaremos a la brevedad.

En octubre de ese mismo año, Foucault (1994d; 1999d) dicta una conferencia en la Universidad de Vermont, en la que resume lo trabajado durante su curso en el *Collège*. Allí vuelve a mencionar al sueño entre los ritos de purificación de los pitagóricos, pero avanza un paso más, para abordar la interpretación de los sueños como un tipo de técnica de examen de sí en el marco de la filosofía estoica, junto a las cartas a los amigos, el examen de conciencia y la *askêsis* (acto de rememoración de sí). En contraste con el “destino científico importante” que adquiere esta práctica interpretativa en el siglo XIX, Foucault remarca la relativa ambivalencia con la que tanto los pitagóricos como los estoicos trataban la difusión generalizada de esta práctica, entendida para ellos como una vulgarización. En contrapartida, existían los que, como Artemidoro de Daldis, escribirían manuales para enseñar a la gente común (más precisamente, al hombre libre común) de qué modo interpretar sus propios sueños (Foucault, 1999d,



p. 463). La importancia de esta práctica interpretativa en la Antigüedad residía en la posibilidad de “leer el anuncio de un acontecimiento futuro” (Foucault, 1999d, p. 463) para tomar decisiones afortunadas con respecto a la familia, las propiedades y los negocios, circunstancia que disponía al fenómeno onírico en el cruce entre el destino singular y el colectivo, por un lado, y entre las coordenadas presentes y las emergencias futuras, por el otro.

Finalmente, Foucault (2003) aborda la cuestión de los sueños a partir del trabajo de Artemidoro en el primer capítulo del tercer volumen de *Historia de la sexualidad* [1984]. Para él constituye la oportunidad de restituir lateralmente el saber de la Antigüedad clásica acerca del trato con los placeres, teniendo en cuenta que en tanto “manual de la vida cotidiana”, este libro presenta “esquemas de apreciación generalmente aceptados” con respecto a los mismos (Foucault, 2003, p. 4). El recorrido foucaultiano por el manual de Artemidoro, nos permite además apreciar la persistencia de ciertas referencias e inquietudes con respecto a los sueños que ya habíamos visto presentarse en su trabajo sobre Binswanger, y que emergen nuevamente en esta etapa de su obra. Veamos, en primer lugar, los argumentos centrales de este abordaje, para luego señalar concretamente esos puntos relevantes para nuestro recorrido.

A Foucault le interesa trabajar el libro de Artemidoro porque se trata de un material que proporciona la oportunidad de asomarse a la perennidad de las prácticas comunes y ordinarias de la *aphrodisia*, trazando una línea de continuidad de tipo “pragmática” entre la Antigüedad y la época clásica. La *Onirocrítica*, en efecto, encara la clave de los sueños sexuales en tres de sus apartados<sup>9</sup>, mostrando allí de qué manera se deben interpretar las

---

<sup>9</sup> Se trata de los siguientes apartados: 78, “Las relaciones sexuales”; 79, “Las relaciones sexuales con la madre”; y 80, “Las relaciones contra natura”. Véase Artemidoro (2002, pp. 110 a 124).

posiciones de los soñantes en el acto soñado para obtener una orientación precisa acerca de las decisiones que sería beneficioso tomar en la vida de vigilia. Para poder apreciar en su justa medida el aporte de Artemidoro al abordaje de las prácticas de la *aphrodisia*, Foucault se ve obligado a dedicarle unas cuantas páginas al detallado análisis del método de interpretación de los sueños, permitiéndonos de ese modo alcanzar una mayor aproximación a su último tratamiento del fenómeno onírico.

Como “manual de la vida cotidiana” relativo al trato con los sueños, el libro de Artemidoro presenta primero una serie de orientaciones metodológicas que animan al “individuo ordinario” a realizar el propio análisis de sus sueños, sin la necesidad de recurrir al especialista, esto es, al onirocrítico. En efecto, el análisis de los sueños formaba parte de las “técnicas de existencia” en la Antigüedad clásica, importante como práctica de vida para orientarse tanto en los grandes asuntos como en los cotidianos. Sin embargo, esos “oráculos que viajan con nosotros” y nos permiten “prepararnos para la pena” antes que evitar las desgracias (cosa inevitable, pues se trata del destino), precisan una preparación especial para ser decodificados. Para ello, no es necesario tener virtudes especiales, sólo basta con dedicarse al arte siguiendo un método, y es justamente con ese espíritu que Artemidoro escribe su onirocrítica. Allí se explica detalladamente la *téchne* onírica que permite hacer hablar correctamente a los sueños de la “clientela media” con la que trabajaba el profesional helenístico (Foucault, 2003, pp. 5-7).

