

ensajosextopiso

LECTURA DE FOUCAULT

MIGUEL MOREY

Lectura de Foucault

MIGUEL MOREY



sextopiso

Todos los derechos reservados.
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,
transmitida o almacenada de manera alguna sin el permiso previo del editor.

Copyright: © MIGUEL MOREY, 1983

Primera edición: 2014

Copyright © EDITORIAL SEXTO PISO, S.A. DE C.V., 2014
Paris 35-A
Colonia del Carmen, Coyoacán
04100, México D. F., México

SEXTO PISO ESPAÑA, S. L.
C/ Los Madrazo, 24, semisótano izquierda
28014, Madrid, España

www.sextopiso.com

Diseño
ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

Formación
GRAFIME

ISBN: 978-84-15601-50-0
Depósito legal: M-2246-2014

Impreso en España

A mis padres, *in memoriam*

ÍNDICE

Prólogo a la segunda edición	13
Prólogo a la primera edición	23

PRIMERA PARTE

La pregunta por el saber	29
El solar y la grieta	55
El cuerpo, la muerte y el lenguaje	101
El orden de las cosas	141
El recurso del método	221

SEGUNDA PARTE

La pregunta por el poder	281
Vigilar, castigar	315
Historia de la sexualidad	379
Epílogo	419
Bibliografía citada	423

«Quand sur l'Arbre de la Connaissance une idée est assez mûre, quelle volupté de s'y insinuer, d'y agir en larve, et d'en précipiter la chute».¹

E. M. CIORAN, *Syllogismes de l'amertume*, 1952.

«Si, devenu particulièrement sensible, on saisissait au lieu du *la* du diapason, chacune des quatre cent trente-cinq vibrations doubles, dont il est le faisceau serré, ce serait davantage de sensibilité, mais on n'entendrait plus le *la*».²

H. MICHAUX, *Infini turbulent*, 1957.

1. «Cuando sobre el Árbol del Conocimiento una idea está lo suficientemente madura, qué voluptuosidad insinuarse en ella, actuar sobre ella como una larva, y precipitar su caída».
2. «Si, por obra de una transformación que nos volviera particularmente sensibles, en lugar del *la* del diapasón se captaran cada una de las cuatrocientas treinta y cinco vibraciones dobles que lo componen como un prieto manojo, sería un aumento para la sensibilidad, pero ya no se oiría el *la*».

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Se publica aquí de nuevo este libro viejo de unos treinta años, que no se había vuelto a editar desde entonces. Las razones de ello no son sencillas de explicar pero intentaré hacerlas fáciles de entender. En el origen de este libro se encuentra mi tesis doctoral, leída en la Universidad de Barcelona en 1980, tras un moroso trabajo casi entomológico de cuatro o cinco años. La intención de la tesis era efectuar una lectura de toda la obra de Foucault, *toda*, página a página. No se pretendía en ella llevar adelante ni un trabajo crítico ni un despliegue hermenéutico. Eran tareas para las que entendía por entonces que todavía no estaban establecidas las condiciones de posibilidad. Para que ello fuera posible, pensaba, era preciso antes seguir la reflexión de Foucault paso a paso, en su articulación progresiva, persiguiendo las líneas de fuerza que iban imponiendo el rumbo a aquellos discursos, y comprender cabalmente desde qué razones era ésa su deriva, y no cualquier otra. Es decir, se trataba de dejarle hablar y escucharle, en definitiva. Y éste fue el proyecto que se me impuso, llevar a cabo una mera lectura, todo lo exhaustiva que las condiciones materiales de recepción de la obra de Foucault por entonces permitían, pero tan sólo una lectura. Trabajo pues de profesor de filosofía, que se obliga a permanecer en la sombra tratando tan sólo de restituir la voz y la nervadura discursiva del filósofo que explica —probablemente fiel a la consigna de Bacon de Verulamio, *De nobis ipsis silemus* («callemos sobre nosotros mismos»), con la que Kant encabeza la primera de sus críticas.

La recepción de Foucault en aquellos momentos era cuando menos problemática, comenzando por las dificultades para hacerse con el cuerpo documental necesario. París quedaba

mucho más lejos de aquí de lo que está a día de hoy, ni que sea porque entonces eran precisas cosas como tener un pasaporte en regla para ello. Y en su caso y una vez allí, conseguir asentarse mínimamente unos días era tan prohibitivo económicamente como casi estéril a los efectos de la investigación: la documentación que se requería, cuando existía de ella algún depósito accesible, estaba dispersa en infinitas instituciones con su normativa propia cada una, de acceso, de horario, de préstamo o copia. Hablo de la segunda mitad de los setenta, claro. Situémonos por un momento, aunque todo ello resulte hoy bien difícil de imaginar: obviamente Internet no existía (ni tan sólo el ordenador personal), pero tampoco el servicio de préstamo interbibliotecario, ni siquiera los servicios de fotocopias eran ni por asomo lo próximos y fluidos que llegaron a ser poco después, lo cual, para una obra en la que una buena parte de textos de suma importancia estaban dispersos en formato de artículo, conferencia o entrevista, de muy difícil localización, significaba enfrentarse con obstáculos de un calibre considerable.¹

