

Los árboles no tienen cara

*José Manuel Arango*



Fotografía de Alberto Restrepo.  
Santa Elena, 1984.

# **FOUCAULT Y DERRIDA EN TORNO AL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA**

**Josefina Granja Castro**

RESUMEN	REVISTA	EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA	RESUMEN
RÉSUMÉ			RÉSUMÉ
ABSTRACT			ABSTRACT
PALABRAS CLAVE			PALABRAS CLAVE

RESUMEN

FOUCAULT Y DERRIDA EN TORNO AL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA

*La pretensión central de este trabajo es analizar la categoría de diferencia a través de diversas obras de Foucault, estableciendo las semejanzas y discrepancias con que Derrida construye la misma categoría. Proponemos que arqueología y deconstrucción constituyen dos posturas analíticas complementarias que abren vías de acceso para trabajar las discontinuidades, las rupturas, lo excluido y lo marginal.*

RÉSUMÉ

FOUCAULT ET DERRIDA AUTOUR DE LA PENSÉE DE LA DIFFÉRENCE

*La prétention centrale de ce travail est d'analyser la catégorie de différence à travers les diverses oeuvres de Foucault, en établissant les ressemblances et les divergences avec lesquelles Derrida construit la même catégorie. Nous proposons qu'archéologie et déconstruction constituent deux postures analytiques complémentaires qui ouvrent des voies d'accès pour travailler les discontinuités, les ruptures, l'exclu et le marginal.*

ABSTRACT

FOUCAULT AND DERRIDA ON THE THOUGHT OF DIFFERENCE

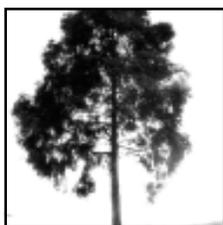
*The central aim of this article is to make an analysis of the difference category throughout Foucault's works, establishing similarities and discrepancies between his construct and Derrida's. I argue that archaeology and de-construction are two complementary analytical positions that open way to working on discontinuities, ruptures, the excluded and the marginal.*

PALABRAS CLAVE

*Diferencia, Michel Foucault, Jacques Derrida, arqueología del saber, reconstrucción  
Difference, Michel Foucault, Jacques Derrida, archaeology of knowledge, de-construction*

# FOUCAULT Y DERRIDA EN TORNO AL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA\*

Josefina Granja Castro\*\*



En marzo de 1983 me obsequiaron un libro cuya dedicatoria, entre otras cosas, decía: «[...] esperando que este texto te conduzca por nuevos caminos de teoría [...]». El libro era el primer volumen de *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault, y la persona que me lo obsequió había anticipado lo que con el paso del tiempo se convertiría en una realidad: la presencia del pensamiento de Foucault como una constante en mi formación en el campo de la investigación educativa. Preguntarse por esa presencia constante de Foucault es preguntarse por lo que el pensamiento de este autor me ha aportado, lo que he podido hacer a través de él y en contra de él. En una entrevista concedida al diario *Le Monde* en 1975, Foucault se expresó sobre sus libros como

*pequeñas cajas de herramientas; si la gente se toma la molestia de abrirlos, de utilizar una frase, idea o análisis como un destornillador o una llave inglesa para interrumpir el circuito, descalificar los sistemas de poder, incluso eventualmente los propios sistemas en los que se asienta el libro... pues tanto mejor* (citado en Eribon, 1992, 292).

Así me he apropiado de Foucault. He leído a Foucault en distintas circunstancias y para distintos fines: de manera colectiva en seminarios de estudio y discusión, pero también en privado a la luz de mis propias búsquedas; lo he leído haciéndolo ejecutar en solo, como en las obras musicales para un único instrumento, pero también lo he leído en dúo y trío, haciéndolo jugar como una voz más en el concierto de otros pensadores que también han dejado huella en mi trayectoria de formación: Bourdieu, Castoriadis, De Certeau, allá entre 1984 y 1988; Lacan, Laclau y Habermas, hacia principios de la década del noventa; Bachelard, Canguilhem, Le Goff, Chartier, Luhmann y Derrida, algunos años más adelante. Los hilos con los que damos forma a nuestro pensar no tienen nunca una única fuente, son heterogéneos, plurales, incluso contrapuestos. Estas notas son una ejecución en dúo: Foucault y Derrida en torno al pensamiento de la diferencia.

## ITINERARIOS

Foucault y Derrida pertenecen a la misma generación, maduran su pensamiento com-

\* La versión original de este trabajo fue presentado en el “Coloquio Aniversario del Nacimiento de Michel Foucault”, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Iztacala, UNAM, octubre de 1996. Para su publicación en la *Revista Educación y Pedagogía* se hicieron ajustes pertinentes de extensión y contenido.

\*\* La autora es investigadora Titular en el Departamento de Investigaciones Educativas del Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados, México D.F.  
Dirección electrónica: jgranja@mail.cinvestav.mx

partiendo un enclave social e intelectual común: París en las décadas del cincuenta y del sesenta. Es también un espacio común en el que tuvieron puntos de aproximación: Foucault, tan sólo cuatro años mayor en edad que Derrida, fue maestro de éste en la Escuela Normal Superior, institución en la que Derrida inició sus estudios filosóficos a su arribo a París procedente de Argelia, su país de origen.