Ahora bien, no todos los sueños ni todos los soñantes pueden ser propiamente objetos o sujetos de la onirocrítica. Artemidoro realiza una clasificación de los sueños y los soñantes que muestran explícitamente cuál es la producción onírica en la que se enfoca su método de desciframiento. En dicha clasificación se distingue, en primer lugar, entre los “sueños de

estado” (*enypnion*) y los “ensueños de acontecimiento” (*óneiros*), que se oponen punto por punto<sup>10</sup>. Tal como lo resume Foucault (2003):

[...]el primero habla del individuo, el segundo de los acontecimientos del mundo; uno deriva de los estados del cuerpo y el alma, el otro se anticipa al desarrollo de la cadena del tiempo; uno manifiesta el juego del exceso o de la carencia en el orden de los apetitos o de las aversiones; el otro hace señas al alma y, al mismo tiempo, la configura. Por un lado, los sueños del deseo dicen lo real del alma en su estado actual; por el otro, las ensoñaciones del ser dicen el porvenir del acontecimiento en el orden del mundo. (p. 9)

Esta primera distinción pretende dejar por fuera del radio de cobertura interpretativa al primer tipo de sueños, emplazados en la pura actualidad del soñante y que traducen en imágenes una carencia o un exceso del cuerpo, un miedo o deseo del alma. Los que sí se prestan al arte de la interpretación son los sueños del segundo tipo, los *óneiros*, abiertos a la dimensión futura y portadores de mensajes valiosos acerca de los pasos que deberán dar los soñantes con respecto a su familia, sus propiedades y sus negocios. En este segundo tipo cabe a su vez otra distinción, esta vez entre los *óneiros* “teoremáticos”, que presentan su mensaje de modo transparente; y los “alegóricos”, que lo presentan de manera elíptica. Las “almas virtuosas” por lo general tienen *óneiros* teoremáticos, razón por la cual no necesitan del arte de la interpretación, pero las “almas ordinarias” tienen a menudo *óneiros* alegóricos. Los *óneiros* alegóricos de las almas ordinarias necesitan del auxilio del método de desciframiento de sueños,

---

<sup>10</sup> Esta distinción se cita tanto en el libro de Binswanger sobre la historia de los sueños (1928, pp. 3-4) como en *La interpretación de los sueños* de Freud (1979, p. 31). Este último agregó todas las referencias a Artemidoro, tanto en el cuerpo del texto como en notas al pie, recién en 1914. Según sus citas, lo lee desde P. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* [Mitología griega e historia de la religión] de 1906, quien probablemente le haya advertido de su existencia y del parentesco con sus propias elucubraciones, que el propio Freud se encarga de desestimar. También lo aborda desde Th. Gomperz, *Traumdeutung und Zauberei* [Interpretación de los sueños y magia], de 1866.

porque el mensaje acerca de las decisiones que deberá tomar en su vida dependen de la correcta lectura de esas imágenes oníricas extendidas sobre el porvenir. En ellos quedará fijado, entonces, el campo de trabajo de la onirocrítica (Foucault, 2003, p. 11).

Consignemos por último dos cuestiones que nos interesa señalar en función del abordaje de la cuestión onírica en esta etapa de la obra de Foucault. En primer lugar, la dimensión social del sueño, expresada en su decodificación como un mensaje de advertencia sobre los entramados del mundo vital del soñante. En segundo lugar, la relación entre sueño y verdad, expresada en la concepción del fenómeno onírico como un espacio de experiencia cognoscitiva susceptible de entrenamiento o de preparación en las almas aptas para ello. Ambas cuestiones se encuentran ya en las primeras referencias teóricas e históricas a los sueños aportadas por el trabajo de Binswanger, especialmente las que Foucault parece recuperar de su historia de los sueños (1928), publicada dos años antes que *Traum und Existenz*. Tal como mencionamos en el primer apartado del presente artículo, el joven filósofo descubre en dicha historia, que desarrolla detalladamente en el apartado III de su introducción (Foucault, 1999a, pp. 80 a 96) los materiales necesarios como para situar la operación binswangeriana de “reconexión” con una tradición olvidada del sueño. Allí se encuentra tanto la mención al trabajo de Artemidoro, vía de acceso a la escena onírica como escena social; como la referencia al pasaje 572 a-b del libro IX de *La República* de Platón, vía de acceso a la relación entre sueño y verdad<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup>Foucault citará el mismo fragmento de Platón en tres oportunidades. Primero, en su “Introducción” a Binswanger (1994a, p. 92); luego, en la última clase de *Hermenéutica del sujeto* (2002, p. 457); y, finalmente, en *Historia de la sexualidad 3* (2003, p. 10). El pasaje dice lo siguiente: [...]cuando del mismo modo [el hombre] sosiega a la parte impetuosa y se duerme sin tener el ánimo excitado por un arrebató de cólera contra nadie, sino que, tras tranquilizar a estas dos partes del alma, la tercera, en la cual se encuentra la sabiduría, se pone en movimiento, y así puede darse el reposo: sabes que es en este estado cuando mejor puede alcanzarse la verdad [...]” (Platón, Libro X, 572 a-b, p. 422).