Y del otro extremo, la recepción académica de su pensamiento tampoco facilitaba las cosas: por aquí, por entonces, salvo muy honrosas y raras excepciones, Foucault era considerado como alguien que poco tenía que ver con la filosofía, alguien que debía ser ignorado cuando no repudiado ásperamente (muy especialmente desde la publicación de *Les mots et les choses*, en 1966) y, de ser factible, expulsado fuera del gremio. En estas condiciones, es fácil entender que pretender elaborar una tesis que tratara de seguir calmadamente y paso a paso toda la evolución de su pensamiento se enfrentaba con no pocas dificultades: de ahí la circunspección del texto que presentamos, sus numerosas cautelas y cauciones. Y es que de

1. Piénsese que cuando François Ewald y Daniel Defert emprenden el trabajo de recopilación de todos estos documentos, cuyo resultado es lo que hoy conocemos como *Dits et écrits*, acabaron reuniendo un material que en su primera edición de 1994 suma un total de tres mil trescientas veintisiete páginas, distribuidas en cuatro volúmenes.

lo se trataba en primer lugar y ante todo era de mostrar que el pensamiento de Foucault era pacífica, cabalmente «academizable» —aun a sabiendas de que, al hacerlo así, lo que se estaba haciendo también, probablemente, era ofrecer al docto auditorio, en palabras de Octavio Paz, una hostia envenenada...²

A ello debe añadirse el silencio de Foucault, su distanciamiento a partir de la publicación en 1976 de *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)*. Sabíamos de la agresividad con la que fue recibido su proyecto de elaborar una historia de la sexualidad, especialmente en las órbitas de influencia de los cárteles lacanianos. La recepción fue feroz. Parecía como si, de pronto, la *intelligentsia* chic parisina hubiera decidido volverle la espalda. Recuerdo haberle comentado por entonces, en su apartamento de rue Vaugirard, una reseña abstrusa y brutal sobre dicha obra, recién aparecida en una prestigiosa revista, y su comentario seco y triste. Se limitó a decirme: «Ese tipo no ha entendido nada».³ Se dolía de que se le interpretara antes de leerle, sin leerle verdaderamente, de que no se leyera lo que literalmente decía, sin presuponer quién lo decía, ni por

2. Se recordará la afirmación de O. Paz, en *Los hijos del limo* (Seix Barral, Barcelona, 1974, p. 90): «La poesía moderna oficia en el subsuelo de la sociedad y el pan que reparte a sus fieles es una hostia envenenada: la negación y la crítica. Pero esta ceremonia en las tinieblas también es una búsqueda del manantial perdido, el agua del origen». Acerca de la hostilidad académica de entonces hacia el pensamiento de Foucault, véase mi texto «Prólogo 2001», incluido en *Escritos sobre Foucault*, Sexto Piso, Madrid/México, 2014.
3. Lamento no recordar la referencia del artículo en cuestión, aunque el escrito fuera del todo prescindible. En cualquier caso me vino a la memoria su mirada, entre irritada y dolida, cuando años después leí su respuesta a A. Fontana en una entrevista publicada en *Le Monde*. Decía allí: «No veo ningún problema en que un libro, si se lee, se lea de diferentes maneras. Lo grave es que, a medida que se van escribiendo libros, uno acaba por no ser leído, y de deformación en deformación, leyendo los unos por encima del hombro de los otros, se acaba por dar del libro una imagen absolutamente grotesca». Cfr. «Une esthétique de l'existence» (entrevista con A. Fontana), *Le Monde*, 15-16 de julio de 1984, recogido en *Dits et écrits*, iv, pp. 370 y ss. Me he referido a este problema en «L'éclair des orages possibles...», recogido en *Escritos sobre Foucault*.

qué o para qué o para quién se decía lo que decía. Y es que, lo sabemos, nunca había soportado que la opinión que se tuviera sobre un autor o sobre su discurso impidiera oír, escuchar y entender lo que efectivamente decía...

Por si todo esto fuera poco, por aquel entonces tiene lugar su sorprendente desencuentro con Gilles Deleuze a raíz del asunto de la extradición de Klaus Croissant, abogado de la *Rote Armee Fraktion* (RAF, más conocida como la «banda Baader-Meinhof») exilado en París. Un desencuentro tanto más difícil de entender cuando muchos de nosotros no podíamos olvidar lo que había dejado escrito en las primeras líneas de su reseña a *Logique du sens* y *Différence et répétition*, en noviembre de 1970: «[Estas dos obras son] tan grandes que es difícil hablar de ellas y pocos lo han hecho. Por largo tiempo, creo, esta obra girará por encima de nuestras cabezas, resonando enigmáticamente con la de Klossowski, otro signo mayor y excesivo. Pero un día, tal vez, el siglo será deleuziano».⁴ Y he aquí que ahora, aunque ambos batallaron igualmente contra la extradición de K. Croissant, las razones que sostenían sus posturas les alejaron de un modo irremediable. Mientras Deleuze (y Guattari) atacan la dictadura policial alemana y apoyan la causa de la *Rote Armee Fraktion*, Foucault se ciñe al derecho de cualquiera a tener un abogado y, por consiguiente, el derecho del abogado a defender cualquier causa, aunque sea un caso de terrorismo, por el que Foucault siente una especial repugnancia. En realidad fue Foucault quien se distanció de Deleuze, hasta el punto de que ya no se volvieron a ver. Deleuze continuó fiel al recuerdo de su antigua amistad. Años más tarde, muerto ya Foucault, me comentaba su gran respeto por Foucault (y por Daniel Defert) y la admiración que sentía por su trabajo intelectual, en

