

Foucault y Derrida: historia de un debate -sobre la historia

ANTONIO CAMPILLO*

Resumen: En este artículo, se recorre el largo y extraño debate —tan discontinuo, tan indirecto a veces— que Foucault y Derrida han mantenido, desde la publicación de la *Historia de la locura* por parte de Foucault hasta su conmemoración y relectura, treinta años después, por parte de Derrida. El hilo conductor de este debate es el problema de la historicidad de la experiencia, y en particular la historicidad del propio discurso filosófico. La clave de la diferencia se encuentra, justamente, en la cuestión de la diferencia con los otros y en el modelo a seguir para pensar tal diferencia: sea el modelo bélico, sea el modelo lingüístico, sea la indecidibilidad entre el uno y el otro.

Palabras clave: Historia, Filosofía, Razón, Locura, Lenguaje, Psicoanálisis, Acontecimiento, Texto, Contexto, Práctica social, Firma, Autor, Sujeto, Presente, Interpretación, Diferencia, Violencia, Guerra, Justicia, Deuda.

Resumé: Dans cet article, on parcourt le débat large et étrange —aussi discontinu, aussi indirect parfois— que Foucault et Derrida ont tenu, depuis la publication de l'*Histoire de la folie* par Foucault jusque sa commémoration et relecture, après trente ans, par Derrida. Le fil conducteur de ce débat est le problème de l'historicité de l'expérience, et particulièrement l'historicité du propre discours philosophique. La clef de la différence on trouve, justement, dans la question de la différence avec les autres et dans le modèle à suivre pour penser telle différence: soit le modèle belique, soit le modèle linguistique, soit l'indécidabilité entre l'un et l'autre.

Mots clef: Histoire, Philosophie, Raison, Folie, Langage, Psychanalyse, Événement, Texte Contexte, Pratique Sociale, Signature, Auteur, Sujet, Présent, Interprétation, Différence, Violence, Guerre, Justice, Dette.

Michel Foucault y Jacques Derrida son los dos autores a quienes más frecuentemente suele citarse para caracterizar una cierta orientación del pensamiento contemporáneo, habitualmente denominada «postestructuralista» o «postmoderna». ¿Qué es lo que estos dos autores tienen en común? Siguiendo los pasos de Nietzsche y de Heidegger, ambos han tratado de repensar la irreductible *historicidad del pensamiento*, y, de modo más general, la irreductible *temporalidad de la experiencia*. Esto les ha llevado a cuestionar radicalmente los presupuestos a partir de los cuales se han desarrollado las dos grandes y complementarias vertientes de la cultura moderna: el positivismo de la tradición anglo-americana y el idealismo de la tradición franco-germana.

Frente a ambas tradiciones, Foucault y Derrida han tratado de mostrar que ninguna objetividad empírica ni ninguna subjetividad trascendental pueden ser postuladas más allá o más acá del lenguaje, pues el lenguaje es límite y horizonte de toda experiencia posible. Ahora bien, puesto que el código ideal y general de la *langue* es inseparable del suceso empírico y singular de la *parole* —por usar los términos ya clásicos de Ferdinand de Saussure—, no se da *el* lenguaje sino *los* lenguajes. No hay una lengua universal, dada o adquirida de una vez por todas, que asegure a los hombres una representación cierta de lo real y una comunicación fiable entre todos ellos. Hay, más

* Departamento de Filosofía y Lógica, Universidad de Murcia, Apartado 4021, 30080 Murcia.

bien, una diversificación constante de los idiomas, una serie interminable de sucesos de habla, un entrecruzamiento azaroso de distintos «juegos de lenguaje» —por usar la célebre expresión de Ludwig Wittgenstein. Esto quiere decir que el sentido de tales juegos lingüísticos está condenado a una incesante «diseminación», a una infinita cadena de «interpretaciones», de modo que la inteligibilidad de un discurso, de un texto, de una marca cualquiera, no puede ser fundamentada ni en un mundo objetivamente dado ni en una conciencia trascendentalmente presupuesta, ni en un origen primero (anterior a —e independiente de— el discurrir mismo del discurso) ni en un fin último (al que dicho discurrir estaría teleológicamente destinado). He aquí la irreductible *historicidad* o *temporalidad* a la que todo lenguaje, todo pensamiento y toda experiencia se encuentran inevitablemente remitidos.

Sin embargo, las diferencias entre Foucault y Derrida comienzan cuando se trata de determinar la manera en que esa *historicidad* afecta a los textos de autor, y en particular a los textos filosóficos, que se caracterizan, precisamente, por su vocación de universalidad y de perdurabilidad, es decir, por su pretensión de trascender toda determinación histórica. Las diferencias comienzan cuando se trata de determinar el modo en que estos textos han de ser *leídos, citados, interpretados, apropiados*. Las diferencias comienzan cuando se trata de determinar si esta *apropiación* es un acto de *justicia* o de *violencia*, si forma parte de un *legado* o de una *contienda*. Las diferencias comienzan, pues, cuando se trata de determinar la *respuesta*, la *responsabilidad* con que el lector ha de hacer frente, con su propia escritura, con su propio nombre de autor, a la escritura y al nombre de los otros autores. Las diferencias comienzan, en fin, con el problema mismo de la *diferencia* entre los textos y los autores, en cuanto *problema moral*.

Por ello mismo, las diferencias intelectuales entre Foucault y Derrida no son en modo alguno separables de sus diferentes respuestas morales ante los otros, ante la palabra y el nombre de los otros; y, en particular, no son separables de sus mutuas diferencias personales, de sus encuentros y desencuentros, del modo en que cada uno ha tratado de responder a la palabra y al nombre del otro. Tales diferencias dieron origen a un debate entre ambos, cuyo recorrido vamos a reconstruir a continuación. Se trata de un debate dramático y extraño, intercalado por largos silencios, que se ha mantenido vivo durante más de treinta años, y cuyo último episodio ha tenido lugar mucho después de la muerte de Foucault, precisamente como conmemoración del inicio del debate y como homenaje de Derrida a su interlocutor (a un tiempo adversario y amigo) ya desaparecido. Y es que, en efecto, no ha sido sólo una disputa entre dos discursos, sino también un litigio entre dos nombres propios (a propósito, precisamente, de otro discurso y de otro nombre propio: el de Descartes).

1. En 1961, Foucault publica su primera gran obra: *Historia de la locura en la época clásica*¹. Tras dedicar el primer capítulo, «*Stultifera navis*», a la experiencia «trágica» de la locura en el Renacimiento, el segundo capítulo narra «El gran encierro» de los locos, iniciado en el siglo XVII. Al comienzo de este segundo capítulo, en unos pocos párrafos, Foucault comenta el libro I de las *Meditaciones metafísicas*, en donde Descartes habla de los errores sensoriales, del sueño y de la locura, como otros tantos obstáculos a salvar en el camino de la duda. Según Foucault, estos obstáculos no son de la misma índole: «Descartes no evita el peligro de la locura como evade la eventualidad del sueño o del error (...) En la economía de la duda, hay un desequilibrio fundamental

1 *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*. Plon, Paris, 1961 (2ª ed., Gallimard, Paris, 1972). Trad. española de Juan José Utrilla: *Historia de la locura en la época clásica*. F.C.E., México, 1967 (2ª ed., 1976). De esta obra se hizo una edición abreviada en la colección 10/18, Union Générale d'Éditions, Paris, 1964, que conoció varias reimpressiones y que también fue traducida por el F.C.E.

entre locura, por una parte, sueño y error, por la otra. Su situación es distinta en relación con la verdad y con quien la busca; sueños e ilusiones son superados en la estructura misma de la verdad; pero la locura queda excluida por el sujeto que duda». Tanto el error sensible como la ilusión del sueño son superables, porque afectan a aquello de lo que se habla, al «objeto del pensamiento», pero la locura no sería superable en modo alguno, porque afecta a aquél que habla, al «sujeto pensante». Por eso, es excluida mediante un «golpe de fuerza», mediante una violenta «decisión», que es, a la vez, una «escisión» entre razón y locura, y una «exclusión» de esta última: «porque yo, que pienso, no puedo estar loco».

Foucault considera esta «decisión» como un «acontecimiento», como una gran novedad histórica, ya que todavía Montaigne reconocía «que todo pensamiento era rondado por la sinrazón». «Se ha trazado una línea divisoria, que pronto hará imposible la experiencia, tan familiar en el Renacimiento, de una Razón irrazonable, de una razonable Sinrazón. Entre Montaigne y Descartes ha ocurrido un acontecimiento, algo que concierne al advenimiento de una *ratio*», precisamente la *ratio* del racionalismo moderno.

Pero este «acontecimiento», este «advenimiento de una *ratio*» no concierne sólo a la historia de la filosofía o de las ideas en general, sino también a la historia de toda una sociedad, a la historia de toda una época, la época de la ciencia y la política modernas, ya que Foucault establece una correlación «estructural» entre la exclusión de la locura llevada a cabo por el texto cartesiano y el «gran encierro» de los locos llevado a cabo por todas las sociedades europeas a lo largo del siglo XVII.

Una vez iniciado el «encierro», éste conocerá dos grandes fases: la «época clásica» (siglos XVII y XVIII), en la que la locura es considerada ante todo como un «desorden moral», como una «sinrazón», por lo que los locos serán encerrados y castigados en los «hospitales generales» junto con otros desviados morales, junto con otros tipos «asociales» (mendigos, pervertidos, blasfemos, libertinos); y una segunda fase, la «época moderna» (que se inicia a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX), en la que la locura comienza a ser considerada como una «enfermedad mental», por lo que los locos serán encerrados separadamente en los «asilos psiquiátricos», para ser sometidos a una observación y a una terapia constantes por parte de unos nuevos personajes: los médicos-psiquiatras. Foucault no admite que se trate de un progreso, sino más bien de una ocultación: bajo la máscara de la ciencia médica, la locura ha seguido siendo excluida y castigada.

Pero esta escisión entre razón y locura comenzó a ser cuestionada —ya desde el siglo pasado— por los propios locos, por toda una serie de grandes locos que nos han legado una «obra» inclasificable: Hölderlin, Nietzsche, Roussel, Artaud, etc. Es precisamente la «obra» de estos locos geniales la que ha abierto la puerta a una nueva época del pensamiento, a una nueva experiencia del lenguaje: a partir de ellos, se ha derrumbado el muro que separaba la razón y la sinrazón, y, entre sus ruinas, han comenzado a anudarse, por vez primera, la locura y la literatura, el «yo deliro» y el «yo escribo», el grito y el canto. Se ha impugnado así el Cogito cartesiano y se ha cerrado el ciclo abierto por la «razón clásica», al abrir el «encierro» sobre el que esa razón se había fundado. Según Foucault, es este nuevo espacio el que ha hecho posible su propio trabajo de escritura, su propia «arqueología» del saber y del encierro, de la razón y de la locura. Foucault inscribe, pues, su propio nombre y su propio discurso en la línea hereditaria, en la familia de esos locos rebeldes, en el campo histórico y discursivo abierto por ellos. En cuanto a Freud, Foucault mantiene en este libro (y, en general, en el conjunto de sus estudios históricos) una manifiesta ambigüedad: a veces lo acoge como continuador de Nietzsche y a veces lo condena como continuador de los médicos-psiquiatras.

2. El 4 de marzo de 1963, en el Collège Philosophique, Jacques Derrida pronuncia una conferencia titulada «Cogito e historia de la locura», a la que asiste Michel Foucault (invitado por el propio Derrida mediante una carta en la que ya le anticipa su entusiasmo y su desacuerdo)². Derrida reconoce su admiración no sólo por el libro sino también por la enseñanza de Foucault, de quien se considera «discípulo admirativo y agradecido». No obstante, se propone «dialogar con el maestro», más aún, «romper el espejo, la reflexión, la especulación infinita del discípulo sobre el maestro». Concretamente, trata de discutir la interpretación que Foucault hace del libro I de las *Meditaciones cartesianas*. Según Derrida, «la lectura que se nos propone aquí de Descartes y del Cogito cartesiano involucra en su problemática la totalidad de esta *Historia de la locura*». Derrida trata de mostrar:

— Que, en el camino de la duda cartesiana, el ejemplo del sueño es mucho más decisivo, mucho más radical que el ejemplo de la locura, a la hora de cuestionar la totalidad de las ideas de origen sensible.