El más célebre de los encuentros entre ambos intelectuales fue sin duda el propiciado por un desacuerdo en ocasión de un agudo comentario que Derrida sostuvo en torno a *Historia de la locura*. El discípulo criticó a su antiguo maestro por la forma en que interpretó la primera "Meditación" de Descartes. En opinión de Derrida, Foucault había hecho una lectura ingenua del pasaje de Descartes y acusaba al libro de un "totalitarismo estructuralista" que, al delimitar razón y sin razón tal y como lo hacía, daba lugar al mismo tipo de violencia de la edad clásica. El comentario fue presentado por Derrida en una conferencia en 1963, y no fue sino doce años después, ante la inminencia de la publicación del comentario en el libro *La escritura y la diferencia* (1989b), que Foucault replicó a Derrida acusándolo de reducir las prácticas discursivas a meros indicios textuales, de debilitar los acontecimientos que se producen en las prácticas discursivas y conservar tan sólo unas marcas para una lectura, de no situar las prácticas discursivas en el campo de las transformaciones.

Este acre intercambio sembró discrepancias entre uno y otro, así como la percepción en cuanto a sus posiciones en el campo intelectual francés de la época. Sin embargo, hay puntos de contacto: las afinidades entre Foucault y Derrida no están a la vista inmediatamente, hay que levantar las capas de su pensamiento para avizorar las proximidades a nivel de las fuentes en que abrevan.

En los recuerdos autobiográficos de cada uno de ellos se menciona una presencia común

que deja en su historia personal una profunda huella: Jean Hyppolite. Foucault conoce al "maestro Hipal" –como gustaba llamarle por cariño– en 1945; es su profesor de filosofía en el Liceo Henry IV. Derrida entrará en contacto con él cinco años después, en 1950, cuando se traslada a París para iniciar sus estudios superiores en la Escuela Normal de dicha ciudad. Leen a Hegel, que a la luz de las brillantes lecciones del maestro Hipal, aparece como el iniciador de la modernidad filosófica.

La fuerza de esta presencia en Foucault y Derrida, la vigorosa huella que deja de ellos, puede ser comprendida si –tomando palabras de Eribon– pensamos que: «Hyppolite representaba la encarnación de la apertura hacia todo lo que iba a apasionar a la generación de Foucault: Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger» (Eribon, 1992, 44).

Foucault rememora en una entrevista de 1984, poco antes de su muerte, el itinerario con el que fue troquelando su propio pensamiento de la siguiente manera:

*Empecé leyendo a Hegel, luego a Marx y me puse a leer a Heidegger. Todavía conservo los apuntes que tomé sobre Heidegger mientras lo leía, tengo miles y son muchos más importantes que los que había tomado sobre Hegel o Marx. Todo mi devenir filosófico ha venido determinado por Heidegger. Pero reconozco que fue Nietzsche el que se llevó la palma. Mi conocimiento de Nietzsche es muy superior al que tengo de Heidegger; aunque de todos modos ambos constituyen dos experiencias fundamentales de mi vida. Probablemente de no haber leído a Heidegger, tampoco habría leído a Nietzsche (citado en Eribon, 1992, 56).*

En su peregrinaje intelectual, Derrida se hospedó en los mismos albergues: Hegel, Nietzsche, Freud, Heidegger; pero también y de manera muy especial, Derrida recordará la importancia que tuvo para él el estudio de Husserl y la fenomenología:

*[...] la fenomenología pudo serme de ayuda en un primer tiempo para agudizar algunas cues-*

*tiones que no estaban entonces tan abiertamente practicadas como parecen estarlo hoy: el recurso a la escritura en la constitución de los objetos del conocimiento, los problemas del análisis genético y el análisis estructural. En los 50, en el momento en que estaba todavía mal recibida, en que era poco o demasiado indirectamente conocida en la universidad francesa, la fenomenología husserliana parecía algo ineludible para algunos jóvenes filósofos [...] La veo todavía hoy en día, de otra manera, como una disciplina de rigor incomparable [...]* (Derrida, 1989a, 22).

De este sustrato común, de esta porción de herencia compartida, Foucault y Derrida entresacaron hilos para urdir su propio pensamiento y dar forma a la conceptualidad específica de cada uno.

Habría varias maneras de recorrer los “parentescos de familia”, las discrepancias y afinidades, entre Foucault y Derrida; yo he elegido una ruta sobre la que estoy interesada desde tiempo atrás: *arqueología y deconstrucción*. Quiero sostener la apreciación de que entre *arqueología y deconstrucción* se extiende un arco común: el pensamiento de la diferencia.