4. Cfr. «Theatrum philosophicum», recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 75 y ss.; trad. cast. de Francisco Monge, en Anagrama, Barcelona, 1972. Sobre la *Rote Armee Fraktion* puede consultarse la web <http://www.baader-meinhof.com>. Sobre el asunto Klaus Croissant, véase Didier Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, París, 1989, pp. 275-78; trad. cast. de Thomas Kauf, en Anagrama, Barcelona, 1992.

unos términos emocionados que nada tenían de cortesía retórica. Y la prueba efectiva de ello llegaría poco tiempo después, con la publicación de su libro sobre Foucault, a quien acababa de dedicar sus clases del curso 1985-86. «Necesitaba hacerlo —declaró Deleuze entonces—. Por admiración hacia él, por la emoción ante su muerte, ante esa obra interrumpida».⁵

En cualquier caso, poco después de la publicación de *La Volonté de savoir*, Foucault pidió una licencia de año sabático en el Collège de France (1976-77), y, literalmente y para quienes no éramos sus allegados, desapareció. Se decía que prácticamente se había afincado en Estados Unidos, que había encontrado en San Francisco el entorno inteligente, libre y alegre que tan en vano había buscado de joven en Suecia, en Upsala concretamente, donde redactó su tesis doctoral, *Histoire de la folie à l'âge classique*, cobijado en la Carolina rediviva, la impresionante biblioteca universitaria de aquella ciudad. En definitiva, se decían muchas cosas, pero en concreto apenas se sabía nada de nada.

En aquella atmósfera llena de incertidumbres (por la conciencia de que el material documental recopilado estaba lejos de ser exhaustivo; por las consecuencias que la irritación universitaria ante su trabajo podía acarrear; por su desencuentro con Deleuze también, que, lejos de ser una mera anécdota, me parecía enormemente significativo, indicio de un desplazamiento en su trayectoria muy difícil de aquilatar; y asimismo por su largo silencio que pesaba con la amenaza de que, en el momento menos pensado, una nueva publicación suya diera un giro inesperado a su recorrido y desestabilizara la línea de todo mi trabajo), en aquel clima, ficha a ficha, fui llevando adelante mi investigación, del modo más escrupuloso del que fui capaz, pero medio a tientas siempre, con muchísima cautela...

El libro que se presenta aquí se publicó tres años después de concluida la investigación, en 1983, y en él se recoge lo

5. «La vie comme oeuvre d'art», en *Le Nouvel Observateur*, 29 de agosto de 1986, citado por D. Eribon, loc. cit.

sustancial de mi trabajo de lectura, aunque con una extensión notablemente aligerada.⁶ Su editor apreció la novedad y el rigor del trabajo llevado a cabo aunque le auguró una discreta proyección, en el convencimiento, común a tantos por entonces, de que Foucault, aupado por el boom estructuralista, había sido una moda pasajera cuyo silencio actual, largo ya de siete años, mostraba a las claras su caducidad. Sin embargo, unos pocos meses después, los acontecimientos, tozudos, se precipitaron. Primero nos llegó la noticia de que, finalmente y contra todo pronóstico, Foucault acababa de publicar los volúmenes segundo y tercero de su historia de la sexualidad (*L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*, 1984), aparentemente abandonada en 1976. Y se hablaba incluso de un cuarto volumen (que al parecer había sido el primero en escribirse), que podría estar casi listo para la imprenta (*Les aveux de la chair*). De hecho, en «la prière d'insérer» redactada por el propio Foucault que se incluía en los volúmenes recién publicados, se presentaba como de próxima aparición. A partir de ahí, lo que sigue es sobradamente conocido: el 2 de junio de 1984 Foucault se desmaya en su apartamento, una semana después ingresa en la clínica de la Salpêtrière, y el día 25, a las 13:15 horas muere.