— Que el tema de la locura no es propiamente abordado en este momento de la duda (en donde aparece sólo retóricamente, como la posible objeción o acusación de un lector al autor, objeción a la que el autor responderá, precisamente, con el ejemplo del sueño), sino más adelante, cuando se trata de cuestionar también las ideas de origen inteligible, mediante la hipótesis del Genio Maligno; pero, en este caso, el Cogito no se afirma por exclusión o encierro de la locura, sino más allá de la oposición misma entre una razón y una locura determinadas, ya que «el acto del Cogito vale *incluso si estoy loco*», incluso si el Genio Maligno me engaña completamente.

— Que Descartes, en el momento del Cogito, accede al «punto-cero» del pensamiento, esto es, a un punto situado más allá de toda contradicción entre razón y locura, más allá, pues, de toda configuración históricamente determinada de la razón; y que, por tanto, ese punto «hiperbólico» de la duda no puede ser reducido, «encerrado» en una «estructura» o «totalidad» histórica (esto sería, dice Derrida, «*la violencia misma*»), ya que su *historicidad* peculiar es una apertura siempre de nuevo renovada, una apertura del *logos* que excede toda determinación discursiva.

— Que el propio Foucault, en fin, no habría podido *narrar* como un «acontecimiento» (y, con ello, *problematizar* de manera crítica) la «exclusión» de la locura, el «encierro» y el «silencio» al que ésta ha sido sometida por parte de la «razón clásica», si no fuera porque su problematización repite, en cierto modo, la radicalidad del Cogito cartesiano, esto es, si no fuera porque su relato histórico se apoya en ese mismo «punto-cero», en ese fondo abismal y transhistórico desde donde el pensamiento trata de «pensar la totalidad escapando a ésta», por más que recaiga siempre de nuevo en ella, por más que tal pensamiento no pueda *decirse* sin traicionarse a sí mismo, sin recaer en una configuración discursiva históricamente determinada, como le ocurre a Descartes una vez que emprende el camino de regreso a la certeza, es decir, a esa «razón clásica» que ha excluido y encerrado a los locos.

— Que el caso de Descartes no hace sino ejemplificar el paradójico estatuto del discurso filosófico, a un tiempo finito e infinito, histórico y transhistórico, razonable y delirante. Para Derrida, la escisión entre razón y locura no puede ser considerada, en último término, como un «acontecimiento» histórico. En primer lugar, porque la escisión entre razón y locura, entre el lenguaje y el silencio, es la condición misma de la historicidad y del discurso, de modo que no es

2 El texto fue publicado por primera vez en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3/4 (1964). Cito por la versión castellana recogida en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, trad. de Patricio Peñalver Gómez, pp. 47-89. En cuanto a la carta de invitación, véase Michel Foucault, *Dits et écrits (1954-1988)*, 4 vols., ed. de Daniel Defert, François Ewald y Jacques Lagrange, Gallimard, Paris, 1994, vol. I, «Chronologie» (elaborada por D. Defert, compañero sentimental de Foucault desde 1963 hasta la muerte de éste), p. 25.

posible un relato histórico de esa escisión que no la dé ya por presupuesta; no es posible, pues, ni una «historia de la razón» ni una «historia de la locura», sino solamente una historia de las sucesivas formas de relación y de reparto entre diversas figuras de la razón y de la locura. En segundo lugar, porque no hay una razón que no esté ya atravesada por la locura, ni una locura que no esté ya atravesada por la razón, de modo que son igualmente imposibles una razón pura y una pura sinrazón; así, no cabe cuestionar la razón desde la locura, desde una especie de exterior absoluto, sino que sólo cabe cuestionar la razón desde su propio interior, mediante el «recurso a la estratagema y a la estrategia»; sólo cabe cuestionar una figura históricamente finita o determinada de la razón, pero este cuestionamiento ha de hacerse desde la propia instancia de la razón, desde una instancia que es, por ello mismo, transhistórica, infinita, indeterminada y en cierto modo «loca».

Por el contrario, hablar de la escisión entre razón y locura como un «acontecimiento» histórico obligaría a presuponer un «origen» anterior a la «caída», esto es, un *logos* unitario anterior a ese acontecimiento de escisión (tal sería el caso del *logos* griego), susceptible de ser restaurado o restablecido mediante la reconciliación de lo dividido y la inclusión de lo excluido. Ésta, dice Derrida, es la vieja imagen mitológica y metafísica de la razón, de la que Foucault no logra desembarazarse en su *Historia de la locura*, y a la que se muestra inclinado desde el prólogo mismo de la obra. Un prólogo que, por cierto, fue suprimido por Foucault en su segunda edición. ¿Por qué lo suprimió, si al mismo tiempo, en un apéndice de esa segunda edición, pretende refutar la crítica de su antiguo discípulo? El acto mismo de suprimir el prólogo para restar argumentos a esa crítica, ¿no es ya una forma de aceptarla?³. Pero no nos anticipemos. Vayamos paso a paso.

3. Foucault no contestó a Derrida tras la conferencia de 1963, ni tampoco lo hizo tras la primera publicación del texto de la misma. Ambos autores mantenían buenas relaciones, y, de hecho, durante los años sesenta, participaron juntos en el consejo editorial de la revista *Critique*, al que Derrida se incorporó en 1967. Pero Foucault volvió a reafirmar sus ideas en diversos libros y artículos que fue publicando durante esa década. Por ejemplo, en un artículo publicado en 1964 y titulado «La locura, la ausencia de obra», que será reeditado luego, en 1972, como primer apéndice a la segunda edición de la *Historia de la locura*⁴. En efecto, la relación entre locura y escritura ocupa un lugar central en los diversos estudios publicados por Foucault durante los años sesenta, desde sus grandes investigaciones «arqueológicas» sobre el nacimiento de las ciencias humanas y las instituciones de encierro (*Historia de la locura*, *Nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*) hasta sus pequeños ensayos de crítica literaria (sobre todo, *Raymond Roussel* y los artículos publicados en la revista *Critique*): en ambos casos, se trata de problematizar la frontera misma entre saber y no-saber, entre razón y sinrazón, entre verdad y ficción.

En 1965, en un ensayo sobre Artaud titulado «La palabra soplada»⁵, Derrida cuestiona de nuevo el punto de vista de Foucault, y trata de mostrar que el supuesto movimiento destructivo o

3. Asimismo, conviene recordar que la *Historia de la locura* fue reeditada en forma abreviada a partir de 1964, y que en esa versión abreviada fue suprimido el pasaje sobre Descartes. Solamente en 1972 se reedita la versión íntegra, pero sustituyendo el prólogo original por uno nuevo e incluyendo en apéndice la réplica a Derrida. El prólogo suprimido, pp. I-XI de la primera edición francesa, puede leerse ahora en M. Foucault, *Dits et écrits (1954-1988)*, o.c., vol. I, pp. 159-167.

4. «La folie, l'absence d'œuvre», *La Table Ronde*, 196, mayo 1964. Trad. cast.: «La locura, la ausencia de obra», *Historia de la locura*, o.c., vol. II, pp. 328-340.

5. *Tel Quel*, 20, invierno 1965. Recogido luego en *La escritura y la diferencia*, o.c., pp. 233-270.

«transgresivo» de la escritura delirante, en la medida en que pretende borrar o anular la escisión entre escritura y existencia, entre lenguaje y vida, no hace sino inscribirse de nuevo en la tradición metafísica de la que creía haberse desembarazado, llevándola incluso hasta sus más extremas consecuencias. De modo que la locura y la metafísica serían las dos caras de una misma lógica y de un mismo delirio, consistente en negar o reprimir *lo literario como tal*, es decir, la no-presencia del sentido en el discurso actualmente dado, su incesante remisión o diseminación⁶.

A lo largo de los años setenta, el propio Foucault abandonará su concepción «transgresiva» de la literatura⁷. Para el Foucault de la *Historia de la sexualidad*, cuyo primer volumen aparece en 1976, ya no es posible imaginar una exterioridad absoluta con respecto al orden social, una experiencia completamente libre, completamente «loca», es decir, en estado silvestre. Ya no hay un interior y un exterior netamente diferenciables, un orden puro y un puro caos, sino una multiplicidad de poderes y de resistencias cuyos frentes de lucha no cesan de desplazarse e invertirse. Por tanto, tampoco hay un lenguaje que esté intrínsecamente ligado al poder y otro lenguaje que pertenezca por derecho propio al campo de la resistencia, sino que más bien se da una «polivalencia táctica de los discursos». Ahora bien, ¿no esto lo que Derrida decía en su conferencia de 1963, al afirmar que la razón no puede ser cuestionada desde la locura, desde una especie de exterior absoluto, sino que sólo cabe cuestionarla desde su propio interior, mediante el «recurso a la estratagema y a la estrategia»? Y, de modo más general, la «polivalencia táctica de los discursos» ¿no se asemeja a la *différance* de la que ya había hablado Derrida en 1968?

4. En 1967, Derrida publica *La escritura y la diferencia*, una colección de artículos en la que se recoge nuevamente el texto de la conferencia de 1963. Foucault, al parecer, no encajó muy bien esta reedición, aunque le escribió a Derrida una carta muy amistosa, agradeciéndole el envío del volumen. Por las mismas fechas, la revista *Critique* recibió un artículo de Gérard Granel en el que se elogiaba a Derrida y se criticaba a Foucault. Éste le pidió a su colega y amigo que interviniera en el consejo de la revista para que el artículo no fuera publicado. Derrida creyó, por el contrario, que no debía intervenir ni en un sentido ni en otro, y la revista decidió publicarlo⁸. A partir de entonces, se enfrió la amistad entre ellos⁹. Poco tiempo después, Foucault comenzó a discutir públicamente las ideas de Derrida. La primera ocasión fue un seminario que impartió el 22 de febrero de 1969, en la *Société Française de Philosophie*, con el título «¿Qué es un autor?»¹⁰.

6 Derrida, desde la primera página de su escrito sobre Artaud, alude a Foucault y al problema «de la locura y de la obra». Aunque sólo cita el artículo de Foucault sobre Hölderlin («Le «non» du père», *Critique*, marzo 1962), es evidente que su crítica se dirige al conjunto del pensamiento foucaultiano, y en particular a su pretensión de inscribirse en la «familia» de los locos. En la nota 12 de su escrito, Derrida señala que «Artaud es el primero en querer reunir en un árbol genealógico la vasta familia de los locos geniales. Así lo ha hecho en *Van Gogh, el suicidado de la sociedad* (1947)».

7 Sobre este giro en el pensamiento de Foucault, véase mi artículo «El autor, la ficción, la verdad», en *Dalmon, Revista de Filosofía*, 5, 1992, pp. 25-45, especialmente la nota 11.

8 «Jacques Derrida et la rature de l'origine», *Critique*, 246, 1967 (reed. en *Traditionis traditio*, Gallimard, Paris, 1972).

9 Todos los datos aquí mencionados sobre la ruptura personal entre Jacques Derrida y Michel Foucault han sido tomados de la biografía escrita por Didier Eribon (*Michel Foucault, 1926-1984*, Flammarion, Paris, 1989, pp. 144-147. Hay trad. castellana en Anagrama). Aunque Eribon no lo dice expresamente, es obvio que esta versión de los hechos se la proporcionó Derrida, pues Foucault ya había fallecido. Posteriormente, he tenido ocasión de confirmarlo escuchando el relato del propio Derrida, durante una visita que realizó a Murcia en noviembre de 1990, invitado por Patricio Peñalver.