## HISTORIAS SOBRE LOS LÍMITES DEL PENSAMIENTO

En *Historia de la locura* Foucault explicita la intención de su obra, argumentando que el lenguaje de la psiquiatría es un monólogo de la razón sobre la locura y que sólo se ha podido formar sobre el silencio de la locura. Foucault afirma: «No pretendo hacer la historia

de aquel lenguaje; sino la arqueología de este silencio» (citado en Eribon, 1992, 135).

Desplegar la arqueología de ese silencio supone puntos de partida concretos y específicos:

- «renunciar a la comodidad de las verdades terminales», es decir, desembarazarse de los conceptos elaborados por la cultura occidental, en este caso, los conceptos de la psiquiatría;
- sondear los valores de razón de la cultura occidental y las representaciones en que estos se socializan;
- «plantearse los límites antes que la identidad de una cultura», es decir, practicar una historia de los límites, de los gestos mediante los cuales una cultura rechaza lo que para ella representará *lo ajeno* (cf. Eribon, 1992, 135).

La obra de Foucault en la siguientes décadas estará impregnada por la consigna de esta historia de los límites, donde *límite* tiene una doble significación: historia de las experiencias de vida que se sitúan en los umbrales de la socialidad occidental (la locura, la enfermedad, la criminalidad); e historia de las formas de nombrarlas, de los dispositivos para hacerlas inteligibles: saberes y prácticas.

La historia de los límites en este segundo sentido es la historia de los límites a que hemos sometido nuestro pensamiento; en ella encontramos esbozado el núcleo de lo que casi al final de su vida Foucault designará como *ontología del presente*.<sup>1</sup>

1 Ello sucederá en 1983 cuando dicta en el Colegio de Francia el memorable curso sobre Kant y la ilustración. En “¿Qué es la ilustración?” Foucault se pregunta: «¿cuál es el campo hoy de experiencias posibles?... no se trata ya de desarrollar una analítica de la verdad, sino de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos» (Foucault 1983, 207). Esta «ontología crítica de nosotros mismos no debe considerarse, sin duda, como una teoría, como una doctrina, ni siquiera como un permanente cuerpo de conocimiento que se está acumulando; se le debe concebir como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en que la crítica de lo que somos es en uno al mismo tiempo el análisis histórico de los límites que nos imponen a nosotros y un experimento con la posibilidad de ir más allá de ellos» (Couzens, 1988, 139). Toda la producción de Foucault podría leerse e interpretarse a la luz de esta adjudicación póstuma.

Igualmente atravesada por la intención arqueológica como historia de los límites encontramos *El nacimiento de la clínica*, cuyo subtítulo anuncia: *una arqueología de la mirada médica*. Aquí Foucault se da a la tarea de analizar las transformaciones en lo que es posible decir y ver sobre la salud y la enfermedad en una época determinada, siguiendo para ello los principios de una “historia estructurada” en la que se relacionan distintos registros de lo social: lo cultural, lo político, lo ideológico, lo económico (Eribon, 1992, 207).

Tres años después, en 1966, Foucault nos entregaría otra arqueología, ahora de las ciencias humanas. El libro era, por supuesto, *Las palabras y las cosas*. Nadie mejor que el propio Foucault para describir la intención que le animó a elaborar esta obra. Para ello remitámonos a la exposición que hizo en 1969 en el Colegio de Francia para presentar el prospecto de cátedra que aspiraba a ocupar y que había designado como “Historia de los sistemas de pensamiento”.

Hace en esa ocasión un recuento *a posteriori* del camino andado hasta ese momento. Los estudios sobre la red de instituciones y prácticas en torno a la locura y la clínica remitían a

*[...] unos campos del saber que resultaban imposibles de identificar exactamente como ciencias, sin quedar convertidos por ellos en meros hábitos mentales. Entonces intenté con “Las palabras y las cosas” la experiencia contraria: neutralizar, pero sin desechar por ello el propósito de volver algún día sobre el particular, la totalidad del aspecto práctico e institucional, contemplar en una época determinada varios conocimientos de esta índole a la vez (las clasificaciones naturales, la gramática general y el análisis de la riqueza en los siglos XVII y XVIII) y examinarlos sucesivamente para definir qué tipo de problemas plantean, qué conceptos emplean, qué teorías ponen en entredicho. Y no sólo se podía definir la arqueología interna de cada campo tomado por separado, sino que se percibían, de un campo a otro, identidades, analogías, conjuntos*

*de diferencias que había que describir. Surgía una configuración global que estaba muy lejos, ciertamente, de caracterizar la mentalidad clásica en general, pero que se organizaba de manera coherente con todo un territorio del conocimiento empírico. Así pues, me encontraba ante dos grupos de resultados bien diferenciados: por un lado, había constatado la existencia específica y relativamente autónoma de “saberes de prestado”; y por otro, había observado unas relaciones sistemáticas en la arquitectura propia de cada uno de ellos (citado en Eribon, 1992, 265).*

Antes de terminar la década del sesenta, durante la cual Foucault había publicado tres libros alusivos a arqueologías regionales, se pone en circulación una cuarta obra que titula sin más preámbulos *La arqueología del saber*. En ella bosqueja, explora y documenta una clarificación crucial: «entre el convencimiento –léase los hábitos mentales y sociales– y el conocimiento científico se puede reconocer la existencia de un nivel particular al que proponemos llamar el del saber» (citado en Eribon, 1992, 266).