Por aquellas fechas y a pesar de todos los augurios en contra, mi libro estaba prácticamente agotado. Parecía imponerse de modo obligado una reedición rápida. Sin embargo, un obstáculo grave exigía una reflexión calmada al respecto. Mi intención de llevar a cabo una lectura página a página de *toda* la obra de Foucault acababa de quedar impugnada por la tozudez de los hechos. Y sí, durante un breve lapso de tiempo

6. Se publicó en Taurus, Madrid, 1983. La tesis, titulada originalmente *La crítica de la institución en Michel Foucault*, contaba seiscientos diecisiete folios, que tuvieron que reducirse a poco menos de la mitad para poder ser editado como libro, que en su versión impresa sumaba trescientas sesenta y cinco páginas. Como ejemplo significativo vale la pena señalar que la bibliografía original de la tesis era de treinta folios mientras que en el libro se presentaba apenas una apretada sinopsis de una media docena de páginas.

así fue, y no sólo en la bibliografía en lengua española, incluso a día de hoy no tengo constancia de ninguna otra publicación en cualquier idioma que por entonces tratara de cubrir un empeño semejante. Pero ahora, en caso de acometer la reedición, se imponía completar el trabajo realizado llevando a cabo una lectura de los nuevos volúmenes aparecidos casi póstumamente. Me puse a la tarea, claro, de nuevo las fichas, otra vez volví al diseño de los cuadros que parecían sostener su elocuencia discursiva (bromeando, he dicho alguna vez que mi intención al respecto era restituir el fichero sobre el que se apoyaba Foucault para desplegar su prosa, pero era sólo eso, una manera de hablar, no tengo ninguna constancia de que existiera el tal fichero, aunque sí me consta que la figura del cuadro —la tabla, si se prefiere— tuvo una enorme importancia para sostener y permitir la progresión de su pensamiento; en realidad, la pretensión era que, ante una escritura como la foucaultiana tan proclive a demorarse en el detalle y extenderse prolijamente en la cita documental, los árboles no le impidieran ver el bosque al lector). Cuando un tiempo después supe que la Bibliothèque du Saulchoir de París (una magnífica biblioteca de los padres dominicos, especializada en cultura greco-latina, donde Foucault llevó a cabo sus últimas pesquisas), había aceptado recoger los fondos de Foucault y ponerlos a disposición de los investigadores, le pedí ayuda a François Ewald, hasta hacía poco ayudante de Foucault en el Collège de France y por entonces director de un Centre Michel Foucault en fase de constitución, para conseguir pleno acceso a dichos fondos. Estuve allí alrededor de medio año, revisando papel tras papel, todo el material disponible. Y las conclusiones fueron varias. La primera, la más evidente: si hubiera dispuesto de todo aquel material en su momento (y, todo hay que decirlo, si hubiera contado como luego conté con la ayuda amable y solícita de los responsables del fondo), este libro hubiera estado cargado de unos matices mucho más complejos y sutiles, seguro, pero eso era algo que en aquel tiempo no estaba al alcance prácticamente de nadie. Pero fue también un alivio constatar que,

a decir verdad, no hubiera sido muy diferente el recorrido de este texto, menos seco, eso sí, menos esquemático. Pero a día de hoy no puedo sino ratificarme en todo lo dicho, teniendo presente su compromiso original: llevar a cabo una primera lectura de toda la obra de Foucault, tratar de abrir camino para que tal cosa fuera posible.

La segunda consecuencia es obvia también. Y es que para reeditar de modo cumplido el texto era precisa una tarea que excedía con mucho la mera lectura de sus dos últimas obras. Exigía también revisar con cuidado todos los textos publicados por Foucault durante ese periodo del que hasta entonces apenas nos constaba otra cosa sino su silencio; una documentación que en la recopilación de *Dits et écrits*, aun no siendo del todo completa, suma más de mil seiscientas páginas... A lo cual debía añadirse inexcusablemente el estudio cuidadoso de los cursos dictados en el Collège de France, cuyas grabaciones en casete estaban disponibles en el Centro y que transcritas a papel debían sumar más de cuatro mil páginas. Y fue este último aspecto la gota que colmó el vaso e hizo imposible la reedición de este texto de un modo acorde con el proyecto original, llevar a cabo una lectura completa de todo Foucault.

Y sin embargo aquí se presenta la segunda edición de aquel texto, tal como vio la luz en 1983. Evidentemente se han subsanado errores y erratas, descuidos y torpezas; se han revisado las traducciones de todas las citas y corregidos los errores en su caso; se han unificado los criterios de las referencias, citando según la primera edición de sus obras en francés, y a continuación en su traducción española. Pero en lo fundamental, aunque más aseado, sigue siendo el mismo texto. Y las razones de esta reedición, a despecho de todo lo dicho, son básicamente tres. En primer lugar la invitación y la hospitalidad de la editorial Sexto Piso, que se avino a acompañar la reedición de este texto con un segundo volumen (*Escritos sobre Foucault*), en el que una selección de textos completa las lagunas y carencias, y corrige en algo la mirada que el presente libro propone. En segundo lugar está la tristeza sentida tantas

veces a lo largo de estos treinta años al recibir en mi despacho a alumnos y doctorandos acarreado las fotocopias ajadas de mi texto. Y finalmente, el convencimiento de que esta primera lectura puede seguir siendo útil para lectores primerizos de Foucault, o para aquellos que, teniendo un conocimiento parcial de alguna parte de su obra, quieran tener una visión paso a paso de su itinerario. Y es que, en cierto modo, éste no es un libro incompleto, está cerrado: porque cuando Foucault concluye el primer volumen de su historia de la sexualidad, en 1976, y se toma un año sabático, a partir de entonces su trabajo cambia sustancialmente, porque ya no van a ser sus libros lo que le ocupa sino sus cursos en el Collège de France, que abren una toda otra deriva de la que en *Escritos sobre Foucault* se intenta dejar la debida constancia.