10 «Qu'est-ce qu'un auteur?», Séance du samedi 22 février 1969, en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 63 (1969), pp. 73-95 (seguido de un coloquio, pp. 96-104). Todas las citas que en adelante haré de este texto han sido traducidas por mí.

En esta primera discusión pública, sin embargo, Foucault no responde a la crítica que Derrida le había hecho en 1963, sino que toma en consideración otros textos posteriores de su antiguo discípulo, en los que éste había ido elaborando su propio pensamiento «gramatológico»¹¹. En concreto, parece aludir al texto de un seminario que Derrida había impartido en la Société Française de Philosophie, el 27 de enero de 1968, un año antes de que él mismo acudiera a ese mismo lugar para referirse, sin citarlo, a ese mismo texto. Tal es, al menos, mi sospecha¹².

Ante la pregunta «¿Qué es un autor?», la argumentación de Foucault es doble. Por un lado, se trata de cuestionar los privilegios que a la figura del autor se le han venido otorgando en la historia de las ideas, de la literatura, de la filosofía, de las ciencias, en fin, en la historia de la escritura. Pero, por otro lado, no basta levantar acta de esta «muerte del autor». Hay que localizar el espacio vacío dejado por esa muerte, el hueco marcado por el nombre del autor. Hay que interrogarse qué es un nombre de autor y qué funciones cumple en el interior de un texto. Y esto es, precisamente, lo que Foucault se propone: analizar la «función-autor» en relación con los discursos escritos¹³.

Antes de comenzar el análisis, Foucault se detiene un momento a denunciar dos nociones que parecen destinadas a acabar definitivamente con los privilegios del autor, y que, sin embargo, los hacen pervivir de manera más o menos escubierta. En primer lugar, la noción de «obra»: ante la pretensión de muchos críticos formalistas e historiadores estructuralistas, preocupados por analizar exclusivamente la forma o estructura interna de una «obra» (filosófica o literaria), prescindiendo de toda explicación genética o biográfica, Foucault se pregunta qué es una «obra», qué es lo que le da su supuesta unidad orgánica, qué es lo que permite agrupar, bajo ese rótulo común, una heterogénea serie de textos. La respuesta es bien sencilla: el nombre propio de su autor.

En segundo lugar, la otra noción que hereda y preserva los privilegios del autor, en el movimiento mismo en que parece denegarlos, es la noción de «escritura». Foucault no menciona el nombre de Derrida, pero la alusión a su teoría «gramatológica» es inequívoca. La noción de escritura, dice Foucault, «debería permitir no sólo prescindir de la referencia al autor, sino dar estatuto a su nueva ausencia». En efecto, «en el estatuto que se da actualmente a la noción de escritura», no se trata ya «ni del gesto de escribir, ni de la marca (síntoma o signo) de lo que alguien habría querido decir». Por el contrario, la reflexión actual «se esfuerza por pensar, con una notable profundidad, la condición en general de todo texto, la condición a la vez del espacio en el que se dispersa y del tiempo en el que se despliega».

En mi opinión, Foucault está aludiendo aquí, muy elogiosamente por cierto, al neologismo (o «neografismo») de *différance*, por medio del cual Derrida pretende «generalizar» (y, por tanto, «desconstruir») el concepto clásico de escritura. Foucault alude positivamente a la noción derridiana de escritura, pero, al mismo tiempo, elude mencionar a su autor. Tal vez porque, como dice Beckett, «no importa quién habla». O, tal vez, porque importa mucho más de lo que Foucault

11 Así, en 1967, aparecen *La voz y el fenómeno* (Pre-textos, Valencia, 1985) y *De la gramatología* (Siglo XXI, Buenos Aires, 1971). A estas dos obras hay que añadir una serie de conferencias y artículos que Derrida dicta y/o publica entre 1965 y 1971, y que serán reunidos, en 1972, en dos importantes libros: *La disseminación* (Fundamentos, Madrid, 1975) y *Márgenes de la filosofía* (Cátedra, Madrid, 1989).

12 «La Différance», en *Márgenes de la filosofía*, o.c., pp. 37-62. Téngase en cuenta que este texto ya había sido publicado en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (julio-septiembre de 1968) y en el volumen colectivo *Theorie d'ensemble* (Seuil, París, 1968; trad. cast.: *Teoría de conjunto*, Seix-Barral, Barcelona, 1971), volumen en el que, por cierto, se recogía también un texto del propio Foucault («Distancia, aspecto, origen») sobre los escritores agrupados en torno a la revista *Tel Quel*.

13 Para este cuestionamiento de la figura del «autor», remito a mi artículo «El autor, la ficción, la verdad», ya citado.

estaría dispuesto a reconocer. O, en fin, porque al elogio le sigue inmediatamente la crítica. Foucault se pregunta si esta noción de escritura «no transpone, en un anonimato trascendental, los caracteres empíricos del autor». Por un lado, se borran las marcas del autor empírico; pero, por otro lado, las dos maneras paralelas y contrapuestas de caracterizarlo (la «crítica» y la «religiosa», la que remite al creador humano del texto filosófico o literario y la que remite al creador divino del texto sagrado) siguen siendo puestas en juego, para caracterizar ahora al texto mismo:

En efecto, otorgar a la escritura un estatuto originario, ¿no es una manera de traducir, en términos trascendentales, por una parte, la afirmación teológica de su carácter sagrado, y, por otra parte, la afirmación crítica de su carácter creador? Admitir que la escritura está en cierto modo sometida, por la historia misma que ella ha hecho posible, a la prueba del olvido y de la represión, ¿no es representar en términos trascendentales el principio religioso del sentido oculto (con la necesidad de interpretar) y el principio crítico de las significaciones implícitas, de las determinaciones silenciosas, de los contenidos oscuros (con la necesidad de comentar)? En fin, pensar la escritura como ausencia, ¿no es, simplemente, repetir en términos trascendentales el principio religioso de la tradición a la vez inalterable y nunca cumplida, y el principio estético de la supervivencia de la obra, de su preservación más allá de la muerte, y de su exceso enigmático respecto al autor? Pienso, pues, que semejante uso de la noción de escritura corre el riesgo de mantener los privilegios del autor bajo la salvaguardia de lo *a priori*.

Es este «riesgo» de atribuir a la noción de escritura un estatuto «trascendental» lo que constituye, para Foucault, la acusación decisiva. De hecho, su crítica a Derrida termina con esta pregunta:

¿No hay actualmente una línea de división importante entre aquéllos que creen poder pensar todavía las rupturas de hoy en la tradición histórico-trascendental del siglo XIX y los que se esfuerzan por liberarse de ella definitivamente?

Para Foucault, en efecto, la alternativa a la que se enfrenta la filosofía contemporánea (y a la que él se refiere más detenidamente, durante ese mismo año de 1969, en su Introducción a *La arqueología del saber*) consiste en adoptar una de estas dos perspectivas: o bien el punto de vista de un sujeto trascendental (para el que la historia no sería más que el movimiento de su autoconstitución y el relato de su autoconocimiento), o bien el punto de vista de una historia «arqueológica» (que disgregaría la supuesta identidad del sujeto en diferentes e irreductibles formas de experiencia, esto es, que denegaría toda pretensión de universalidad y necesidad trascendental a las «condiciones *a priori* de la experiencia», y les devolvería su contingente diversidad histórica). El primer camino estaría dominado todavía por la alargada sombra de Hegel, mientras que el segundo habría sido iluminado por autores como Marx, Nietzsche y Freud. Ahora bien, ¿no está Derrida mucho más cerca de éstos que de aquél? Su noción de escritura, ¿no remite más al pluralismo histórico que al universalismo trascendental? ¿O, tal vez, la peculiar posición de Derrida consiste, precisamente, en situarse en el límite, en el borde, en la «línea de división» que separa ambos caminos? ¿No será ése el «riesgo» que Foucault rehúye y Derrida cultiva? Pero, ¿en qué consiste exactamente ese «riesgo»? ¿Cuál es la diferencia entre el pluralismo histórico de Foucault y el de Derrida? Tal vez se encuentre, precisamente, en el modo de afrontar la diferencia, la pluralidad, la alteridad del otro. Pero, antes de abordar esta cuestión, continuemos con la crónica del debate.

5. El siguiente episodio de este debate tiene lugar tres años después. En 1972, aparece la segunda edición de la *Historia de la locura*. Foucault suprime el prólogo de la edición anterior y publica en su lugar uno nuevo y más breve (para denunciar la institución misma del prólogo como el «primer acto por el cual empieza a establecerse la monarquía del autor»). Además, añade al libro dos apéndices, publicados anteriormente como artículos: el primero ya lo hemos mencionado; en el segundo es donde responde, por fin, a la crítica que Derrida le había formulado en 1963¹⁴. El propio autor lo advierte en su nuevo prólogo: «trato de contestar a una notable crítica de Derrida». Foucault le envió un ejemplar del libro, y en la dedicatoria le pedía disculpas por haberle contestado tan tarde. ¿Por qué tanto retraso en la respuesta? ¿Por qué volver sobre aquella lejana crítica, después de tanto tiempo? Según Daniel Defert, la réplica la escribió durante una estancia en Japón; la sugerencia de escribirla le vino de unos colegas de la Universidad de Tokyo, que le habían invitado a pronunciar unas conferencias; y el motivo para escribirla en ese momento no fue otro que la creciente expansión del pensamiento derridiano en las universidades estadounidenses, en donde la «desconstrucción» había comenzado a rivalizar con la «arqueología»¹⁵. El discípulo se había convertido en maestro, en *otro* maestro, y Foucault no parecía dispuesto a permitir que el discurso de su antiguo amigo se extendiese a costa de su propio discurso. Para él, la relación entre ambos discursos —y, por tanto, entre ambos nombres propios— no parecía posible concebirla como un diálogo amable y pacífico, sino como una lucha de interpretaciones, como una relación de fuerzas en conflicto.

Habían transcurrido ya nueve años. Años intensos y decisivos, en los que Derrida había elaborado su «gramatología» y Foucault su «arqueología» (reelaborada, a su vez, desde la perspectiva «genealógica» de Nietzsche, en un importante artículo de 1971: «Nietzsche, la Genealogía, la Historia»). Es, pues, en cierto modo, *otro* Foucault el que responde a Derrida, y es a *otro* Derrida al que Foucault responde. Es inevitable, pues, imaginar (por más que sea imposible determinar) lo que cada uno de los dos debe al otro, en ese *hacerse otro* de cada uno. No obstante, ese *otro* Foucault pretende ser *el mismo* de entonces; al menos, pretende seguir sosteniendo el texto de antaño, reapropiárselo una vez más, defenderlo contra un *otro* que está en sí mismo desdoblado (contra un lector que es ya otro escritor, contra un discípulo que es ya otro maestro, y que, no obstante, al reeditar sus textos, también parece seguir siendo el mismo); Foucault pretende, en fin, mantener el texto bajo su paternal tutela, bajo esa «monarquía del autor» que él mismo ha denunciado en su nuevo prólogo. Pero el lenguaje que utiliza es nuevo; las nociones que pone en juego no estaban presentes en su viejo libro; sobre todo, es nueva la noción de «acontecimiento discursivo», acuñada por Foucault en la lección inaugural que impartió en el Collège de France, en 1970, con el título *El orden del discurso*¹⁶.

14 «Mon corps, ce papier, ce feu» (trad. cast.: «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego», *Historia de la locura*, o.c., vol. II, pp. 340-372). Una primera versión de este texto fue publicada, con el título «Michel Foucault Derrida e no kaino» («Réponse à Derrida»), en un número monográfico que la revista japonesa *Paideia* dedicó a Foucault (y en el que también se recogía el texto de Derrida): *Paideia*, nº 11, «Michel Foucault», 1 febrero 1972, pp. 131-147. El texto francés de esa primera versión japonesa puede leerse ahora en M. Foucault, *Dits et écrits (1954-1988)*, o.c., vol. II, pp. 281-295.

