



NÚMERO 23 OCTUBRE 2016

BUENOS AIRES

ISSN 1669-9092

LO HISTÓRICO Y LO TRANSHISTÓRICO EN EL DEBATE FOUCAULT-DERRIDA¹

Sebastián Chun *

Universidad de Buenos Aires

Argentina

Ya es célebre el debate que mantuvieron Foucault y Derrida a partir de la publicación en 1961 de la *Historia de la locura en la época clásica*,² el cual ha dado lugar a varios textos y años de silencio por parte de ambos pensadores.³ Hoy, cincuenta años más tarde, dicha disputa sigue siendo de interés no sólo por el renombre de los implicados en esta contienda intelectual, sino porque allí se encuentran en pugna dos concepciones de la filosofía que parecieran enfrentadas, pero que a nuestro entender se acercan en un punto fundamental. Por lo tanto, aunque en el presente trabajo no pretendamos echar una luz original sobre tan comentado suceso, sí nos

¹ Publicado originalmente en *Nombres*, n° 27, Universidad Nacional de Córdoba, 2013, pp. 137-152.

² Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1998.

³ Para una reconstrucción detallada del debate véase Campillo, A., "Foucault y Derrida: historia de un debate -sobre la historia", en *Daimon, Revista de Filosofía*, n° 11, 1995, pp. 59-82.

proponemos abordar esa arista particular del mismo que es la relación entre lo histórico y lo transhistórico, considerando que allí se encuentra el núcleo de la discusión, lugar preciso donde las distancias entre ambos pensadores parece acortarse.⁴ Para ello comenzaremos analizando las distintas formulaciones de esta cuestión tal como aparecen en "Cogito e historia de la locura", conferencia pronunciada por Derrida en 1963 y publicada en 1964,⁵ para luego rastrearla en los distintos textos que dedicara Foucault a la cuestión de la *Aufklärung* entre los años 1978 y 1984.

I

En "Cogito e historia de la locura", luego de declarar su admiración por Foucault y lo necesario que es para el discípulo hablar sobre su maestro, incluso desde su consciencia desgraciada, Derrida plantea las cuestiones generales de su análisis. Comienza explicitando que en su interpretación de la *Historia de la locura en la época clásica* todo el proyecto de Foucault puede concentrarse en la lectura que realiza del Cogito cartesiano. Aquí aparecen entonces las preguntas por la comprensión de lo que Descartes ha dicho (a la que estará dedicada la segunda parte del texto) y por su relación con la estructura histórica que Foucault le asigna. Este último punto a su vez se divide en dos. Por un lado, Derrida cuestiona si tiene lo dicho por Descartes la significación histórica que en ese análisis se le atribuye, por el otro, si se agota su significación en lo histórico. En otras palabras, esta última interrogación abarca tanto la inserción del discurso cartesiano en un determinado momento histórico como la reducción absoluta de su contenido al mismo. En este sentido, y ya en la apertura misma de su deconstrucción del texto foucaultiano, Derrida está preguntándose por la posibilidad de un resto que escape al imperio de la historia.

Una segunda serie de cuestiones planteada por Derrida se centra en los presupuestos filosóficos y metodológicos de la historia de la locura foucaultiana. Aquí, en una nota al pie, Derrida se pregunta si lo asignado por Foucault a la época clásica no es una dificultad que corresponde a toda época en general, ya que no habría un más allá de la razón en general.

⁴ Este trabajo es deudor de las reflexiones sugeridas en el seminario de doctorado dictado por Judith Revel en Noviembre de 2011 en el Centro Franco Argentino de Altos Estudios (Buenos Aires), cuyo título fue "Historización y pensamiento del presente: arqueología de un linaje filosófico (Foucault, Merleau-Ponty, Lukacs, Dilthey)".

⁵ Derrida, J., "Cogito e historia de la locura", en *La escritura y la diferencia*, *Anthropos*, Barcelona, 1989, pp. 47-89. Publicado originalmente en *Revue de métaphysique et de morale*, 3 y 4, 1964.