Es en esta confianza que me permito proponer de nuevo este texto a la consideración del lector.

MIGUEL MOREY

L'Escala, verano de 2013

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

El presente ensayo tiene por objeto una lectura de la obra de Michel Foucault, de la línea mayor que la articula: aquella que tiene por objeto llevar a cabo un análisis del saber y del poder (arqueología del saber; genealogía del poder). Nuestra intención ha sido desplegar ese complejo dispositivo que compone la obra foucaultiana; analizar cuidadosamente las herramientas que nos propone; seguir las paso a paso en su progresiva articulación y, también, tomando una cierta distancia, registrar los efectos específicos que buscan y producen.

Foucault suele caracterizar la índole de su trabajo, asignando al libro y a la teoría un curioso estatuto: *caja de herramientas*. Así, por ejemplo, cuando afirma: «La teoría como caja de herramientas quiere decir: *a*) que se trata de construir no un sistema, sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; *b*) que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica, en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas».¹

Sin duda es *Rizhome* de G. Deleuze y F. Guattari el texto que ha llevado más lejos y en la misma dirección esta afirmación del libro –y de la teoría– como un sistema general y local, en contacto directo con la lucha política: eminentemente intensivo. Su propuesta, ampulosamente expresada de un libro-máquina de guerra frente a un libro-aparato de Estado (o, si se prefiere, de un libro-rizoma frente a un libro-raíz o libro-árbol), puede considerarse sin miedo a errar como surgida en muy buena medida de esta afirmación de Foucault, afirmación

1. «Poderes y estrategias» (1977), trad. cast. en *DP*, 2001, p. 101.

que Deleuze anticipa y luego cita o parafrasea en repetidas ocasiones. «El libro ha dejado de ser un microcosmos a la manera clásica, o a la manera europea. El libro no es una imagen del mundo, aún menos un significante [...]. No nos hallamos frente a la muerte del libro, sino frente a otra manera de leer. En un libro, no hay nada que entender, pero hay mucho por utilizar. No hay nada que interpretar, ni significar, sino mucho por experimentar. El libro debe formar máquina con alguna cosa, debe ser un pequeño útil sobre un exterior».² Evidentemente, el enemigo que se trata de exorcizar con esta rotura del libro —que, en cierto modo, prolonga otras fracturas contemporáneas de las que el mismo Foucault se hace eco: comentario, autor, obra, disciplina...— es el modelo del libro (o la teoría) como sistema totalizador que suministra un sentido y una representación del mundo. «Pas de représentation du monde, ni monde comme structure signifiante».³ Se trata, pues, de una vuelta de tuerca más en el enfrentamiento contemporáneo con la representación: sea ésta la *representación política*, contestada por el Mayo de París de 1968, y teorizada luego, entre otros, por los mismos Deleuze y Foucault; ya sea la *representación discursiva*, deconstruida por el estructuralismo al concebir el signo con un estatuto absolutamente fundador. Así, la ofensiva contra la representación denunciará, en el dominio antropológico, todas las instancias que puedan aparecer como representativas (*conceptos*: subjetividad, significación, interpretación..., *objetos*: autor, obra, libro...); en definitiva, todas aquellas que, en alguna medida, remitan a estrategias de totalización enunciativa. «Para nosotros, el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y luchan han dejado de estar representados, ni que sea por un partido, un sindicato que se arrogara, a su vez, el derecho de ser su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Siempre es una multiplicidad, incluso en la

2. *Rizhome* (Ed. Minuit, París, 1978), p. 76.

3. *Op. cit.*, p. 73.

persona que habla o actúa. Todos nosotros somos grupúsculos. Ya no hay representación, sólo hay acción de la teoría, acción de la práctica en relaciones de relevos o redes». ⁴ Al afirmar este carácter no representativo de la teoría, se recoge, en definitiva, el planteamiento que hace Nietzsche de las tareas del pensador, cuando afirma que éste debe ser antes *fisiólogo* que *sacerdote*, y que Deleuze repetirá, en clave contemporánea, al reclamar que lo importante es la pregunta por el *funcionamiento*, y no la cuestión del *sentido*. Ésta creemos que es la clave que alienta tras la propuesta de un libro-caja de herramientas: texto que interroga el funcionamiento (del saber, del poder...) y que se presenta como estratégico, funcional... Éste es también el juego que vamos a intentar describir en las páginas que siguen. ⁵

4. Deleuze/Foucault: «Los intelectuales y el poder» (1972), trad. cast. en *DP*, 2001, p. 24.
5. Se recoge en ellas, con algunas modificaciones, el cuerpo central de un trabajo que fue presentado como tesis doctoral en la Universidad de Barcelona, en julio de 1980, con el título de *Análisis de la institución en Michel Foucault*, obteniendo la calificación de sobresaliente, *cum laude*. Fue su director el profesor Francisco Gomá, y, junto con él, formaron el tribunal los profesores Jacobo Muñoz, Alejandro Sanvicens, Ramón Valls y José María Valverde. A todos ellos quiero hacerles constar aquí mi agradecimiento.