La disertación de Foucault que vengo citando continúa con un párrafo pródigo en ideas fértiles:

*Este saber no sólo va tomando cuerpo en unos textos teóricos o en unos instrumentos de experimentación, sino en todo un conjunto de prácticas y de instituciones; aunque no por ello es sin embargo, su resultado puro y sencillo, su expresión semiconsciente; comporta en efecto unas reglas que le pertenecen en exclusiva, caracterizando de este modo su existencia, su funcionamiento y su historia; determinadas reglas pertenecen exclusivamente a un campo, otras son comunes a varios; puede que otras sean generales para toda una época; finalmente el desarrollo de este saber y de sus transformaciones pone en juego una relaciones de casualidad complejas [...] (266).*

La arqueología como el despliegue de una historia de los límites, de lo diferido, de lo que se

mantiene al margen de la significación, de lo excluido, de la alteridad, alcanza en *La arqueología del saber* estatus epistemológico: ya no son sólo las prácticas y las instituciones, sino que se describen ahora los procedimientos y minuciosos mecanismos a través de los cuales se forman y transforman los ámbitos del saber, o con otras palabras, las maneras en que emergen y cambian las formaciones discursivas. A partir de esto, la arqueología es también historia de los límites de lo pensable, de los límites a que ha sido sometido nuestro pensamiento por la cultura occidental, práctica de excavación y socavamiento de los estratos de significación sedimentados a lo largo de las eras del pensamiento.

## DESMONTAJES HISTÓRICOS Y SEMÁNTICOS DE LOS CONCEPTOS

Desde otro territorio, Derrida está hermanado con estas mismas cuestiones, es cómplice de la crítica a los criterios de verdad y razón, de los que se asume depositaria la cultura y filosofía occidentales. Su gesto crítico se llama *deconstrucción* y se asienta en la «necesidad del desmontaje de sistemas, en la necesidad del análisis de las estructuras para ver lo que ocurre ahí donde funciona, ahí donde no funciona, por qué la estructura no llega a cerrarse [...]». El gesto deconstructivo es una práctica de «des-estructuración para deshacer algunas etapas estructurales dentro de un sistema [...] deshacer una edificación para ver cómo está constituida o desconstituida [...]» (Peretti, 1989, 166).

El estilo crítico que promueve la deconstrucción puede llevarse a cabo de acuerdo con dos vías: «someter a cuestión sistemática y rigurosamente la historia de los conceptos» que hemos heredado de la filosofía y cultura occidental y con los cuales construimos un logos:

*Un cuestionamiento de este tipo, semántico e histórico no sería ni un gesto filológico, ni un*

*gesto filosófico en el sentido clásico de estas palabras. Inquietarse por los conceptos fundadores de toda historia de la filosofía, des-construirlos, no es hacer profesión de filólogo o de historiador clásico de la filosofía. Es, sin duda, la manera más audaz de esbozar un paso fuera de la filosofía [...] (Derrida, 1989b, 390).*

La segunda vía consiste en:

*[...] conservar, denunciando aquí y allá sus límites, todos esos viejos conceptos: como instrumentos que pueden servir todavía. No se les presta ya ningún valor de verdad, ninguna significación rigurosa [...] se explica su eficacia relativa y se los utiliza para destruir la antigua máquina a la que pertenecen y de la que ellos mismos son piezas [...] (390).*

A pesar de su potencial analítico, Derrida se siente incómodo con la deconstrucción:

*Cuando he utilizado la palabra “deconstrucción” tenía la impresión de que era una palabra entre otras muchas, una palabra secundaria del texto, que iba a borrarse o que iba al menos a ocupar un lugar en un régimen en el que no regiría nada. Para mí era una palabra en una cadena con muchas otras palabras como: huella, *difference*, suplemento, iterabilidad, y además en todo un trabajo que no se limita simplemente a un léxico. Ocurre –y esto merece ser analizado– que esta palabra ha saltado de pronto fuera del texto y otros se han apoderado de ella y le han otorgado la importancia que ya saben ustedes y respecto a la cual yo he tenido que justificarme [...] (Peretti, 1989, 166).*

El trasfondo del estructuralismo da una pista para ubicar las homologías entre arqueología y deconstrucción, en el sentido que Bourdieu (1988) da a la homología: lo semejante en la diferencia.

El escenario donde el estructuralismo despliega su actuación enraiza en una de las tesis de la fenomenología: el hombre como sujeto que confiere significado a la materialidad del mundo, a la cultura, la historia y su propio yo. Aunque

el movimiento fenomenológico fue más que esto, esa tesis dibujó parte del escenario sobre el que se levantaron diversas líneas del pensamiento que, directa o indirectamente, aportaron elementos al modo de inteligibilidad estructuralista: Saussure desde la lingüística, Lévi-Strauss desde la antropología, Freud y Lacan desde el psicoanálisis.