Lo que Foucault no podía dejar de experimentar, y volveremos a eso en un instante, es que toda historia no puede ser, en última instancia, sino historia del sentido, es decir, de la Razón en general. Lo que no podía dejar de experimentar es que la significación más general de una dificultad que él le atribuye a la «experiencia clásica» es válida realmente más allá de la «época clásica». [...] El lenguaje mismo de la razón... pero ¿qué es un lenguaje que no lo sea de la razón en general? Y si sólo hay historia de la racionalidad y del sentido en general, eso quiere decir que el lenguaje filosófico, desde el momento en que habla, recupera la negatividad -o la olvida, que es lo mismo- incluso cuando pretende confesarla, reconocerla. De forma todavía más segura, quizás, en ese caso. La historia de la verdad es, pues, la historia de esta economía de lo negativo. Así pues, hace falta, ha llegado el momento quizás de volver a lo ahistórico en un sentido radicalmente opuesto al de la filosofía clásica.⁶

Nuevamente la cuestión de un más allá de la historia, pero ya aquí invitando a pensarlo desde una perspectiva diferente a la de la filosofía clásica. Esto significa que si la razón no puede dejar de excluir a la locura, a lo que escapa a su alcance, para pensar este más allá será necesario buscar un medio diferente de acceso a esa instancia transhistórica. Y a continuación Derrida señala que esa es precisamente la intención de Foucault, la de escribir una historia de la locura misma, es decir, de darle la palabra a la locura para así construir un discurso sobre la misma que no provenga de la razón. Sin embargo, si la locura es el silencio, la ausencia de obra, ya que desde el momento en que se hace discurso su voz proviene inevitablemente de la razón, la pregunta que surge es si la locura tiene ella misma una historia, si existe una locura que no sea inmediatamente el reflejo heredado gracias a la violencia ejercida por su lugarteniente: la razón. Por otro lado, Derrida abre la cuestión sobre si la arqueología es un lenguaje más allá de la razón. Para Foucault parecería posible escribir una historia de la locura misma sin objetivarla ni incluirla en el reino del Orden, escapando así al gesto de la razón clásica, gracias a un lenguaje ajeno a la totalidad del lenguaje histórico que excluyó a la locura. En este sentido, tal lenguaje y la locura misma serían ambas instancias transhistóricas e incluso ahistóricas, ya que para Foucault todo sería histórico excepto su arqueología, en tanto abordaría un objeto como la locura misma más allá de las determinaciones históricas con que la razón la ha marcado y haría esto mediante un discurso que no repetiría la

⁶ *Ibid.*, pp. 50-51.

violencia propia de la razón, desprendiéndose así *totalmente* de la *totalidad* del lenguaje histórico⁷ y abriendo el espacio para que surja la voz de aquellos que no tienen voz.

En este punto Derrida señala que no es posible juzgar a la razón si no es desde la propia razón,

*Si el Orden del que hablamos es tan potente, si su potencia es única en su género, es precisamente por su carácter sobre-determinante y por la universal, la estructural, la universal e infinita complicidad en la que compromete a todos aquellos que lo comprenden en su lenguaje, incluso cuando éste les procura además la forma de su denuncia. El orden es denunciado entonces en el orden.*⁸

En otras palabras, sostiene Derrida que sí es posible juzgar una determinación histórica de la razón pero siempre desde una racionalidad general, universal, transhistórica o ahistórica, que como tal nunca aparece sino en formas determinadas también históricamente. Si bien Foucault pretende un lenguaje sin apoyo para realizar la arqueología del silencio y la condena a la razón objetivista clásica, debe apelar a la razón en general mediante otra razón cuya forma será también dada históricamente. Por eso señala Derrida que la revolución contra la razón tiene la forma de una agitación, en el sentido de una revuelta intestina, interior, realizada con las propias armas de aquello que se quiere eliminar. Y por eso también hace un llamado de vuelta a lo ahistórico, reconociendo que si todo discurso fuera hijo de su tiempo no habría lugar para la crítica, la cual siempre adopta otra forma determinada de esa razón en general a la que se apela. Vale aclarar aquí que lo ahistórico resulta también transhistórico, ya que esa razón en general no renueva la tradición metafísica hegeliana sino que funcionaría como cuasi-trascendental que sólo se pone en juego gracias a sus manifestaciones históricas.