PRIMERA PARTE

LA PREGUNTA POR EL SABER

«En algún rincón apartado del Universo, perdido en el flamear de innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro sobre el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquél el minuto más arrogante y mentiroso de la historia universal: pero tan sólo fue un minuto. Tras algunos suspiros de la Naturaleza el astro se congeló y los animales inteligentes perecieron».

F. NIETZSCHE,

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, 1873.

I

La obra de Foucault se constituye, desde sus orígenes, como superficie de resonancia de un problema de los más específicamente «filosóficos», problema que, tematizado de modo diverso, acapara buena parte de la reflexión contemporánea: el problema del *saber*. Paulatinamente, Foucault va ensayando diferentes modos de aproximación a este problema, modos que constituyen su obra misma: deriva de un pensamiento que es el relato de un *aprendizaje*. Y es precisamente porque su discurso constituye un aprendizaje, por lo que ha sido tan frecuentemente malentendido por sus contemporáneos, que han recibido su obra en términos de filosofía «adjetiva» (¿de la ciencia?, ¿de la cultura?, ¿de la política?), cuando el pulso que la tensa y la hace latir ante nosotros no puede ser más propio de una filosofía «sustantiva», y también, y por ello mismo, más cercana a la «*philosophia perennis*», más «intempestiva».

El modo paradójico como se lleva a cabo esta reflexión filosófica depende de una posición previa sobre el lugar por donde circula hoy la filosofía, posición en la que Foucault se ha afirmado repetidas veces: «Creo que hoy la filosofía no existe; no es que haya desaparecido, sino que se ha diseminado en una multitud de actividades diversas: por ejemplo, en la actividad del axiomático, del lingüista, del etnólogo, del historiador, del revolucionario, del hombre político, que pueden ser otras tantas formas de actividad filosófica. La reflexión que se preguntaba en el siglo XIX sobre la condición de posibilidad de los objetos era filosófica; y hoy día es filosofía toda actividad que tienda a suscitar un objeto nuevo para el conocimiento o la práctica, ya corresponda a las matemáticas, a la lingüística, a la etnología o a la historia».¹ Y, en otro lugar, añade: «... no puede dejar de sorprender la imposibilidad en que nuestra cultura se encuentra de proponer el problema de la historia de su propio pensamiento. Por eso he intentado, con un estilo algo particular, la historia no del pensamiento en general, sino de "lo que hay de pensamiento" en una cultura, de todo aquello en lo que hay pensamiento. Hay pensamiento en la filosofía, pero también existe en una novela, en la jurisprudencia, en el derecho, incluso en un sistema administrativo, en una prisión».² A esta *parte de pensamiento* que cruza todo lo social, discriminándolo del modo en que lo vivimos, Foucault la denominará *saber*.

1. «Sur les façons d'écrire l'histoire» (entrevista con R. Bellour, 1967); trad. cast. *El libro de los otros*, p. 76. En otro lugar, tratando de caracterizar el quehacer filosófico de J. Hyppolite (y, en general, el estatuto contemporáneo de la filosofía), explica esta «ausencia» de la filosofía con estas palabras: la filosofía «no está nunca actualizada en ningún discurso ni en ningún texto, [...] no existe, [...] vacía con su ausencia perpetua todas las filosofías, [...] inscribe en ellas la carencia en la que sin cesar se prosiguen, se continúan, desaparecen, se suceden y permanecen para el historiador en una suspensión donde éste debe retomarlas». Cfr. su artículo de homenaje «Jean Hyppolite. 1907-1968» (1969).
2. «Michel Foucault, *Les mots et les choses*» (entrevista con R. Bellour, 1966), trad. cast. en *El libro de los otros*, p. 16.

Si es cierto que «aprender es el nombre que conviene a los actos subjetivos operados frente a la objetividad de un problema (Idea), mientras que saber designa solamente la generalidad del concepto, o la calma posesión de una regla de las soluciones»,³ ¿qué implica un *aprendizaje* que toma como *problema* la existencia y la estructura misma del *saber*? Podría decirse que, en primer lugar, lo que pone en juego esta polaridad saber-aprender es la deriva misma de su pensamiento que se constituye por medio de una progresiva determinación del problema del saber, del *saber como problema*. Nos indica que no se trata en absoluto de construir un «saber de las condiciones de posibilidad del saber», aun cuando en muchos momentos haya podido parecerlo, en virtud de la misma proximidad que la cuestión del «aprender» tiene con un planteamiento tal. Así entendido, *aprender* tiene algo de profundamente paradójico en su mismo movimiento: aprender es *des-saber*; deconstruir el andamiaje de reglas y conceptos que instituyen lo real a nuestro alrededor: desandar el camino de esa «parte de pensamiento» que vincula lo real para los hombres, mostrando —produciendo— los intersticios que cruzan su superficie, y haciendo que en cada uno de ellos brille el problema. No debe extrañarnos, pues, que el pensamiento de Foucault se articule progresivamente, y que esta progresión no sea tanto *ascendente* como *descendente*, cada uno de los pasos que fijan su serie está más cerca del *problema* que del *saber*, de lo singular que de lo general.