15 Tal es, al menos, la versión que nos da el biógrafo David Macey en *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 303.

16 *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1974. Para un análisis de este texto, remito a mi artículo «¿Cómo no hablar de Michel Foucault?», en Xabier Palacios (ed.), *Textos de Filosofía*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1990, pp. 557-573.

La réplica de Foucault no se hace eco de las objeciones generales que Derrida le había planteado a propósito de la relación histórica entre razón y locura, sino que se limita a debatir la exégesis del libro I de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, y a reafirmar la diferencia de tratamiento que en ese texto reciben el sueño y la locura. El argumento principal de Foucault consiste en mostrar, una vez más, que la hipótesis del sueño afecta sólo a la materia de la «meditación», es decir, al objeto y al valor del conocimiento, a la verdad de nuestras impresiones sensoriales más inmediatas («mi cuerpo, ese papel, ese fuego», de los que habla Descartes), mientras que la hipótesis de la locura afecta a la caracterización epistemológica o médica (*insanus*) y, sobre todo, a la cualificación social o jurídica (*amens* y *demens*) del sujeto meditante.

Foucault considera que este desequilibrio entre la locura y el sueño está marcado en el texto de Descartes por toda una serie de *diferencias literarias* entre los dos párrafos que se ocupan de una y otra hipótesis, y se sorprende de que un lector tan atento como Derrida las haya pasado por alto. Foucault subraya, ante todo, lo que él denomina «diferencias discursivas». Así, a la «organización significativa del texto» (a la que, según él, se atiene la noción derridiana de «escritura» y su lectura «textualista» del Cogito), Foucault opone el reconocimiento de la «meditación» cartesiana como una específica «práctica discursiva», compuesta por una serie de «acontecimientos» que no son sino «las modificaciones del sujeto por el ejercicio mismo del discurso». Como puede observarse, Foucault ha abandonado la terminología «estructuralista» a la que apelaba en los años sesenta, y, en cambio, pone en juego una concepción pragmática del discurso (de todo discurso, sea oral o escrito): «Todo discurso, cualquiera que sea, está constituido por un conjunto de enunciados que son producidos, cada uno, en su lugar y en su tiempo, como otros tantos acontecimientos discursivos».

Desde esta nueva perspectiva, la escritura cartesiana (y, en general, toda escritura) debe ser analizada como «práctica» y como «acontecimiento», es decir, como un acto (o una serie de actos) de enunciación (o de inscripción) cuyo análisis permite determinar no sólo el sentido del enunciado (o del texto) sino, sobre todo, la relación entre el valor de dicho enunciado y la posición de los sujetos que lo enuncian y lo reciben. Se trata de determinar la posición que los sujetos mantienen en relación con el discurso, pero también la posición que, por medio del discurso, mantienen entre sí. Es esta doble posición, precisamente, la que pretende establecerse de manera muy clara en la «meditación» cartesiana: la pretensión de asegurar para el sujeto del discurso el derecho a enunciar una verdad absoluta requiere la exclusión de los locos como sujetos privados del derecho a todo discurso con sentido.

Según Foucault, hay que prestar atención al título mismo de «meditación» para analizar los «acontecimientos discursivos» que en ella tienen lugar. En una «demostración», los enunciados constituyen acontecimientos ligados entre sí por reglas formales, mientras que el sujeto del discurso permanece fijo, neutralizado, no afectado por la demostración. En una «meditación», en cambio, cada acontecimiento discursivo conlleva una modificación en el sujeto del discurso, un cambio de posición o de estado. El discurso de Descartes, dice Foucault, es un discurso híbrido, «una meditación demostrativa», es decir, «un conjunto de acontecimientos discursivos que constituyen a la vez grupos de enunciados ligados los unos a los otros por reglas formales de deducción, y series de modificaciones del sujeto enunciante, modificaciones que se encadenan continuamente las unas a las otras», de modo que «los enunciados, formalmente ligados, modifican al sujeto a medida que se desarrollan». No puede leerse el texto cartesiano sin tener en cuenta esta específica «práctica discursiva».

Foucault vuelve a releer el citado pasaje de Descartes, esta vez para mostrar el «entrecruzamien-

to de la trama demostrativa y la trama ascética», del «sistema» y del «ejercicio». Descartes parte de una proposición sistemática: *toda* verdad recibida de los sentidos debe ser puesta en duda. El ejemplo de la locura y del sueño no son llamados, como cree Derrida, para *generalizar* la duda a todo conocimiento sensible, puesto que esa generalización ya ha sido afirmada de antemano; ni tampoco hay que imaginar, como pretende Derrida, que esos ejemplos los mencione Descartes para responder a la objeción de un supuesto lector, más o menos rústico e ingenuo. La resistencia procede del propio sujeto del discurso: hay cosas sensibles de las que «razonablemente no se puede dudar». Ahora bien, ¿por qué *no se puede*? «Es la imposibilidad, para el sujeto, de efectuar, en el ejercicio que lo modifica a sí mismo, una duda tan general». Sobre todo, no se puede efectuar esa duda *razonablemente*, ya que «me expongo a perder esta calificación de «razonable» que he puesto en juego desde el principio de las meditaciones», al presentarme como un espíritu bastante maduro, libre de cuidados y pasiones, y aislado en un pacífico retiro. «La importancia de las palabras «poder dudar completamente» se basa en que marcan el punto de cruce de las dos formas discursivas: la del sistema y la del ejercicio; al nivel de la discursividad ascética, aún no se puede dudar razonablemente. Por tanto, es ésta la que va a dominar el desarrollo siguiente, y, en ello, lo que se encuentra empeñado no es la extensión de las cosas dudosas, sino el estatuto del sujeto dudante, la elaboración calificadora que le permite ser a la vez «omnidudante» y razonable».

La resistencia procede del sujeto del discurso, y, precisamente por ello, las cosas sensibles de las que «razonablemente no se puede dudar» son aquellas, «vivas» y «próximas», que conciernen al acto mismo de la enunciación, al acontecimiento singular de inscripción del texto, a «todo el sistema de actualidad que caracteriza este momento de mi meditación» (mi cuerpo, ese papel, ese fuego): «Es capital el hecho de que Descartes no evoque aquí la certidumbre que se puede tener, en general, del propio cuerpo, sino todo aquello que, en este *instante* preciso de la meditación, resiste, *de hecho*, a la efectuación de la duda por el sujeto que medita actualmente. Puede verse que no son ciertas cosas las que, por sí mismas (su naturaleza, su universalidad, su inteligibilidad), resistirían a la duda, sino, antes bien, lo que caracteriza la actualidad del sujeto meditante (el lugar de su meditación, el gesto que está haciendo, las sensaciones que llaman su atención). Si realmente dudara de todo este sistema de actualidad, ¿aún sería razonable?».

Para romper esa resistencia, Descartes recurre a dos ejemplos que permiten poner en duda el sistema de mi actualidad: la locura y el sueño. Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre ellos? ¿Por qué es preferible el sueño a la locura? Porque la locura es un «ejemplo demasiado fuerte», que le permite al sujeto efectuar la duda, pero que, al mismo tiempo, le descalifica por completo como sujeto meditante: «las dos calificaciones «sujeto dudante»-«sujeto meditante», en este caso, no son simultáneamente posibles»: «Que la locura sea planteada como descalificante en toda búsqueda de la verdad, que no sea «razonable» acudir a sí mismo para efectuar la duda necesaria, que no se la pueda fingir ni por un instante, que inmediatamente se haga obvia la imposibilidad de la asignación del término *demens*: tal es el punto decisivo en que Descartes se separa de todos aquellos para quienes la locura puede ser, de un modo o de otro, portadora o reveladora de verdad».

Derrida no ha sabido reconocer, según Foucault, este entrecruzamiento del *sistema* y el *ejercicio*, de la «demostración» y la «meditación», por medio del cual (o en razón del cual) es excluida la locura como *des-calificación* del sujeto meditante: «Derrida, al imaginar detrás de la escritura de Descartes esta otra voz, objetante e ingenua, ha borrado todas las diferencias del texto». Y, con ellas, ha borrado la diferencia radical entre la locura y el sueño. Al actuar así, «Derrida proseguía la exclusión cartesiana». Ahora bien, ¿por qué Derrida *prosigue* a Descartes, al tergiversar su texto? ¿Por qué *repite* la exclusión de la locura, al excluir que haya tal exclusión en el discurso del Cogito?

Porque ello revelaría una determinación histórica del discurso filosófico a la que Derrida se opone. Aquí, en muy pocas líneas, Foucault alude a esa concepción trans-histórica de la filosofía que Derrida había defendido en su conferencia de 1963: «Para Descartes, el sujeto meditante debía excluir la locura al calificarse como no-loco. Ahora bien, esta exclusión, a su vez, es demasiado peligrosa, sin duda, para Derrida: ya no a causa de la descalificación con que amenaza con anular al sujeto filosofante, sino por la calificación con que marcaría al discurso filosófico; lo determinaría, en efecto, como «otro» que el discurso loco; establecería entre ellos una relación de exterioridad, haría pasar al discurso filosófico al «otro lado» en la pura presunción de no estar loco. Separación, exterioridad, determinación de las que debe salvarse el discurso del filósofo si debe ser «proyecto de exceder toda totalidad terminada y determinada». Por tanto, hay que excluir, porque es determinante, esta exclusión cartesiana».

En cuanto al pasaje del Genio Maligno, para Foucault no supone una verdadera consideración de la hipótesis de la locura, sino todo lo contrario, «puesto que en la locura *yo creo* que una púrpura ilusoria cubre mi desnudez y miseria, en tanto que la hipótesis del genio malo *me permite no creer* que existen ese cuerpo y esas manos (...) Si el genio malo retoma las potencias de la *locura*, es después de que el ejercicio de la meditación ha excluido el riesgo de *estar loco*». Foucault cita el texto de Descartes para mostrar «que, ante el astuto engañador, el sujeto meditante se comporta no como un loco enloquecido por el error universal, sino como un adversario no menos astuto, siempre en guardia, constantemente razonable, que permanece en posición de soberano ante su ficción».

Tras una larga y pormenorizada réplica, de la que yo sólo he mencionado los argumentos esenciales, Foucault lanza una durísima acusación contra Derrida, contra su modo de leer los textos filosóficos, y, de modo más general, contra su concepción de la historicidad de la escritura. La acusación que le dirige Foucault es doble: el procedimiento de la desconstrucción, como procedimiento de lectura, al insistir en la diseminación y descontextualización del sentido, no sólo deja fuera del análisis los contextos históricos de inscripción del discurso, y en especial los regímenes de poder específicos en los que se encuentra inscrita toda «práctica discursiva», sino que, al hacerlo así, pone en juego una muy vieja práctica discursiva, un régimen político del discurso que es tan antiguo como la filosofía misma: la práctica pedagógica del «comentario»¹⁷. La crítica a Derrida

17 He aquí las palabras de Foucault: «Acaso haya que preguntar cómo un autor tan minucioso como Derrida, tan atento a los textos, haya podido no sólo cometer tantas omisiones, sino también operar tantos desplazamientos, intervenciones, sustituciones. Pero acaso se lo deba uno preguntar en la medida en que Derrida no hace más que reanimar en su lectura una muy antigua tradición. Por cierto, él es muy consciente de ello, y esta fidelidad parece confortarlo. En todo caso, le repugna pensar que los intérpretes clásicos, por inatención, no hayan percibido la importancia y la singularidad del pasaje sobre la locura y el sueño.