A continuación Derrida afirma que el propio Foucault es consciente de esta problemática y que no deja de explicitarla en su trabajo, pero que a su vez hace aparecer un proyecto diferente y contradictorio con esta arqueología del silencio. El mismo consiste en acceder al momento decisivo en que se ha roto el diálogo entre razón y locura, instante originario en el que de un suelo común brotarían los dos soliloquios enfrentados propios de la época clásica. Y aquí la arqueología foucaultiana reversionaría, según Derrida, la clásica tradición metafísica.

⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁸ *Ibid.*

Al querer escribir la historia de la decisión, de la partición, de la diferencia, se corre el riesgo de constituir la división en acontecimiento o en estructura que sobreviene a la unidad de una presencia originaria; y de confirmar así la metafísica en su operación fundamental.

Derrida se lamenta el que Foucault no haya explorado el suelo histórico de la decisión que escinde razón y locura, en principio por lo ambiguo del lugar del discurso socrático y también por la relación profunda entre esta partición y la historia. Esto último implicaría que si la ruptura de ese suelo común es la condición de posibilidad de la historia, hacer la historia de esa partición necesariamente sería hacer la historia de una figura determinada de la misma sobre ese otro suelo común que es la racionalidad en general, repitiendo el gesto clásico de exclusión y objetivación de la locura.⁹

II

Aunque no entraremos aquí en el análisis del discurso cartesiano, que en última instancia es puesto por Derrida como el punto neurálgico del debate y desde allí es comprensible que la respuesta de Foucault se centre en el mismo,¹⁰ y si bien reconocemos que lo que está puesto ahí en juego no es ajeno ni mucho menos a las cuestiones metodológicas antes planteadas, rescataremos de esta instancia el momento en que Derrida explicita el punto conclusivo de su lectura. Allí el filósofo franco-argelino retoma la apropiación levinasiana de Descartes¹¹ al señalar la audacia hiperbólica del Cogito cartesiano, el cual se convierte en el punto-cero a partir del cual puede aparecer la ruptura entre una razón y una locura determinadas históricamente.

⁹ Si bien no desarrollaremos este aspecto de la crítica, una respuesta por parte de Foucault se podría rastrear en Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 2004.

¹⁰ Foucault, M., "*Mi cuerpo, ese papel, ese fuego*", en *Historia de la locura en la época clásica*, *op. cit.*, pp. 340-372 y la primera versión de ese texto "*Réponse à Derrida*", en *Dits et écrits (1954-1988)*, Gallimard, París, 1994, vol. II, pp. 281-295.

¹¹ Aunque no lo cita todo el lenguaje utilizado aquí por Derrida remite al análisis levinasiano de Descartes tal como aparece en *Totalidad e infinito*. Vale señalar que allí Lévinas señala a la "idea de infinito" como el momento de trascendencia que impide la totalización del Otro en manos del Mismo y no al propio Cogito. Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 72. Recordemos que en 1964 Derrida publica también en los números 3 y 4 de la *Revue de métaphysique et de morale* su lectura de Lévinas. Derrida, J., "*Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas*", en *La escritura y la diferencia*, *op. cit.*, pp. 107-210.

*Es el punto [El Cogito] en el que se enraíza el proyecto de pensar la totalidad, lo cual sólo es posible -dentro de lo que existe- hacia el infinito o la nada.*¹²