En medio de todas sus diferencias, una intención medular puede ser reconocida: la producción de significados no es atributo del sujeto trascendente, desencadenándose de ello una tarea de cuestionamiento sistemático y erosión profunda a las categorías de *significación* y *sujeto* y, junto con ellas, las nociones de *signo*, *lenguaje*, *relación sujeto-objeto*, *conciencia*, *conocimiento*, *realidad*, etc.

Según Dreyfus y Rabinow,

*El enfoque estructuralista intenta prescindir tanto del significado como del sujeto, mediante el descubrimiento de leyes objetivas que rigen la actividad humana [...] Los estructuralistas intentan tratar científicamente la actividad humana encontrando elementos básicos (conceptos, acciones, clases de palabras) y las reglas o leyes mediante las cuales se combinan* (1988, 15).

Sobre este punto de partida existen variedades de estructuralismo. Los mismos autores identifican por lo menos un *estructuralismo atomista*, cuyo rasgo fundamental consiste en que los elementos de las combinaciones se definen *a priori* de la relación, y un *estructuralismo holista*, para el cual los elementos en juego sólo se constituyen en función de la relación diferencial que mantienen unos con otros. Esta segunda variedad de estructuralismo al que podríamos designar como una *lógica de pensamiento relacional basado en las diferencias* es el enclave específico de la arqueología y la deconstrucción.

A Foucault no le gustaba ser identificado genéricamente como estructuralista. Al respecto, Eribon reproduce parte de una significati-

va entrevista que Foucault concedió a un diario de Túnez en 1967:

*“Para la opinión pública usted es el apóstol del estructuralismo” apuntó el interlocutor; a lo que Foucault contestó con un gesto indiscible de ironía y formalidad: “Cómo mucho soy el ‘monaguillo’ del estructuralismo. Digamos que he tocado la campana, que los fieles se han arrodillado, que los infieles se han soliviantado. Pero hacía ya mucho que el oficio religioso había comenzado”* (Eribon, 1992, 226).

En efecto, en las décadas del sesenta y del setenta cualquier cosa que se dijera en el terreno de las ciencias humanas (filosofía, lingüística, historia, antropología, sociología) se refractaba y difractaba en el medio estructuralista.

En la misma entrevista Foucault bosqueja una cualificación del estructuralismo con la que se acepta indentificarse:

*un estructuralismo que concerniría a nuestra cultura, a nuestro mundo actual, al conjunto de las relaciones prácticas o teóricas que definen nuestra modernidad [ese sería] un estructuralismo que puede tener un valor de actividad filosófica, si uno admite que la función de la filosofía es la de diagnosticar [...]* (citado en Eribon, 1992, 226).

Foucault accede a mirarse como un filósofo estructuralista que hace el diagnóstico de «lo que es hoy». Me atrevo a pensar que Derrida podría reconocerse, al menos parcialmente, en esa percepción. Hacer el diagnóstico de «lo que es hoy»: con esa intención Foucault despliega la arqueología y Derrida la deconstrucción.

Me he ocupado hasta ahora de hermanar la arqueología y la deconstrucción enfatizando un rasgo común: la excavación y desedimentación de los significados atingentes a una época. Pero cuenta tanto lo que las aproxima como lo que las separa.

## ARQUEOLOGÍA Y DECONSTRUCCIÓN

Las preguntas de partida, los caminos recorridos, las herramientas conceptuales y las estrategias de procedimiento son, en cada caso, distintas, no hay que perderlo de vista; sin embargo, son propuestas que corren paralelas por la dirección en la que apuntan: poner en suspenso los principios y supuestos de la racionalidad del discurso instituido (*objetividad, verdad, razón, método, origen, continuidad, totalidad, jerarquía*) y del pensamiento representacional de la cultura occidental (exactitud y eficiencia de la representación como posibilidad de establecer significados no ambiguos): abandono de la historia de las ideas en el Foucault de *La arqueología del saber*, crítica a la metafísica de la presencia en Derrida. En el despliegue de esta tarea de desmontaje, cada uno prefigura sus recursos particulares: arqueología y deconstrucción con su respectiva constelación de nociones: *enunciado, formación discursiva, estrategias discursivas, archivo* para la primera; *texto, margen, diferencia, suplemento, huella* para la segunda.

Una de las discusiones con la que Foucault inicia *La arqueología del saber* es la de la unidad del discurso, tradicionalmente considerada como unidad desde el plano de las obras, de los autores, de los libros o de los temas; esto es, la unidad del discurso entendida desde un sujeto que lo profiere o desde unos objetos que los constituyen. Para Foucault, la unidad del discurso no se da en torno a obras o autores individuales, ni en los límites de objetos/temas conforme a los cuales se ordenan las ciencias y las disciplinas.