Y en segundo lugar, esta caracterización nos subraya el sesgo decididamente «antropológico» de su singladura, desde el momento en que lo que se acentúa no es la importancia

3. G. Deleuze, (*Différence et répétition*, Minuit, París, 1969), pp. 213-214, donde reivindica la figura del *aprendiz* («aquel que constituye e inviste unos problemas prácticos y especulativos en tanto que tales») frente a la del *sabio*, sometiendo a crítica la imagen del pensamiento implícita en el postulado según el cual el aprender debe subordinarse al saber y la cultura al método. Foucault ratificará esta tesis en su artículo «Theatrum Philosophicum» (1970).

de una articulación fecunda de la generalidad, sino la posibilidad misma de las diferencias dentro, a través o a pesar de esta generalidad. Al enfrentar aprender y saber se critica la imagen de hombre-átomo del saber absoluto, el hombre de la conciencia soberana, para reclamar, por el contrario (aunque cada vez con más cautela, más silenciosamente; disfrazándose en el mero trabajo negativo del desescombros, de la deconstrucción de obstáculos; nuevo Hume a la espera de un futuro Kant que consumará la «revolución copernicana» de nuestra *episteme*),⁴ el espacio del *experimento*, de la *invención*.⁵ Su discutida «muerte del hombre» encuentra así su razón estratégica: es necesario que el hombre del saber muera (hombre-objeto de saber; hombre-sujeto de saber) para que renazca el hombre del *aprender* y del *inventar*.

Tras esta perspectiva reconocemos un movimiento de rechazo a la comprensión hegeliana de la filosofía. Se recordará: «Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia; a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor por el saber* para llegar a ser *saber real*: he aquí lo que yo me propongo».⁶ El proyecto de Foucault no puede estar más alejado de una determinación semejante del pensar. Se trata, por el contrario, de desandar este trayecto, a cuyo cumplimiento en el presente no podemos asomarnos sin horror. Se trata de problematizar la reconciliación pensada por Hegel entre Razón e Historia; recoger la problematización que de Hegel ha hecho el pensamiento existencial y el pensamiento marxista, e interrogar esta síntesis, aunando el malhumor nietzscheano ante la figura bifronte del Espíritu Absoluto (como propuesta de superación de la alienación del existente concreto) y la minuciosa analítica del historiador marxista que trata de determinar las condiciones de posibilidad de dicha alienación en su materialidad.

4. Tal como le califica J. Piaget (1968), p. 109.

5. Y tal vez sea en este punto donde se perfila de modo más nítido su deuda para con una antropología de corte nietzscheano. Insistiremos al respecto.

6. *Fenomenología del espíritu*, p. 9 de la traducción castellana (F. C. E., México, 1966).

Era preciso que el «hombre» del humanismo burgués muriera, que se desligara el hombre concreto de ese *ahorramiento* en el que el saber lo apresaba (como el vuelo de la mosca queda congelado en la gota de ámbar, según la conocida metáfora de Lacan), para que el vuelo concreto, azaroso y fecundo del pensar pudiera tener de nuevo un lugar. «Si el descubrimiento del Retorno es el fin de la filosofía, el fin del hombre es por su parte el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que colmar. No es nada más ni nada menos que el despliegue de un espacio en el que, por fin, de nuevo es posible pensar».⁷ A este espacio que se libera en el momento preciso en que cede la exigencia del saber lo hemos denominado *aprender*. En él se ubicará Foucault, explorando los tránsitos, los paisajes y los peligros que crecen entre el saber y el no-saber, cartografiando algunas de sus rutas posibles. Por medio de este desplazamiento, se nos dice, retorna la posibilidad misma de la filosofía: se pone, en clave contemporánea, el problema del saber en los términos provocadores en los que el primer Sócrates lo ofreció a sus coetáneos con su *sólo sé que no sé nada*. Ésta podría ser la raíz de la formulación del problema del saber en ese umbral de positividad que lo hace *agresivo* (en cuanto deconstrucción radical del saber) y *vital* (movimiento del alma que es aprendizaje, ejercicio siempre renovado del pensamiento), por el que encuentra su dimensión sustancialmente filosófica. ¿Acaso no fue Kant quien dijo: «No se aprende filosofía, se aprende a filosofar»? ¿Y esto no quiere decir: no se aprende un saber, se aprende a aprender? Desde esta óptica, el que el proceso de aprendizaje produzca saber (como aquel estadio en el que el alma reconcilia el problema en la generalidad y se sosiega) no debe ser entendido como el resultado buscado por el *amor al saber* (no puede ser el beneficio de nuestro trabajo, porque el amor no es un trabajo,

7. *MC*, 1966, p. 353; trad. cast., pp. 332-333.

ni produce beneficios), es, en todo caso, la *usura* del proceso, las sedimentaciones residuales, el índice mediante el que el alma expresa su *fatiga*. No es necesario acudir a las oscuras referencias del «viaje iniciático» o de los «caminos de perfección» para ilustrar este movimiento. Wittgenstein lo dejó escrito hace ya algunos años, y de un modo, a nuestro entender, definitivo: «Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido). Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo».⁸