El Cogito, para Derrida, excede así la totalidad de la historia también. Por lo tanto, el intento foucaultiano de reducirlo a una estructura histórica determinada sería una violencia de estilo "*totalitario e historicista*"¹³ ejercida sobre el proyecto cartesiano. Y aquí Derrida se encarga de dejar muy en claro que no está apelando a una trascendencia evasiva que le permitiría postular otro mundo más allá de la historia, sino que encuentra en el discurso cartesiano algo que no se deja apresar por una totalidad histórica, incluso cuando el propio Descartes traiciona esa punta hiperbólica que es el Cogito al temporalizarla recurriendo a Dios. Desde ya que esta reducción del proyecto hiperbólico a la intramundanía responde a la necesidad de reflejarlo y proferirlo en un discurso filosófico organizado, y es el propio Descartes el que elude esta problemática al presuponer que es posible "*decir lo que se piensa y qué se piensa sin traicionarlo*".¹⁴ En otras palabras, Derrida no está pensando en un más allá de la razón que podría articularse en un discurso transparente que lo expresaría sin más, sino justamente lo contrario. Esa posibilidad es el objeto de su crítica, pero a su vez está rescatando en su lectura de Descartes la imposibilidad de reducir todo su proyecto a la totalidad del sentido racional, aunque ese resto no tenga otra forma de manifestarse más que la encarnación en el lenguaje que siempre lo traiciona.

A continuación Derrida afirma que al separar la hipérbole de aquello que forma parte de una estructura histórica determinada está intentando dar cuenta de la historicidad misma de la filosofía, ya que no sería posible la historia de la filosofía sin el pasaje entre el momento hiperbólico y la estructura finita, es decir, entre el infinito como exceso sobre la totalidad y la totalidad cerrada.¹⁵ Entonces la filosofía siempre es una "economía de violencia", en tanto discurso que renueva el encierro de la hipérbole en el asilo de la historia pero para liberarla a su vez de las cadenas anteriores. Es como si la filosofía olvidara necesariamente que combate el encierro pasado que ella misma está reproduciendo.

¹² Derrida, J., "Cogito e historia de la locura", *op. cit.*, p. 79.

¹³ *Ibid.*, p. 80.

¹⁴ *Ibid.*, p. 84.

¹⁵ *Ibid.*, p. 86.

Definir la filosofía como querer-decir-la-hipérbole es confesar -y la filosofía es quizás esa gigantesca confesión- que, en lo históricamente dicho, con lo que la filosofía se sosiega y excluye la locura, aquélla se traiciona a sí misma (o se traiciona como pensamiento), entra en una crisis y en un olvido de sí que son un período esencial y necesario de su movimiento. Sólo hago filosofía en el terror, pero en el terror confesado de estar loco. La confesión es a la vez, en su estar presente, olvido y desvelamiento, protección y exposición: economía.¹⁶

Aquí el desdoblamiento de la razón en una razón general y otra determinada históricamente asume este nuevo ropaje, el del gesto hiperbólico y su encarnación histórica. En este sentido, al poner en cuestión, criticar o deconstruir un discurso particular apelamos, siguiendo a Derrida, a esa instancia que trasciende (sin ser una trascendencia) las determinaciones históricas dadas. Sin embargo, en ese mismo instante estamos instaurando un nuevo discurso histórico, ya que esa razón general como momento hiperbólico no puede más que hacerse carne e introducirse en el flujo histórico.

Casi unos cuarenta años más tarde, ya lejos de este debate, el propio Derrida vuelve a esta última cuestión señalando que la razón en general, lo transhistórico, la hipérbole, es el ejercicio hipercrítico, el motor de la deconstrucción, la cual se muestra como una puesta en práctica de un obsesivo espíritu crítico. Sin embargo, él mismo se encarga de diferenciar la crítica de la deconstrucción, es decir, la razón tal como la heredamos de la modernidad de una razón diferente, pero no por eso ajena a la herencia de las Luces. Así, en *Canallas*, Derrida presenta dos exigencias de la razón, que son la del cálculo y lo incalculable de toda alteridad. Ambos momentos corresponden a toda invocación de la razón, y por eso es necesario distinguirlos y señalar el espacio que se abre entre ambos:

[...] lo racional tendría ciertamente que ver con lo justo, justamente, y a veces con la justeza de la razón jurídica y calculadora. Pero lo razonable haría algo más y otra cosa; tendría en cuenta la contabilidad de la justeza jurídica, ciertamente, pero también se esforzaría, a través de la transacción y de la aporía, hacia la justicia. Lo razonable, tal y como lo entiendo aquí, sería una

¹⁶ *Ibíd.*, p. 88.