## Conclusión

El fenómeno onírico en la obra de Michel Foucault es abordado de modo directo en su escrito introductorio a la obra de Binswanger y de modo oblicuo en su trabajo sobre la locura en la época clásica y en sus últimas reflexiones sobre las “técnicas de sí” en la Antigüedad. El lugar de los sueños va mutando en estos tres momentos: en el primero, cuando Foucault aún pensaba con categorías fenomenológico-existencialistas, el fenómeno onírico corresponde a un espacio nodal en el que la existencia se despierta y puede mostrar las posibilidades de la libertad aún no realizadas en la historia objetiva; en el segundo, cuando Foucault se compromete con la “estructura trágica”, es decir, con la búsqueda de la historicidad de las formas de experiencia en su articulación con el saber y el poder, el sueño expresa las diferentes modulaciones de un “*partage*” con respecto a la locura, que permite evidenciar el contraste entre la época clásica y sus otros; en el tercero, cuando Foucault encuentra en las “técnicas de sí” una modalidad de conocimiento que aparece como una resistencia individual a las técnicas de dominación, la interpretación de los sueños emerge como un modo de acceso a la dimensión social del soñante y como una vía de ascensión posible a la verdad de su experiencia.

Vemos así dibujarse una parábola que va desde su análisis de los sueños en la obra de Binswanger, entendida por Foucault como un gesto que busca reconectarlos con una tradición mística, literaria y filosófica olvidada por el gesto psicologizante de la *episteme moderna*, tal como denominará Foucault (1997) al período inaugurado por la emergencia de las ciencias humanas en el siglo XIX; pasando por el triple nivel de abordaje de los sueños en su *Historia de la locura en la época clásica*; hasta llegar a la interpretación de los sueños como técnica de conocimiento de sí en la Antigüedad. Esta parábola abre una vía de indagación que seguramente resultará de interés para quienes trabajan el fenómeno onírico desde una

perspectiva colectiva o política, como es el caso de los diferentes archivos de sueños en situaciones límite (Beradt, 2019; Cayrol, 2024; Valentino, 2012; Brienza y otros, 2024), de las reflexiones en torno a la relación entre los sueños y la historia (Koselleck, 1993; Burke, 2000; Steiner, 1983) o de las investigaciones en el campo de la etnografía onírica (Tedlock, 1992; Cecconi, 2017; Orobitch, 1998; 2017).

En el cruce entre la expresión onírica que se conecta con la libertad de la existencia, la estructura trágica que muestra las particiones históricas entre el sueño y sus otros (locura y razón), y las prácticas interpretativas de conocimiento de sí que enseñan cómo analizar el presente y anticiparse al futuro, vemos emerger un esquema de trabajo alternativo con el sueño, que eventualmente podrá abrir otras perspectivas de análisis e imaginar modos alternativos de intervención. El hecho de que el fenómeno onírico haya quedado mayormente enclaustrado en el ámbito de los saberes y prácticas psicológicas y psicoanalíticas, actualizado en su vertiente cientificista desde el ámbito de las neurociencias, impide muchas veces advertir que en diferentes momentos de la historia es posible apreciar la pervivencia de un modo efectivo de pensar y hacer con los sueños que excede con creces el campo de la representación singular y pertenece con pleno derecho al de la imaginación colectiva.

## Referencias

- Artemidoro, (2002). *La interpretación de los sueños*. Trad. Elisa Ruiz García. Madrid, España: Gredos
- Bachelard, G. (1958). *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*. Trad. Ernestina Champourcin. D. F., México: FCE
- Bachelard, G. (1982). *La poética de la ensoñación*. Trad. Ida Vitale. D.F., México: FCE