La idea de *unidad discursiva* que desarrolla Foucault está trabajada en polémica con las posiciones que instauran un sujeto trascendente como generador del discurso y su “coherencia”, y con las posiciones que proponen al conocimiento de un devenir positivo y pro-

gresivamente ascendente. El sentido de unidad que construye Foucault «no se halla en la coherencia visible y horizontal de los elementos formados... sino en el sistema que hace posible y rige su formación» (Foucault, 1970a, 118), entendiendo *sistemas de formación* no sólo como

*yuxtaposición, coexistencia o interacción de elementos heterogéneos (instituciones, técnicas, grupos sociales, organizaciones perceptivas, relaciones entre discursos diversos) sino su entrada en relación –y bajo una forma bien definida– por la práctica discursiva* (Foucault, 1970a, 119).

Lo que de aquí se desprende es un sentido de “unidad del discurso” fundada en una matriz relacional que permite hacer entrar en juego un espectro diverso de elementos (tanto discursivos como no discursivos), estableciendo que la forma en que todos ellos entran en relación, se organizan y generan productos, está dada por las *regularidades discursivas*. Entre regularidades discursivas y formación discursiva se establece una relación de sobredeterminación: el tipo de formación discursiva que se configura en un momento histórico, social y cultural determinado se ensambla en cierto tipo de regularidades discursivas y las regularidades discursivas no pueden ser caracterizadas *a priori* y de manera genérica, sino sólo en y desde el espacio social en que se despliegan.

La arqueología se ubica ahí como una forma de proceder frente a las prácticas discursivas cristalizadas como saber de una época que no buscan reglas anónimas, generales y trascendentales de formación y producción de enunciados. La arqueología opera al nivel de las prácticas discursivas y se pregunta por las reglas de producción y transformación de esas prácticas; en ese contexto, la noción de *archivo*, como conjunto de reglas que acotan dentro de una cultura las posibilidades de apari-

ción y desaparición de enunciados, es indisoluble de la estrategia arqueológica. La arqueología

*designa el tema general de una descripción que interroga lo ya dicho al nivel de su existencia: de la función enunciativa que se ejerce en él, de la formación discursiva a la que pertenece, del sistema general de archivo de que depende. La arqueología describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo* (Foucault, 1970a, 223).

En tanto «sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados», el archivo insinúa un doble de rastreo: lo ya dicho del discurso, a partir de las condiciones de posibilidad según las cuales «han podido aparecer los únicos conjuntos significantes que han sido enunciados» (Foucault, 1970a, 201), y lo no dicho por el discurso, que Foucault trabaja desde la idea de *rareza de los enunciados*: «jamás se ha dicho todo en relación con lo que hubiera podido ser enunciado... los enunciados por numerosos que sean se hallan siempre en déficit» (Foucault, 1970a, 201).

No obstante esta clara distinción, Foucault no instaura a partir de ella una dicotomía presencia/ausencia:

*[...] la descripción no consiste, a propósito de un enunciado, en encontrar de qué no-dicho ocupa el lugar; ni cómo puede reducirse a un texto silencioso y común, sino, por el contrario, qué asiento singular ocupa, qué empalmes en el sistema de las formaciones permiten localizarlo y cómo se aísla en la dispersión general de los enunciados* (Foucault, 1970a, 202).

La tarea consiste, entonces, en «definir un sistema limitado de presencias»; por ello la arqueología, dice Foucault, «no busca otro discurso más escondido, se niega a ser alegórica» (1970a, 234).

Por su parte, la problematización sobre el conocimiento construido como *corpus* unitario,

estable y cerrado de significantes es desarrollada por Derrida desde varios ángulos. *Texto* y *margen* son dos nociones a partir de las cuales se pueden recorrer algunos de los planteamientos de su crítica y de su propuesta deconstructiva.

Para Derrida, el texto no es sólo entendido como producción escrita (la cual constituye su acepción más extendida), sino como realidad amplia y compleja, como entramado y tejido de significaciones entrecruzadas en las que están implicados otros textos: red de textualidad donde no hay valores ni conceptos fijos, positivos, originales y trascendentes, sino constante reenvío de significantes de un sistema a otro, significaciones precarias cuyos significados hay que rastrear en cada momento en la especificidad de «una cadena o un sistema al interior del cual remiten a otros conceptos por un juego sistemático de diferencias» (Derrida, 1989c, 46).

La ampliación y reelaboración que Derrida practica sobre el concepto *texto* implica un abandono de las nociones y valores del texto en su sentido tradicional: unidad, autonomía, secuencias, ordenamientos lineales, etc. La estructura del texto tiene la condición del *haz*, esto es, «estructura de intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las diferentes líneas de sentido –o de fuerzas– igual que estará lista para anudar otros» (Derrida, 1989c, 40). De todo lo anterior se desprende que el texto, para Derrida, no es un espacio de significado unívoco, lo cual se precisa y profundiza desde lo que el autor entiende por *diferencia* y desde la noción de *margen* que elabora.