*racionalidad que tiene en cuenta lo incalculable, para rendir cuenta o contar con él, es decir, con el acontecimiento de lo que o de quien llega.*¹⁷

Lo racional estaría cerca de lo que la escuela de Frankfurt llamó *razón instrumental*¹⁸ y de lo que antes hemos dejado del lado de lo histórico, mientras que la crítica de esa racionalidad, que al mismo tiempo está constantemente sometida a crítica en cuanto crítica, sería lo razonable, es decir, aquello que da lugar a la instancia transhistórica de la hipérbole.¹⁹ La razón calculadora es la puesta en práctica del encierro, la exclusión de la diferencia, la violencia ejercida sobre la singularidad del acontecimiento por venir. Pero esta racionalidad es indisociable de lo razonable, que responde, o intenta responder, a la exigencia incondicional de lo incondicionado, la exposición no-económica al otro: la justicia.²⁰ Lo razonable sería entonces no el polo opuesto a lo racional, sino justamente el gesto que abarca tanto la necesidad del cálculo como el instante hiperbólico que escapa a las redes de la historia.

Y aquí se evidencia el gesto hipercrítico de la deconstrucción, en tanto la misma se muestra como "*un modo de habitar las estructuras metafísicas para llevarlas hasta su límite: solicitud (en el sentido etimológico de «hacer temblar») que permitirá que dichas estructuras muestren sus «fisuras»*".²¹ En otras palabras, la instancia hiperbólica, lo transhistórico y lo razonable son la condición de posibilidad de la deconstrucción, capacidad irrecusable de someterse constantemente a una auto-hetero-crítica en vistas a cierta razón, que estaría ligada al respeto absoluto por la singularidad de cualquier otro.

Ya que la deconstrucción, si algo semejante existiese, seguiría siendo, en mi opinión, ante todo, un racionalismo incondicional que no renuncia nunca, precisamente en nombre de las

¹⁷ Derrida, J., "El «mundo» de las luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)", en *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005, p. 189.

¹⁸ La razón instrumental responde al cálculo propio de la lógica mercantil. Así, conduce a una instrumentalización de nuestro entorno, del otro y de uno mismo en vistas a alcanzar determinado fin. Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Bs. As., 1973.

¹⁹ La deconstrucción "*ella sola puede reclamar esa incesante reestructuración así como, por otra parte, el progreso mismo de la crítica.*" Derrida, J., *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995, p. 182.

²⁰ Derrida, J., "El «mundo» de las luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)", *op. cit.*, parte 2.

²¹ Cragolini, M. B., "Derrida: deconstrucción y pensar en las «fisuras»", en *Derrida, un pensador del resto*, La cebra, Bs. As., 2007, p. 21.

*Luces por venir, en el espacio por abrir de una democracia por venir, a suspender de una forma argumentada, discutida, racional, todas las condiciones, las hipótesis, las convenciones y las presuposiciones; a criticar incondicionalmente todas las condicionalidades, incluidas las que fundan todavía la idea crítica, a saber, la del krinein, de la crisis, de la decisión y del juicio binario o dialéctico.*²²

III

Si bien la respuesta inmediata de Foucault a la crítica derridiana se concentra en el análisis del discurso cartesiano,²³ lo hace precisamente para dar respuesta a la cuestión planteada por Derrida.

*Claramente queda indicado lo que está en juego en el debate: ¿Podría haber algo interior o exterior al discurso filosófico? ¿Puede tener su condición en una exclusión, un rechazo, un riesgo eludido y, por qué no, en un miedo? Sospecha que Derrida rechaza con pasión.*²⁴