«Estoy de acuerdo al menos en un hecho: no es por un efecto de su inatención por lo que los intérpretes clásicos han perdido, antes que Derrida y como él, ese pasaje de Descartes. Es por sistema. Sistema cuyo representante más decisivo es hoy Derrida, en su último brillo: reducción de las prácticas discursivas a las trazas textuales; elisión de los acontecimientos que en ellas se producen, para no conservar más que las marcas para una lectura; invención de voces detrás de los textos, para no tener que analizar los modos de implicación del sujeto en los discursos; asignación de lo originario como dicho y no dicho en el texto, para no emplazar las prácticas discursivas en el campo de las transformaciones en que se efectúan.

«No diré que es una metafísica, *la* metafísica, o su recinto, lo que se oculta en esta «textualización» de las prácticas discursivas. Iré mucho más lejos: diré que es una pequeña pedagogía históricamente bien determinada lo que, de manera muy visible, se manifiesta. Pedagogía que enseña al alumno que no hay nada fuera del texto, pero que en él, en sus intersticios, en sus espacios no dichos, reina la reserva del origen; que, por tanto, no es necesario ir a buscar en otra parte, sino aquí mismo; no en las palabras, directamente, pero sí en las palabras como borriones, en su *red*, se dice «el sentido del ser». Pedagogía que, inversamente, da a la voz de los maestros esa soberanía sin límite que le permite predecir indefinidamente el texto» (*Historia de la locura*, o.c., II, pp. 370-371).

con la que concluye este texto es desarrollada más extensamente por Foucault en la versión redactada para la revista japonesa *Paideia*¹⁸.

6. Derrida no contestó a la violenta réplica de Foucault. La relación personal e intelectual entre ambos quedó interrumpida durante otros nueve años. Pero la noción foucaultiana de «acontecimiento discursivo» ya había sido problematizada por Derrida en una importante conferencia dictada en 1971 y editada en 1972: «Firma, acontecimiento, contexto»¹⁹. En este texto, Derrida no discute directamente con Foucault sino con Austin, pero el propio Foucault se había reconocido deudor, precisamente en el seminario «¿Qué es un autor?», de la teoría pragmatista de los «actos de habla». De modo que la crítica de Derrida a la noción de «acto de habla» y a los presupuestos que implica puede ser considerada como una respuesta a los reproches de «textualismo» que Foucault le había hecho en ese mismo seminario, y que volverá a repetir en el apéndice de 1972 sobre Descartes.

El argumento de Derrida es el siguiente: la significación de un acto discursivo, sea oral o escrito (y, en general, de un gesto, de una huella, de una marca cualquiera), no puede ser determinada de una vez por todas, ni remitiendo al querer-decir, a la intencionalidad consciente, viviente o actual de su autor (de aquél que lo enuncia o lo escribe, de aquél que lo sostiene o lo suscribe con su propio nombre, con su propia firma), ni remitiendo al contexto históricamente singular, al escenario lingüístico y no lingüístico de su enunciación o inscripción. Y ello porque es inherente a toda enunciación o inscripción (comenzando por la enunciación del nombre o la inscripción de la firma) la posibilidad de ser repetida, reinscrita, reactualizada, por el mismo autor o por otros autores, en otros tantos contextos de habla o de escritura.

De modo que no hay ninguna actualidad primera u originaria (sea del lado del autor, sea del lado del contexto) a la que pueda ser remitido el sentido último de un discurso, y en función de la cual dicho sentido pueda ser definitivamente determinado, «encerrado», clausurado. Sino que todo sentido se encuentra inevitablemente abierto, diferido, diseminado, indeterminado. La dimensión trans-histórica que Derrida atribuía en 1963 al discurso cartesiano y, en general, al discurso filosófico, es considerada ahora como una característica inherente a todo discurso, a toda escritura,

18 En esta otra versión, antes de entrar a analizar el pasaje cartesiano, Foucault comienza hablando del modo en que la filosofía se enseña en Francia, y de los supuestos que regulan esa enseñanza: 1) La filosofía como instancia crítica universal, con respecto a la cual todos los saberes particulares y empíricos se encuentran situados en relación de exterioridad y de inferioridad; 2) La filosofía como instancia moral última, como «ley» (en sentido a un tiempo cristiano y freudiano) que no debe dar cuentas ante nadie y ante la que todos deben confesar sus culpas o sus faltas, sus «pecados» (en sentido cristiano) o sus «lapsus» (en sentido freudiano); 3) La filosofía como reflexión autorreferencial, cuya historicidad consiste en reduplicarse a sí misma en un infinito comentario de sus propios textos, excluyendo de sí todo acontecimiento como algo exterior. Foucault cree que la crítica de Derrida a su *Historia de la locura* (y, en concreto, a las tres páginas en las que propone una nueva interpretación del pasaje cartesiano sobre el Cogito) se apoya en esos tres supuestos. De todos los filósofos franceses actuales, añade, Derrida es «el más profundo y el más radical» defensor de esos supuestos. Frente a ellos, Foucault considera: 1) «Que la filosofía no es ni históricamente ni lógicamente fundadora de conocimiento, sino que existen condiciones y reglas de formación del saber a las cuales el discurso filosófico se encuentra sometido en cada época, como cualquier otra forma de discurso con pretensión racional»; 2) «Que la sistematicidad que liga entre sí las formas de discurso, los conceptos, las instituciones, las prácticas, no es del orden ni de un pensamiento radical olvidado, recubierto, desviado de sí mismo, ni de un inconsciente freudiano, sino que existe un inconsciente del saber que tiene sus formas y sus reglas específicas»; 3) En fin, que se trata de «estudiar y analizar los «acontecimientos» que pueden producirse en el orden del saber y que no pueden reducirse ni a la ley general de un «progreso» ni a la repetición de un origen» (la traducción es mía).

19 Comunicación presentada en el Congreso Internacional de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa (Montreal, 1971), recogida luego en *Márgenes de la filosofía*, o.c., pp. 347-372.

a toda marca, a toda huella. Esta tesis «gramatológica» parece, pues, irreconciliable con las pretensiones «arqueológicas» y «genealógicas» de Foucault, y en particular con su noción de «acontecimiento discursivo». Pero no hagamos juicios apresurados.

En un coloquio mantenido con un grupo de historiadores y publicado en 1980, Foucault describió sus investigaciones genealógicas como un trabajo de «eventualización». Allí donde otros pretenden encontrar una constante histórica o una necesidad antropológica, él trata de hacer aparecer una «singularidad», un acontecimiento único y azaroso. Pero ese acontecimiento singular, a su vez, ha de ser analizado como «un 'polígono' o, más bien, un 'poliedro de inteligibilidad', cuyo número de caras no está definido de antemano y que jamás puede ser considerado como totalmente acabado. Hay que proceder por saturación progresiva y forzosamente incompleta»²⁰. Ya en 1964, en el VII Coloquio de Royaumont, dedicado a Nietzsche, Foucault presentó una célebre ponencia (titulada «Nietzsche, Freud, Marx») ²¹, en la que hablaba de la «interpretación» como una «tarea infinita». Este carácter interminable de la interpretación tenía para Foucault una doble implicación. En primer lugar, «no hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos»; de aquí deduce Foucault que la interpretación «es una relación más de violencia que de elucidación (...); ella necesita apoderarse, y violentamente, de una interpretación que está ya allí, que debe trastocar, revolver y romper a golpes de martillo». En segundo lugar, «la interpretación se encuentra ante la obligación de interpretarse a sí misma hasta el infinito»; esto quiere decir que ha de interrogarse por el «quién» de la interpretación, en un movimiento que no es lineal sino «circular»; de aquí deduce Foucault que la interpretación, al cuestionar la propia posición del sujeto interpretante, le obliga a moverse «en esa región intermedia entre la locura y el puro lenguaje».

Estas mismas ideas sobre el carácter «infinito» de la interpretación, sobre la «violencia» que ejerce con respecto a los otros y sobre el «sacrificio» que exige con respecto a uno mismo, vuelve a formularlas Foucault siete años después, también a propósito de Nietzsche, en otro texto igualmente importante: «Nietzsche, la Genealogía, la Historia»: «Si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una nueva dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia»²². Esta violencia inherente a toda «interpretación» (incluida la interpretación «genealógica») hace imposible «comprender» al otro, «reconocernos» en él, «reconciliarnos» con él, pero hace igualmente imposible reconocernos o reconciliarnos con nosotros mismos en una identidad segura de sí.

Es precisamente el problema de la violencia (en la apropiación del discurso del otro) el que parece marcar la diferencia entre el pluralismo histórico de Foucault y el de Derrida. Pero no nos apresuremos a sacar conclusiones, no cometamos la violencia de concluir, porque la historia de este debate aún no ha concluido (y tal vez no podamos, tal vez no debamos darla nunca por concluida).

20 *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1982, pp. 60-64.

21 *Nietzsche, Freud, Marx*, Minuit, Paris, 1965 (trad. cast. en Anagrama, Barcelona, 1970).

22 «Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire», en el volumen colectivo *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris, 1971. Recogido luego en la antología *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978, pp. 7-29. Hay una edición independiente de este artículo en *Pre-textos*, Valencia, 1988. La cita está tomada de esta edición de *Pre-textos*, pp. 41-42.

7. En diciembre de 1980, Derrida acudió a Praga, invitado por un grupo de disidentes, para impartir un seminario clandestino. Las autoridades comunistas de la extinta Checoslovaquia le detuvieron bajo la acusación de tráfico de drogas. En Francia, la noticia provocó un gran revuelo, los intelectuales manifestaron su indignación y el propio presidente de la república, François Mitterrand, exigió al gobierno checoslavo la liberación del filósofo. Uno de los intelectuales que más activos se mostraron en la protesta, recogiendo firmas y acudiendo a la radio, fue precisamente Michel Foucault. Tras su regreso, el 1 de enero de 1981, Derrida le telefoneó para agradecerse. A partir de entonces, y hasta la muerte de Foucault, el 25 de junio de 1984, volvieron a encontrarse varias veces.

Desde entonces, Derrida se ha ocupado de Foucault en dos ocasiones diferentes, con motivo de otros tantos homenajes al filósofo desaparecido. En abril de 1986, Thomas Bishop organizó un homenaje a Foucault en la Universidad de Nueva York, y Derrida participó con una conferencia inédita titulada «Más allá del principio de poder». En ella, trató de problematizar el concepto de poder, y en particular la «espiral» poder/placer, de la que el propio Foucault se había ocupado en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*. Mediante el análisis de esta «espiral», Foucault había cuestionado la «hipótesis represiva» y la correspondiente propuesta de «liberación» sexual (tan de moda en el freudomarxismo de los años sesenta), haciendo aparecer en su lugar el «dispositivo de sexualidad» como una construcción histórica reciente, como una estrategia combinada de saberes y poderes múltiples, en fin, como el resultado de toda una «bio-política» iniciada en el siglo XVIII y desarrollada durante el siglo XIX. En las últimas páginas del volumen, Foucault afirma que el psicoanálisis freudiano no ha hecho sino llevar al extremo este dispositivo, «reactivando» con «admirable eficacia» algunas de las prácticas más características del «poder pastoral» del cristianismo, en particular la confesión y la dirección espiritual.

Según Derrida, este diagnóstico no vale ni para todo Freud ni para todo el psicoanálisis posterior a Freud. No valdría, por ejemplo, para los análisis realizados por Lacan en torno a la compulsión de repetición. No valdría tampoco para los análisis realizados por el propio Freud en su obra *Más allá del principio del placer*, en donde no sólo se habla de un «más allá» del sexo sino que incluso se habla de una pulsión de poder o de dominio, a la que no sería ajena ni la pulsión de muerte ni el afán de supervivencia. Esto quiere decir que un cierto Freud y un cierto psicoanálisis han cuestionado la «monarquía del sexo» mucho antes de que lo hiciera Foucault, postulando en su lugar una dualidad pulsional, una dualidad de principios que excluiría cualquier principio único, cualquier monismo, cualquier «monarquía», sea del placer o del poder, del sexo o de la muerte.