Derrida pone en juego la diferencia para dar sitio a la temporalidad y el espaciamiento en el texto y los significados que en él circulan, intuyendo un diferir de significados que apuntan a debilitar la idea del texto como es-

pacio de significados unívocos. La cuestión de lo marginal es problematizada como una forma de presencia en el texto que no pasa por los sentidos preestablecidos, por el querer-decir de un texto encerrado en la representación de su propio margen. Así, preguntarse por lo marginal,

*[...] obliga no sólo a tener en cuenta toda la lógica del margen, sino a tener en cuenta algo completamente distinto: a recordar sin duda que más allá del texto [filosófico, precisa Derrida, pero podría ampliarse su afirmación a otros tipos de texto] no hay un margen blanco, virgen, vacío, sino otro texto, un tejido de diferencias de fuerza sin ningún centro de referencia presente (Derrida, 1989c, 30).*

De esta forma, en el planteamiento sobre el margen Derrida no argumenta juegos de polaridades al estilo interior/ exterior, centro/periferia, lo cual es un indicio de que el análisis derridiano no se orienta principalmente por la pregunta sobre lo que el texto “oculta” en tanto deja afuera, sino que, más bien, intenta percibir dicha ausencia como condición de la textualidad misma, en un rechazo por lo manifiesto y la supuesta profundidad del texto desde su estructura y organización lineal y secuenciada.

El sitio que la deconstrucción ocupa en esta problematización es claro: constituye un recurso, una estrategia, para pensar desde los márgenes. «¿Cómo pensar lo que está afuera del texto?» pregunta Derrida y se responde planteando la deconstrucción como una estrategia de lectura y escritura desde dentro del texto:

*[...] los movimientos de deconstrucción no solicitan las estructuras desde fuera. No son posibles ni eficaces, no ajustan sus golpes más que habitando esas estructuras. Habitándolas de manera determinada, pues siempre se habita y más aún cuando ni siquiera se tiene sospecha de ello... opera necesariamente desde el interior al*

*tomar prestados a la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, tomándolos prestados estructuralmente, es decir, sin poder aislar de ella elementos y átomos [...]* (Derrida, 1971, 32).

La deconstrucción, como estrategia de lectura, opera desde las zonas marginales del texto, donde la vigilancia sobre el querer-decir parece relajarse: una nota de pie de página, un argumento esbozado y luego desatendido, etc. Como estrategia de escritura, la deconstrucción quebranta los sentidos lineales y secuenciados del texto, tanto en su espaciado como en su temporalidad; el texto escrito derridiano es un juego marcado por la diferencia y la diseminación, por los injertos textuales y los reenvíos de significantes, dando por resultado un tejido interminable de textos y lecturas. La cuestión del estilo no es entonces asunto periférico, sino instrumentación que permite el deslizamiento constante de la atención entre lo central y lo marginal, entre lo interno y lo externo, produciendo una forma de escritura abierta a más de una lectura posible: la escritura deconstruccionista es generadora de suplementos de lectura, de excesos de interpretación.

El mejor ejemplo de la deconstrucción como estrategia de lectura-escritura lo ofrecen los propios textos del autor. Es frecuente que Derrida tome como punto de partida elementos marginales de los textos que analiza, por ejemplo, en “Ousia y Gramme” (Derrida, 1989c), la disquisición se desprende y gira en torno a una nota que Heidegger incluye en *Ser y Tiempo*, o en “Cogito e historia de la locura” (Derrida, 1989b) a partir de un comentario que Foucault hace respecto a lo que Descartes entiende por locura.

De modos específicos, tanto en la arqueología como en la deconstrucción en cuanto perspectivas para interrogarse sobre el conocimiento formalizado, subyace la dimensión de

lo impensado, de lo todavía no dicho del conocimiento: subyace, en otras palabras, la intención de dar lugar a lo que no puede pensarse desde los recursos que ofrecen las categorías del pensamiento racional y representacional de nuestra cultura. En este punto hay una clara proximidad de Foucault y Derrida con Heidegger, para quien el problema sobre el Ser y las dificultades para entenderlo desde el inicio de la metafísica de la presencia constituye una manifestación de la experiencia de lo impensado, del querer pensar lo que no puede ser pensado desde la recuperación acrítica, esencialista y trascendente de la lógica en los marcos categoriales heredados.

Para la arqueología, pensar más allá de lo dicho y lo conocido supone una estrategia para determinar las condiciones de posibilidad de configuración de las formaciones discursivas de producción y transformación de enunciados en su interior, a partir del reconocimiento del archivo que hace posible la emergencia de unos discursos singulares. Para la deconstrucción, el supuesto es la “desedimentación de las significaciones”, que tienen su fuente en los valores de presencia, origen, verdad, esencia establecidas y conservadas por la racionalidad de la cultura occidental, para cuestionarla a partir de la “genealogía estructurada de sus conceptos” y sacar a flote lo que desde dicha tradición ha quedado excluido y olvidado.

## SABER Y PODER: LEER ENTRE LÍNEAS

Para muchos de los exegetas y críticos de Foucault, los desarrollos teóricos de la década del setenta marcan un viraje desde la arqueología hacia la genealogía. Varias razones me llevan a comprender ese proceso de otra manera.