Foucault critica así la relación que establece Derrida entre la filosofía y la instancia transhistórica, condición de posibilidad de aquella. Para aquél la lectura derridiana busca mostrar que la filosofía pone en cuestión la totalidad de la “etantidad”, su cierre a partir del sentido determinante dado por lo racional, y que no corresponde a dicha disciplina el abordar una instancia particular, como por ejemplo la locura. En otras palabras, Foucault le reprocha a Derrida su reducción de la filosofía a la ontología y su exclusión necesaria de cualquier recorte del plano óptico como objeto posible de su discurso. En este sentido, la filosofía no podría tener un afuera ni tampoco un adentro, en tanto dicha espacialización respondería a una recaída en el mundo cerrado de las cosas. Desde ya que responde a esta crítica el modo en que Foucault cierra su texto, posicionando a Derrida como representante decisivo de una cierta forma de hacer filosofía, que reduce las prácticas discursivas a las trazas textuales, que elude los acontecimientos producidos por

²² Derrida, J., “El «mundo» de las luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)”, *op. cit.*, p. 170.

²³ No coincidimos aquí con una lectura como la de Goldschmit, para quien la respuesta de Foucault es externa al texto derridiano y no dice nada sobre él. Goldschmit, M., *Jacques Derrida, una introducción*, Nueva Visión, Bs. As., 2004, pp. 147-157.

²⁴ Foucault, M., “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, *op. cit.*, p. 342.

un texto para encerrarse en el entramado de marcas en la búsqueda, y la invención, de un origen dicho y no dicho.²⁵

Ahora bien, aquí resulta necesario detenernos un instante y ya plantearnos las preguntas que guían nuestra lectura: ¿acierta Foucault en su lectura del texto derridiano? ¿Es justo Derrida con su interpretación del análisis foucaultiano de la locura? En cuanto a la primera, por lo trabajado en los apartados anteriores resulta claro que Derrida no pareciera reducir la filosofía como práctica a la exigencia de lo razonable, lo transhistórico, la búsqueda del origen en la filigrana del texto, sino que plantea la necesidad de pensar en una instancia que trascienda el plano del dominio racional justamente como condición de posibilidad de la labor filosófica, que nunca podrá ir más allá de lo históricamente determinado, desde el momento en que se pronuncia y articula en un discurso. Por su parte, Foucault, como buen lector de Blanchot, tampoco pareciera tener una concepción ingenua de su propia labor arqueológica, al punto tal que le permitiera soñar con la posibilidad de darle voz a aquellos que no la tienen sin traicionarlos en ese mismo gesto.²⁶ Para dar un sustento a esta impresión, y también comprender mejor hasta dónde se acercan los pensamientos de ambos autores, nos proponemos rastrear la intervención foucaultiana sobre la cuestión de lo histórico y lo transhistórico tal como la venimos planteado. Para ello abordaremos la lectura que hace Foucault de *¿Qué es la ilustración?* de Kant, la cual aparece por primera vez en una conferencia dictada en 1978 que luego fue publicada bajo el título “¿Qué es la crítica?” en 1990.²⁷ Allí Foucault comienza señalando que la crítica como virtud en general es propia de la modernidad y más específicamente surge en oposición al proceso de gubernamentalización, en tanto arte de no ser gobernado de cierta manera.

Y si la gubernamentalización es ese movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma, de una práctica social de sujeción de individuos por medio de mecanismos de poder que reclaman para sí una verdad; pues bien, diría que la crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto

²⁵ *Ibíd.*, p. 371.

²⁶ “Para que algo de esas vidas llegase hasta nosotros fue preciso, por tanto, que un haz de luz, durante al menos un instante, se posase sobre ellas, una luz que les venía de fuera: lo que las arrancó de la noche en la que habrían podido, y quizás debido, permanecer fue su encuentro con el poder; sin este choque ninguna palabra, sin duda, habría permanecido para recordarnos su fugaz trayectoria.” Foucault, M., “La vida de los hombres infames”, en *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 393.

²⁷ Foucault, M., “Crítica y *Aufklärung* [«Qu’est-ce que la Critique?»]”, en *Revista de Filosofía-ULA*, n° 8, 1995, pp. 5-30.

*se arroga el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad. En otras palabras, la crítica será el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la des-sujeción en el juego de lo que pudiéramos llamar la "política de la verdad".*²⁸

Así entendida, la crítica estaría del lado de lo históricamente determinado por su correspondencia con un momento histórico particular, incluso cuando la misma habilita una puesta en cuestión de esa estructura histórica que la sustenta.