Por tanto, sería necesario, según Derrida, «complicar» (lo cual quiere decir matizar, pero también enriquecer) los presupuestos filosóficos y los diagnósticos históricos de Foucault. En primer lugar, podría establecerse una cierta vecindad, una cierta contemporaneidad entre la «espiral» foucaultiana placer/poder y la dualidad freudiana pulsión erótica/pulsión tanática, de modo que una determinada dimensión del psicoanálisis debería quedar situada no del lado del «dispositivo de sexualidad» cuya historia describe Foucault, sino del lado que permite al propio Foucault delimitar ese dispositivo, describirlo y problematizarlo. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, habría que cuestionar de modo más general y más radical la posibilidad misma de establecer una línea clara y definitiva entre uno y otro lado, es decir, entre el adentro y el afuera del análisis histórico, entre el discuso-objeto y el discurso-sujeto, entre la época de la que se habla y la época desde la que se habla.

Estas matizaciones vuelve a retomarlas Derrida en un texto posterior, escrito con ocasión del treinta aniversario de la publicación de la *Historia de la locura*. El texto lleva por título una

expresión utilizada por el propio Foucault en aquella obra: «Ser justo con Freud»²³. Ante la invitación que se le hizo para participar en «una conmemoración que fuese también una reflexión», en «uno de esos auténticos homenajes, de aquellos que hacen que el pensamiento practique la fidelidad o que agudizan la fidelidad por medio del pensamiento», Derrida confiesa rotundamente: «no dudé ni un momento». No sólo por «lo intensa y múltiple» de la «resonancia» que «ese gran libro» ejerció «en el fondo de mí mismo», sino también por la «amistad» y la «admiración» que le han unido al autor del mismo. Más aún, porque «después de 1972, lo que vino a empañar dicha amistad sin alterar mi admiración no es ajeno a ese libro, justamente, ni a determinado debate que siguió -al menos a sus efectos lejanos, retardados y desviados». El «drama», añade Derrida, «surgió, asimismo, de cierto postfacio, e incluso de una especie de *post-scriptum* que Foucault añadió en 1972 a un postfacio».

Sin embargo, Derrida rechaza la invitación a «volver sobre la discusión», y lo hace «por numerosas razones», que brevemente enumera: por «la partida del otro»; por el carácter «sobrecargado» del asunto (en el que se han ido enredando los textos de Descartes, de Foucault, del propio Derrida y de «otros muchos que se han ido sumando, desde entonces, en Francia y en otras partes, para jugar a los árbitros»); porque dicho asunto «se ha ido alejando demasiado de mí y, quizás debido al drama al que me refería hace un momento, ya no me ha apetecido volver a abrirlo». Por todo ello, Derrida considera que «el debate está archivado», de modo que quienes lo deseen «pueden analizar y juzgar por sí mismos». Pero el propio Derrida, un poco más adelante, cuestionará la noción de «archivo», tan importante en el pensamiento «arqueológico» de Foucault; cuestionará, precisamente, la posibilidad de que un archivo pueda darse por cerrado, por delimitado, por constituido. De hecho, tras afirmar que «el debate está archivado», reconoce que «no hay testigo privilegiado para semejantes situaciones», como tampoco puede haber testimonio de la locura, pues todo testimonio pretende dar razón, pretende objetivar. Y entonces surge la pregunta: «¿Hay un objeto? ¿Hay objeto? ¿Hay un posible tercero para dar razón sin objetivar, sin identificar incluso, es decir sin apresar (*arraisonner*)?». Todas estas preguntas afectan, como es obvio, al estatuto y a la posibilidad misma de esta crónica que estamos elaborando ahora, a propósito de un debate que parece «archivado» y que sin embargo versa, precisamente, sobre la posibilidad o imposibilidad de que haya algo así como un «archivo» definitivamente cerrado.

El propio texto de Derrida, ¿acaso no vuelve a reabrir el archivo del debate -sobre el archivo? A continuación de las preguntas que acabo de citar, Derrida reconoce que es absurdo, obsesivo e imposible «ceder a una especie de negativa fetichista y pretender protegerse de cualquier contacto con el lugar o con el sentido de dicha discusión». De modo que, efectivamente, vuelve a hablar de la *Historia de la locura*, permitiendo así que retorne no la vieja discusión sobre el Cogito cartesiano, pero sí «el esquema o el espectro de una problemática análoga». No se hablará de Descartes sino de Freud, no de lo que se nombra al comienzo de la historia de la locura sino de lo que se nombra más bien a su término, pero «quizá sea de nuevo para plantear una cuestión que se parecerá a aquella que se impuso a mí hace treinta años, a saber: la de la posibilidad misma de una historia de la locura. La cuestión, en el fondo, será más o menos la misma, aunque esté planteada desde otro borde, y se me impone de nuevo como el primer homenaje que se le debe a semejante libro».

Y, en efecto, Derrida se cita a sí mismo, cita su conferencia de 1963, para retomar la cuestión que entonces había planteado, la cuestión del «hoy en día», es decir, la cuestión del lugar desde el

23 'Ser justo con Freud'. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis», en *ER, Revista de Filosofía*, 17/18, 1994-95, pp. 105-158. El original francés apareció en el volumen colectivo *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Galilée, Paris, 1992. La traducción española es de Cristina de Peretti.

cual le ha sido posible a Foucault escribir su *Historia de la locura*. Según decía Derrida en aquella ocasión, una obra así ha sido posible porque «ha empezado una cierta liberación de la locura», porque «la psiquiatría se ha abierto, por poco que sea» (aunque ahora, casi treinta años después, le gustaría «sustituir 'psiquiatría' por 'psicoanálisis' para traducir el hoy en día de ayer en el hoy en día de mi pregunta de hoy»). Y Derrida terminaba diciendo, en el fragmento de 1963 que él mismo cita: «Si Foucault, más que otros, es sensible y está atento a este tipo de cuestiones, parece, sin embargo, que no ha aceptado reconocerles un carácter metodológico o filosófico previo».

¿A qué tipo de cuestiones se refiere Derrida? En primer lugar, hay toda una serie de cuestiones que remiten a la relación entre Foucault y Freud. Derrida se interroga sobre la relación de contemporaneidad entre la *Historia de la locura* y la apertura llevada a cabo por el psicoanálisis, o, más exactamente, por «los» psicoanálisis. Y considera que la pregunta por el «hoy en día» debería haberle llevado, ya en 1963, no hacia Descartes sino hacia Freud; por eso, si ahora vuelve a plantear la pregunta, lo hace para «corregir una inconsecuencia», para «explicitar más directamente una problemática que yo habría dejado en la fase de programa preliminar, a modo de marco general, como introducción a mi conferencia de 1963». Ciertamente es que Descartes ocupa un lugar estratégico en la obra de Foucault; cierto es también que Descartes era objeto de atención preferente en el psicoanálisis lacaniano de comienzos de los años sesenta, hasta el punto de que Lacan afirmaba la imposibilidad de «superar» a Descartes. Pero ahora la cuestión se plantea de otro modo: «Ya no se trata de la edad *descrita* por una *Historia de la locura* (...) De lo que se trata hoy es de la edad a la que pertenece el libro mismo, de la edad desde la que tiene lugar, de la edad que le asegura la situación, de la edad *descriptora*, más que de la edad *descrita*».

Y, en este punto, la tesis de Derrida es que Foucault ha mantenido con respecto a Freud y al psicoanálisis —no sólo en la *Historia de la locura* sino antes, en *Enfermedad mental y psicología*, y después, en todas las otras «historias» (de la medicina, de las ciencias humanas, de la sexualidad) escritas con posterioridad—, una actitud ambigua, ambivalente; pero, al mismo tiempo, reconoce que esta ambigüedad «bien podría estar del lado del psicoanálisis», por lo que la aparente inconsecuencia de Foucault «estaría *justamente* motivada»; de hecho, Derrida insiste en hablar de «varios» psicoanálisis e incluso de «varios» Freud. Esta pluralidad y esta ambigüedad permitirían entender por qué a Foucault le resulta tan difícil «ser justo con Freud»; por qué, al intentar hacerle justicia, lo absuelve y lo condena, colocándolo en una y otra balanza alternativamente, pendularmente; por qué lo sitúa unas veces del lado de la historia *descrita* y otras veces del lado de la historia *descriptora*; por qué lo localiza tanto en la edad-objeto de la que se habla como en la edad-sujeto desde la que se habla, tanto del lado de la razón que se separa de la locura como del lado de la locura que dialoga con la razón, tanto del lado de «los otros» como del lado de «nosotros» (un «nosotros» en el que estarían Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh, Nerval, Artaud, Roussel, en fin, toda la «familia», dice Derrida, de los «grandes testigos de la locura», unos testigos «que son, asimismo, grandes jueces, los nuestros, nuestros jueces»). En opinión de Derrida, Foucault no parece ser consciente de esta ambigüedad; al menos, no reflexiona explícitamente sobre ella, aunque afecta de lleno a los presupuestos de su propio discurso. En cualquier caso, Derrida cree que en Foucault predomina la tendencia a condenar inapelablemente al psicoanálisis: «Foucault trata con regularidad de objetivar y de reducir el psicoanálisis más a aquello de lo que habla que a aquello a partir de lo cual habla».

En relación con esta ambigüedad, Derrida analiza detenidamente el gran quiasmo en el que incurre Foucault, aunque al mismo tiempo reconoce no haberle prestado la debida atención en su primera lectura de 1963. En este quiasmo reaparece de nuevo la cuestión del Cogito cartesiano, de

la exclusión de la locura y del papel del Genio Maligno. En las páginas finales de la primera parte de su *Historia de la locura*, Foucault emparenta a Freud con Nietzsche, precisamente para contraponerlos al racionalismo cartesiano del siglo XVII, a ese racionalismo que había excluido la locura. Sin embargo, el propio Foucault añade²⁴:

Pero eso no quiere decir que el hombre clásico estuviera, en su experiencia de la verdad, más alejado de la sinrazón de lo que podemos estarlo nosotros mismos. Es verdad que el Cogito es comienzo absoluto; pero no hay que olvidar que el genio maligno es anterior a él. Y el genio maligno no es el símbolo en el que se resumen y se integran al sistema todos los peligros de aquellos acontecimientos psicológicos que son las imágenes de los sueños y los errores de los sentidos. Entre Dios y el hombre, el genio maligno tiene un sentido absoluto: es, con todo rigor, la posibilidad de la sinrazón y la totalidad de sus poderes. Es más que la refracción de la finitud humana; designa el peligro que, mucho más allá del hombre, podría impedirle de manera definitiva acceder a la verdad: el mayor obstáculo, no de tal espíritu, sino de tal razón. Y no es porque la verdad que toma en el Cogito su iluminación termina por enmascarar por entero la sombra del genio maligno por lo que se debe olvidar su poder perpetuamente amenazante: hasta la existencia y la verdad del mundo exterior dicho peligro planeará sobre el recorrido de Descartes.

Derrida subraya dos frases de Foucault: por un lado, «no hay que olvidar que el genio maligno es anterior al Cogito», por lo que el Cogito no es, como el propio Foucault había sostenido en el capítulo sobre «El gran encierro» y repite todavía en este pasaje, un «comienzo absoluto»; por otro lado, «no se debe olvidar su poder perpetuamente amenazante», no se debe olvidar que la amenaza persiste incluso después del paso por la certeza del Cogito, de modo que este paso no excluye ni puede excluir la posibilidad de la locura, contra lo que el propio Foucault había afirmado en el citado capítulo, y contra lo que volverá a repetir en el postfacio de 1972.