- Basso, E. (2010). "Le rêve comme argument". Les enjeux épistémologiques à l'origine du projet psychiatrique de Ludwig Binswanger. *Archives de Philosophie* 4 (73), 655-686. DOI 10.3917/aphi.734.0655
- Basso, E. (2012). "Posface". En Binswanger, L. *Le rêve et l'existence*. Trad. Françoise Dastur. París, Francia: Vrin.
- Beradt, Ch. (2019). *El Tercer Reich de los sueños*. Trad. y Prólogo de Leandro Levi y Soledad Nívoli. Posfacio de Barbara Hahn. Santiago, Chile: LOM
- Binswanger, L. (1928). *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Träumes von den Griechen bis zur Gegenwart*. Berlín, Alemania: Julius Springer
- Binswanger, L. (1954). *Le Rêve et l'Existence*. Trad. J. Verdeaux. París, Francia: Desclée de Brouwer
- Brienza, L. y otros (2024). *La pandemia de los sueños. Un archivo onírico del Covid-19*. Rosario, Argentina: CEPE (en prensa)
- Burke, P. (2000). Cap. 2 "La historia cultural de los sueños" en *Formas de historia cultural*. Trad. Belén Urrutia. Madrid, España: Alianza
- Carignano, B. (2023). "The Performative act. Discourse, Being and Temporality in Psychoanalysis". En *S Journal of the Circle for lacanian ideology Critique, Dossier "On Barbara Cassin"*, vol. 13. Sidney, Australia
- Cayrol, J. (2024). *Lázaro entre nosotros*. Trad. Soledad Nívoli, Sofía Payaro, Victoria Farruggia, Elena Donato. Santiago, Chile: LOM (en prensa)
- Cecconi, A. (2017). «"Todas estas montañas nos hablan". Apariciones, engaños y sueños de las mujeres en los Andes peruanos». En Revista *EntreDiversidades*, N° 9. Chiapas, México: Autónoma de Chiapas
- Derrida, J. (1989). "Cogito e Historia de la locura" en *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona, España: Anthropos
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas* [1641]. Trad. Vidal Peña. Madrid, España: Alfaguara
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. París, Francia: Gallimard
- Foucault, M. (1994a). "Introduction" [1954]. En *Dits et Écrits 1954-1988. Tome I (1954-1969)*. París, Francia: Gallimard

- Foucault, M. (1994b). “Préface à l'Histoire de la sexualité” [1984]. En *Dits et Écrits 1954-1988. Tome IV (1980-1988)*. París, Francia: Gallimard
- Foucault, M. (1994c). “Préface”, *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique* [1961], en *Dits et écrits I (1954-1969)*. París, Francia: Gallimard
- Foucault, M. (1994d). “Les techniques de soi” [1982]. En *Dits et Écrits 1954-1988. Tome IV (1980-1988)*. París, Francia: Gallimard
- Foucault, M. (1994e). “Sexualité et solitude” [1981]. En *Dits et Écrits 1954-1988. Tome IV (1980-1988)*. París, Francia: Gallimard
- Foucault, M. (1997). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. D.F., México: Siglo XXI
- Foucault, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica*. Trad. Juan José Utrilla. Versión digital. Bogotá, Colombia: FCE
- Foucault, M. (1999a). “Introducción”. En *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*. Trad. Miguel Morey. Barcelona, España: Paidós
- Foucault, M. (1999b). “Prefacio” En *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*. Trad. Miguel Morey. Barcelona, España: Paidós
- Foucault, M. (1999c). “Sexualidad y soledad”. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Trad. Ángel Gabilondo. Barcelona, España: Paidós
- Foucault, M. (1999d). “Las técnicas de sí”. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Trad. Ángel Gabilondo. Barcelona, España: Paidós
- Foucault, M. (2001). “Prefacio a *Locura y sinrazón. Historia de la Locura en la época clásica*”. Trad. de Amparo Rovira. Versión digital, sin otros datos.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Trad. Tomás Segovia. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Trad. Mercedes Allendesalazar. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Foucault, M. (2017). *Prefacio a La historia de la locura (1961)*. Trad. Adrián Ortiz. Versión digital, sin otros datos.



- Foucault, M. (2022). *Ludwing Binswanger y el análisis existencial. Un enfoque filosófico de la enfermedad mental*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI
- Freud, S (1979). *La interpretación de los sueños (segunda parte)*, en Obras completas, Tomo V. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu
- Freud, S (1984). *Más allá del principio de placer*, en Obras completas. Tomo XVIII. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu
- Koselleck, R. (1993). “Terror y sueño” en Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos. Trad. Norberto Smilg. Barcelona, España: Paidós
- Orobitg, G. (1998). *Les Pumé et leurs rêves. Études d’un groupe indien des Plaines du Venezuela*. París, Francia: Éditions des Archives Contemporaines
- Orobitg, G. (2017). “Presentación”. En Revista *EntreDiversidades*, N° 9, pp. 9 a 20. Chiapas, México: Universidad Autónoma de Chiapas
- Platón (1986). *Diálogos IV República*. Introducción, notas y traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid, España: Gredos
- Sferco, S. y Castro, E. (2022). “El joven Foucault” en Foucault, M. *Ludwing Binswanger y el análisis existencial. Un enfoque filosófico de la enfermedad mental*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI
- Steiner, G. (1983). “Los sueños ¿participan de la historia? Dos preguntas a Freud. Trad. Ida Vitale. En *Revista de la Universidad de México*, vol. XXXIX, N° 30, octubre. D.F., México
- Tedlock, B. (1992). *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press
- Valentino, N. (2012). *Sogni di Palmi*. Raccolta di sogni dei reclusi del carcere.