Ahora bien, salteándonos el curso dictado por Foucault en el Colegio de Francia el 5 de enero de 1983 y el extracto del mismo publicado con el título "¿Qué es la ilustración?",²⁹ llegamos al escrito homónimo que se publica en 1984.³⁰ Allí Foucault comienza haciendo una lectura detallada del texto kantiano señalando que precisamente "*la reflexión sobre el «hoy» como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular es, en mi opinión, la novedad de este texto*".³¹ En otras palabras, la originalidad de Kant reside en haber reflexionado sobre su presente intentando determinar su diferencia con el movimiento de conjunto de la historia y describiendo la *Aufklärung* como el momento en que se entra en la mayoría de edad y se hace uso de la propia razón, pero siempre dentro de los límites establecidos por las tres críticas.

A continuación Foucault señala que en este texto encuentra un esbozo de lo que él llama la "actitud de modernidad", poniendo así en cuestión la posibilidad de determinar históricamente la *Aufklärung*.

Me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaban un éthos.

²⁸ *Ibíd.*, p. 10.

²⁹ Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Bs. As., 2009, pp. 17-56 y "¿Qué es la ilustración?", en *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985, pp.197-207.

³⁰ Foucault, M., "¿Qué es la ilustración?", en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 335-352.

³¹ *Ibíd.*, p. 341.

Entonces en estos seis años que separan a los dos textos sobre la *Aufklärung* aquí analizados Foucault ha pasado de la crítica entendida como virtud perteneciente a un periodo histórico particular a comprenderla como una actitud de modernidad que no se agota en sus determinaciones históricas sino que señala hacia algo transhistórico en tanto "*interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo*".³² Este *éthos* filosófico Foucault lo caracteriza en primer lugar negativamente, señalando que hay que dejar de lado el chantaje de estar a favor o en contra de la *Aufklärung* y escapar a la confusión entre ésta y el humanismo. Luego desarrolla la caracterización positiva de esta actitud crítica en tres puntos. En primer lugar, sostiene que la crítica es la reflexión sobre los límites que escapa a la alternativa del afuera y del adentro, volviéndose una crítica práctica que busca en lo universal, necesario y obligatorio aquello singular, contingente y arbitrario, para así allanar el camino del franqueamiento posible. En segundo lugar, esta actitud histórico-crítica resulta también para Foucault una actitud experimental, en tanto se somete a la prueba de la realidad para captar la posibilidad del cambio y su forma precisa. Tercero y último, Foucault aquí hace eco de la crítica derridiana, sin citarla claro está, imaginando como objeción un corolario de la misma: "*¿no existe el riesgo de dejarse determinar por estructuras más generales de las que corremos el riesgo de no tener conciencia ni dominio?*".³³ En otras palabras, Foucault nos advierte sobre la posibilidad de que esta crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método caiga en un análisis intrahistórico que no de cuenta de instancias más generales que podrían condicionarla. En el lenguaje de la *Historia de la locura* sería el riesgo de caer en la crítica de una razón determinada históricamente sin reconocer lo que hay de allí de general para todo discurso, incluida esa misma crítica. Y aquí Foucault responde:

Es cierto que es preciso renunciar a la esperanza de acceder alguna vez a un punto de vista que nos podría dar acceso al conocimiento completo y definitivo de lo que puede constituir nuestros límites históricos. Y desde este punto de vista la experiencia teórica y práctica que hacemos de nuestros límites y de su posible franqueamiento es siempre

³² *Ibíd.*, p. 345.

³³ *Ibíd.*, p. 349.