La conclusión que Derrida extrae de este quiasma es doble. En primer lugar, el propio Foucault está diciendo en este pasaje lo que Derrida le dirá poco después en su conferencia de 1963: que el Cogito no excluye la posibilidad de la locura, y que esa posibilidad es contemplada por el propio Descartes, bajo la figura del Genio Maligno, como una amenaza perpetua. «Esto hubiera podido, por consiguiente, esto hubiera debido ahorrarnos un debate tan largo y dramático. Demasiado tarde». En segundo lugar, lo que Foucault está reconociendo aquí «es que ya había comenzado esa cosa llamada contemporánea, en la edad clásica y con el Genio Maligno, lo cual evidentemente, desde mi punto de vista al menos, no puede dejar intactas ni la categorialidad histórica de referencia ni la presunta identidad de algo como la edad clásica (por ejemplo)».

Esta segunda conclusión nos devuelve de Descartes a Freud, de un extremo al otro de la categorización histórica elaborada por Foucault, pero no es sino para reconocer, una vez más, la posición ambigua de Freud con respecto a esta categorización, dada la recurrencia con que Foucault lo sitúa tanto de un lado como del otro de esa supuesta frontera histórica que separaría a la edad clásica de la edad contemporánea, a «los otros» de «nosotros». De modo que este aparente movimiento de avance es en realidad un movimiento de retorno, de recurrencia, de compulsiva repetición, de obsesión perpetua, de locura, como si el Genio Maligno no dejara de amenazar las

24 Cito este fragmento de Foucault siguiendo la traducción de Cristina de Peretti.

razonables categorizaciones históricas, las demarcaciones de épocas, edades o *epistemes*, las ubicaciones de nombres propios, las exclusiones e inclusiones tajantes, las demarcaciones entre «los otros» y «nosotros», y, en último término, los juicios condenatorios y absolutorios (por ejemplo, a propósito de Descartes y de Freud).

De hecho, la figura del Genio Maligno es evocada por Foucault una y otra vez, sea para identificarla con la siempre amenazante sinrazón (en la Introducción a la Tercera Parte de la *Historia de la locura*, a propósito de la obra de Diderot *El sobrino de Rameau*), o sea, por el contrario, para identificarla con el psicoanalista como médico-taumaturgo que pretende conjurar dicha sinrazón en el enfermo (en las páginas finales del «Nacimiento del asilo», en donde Freud aparece como continuador de Tuke y de Pinel). Años más tarde, en las páginas finales del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault llegará a hablar del «genio bueno» y del «genio malo» de Freud (pero ya el propio Freud, según nos recuerda Derrida, se había presentado a sí mismo como «abogado del diablo» en *Más allá del principio de placer*, precisamente porque en esta obra cuestiona la tentación pansexualista de sus anteriores ensayos psicoanalíticos). De modo que el Genio Maligno regresa obsesivamente en el discurso de Foucault, y cuando lo hace se presenta tanto del lado «bueno» (la sinrazón) como del lado «malo» (la razón médica), con lo que parece desestabilizar no sólo la frontera entre las épocas sino también la frontera entre la razón y la locura, y, de modo general, toda frontera, toda lógica oposicional entre un afuera y un adentro, o entre una ausencia y una presencia, o entre un lado «malo» y un lado «bueno», o entre un «los otros» y un «nosotros». Derrida habla de una «función recurrente del Genio Maligno», y la relaciona con lo que en 1963 llamó el «punto hiperbólico» de la razón, precisamente su punto meta-histórico o trans-histórico.

Y con esto entramos en el segundo gran grupo de cuestiones «metodológicas» o «filosóficas» que Derrida pretende plantearle a Foucault a propósito del «hoy en día». En realidad, se trata de las mismas cuestiones, sólo que llevadas a su más amplia dimensión de generalidad o de radicalidad, es decir a su dimensión «cuasitrascendental». Derrida cree que tanto la posición ambivalente de Freud como la «amenaza perpetua» del Genio Maligno deberían llevar a Foucault a problematizar algunos de sus presupuestos acerca de la historia, acerca de la historicidad del pensamiento y de la experiencia, acerca de la posibilidad de establecer fronteras claras y definitivas entre las épocas, y especialmente entre el pasado y el presente, o entre los ausentes y los presentes, o entre los enemigos y los amigos, o entre los culpables y los justos, en fin, entre «los otros» y «nosotros». Si el diálogo con la sinrazón ha sido posible en Montaigne, si no ha estado del todo ausente en Descartes, si vuelve a darse en *El sobrino de Rameau*, si todo ello, según el propio Foucault, «anuncia a Freud y a Nietzsche», el concepto mismo de «anuncio», concluye Derrida, «reclama otra lógica; en cualquier caso, perturba la axiomática de una historia que confía demasiado en la oposición de la ausencia y de la presencia, del dentro y del fuera, de la inclusión y de la exclusión».

Es cierto que todo el pensamiento «arqueológico» y «genealógico» de Foucault, precisamente para evitar el «riesgo» de convertirse en una filosofía «trascendental», ha estado destinado a reconstruir las condiciones históricas o epocales de nuestra propia experiencia, de nuestro propio «*a priori* histórico». Como dijo Foucault en su *Arqueología del saber*, se trata de introducir la diferencia en la aparente continuidad de nuestro propio pasado, de nuestra propia identidad histórica. Como dijo más tarde en sus conocidos seminarios sobre Kant, se trata de responder a la pregunta «¿Quiénes somos nosotros?»; pero ese «nosotros» no se refiere a los hombres en general sino sólo a aquéllos que nos sentimos contemporáneos, a aquéllos que nos sentimos afectados por unas mismas condiciones históricas de experiencia. Ahora bien, lo que Foucault pretende no es

consolidar o estabilizar esa identidad epocal como una tierra firme al fin conquistada, como un límite seguro e irrebasable, sino todo lo contrario: lo que pretende es desestabilizarla, fragmentarla, franquearla, volverla problemática, precisamente al mostrar su singularidad, su contingencia histórica. Ni siquiera pretende Foucault salvar algo así como la objetividad del conocimiento histórico, sino todo lo contrario: como señala en su artículo «Nietzsche, la Genealogía, la Historia», se trata de poner en cuestión y llevar hasta el límite del sacrificio la figura misma del sujeto de conocimiento. Pues bien, ¿qué es lo que dice Derrida acerca de ese sujeto de conocimiento y acerca de ese «nosotros» epocal del que tan a menudo habla Foucault?

Pero ese «nosotros» no deja de dividirse y los lugares de su firma se desplazan al repartirse. Cierta intempestividad inquieta siempre al contemporáneo que busca seguridad en un «nosotros». Ese «nosotros», nuestro «nosotros», no es su propio contemporáneo. La identidad a sí misma de su edad, igual que la de toda otra edad, parece estar tan repartida y, por consiguiente, ser tan problemática, tan *problematizable* (...), como la edad de la locura o una edad del psicoanálisis -tanto, por otra parte, como todas esas categorías históricas o arqueológicas que nos prometen la estabilidad determinable de un conjunto configurable (...). Y dicho desarreglo vuelve muy incómodo el trabajo de los historiadores, incluso y sobre todo el de los más originales y más refinados de ellos. Esa diferencia *a sí mismo*, y no siempre *consigo mismo*, le hace la vida difícil, si no imposible, a la ciencia histórica. Pero, a la inversa, habría historia, ocurriría alguna vez algo sin ese principio de desarreglo? ¿Habría acontecimiento sin ese desarreglo del principado?²⁵.

Como puede verse, no resulta fácil determinar si Derrida está diciendo aquí algo radicalmente contrario o claramente distinto de lo que Foucault ha dicho en los textos a los que acabo de referirme. Pero sobre esto volveremos enseguida.

Lo cierto es que el propio Derrida se apresura a aclarar que no pretende en modo alguno defender la «pureza» del psicoanálisis frente a los diagnósticos históricos foucaultianos, ni tampoco cuestionar el «interés», la «necesidad», la «legitimidad» de las grandes «historias» emprendidas por Foucault (desde la *Historia de la locura* hasta la *Historia de la sexualidad*). Su propósito, al plantear toda esta serie de cuestiones que aquí hemos resumido, «sólo podría tender (sería, en resumidas cuentas, una especie de modesta contribución) a complicar un poco una axiomática y, a partir de ahí, quizás, ciertos procedimientos discursivos o conceptuales, sobre todo en lo que concierne al modo de inscribirse en su edad, en el campo histórico que sirve de punto de partida y en su referencia al psicoanálisis».

De este complejo y prolongado debate, yo quisiera subrayar los argumentos que considero decisivos. Derrida pretende que el sentido del texto cartesiano (y, por tanto, su valor, su alcance, su persistencia histórica) no queda agotado y determinado por la relación con *su época*, es decir, con una determinada forma histórica de racionalidad, con una determinada forma de oposición entre razón y locura. Pero, para apoyar esta pretensión, recurre a dos argumentos diferentes, por no decir contradictorios: por un lado, afirma que la exclusión de la locura practicada por Descartes en el

25 Derrida subraya la palabra *problematizable* porque cree, como dirá más adelante, que la idea foucaultiana de «problematización», en la medida en que alude a una unidad o a un conjunto, es tan problemática como la idea de «época» o de «dispositivo».

camino de la duda es, en realidad, una exclusión transhistórica o trascendental, inherente a todo discurso con sentido, a todo discurso (podríamos añadir nosotros) con nombre propio (incluido el discurso del propio Foucault); por otro lado, Derrida pretende mostrar que en el texto cartesiano no sólo no es excluida la locura sino que es incluida, bajo forma de Genio Maligno, como una posibilidad inherente al discurso de la razón en su «punto» transhistórico de duda hiperbólica, es decir, como una posibilidad que haría impropio todo nombre propio, al arrebatarse o expropiarle la propiedad del discurso.

Derrida trata de conciliar estos dos argumentos asignándole al *logos* una doble cara, finita e infinita, determinada e indeterminada, histórica y transhistórica. El *logos* estaría siempre históricamente *singularizado*, pero nunca estaría *propiamente* determinado por el nombre propio del autor, de la fecha, del lugar. En relación con esa «línea de división» que Foucault establece entre la perspectiva trascendental y la perspectiva histórica, es obvio que Derrida se sitúa en el límite mismo entre ambas, ya que no defiende la unidad trascendental de la razón, independiente de su discursividad y, por tanto, de su historicidad, pero tampoco acepta la diversidad histórica de las racionalidades como una diversidad de épocas o de lenguas inconmensurables, «intraducibles» entre sí. El hecho de que todo *logos* esté históricamente inscrito no significa que no pueda ser reinscrito en otros contextos históricos, puesto que toda inscripción, precisamente por ser histórica, es ya, de entrada, una reinscripción. En otras palabras, no cabe suponer una inscripción primaria u originaria, a-histórica, pero, por ello mismo, tampoco cabe un contexto límite de inscripción, un contexto primero o último, una suspensión o *epoché* de la historia, una *época* cerrada o determinada de una vez por todas, perfectamente separable o diferenciable de todas las otras.

Sin embargo, es esto precisamente lo que Foucault pretende: determinar las diferencias epocales, hacer aparecer las discontinuidades históricas. Oponer, a la supuesta unidad de un sujeto o de una razón, la dispersión temporal de las subjetividades y la multiplicidad irreductible de las racionalidades. Y ello con el fin de mostrar su singularidad y contingencia, su no universalidad, su no necesidad. Foucault sospecha de toda continuidad histórica, porque cree descubrir en ella la hegeliana «astucia de la Razón», el movimiento totalizante y totalitario de la dialéctica, esto es, la pretensión de restablecer la necesidad de una razón y la unidad de un sujeto, en definitiva, la teleología de un espíritu que se reúne y reapropia, que se recobra y reconcilia consigo mismo, a través —y más allá— de la aparente dispersión temporal. Frente a esta teleología, Foucault trata de reconstruir lo epocal, lo singular, lo contingente de una experiencia y de un pensamiento, especialmente de esa experiencia y ese pensamiento que determinan nuestro presente, nuestra identidad, nuestro «nosotros», y que, por medio de su reconstrucción «arqueológica» y «genealógica», vendrían a ser cuestionados, problematizados, suspendidos, sometidos a la duda o *epoché*.