Por una parte, la interpretación que el propio Foucault expresa en la lección inaugural de 1970 cuando, empapado de la mirada genealógica, pero sin dar todavía concreción a su producción posterior (*Vigilar y castigar*, y los volúmenes de *Historia de la sexualidad*) anticipa el sentido, el espíritu que anima su proyecto intelectual:

*[...] entre la empresa crítica —arqueología— y la empresa genealógica la diferencia no es tanto de objeto o de dominio como de punto de ataque, de perspectiva y de delimitación... la crítica analiza los procesos de enrarecimiento, pero también el reagrupamiento y unificación de los discursos; la genealogía estudia su formación dispersa, discontinua y regular a la vez. A decir verdad estas dos tareas no son nunca separables (Foucault, 1970b, 54-53).*

Por otra parte, comparto planteamientos según los cuales los procesos de construcción de conocimientos no ocurren como saltos autónomos desde una etapa a otra o desde un nivel hacia otro radicalmente distinto. La idea de un viraje, desde un primer momento y modo analítico (la arqueología) a uno segundo (la genealogía), se puede polemizar trayendo acá planteamientos epistémicos en la línea de Bachelard (1981) y Koyré (1979), para quienes el conocimiento no avanza dando saltos discretos de un momento o perspectiva a otro, sino mediante complicados juegos de coexistencia de los sentidos y significados de los conceptos formados en los distintos momentos.

La arqueología dirige el interés hacia el análisis de las condiciones de posibilidad de un discurso (las reglas de existencia de una formación discursiva, la formación de sus objetos, las modalidades enunciativas puestas en juego, la formación de conceptos, las elecciones temáticas); la genealogía atiende otro ángulo: el referido a las condiciones de funcionamiento de las prácticas discursivas (redes

institucionales, prácticas sociales y relaciones de poder).

Pero si bien es posible sostener la hipótesis de la complementariedad interna entre arqueología y genealogía, también es menester enfatizar las particularidades. A este respecto, me parece que el rasgo sobresaliente radica en el peso específico que alcanza el concepto *poder* en la genealogía y los vínculos entre *saber* y *poder*. Alentado por los análisis genealógicos, Foucault arriba a posiciones que le hacen comprender el poder como factor que desempeña un lugar central en la producción de conocimientos, como condición de posibilidad y como horizonte de inteligibilidad de las formas de saber producidas. A principios de la década del setenta, Foucault da una forma radical a estas intuiciones según se aprecia en *La verdad y las formas jurídicas*, donde el lugar que ocupa el poder en la constitución de formas de saber y verdad se expresa sin dejar resquicios: «[...] por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha por el poder. El poder no está ausente del saber, por contrario está tramando con éste [...]» (Foucault, 1980, 59).

¿Qué consecuencias tiene pensar de esta manera el poder y sus relaciones con el saber y la verdad? y ¿qué consecuencias conlleva en términos del análisis de los procesos epistemológicos y sociohistóricos de producción de conocimientos en el discurso educativo?, son preguntas que empecé a hacerle a los libros de Foucault al mirarlos a través de Derrida. El problema del poder y lo político como referente implicado en la génesis y desarrollo del conocimiento es un tema de estudio sobre el que mantengo interés. Asumo distancias frente a posiciones que adjudican al poder un lugar central de dichos procesos; yo prefiero referirme a lo político y el poder como un registro implicado en la producción de saberes y subjetividades. La textura de los análisis ar-

queológicos hace posible pensar de esta manera.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, G. (1981). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI, 302 pp.

BOURDIEU, P. (1988). "El campo intelectual: un mundo aparte". En: *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa. pp. 143 – 151.

COUZENS, D. (1988). *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 237 pp.

DERRIDA, J. (1989a). "Autopercepción intelectual de un proceso histórico. El tiempo de una tesis: puntuaciones". *Revista Anthropos*. Barcelona. No. 93, (febrero). pp. 20-26.

\_\_\_\_\_ (1989b). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 413 pp.

\_\_\_\_\_ (1989c). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 371 pp.

\_\_\_\_\_ (1971). *De la Gramatología*. México: Siglo XXI, 397 pp.

DREYFUS, H. y RABINOW, P. (1988). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 244 pp.

ERIBON, D. (1992) *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 499 pp.

FOUCAULT, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 375 pp.

\_\_\_\_\_ (1970a). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 355 pp.

\_\_\_\_\_ (1970b). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 76 pp.

\_\_\_\_\_ (1980). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 174pp.

\_\_\_\_\_ (1983). *Saber y verdad*, Madrid: La Piqueta, 242 pp.

KOYRÉ, A. (1979) *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI, 268 pp.

PERETTI, C. de (1989). *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos, 207 pp.



## REFERENCIA

**G**RANJA CASTRO, Josefina. "Foucault y Derrida en torno al pensamiento de la diferencia". En: *Revista Educación y Pedagogía*. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Educación. Vol. XV, No. 37, (septiembre - diciembre), 2003. pp. 235 - 246.

Original recibido: marzo 2003

Aceptado: agosto 2003

Se autoriza la reproducción del artículo citando la fuente y los créditos de los autores.