*limitada, determinada y, por tanto, una experiencia que hay que volver a empezar de nuevo.*³⁴

En este sentido, si hay algo transhistórico es precisamente esta actitud crítica siempre recomenzada, en tanto ontología del presente y de nosotros mismos que cae bajo una forma históricamente determinada al enunciarse y que por lo tanto deberá volver sobre sí. De este modo, la herencia de la *Aufklärung* es una racionalidad histórica y también una razonabilidad a la que apunta la crítica infatigable sobre nuestras condiciones históricas. Esta actitud de modernidad siempre se realizará ónticamente, es decir, bajo esas mismas determinaciones históricas que son su objeto. Por lo tanto, esta crítica apuntará siempre a un más allá de los límites reproduciendo el encierro criticado, volviéndose una tarea infinita, inconclusa e irrecusable.

IV

No es la intención de este trabajo borrar las diferencias entre los pensamientos de Foucault y Derrida, pero sí nos resulta interesante ver estos puntos de cercanía a la hora de pensar el problema de la historia y lo transhistórico como actitud crítica o deconstrucción.

Para terminar abriendo una línea de continuidad para este análisis, vale señalar las implicancias políticas de esta cuestión en ambos pensadores. Ya vimos en Foucault cómo esta actitud de modernidad siempre se lanza sobre los límites históricos de nuestro presente y la posibilidad de franquearlos a partir de lo que hay de contingente en ellos.

*Caracterizaría, por tanto, el éthos filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres.*³⁵

Por lo tanto, los propios trabajos de Foucault, incluida desde ya su *Historia de la locura*, no son más que perspectivas lanzadas sobre nuestra actualidad en vistas a liberarnos de ciertas

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ *Ibíd.*, p. 349.

cadenas históricas. Y para poder romper con lo históricamente determinado siempre es necesario ese momento hiperbólico que funda la actitud crítica. Sobre este movimiento entre lo histórico y lo transhistórico Foucault puede afirmar en un texto publicado en 1979 con el título "¿Es inútil sublevarse?":

Las sublevaciones pertenecen a la historia. Pero, en cierto modo, se le escapan. El movimiento mediante el cual un solo hombre, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: «no obedezco más», y arroja a la cara de un poder que estima injusto el riesgo de su vida -tal movimiento me parece irreductible-. Y ello porque ningún poder es capaz de tornarlo absolutamente imposible.³⁶

Si siempre es posible la resistencia entendida como un más allá de la historia es precisamente gracias a esa actitud crítica transhistórica que permite poner en cuestión los límites del presente y soñar con una sublevación siempre recomenzada.

Por el lado de Derrida, sólo mencionaremos, sin entrar en mayores detalles, que esta actitud crítica bien puede traducirse en su deconstrucción, en tanto puesta en cuestión incesante de todo orden dado a partir de la indeconstructibilidad de la justicia y la democracia por venir:

[...] pues bien, lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeconstructible como la posibilidad misma de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de la justicia -que distinguimos siempre del derecho e incluso de los derechos humanos- y una idea de la democracia -que distinguimos de su concepto actual y de sus predicados tal y como hoy en día están determinados-.³⁷

La deconstrucción en Derrida es política en tanto gesto hipercrítico que pone en cuestión cualquier determinación histórica de la democracia y la justicia, reconociendo al mismo tiempo que no hay un más allá de la historia. En este sentido, toda crítica se funda en un nuevo orden y cualquier orden será deconstruible, siendo sólo indeconstruible, es decir, transhistórica, la actitud

³⁶ Foucault, M., "¿Es inútil sublevarse?", en *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 203.

³⁷ Derrida, J., *Espectros de Marx*, op. cit., p. 73.

crítica que socava los cimientos de cualquier institucionalización de la justicia y la democracia. Democracia por venir, hospitalidad incondicional, perdón imposible o don son algunos de los nombres que asume este llamado a la crítica hiperbólica en el pensamiento de Derrida.

* Sebastián Chun es Profesor y Licenciado en Filosofía, Universidad de Buenos Aires. Becario del Conicet. Su tesis doctoral es *sobre Jacques Derrida y la herencia de la teología política de Carl Schmitt: entre soberanía e incondicionalidad*. Ha publicado numerosos artículos en distintos medios nacionales e internacionales, como *Daimon* (Murcia), *Nombres* (Córdoba), *Res Pública* (Murcia), *Contrastes* (Málaga), *A Parte Rei* (Madrid), etc.