Ahora bien, para practicar esa duda o *epoché*, ¿no hay que intentar *salir* de la propia época, de la propia determinación epocal, elaborando un pensamiento *intempestivo*? ¿No hay que intentar un punto de vista trans-histórico o «cuasitrascendental»? ¿Y no ha sido ése el gesto del propio Descartes, y, en general, el gesto característico del pensamiento filosófico? ¿No es ése el «riesgo», la «locura» a la que permanentemente se entrega la filosofía, el punto hiperbólico a través del cual se comunican entre sí el presente y el pasado, «nosotros» y «los otros»? Ésta es la pregunta que Derrida le hace a Foucault. Pero el propio Foucault no ha dejado de hablar, una y otra vez, del «sacrificio» del sujeto de conocimiento (no sólo como «riesgo», sino también como esperanza,

26 La última vez, poco antes de morir, en un pasaje muy citado de su introducción al segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* (*El uso de los placeres*, S. XXI, Madrid, 1987, p. 12).

como promesa) de la aventura filosófica²⁶. En cualquier caso, está claro que Derrida no defiende una continuidad teleológica entre las épocas, pero sí defiende la relación de inevitable remisión, reinscripción o traducción entre ellas, precisamente porque cree que ése es el único modo de pensar —como pretende el propio Foucault— la singularidad, la contingencia, la historicidad inherente a toda razón y a todo sujeto, a todo discurso y a todo nombre propio.

La respuesta de Foucault a Derrida podría formularse así: si se afirma que la relación entre razón y locura es una relación transhistórica, incesantemente reelaborada o reinscrita, ¿cómo reconocer la singularidad de cada inscripción, de cada relación históricamente dada, si no se subrayan sus rasgos diferenciales en relación con otras inscripciones? Y, para subrayar tales diferencias, ¿cómo no reconstruir el contexto histórico-lingüístico de dicha inscripción o reinscripción? Por más que ningún contexto pueda ser definitivamente cerrado o saturado, por más que la inteligibilidad de un acontecimiento discursivo no pueda ser determinada exhaustivamente, por más que la interpretación sea una tarea infinita, ¿cómo pasar del análisis filosófico o «cuasitrascendental» de la historia, entendida como *différance* infinita de marcas singulares, al análisis historiográfico o «cuasiempírico» de ese movimiento de *différance*, sin intentar reconstruir hasta el límite de lo posible la singularidad de cada marca y de su contexto de inscripción?

Podría intentarse, pues, una aproximación, un «diálogo», una «reconciliación» entre Derrida y Foucault²⁷; podría intentarse reducir la distancia que les separa, pacificar la contienda que les enfrenta; podría intentarse, en fin, cerrar la herida y clausurar el debate, concluyendo apresuradamente que la diferencia entre ellos no es más que una diferencia de estilo o de acento, una diferencia meramente «metodológica». Ambos coinciden en que el pensamiento filosófico debe pensar radicalmente la historicidad de la experiencia, comenzando por la experiencia misma del pensamiento, pero Derrida cree necesario hacerlo mediante un análisis «cuasitrascendental» de las condiciones generales o regulares de la historicidad, mientras que Foucault cree necesario hacerlo mediante un análisis «cuasiempírico» de las condiciones particulares o singulares de la misma. Por eso, Derrida tiende a acentuar el movimiento longitudinal de persistencia, de remisión, de reinscripción, de «traducción» incesante entre las diferentes configuraciones históricas del pensamiento, y ello a través de la lectura preferente de textos de autor (textos de creación filosófica y/o literaria), mientras que Foucault tiende más bien a señalar el movimiento transversal de ruptura, de discontinuidad, de inconmensurabilidad, de incomunicabilidad entre las épocas, entre las *epistemes*, entre los discursos, y ello a través de la lectura de textos jurídicos y científicos directamente relacionados con prácticas institucionales de control y gobierno de los individuos. Tanto la «gramatología» como la «genealogía» son una ontología de la historicidad de la marca, y la marca es concebida a un tiempo como signo y como fuerza, pero también como acontecimiento singular y como elemento serial o regular de un sistema diferencial de signos y de fuerzas; lo que ocurre es que la «gramatología» tiende a acentuar la marca/signo en su movimiento de persistencia, mientras que la «genealogía» tiende a acentuar la marca/fuerza en su movimiento de ruptura.

Pero tras esta mera diferencia de acento entre dos perspectivas o «metodologías» historiográficas, es posible reconocer una diferencia filosófica de fondo, esto es, una diferencia moral, una diferente manera de responder, precisamente, a la diferencia, a la alteridad del otro. Mientras que Derrida considera irreductible una cierta relación de acogida, de hospitalidad, de alianza, Foucault considera irreductible una cierta relación de violencia, de hostilidad, de fuerza. Para Derrida, uno no puede apropiarse de otro, del discurso y del nombre de otro, sin desapropiarse a sí mismo (de sí

27 Es lo que ha intentado, por ejemplo, Roy Boyne, en su libro *Foucault and Derrida. The other side of reason*, Unwin Hyman, London, 1990.

mismo), sin acoger al otro en uno, sin hacer que uno devenga en cierto modo otro, sin hacer que el propio discurso y el propio nombre dejen de ser del todo propios, sin entablar con los otros nombres y los otros discursos una cierta cadena, una cierta comunidad (siempre abierta, siempre infinita, siempre indeterminada): si uno no puede ser nunca sujeto único, es precisamente por estar originariamente desdoblado, pluralizado, comprometido con los otros y consigo mismo como un otro. Para Foucault, en cambio, uno no puede apropiarse de otro, del discurso y del nombre de otro, sin hacerle violencia, sin someterlo a uno mismo, sin imponerle el propio discurso y el propio nombre, pero esa misma violencia no puede dejar de ejercerla consigo mismo, contra sí mismo (pues la pluralidad de las fuerzas en conflicto es siempre abierta, infinita, indeterminada, y no cesa de modificar la frontera misma entre lo exterior y lo interior, entre lo ajeno y lo propio): si uno no puede ser nunca sujeto único, es precisamente por estar originariamente desdoblado, pluralizado, enfrentado con los otros y consigo mismo como un otro.

Esta diferente filosofía moral está presente ya en las primeras obras de Derrida y de Foucault, pero se ha ido haciendo más explícita en los últimos escritos de ambos, precisamente porque en esos últimos escritos la moral (la moral inherente a la historicidad y la historicidad inherente a la moral) ha pasado a ser el motivo dominante de reflexión. La filosofía moral de Derrida se ha fraguado en el diálogo mantenido con el pensamiento de Levinas y, en general, con la tradición judeo-cristiana, desde un importante ensayo de 1964²⁸ hasta sus últimos textos sobre la relación entre «derecho» y «justicia»²⁹ y sobre la «ética del don»³⁰. En cuanto a Foucault, su filosofía moral está estrechamente ligada a su lectura de Nietzsche y, en general, a su intento de recuperación del pensamiento greco-latino, en abierta oposición a la hegemonía de la tradición judeo-cristiana. Así, sus últimos estudios sobre la ética greco-latina pretenden recuperar la ética del autogobierno, entendida como una ética sin ley, como una invención de sí, como una «estética de la existencia»³¹. Pero no nos precipitemos: no es que Derrida se decante hacia la ética cristiana de la caridad y Foucault se decante hacia la ética griega de la libertad. Habría que decir, más bien, que Foucault tiende a establecer una neta contraposición entre ambas, mientras que Derrida, una vez más, tiende a moverse por la «línea de división» que las separa, tiende a mantener la «indecidibilidad» entre el lado griego y el lado judío de la tradición occidental, y eso es lo que le distingue no sólo del paganismo de Foucault sino también del judaísmo de Levinas.

En una entrevista concedida en 1977, Foucault considera que el conflicto decisivo en la historia de Occidente es el que enfrenta al «modelo de la lengua», elaborado ya por Platón y reelaborado luego por el cristianismo, y al «modelo de la guerra», defendido por los sofistas y recuperado por

28 «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas», en *Revue de métaphysique et de morale*, 3 y 4, 1964 (reeditado en *La escritura y la diferencia*, o.c., pp. 107-210). El diálogo de Derrida con Levinas ha continuado desde entonces, y ha dado lugar a un segundo texto: «En este momento mismo en este trabajo heme aquí», recogido en el volumen colectivo *Textes pour Emmanuel Levinas* (1980), reeditado en *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, 1987 (y traducido al castellano por Patricio Peñalver en *Suplementos Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 13, marzo 1989, pp. 42-62).

29 *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990; *La filosofía como institución*, Juan Granica, Barcelona, 1984; «Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad», en *Doxa*, 11, 1992, pp. 129-191.

30 *Donner le temps, I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris, 1991 (hay trad. española de Cristina Peretti en Paidós, Barcelona, 1995); «Donner la mort», en *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royaumont (diciembre 1990), Métailié-Transition, Paris, 1992.

31 Además de los volúmenes II y III de su *Historia de la sexualidad*, véase «El sujeto y el poder», en *Saber*, 3, mayo/junio 1985, pp. 14-23; *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós/ICE de la Univ. Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1990; «A propos de la généalogie de l'éthique», en H.L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 1984, pp. 322-346; *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, 1994.

Nietzsche: «Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa, no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle, pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas»³². Si el modelo de la lengua permite pensar en una comunicabilidad del sentido, en una continuidad de la memoria, en un diálogo pacífico, en una reconciliación entre los individuos y las épocas, el modelo de la guerra pone en cuestión todos esos presupuestos, y en su lugar introduce una interminable lucha de fuerzas, una discontinuidad que nos separa a unos de otros y que fragmenta nuestro propio ser.

Podría pensarse que Derrida adopta el modelo de la lengua y Foucault el modelo de la guerra. Podría pensarse que Derrida se decanta hacia el lado de la caridad judeo-cristiana y Foucault hacia el lado de la libertad pagana. Eso es, en realidad, lo que el propio Foucault parece reprocharle a Derrida. Pero Derrida tiende a cuestionar, más bien, la alternativa entre ambos modelos, tiende a desestabilizar la seguridad con que cada uno de ellos se afirma frente al otro, y es esa seguridad lo que parece reprocharle a Foucault. He aquí el «riesgo» que Derrida cultiva y Foucault rehúye: el riesgo de transitar por el borde, por la bisagra que abre y que cierra la puerta entre ambos modelos, manteniendo a un tiempo la posibilidad y la incertidumbre en el juego entre la fuerza y el sentido, entre la violencia y la justicia, entre lo griego y lo judío.

He aquí también el riesgo que en este artículo he querido correr, al recorrer el debate (¿litigio y/o diálogo?) entre esos dos diferentes discursos a los que tanto debe mi propio discurso; al reabrir el archivo, la historia, la diferencia (¿guerra y/o alianza?) entre esos dos nombres propios que han pasado a formar parte de mi propio nombre.

Murcia, 21 de marzo de 1995

32 «Verdad y poder», en *Microfísica del poder*, o.c., p. 179. Sobre el «modelo bélico», remito a mi trabajo: «De la guerra: espacio del saber, saber del espacio», en *La(s) otra(s) historia(s)*, UNED de Bergara, 4, 1994, pp. 67-98 (hay trad. inglesa: «On War: The Space of Knowledge, Knowledge of Space», en Ricardo Miguel Alfonso y Silvia Caporale Bizzini (eds.), *Reconstructing Foucault: Essays in the Wake of the 80s*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1994, pp. 277-299).