II

La arqueología de Foucault toma, pues, por objeto de su análisis el *saber*, entendiendo por saber esa película de pensamiento implícito en las culturas que articula hasta los dominios más ínfimos de su modo de vida, noción que está notablemente emparentada con la de «pensamiento empírico» de los etnólogos.⁹ «En una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones cotidianas, así como las instituciones, las prácticas comerciales y policíacas, las costumbres, todo se refiere a un saber implícito propio de esta sociedad. Este saber es profundamente distinto de los conocimientos que se pueden encontrar en los libros científicos, los temas filosóficos,

8. Y concluye, como es sabido: «De lo que no se puede hablar mejor es callarse», L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (trad. cast. en Alianza Universidad, Madrid, 1973), p. 205.

9. Y utilizamos el término «pensamiento empírico» para evitar otros más lastrados ideológicamente, como «pensamiento primitivo», «pensamiento pre-lógico», incluso «pensamiento salvaje» (mucho más duro en su traducción castellana). Para un emparejamiento entre el modelo de Lévi-Strauss de «pensamiento salvaje» y el concepto foucaultiano de «episteme», cfr. F. Wahl, (1975), p. 21.

las justificaciones religiosas, pero es el que hace posible, en un momento dado, la aparición de una teoría, de una opinión, de una práctica».¹⁰

No es necesario subrayar la importancia antropológica de este saber implícito, importancia que no es exagerado suponer que excede mucho a la de la misma ciencia, ya que es, tal como lo caracteriza Foucault, una de sus condiciones de posibilidad, y también, aunque Foucault no lo destaque, el punto de retorno por el que la ciencia (o las extrapolaciones de teorías científicas) irradia y embebe el cuerpo social: su *forma habitable*. Éste será el dominio específico del análisis arqueológico, el campo en el que, por las razones expuestas en el punto anterior, Foucault cree que debe llevarse a cabo el trabajo filosófico: «Pensamos en el interior de un pensamiento anónimo y forzoso que es el de una época y una lengua. Este pensamiento y este lenguaje tienen sus leyes de transformación. La labor de la filosofía actual [...] consiste en sacar a la luz este pensamiento de antes del pensamiento, este sistema anterior a todo sistema... Es el fondo sobre el que nuestro pensamiento "libre" emerge y brilla por un instante».¹¹ También en *Naissance de la clinique* insistirá al respecto: «Lo que cuenta en los pensamientos de los hombres no es tanto lo que han pensado, sino lo *no-pensado* que desde el comienzo del juego los sistematiza».¹²

Hay un cierto vértigo en este proyecto —vértigo absolutamente patente a lo largo de toda la obra y al que nos iremos aproximando progresivamente— que surge de su mismo programa: ... pensar las condiciones de posibilidad del pensamiento... y pensarlas según las pautas de lo pensable, en el interior de este «pensamiento anónimo». Foucault es perfectamente consciente de la paradoja que amenaza su discurso y, aun sin esquivarla definitivamente (la mayor parte de las

10. «Michel Foucault, *Les mots et les choses*» (entrevista con R. Bellour, 1966), trad. cast en *El libro de los otros*, 1973, p. 10.

11. «Entretien avec Madeleine Chapsal», 1966.

12. *NC*, 1963, p. xv; trad. cast. p. 15.

críticas que ha recibido remiten a este punto: preguntan por el *lugar desde donde habla*), sí, por lo menos, sortea alguno de sus riesgos, implicando su proyecto en el seno de este pensamiento anónimo. Con irónica modestia, inscribe su tarea bajo un mandato que funciona como ley general del pensamiento contemporáneo: *pensar lo impensado*. Así, dice, por ejemplo: «Todo el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado, de reflexionar en la forma del Para Sí los contenidos del En Sí, de desalienar al hombre reconciliándolo con su propia esencia, de explicitar el horizonte que da a las experiencias su trasfondo de evidencia inmediata y desarmada, de levantar el velo de lo Inconsciente, de absorberse en su silencio o de prestar oído a su murmullo indefinido».¹³

III

Nos referíamos en el epígrafe anterior al recurso a la modestia por medio del cual Foucault establecía el lugar de asiento de su pensamiento. Habría que precisar algo más esta pertenencia de Foucault a nuestra *episteme*: hemos señalado lo que hay de general en él, conviene prestar también atención a lo que tiene de singular, la *posición* de su pensamiento dentro del lugar común de lo pensado. Es por referencia a Nietzsche como puede caracterizarse de un modo rápido la singularidad de la posición foucaultiana, posición que queda enmarcada por unos términos de cuño nietzscheano que definen: *una situación* (la Europa del nihilismo); *un horizonte* (la transmutación de todos los valores); *una tarea* (filosofar con el martillo).

En primer lugar, es evidente la valoración que implícitamente hace Foucault del tiempo actual como *tiempo de crisis*. Su percepción del momento actual se empareja con esa Europa hundida en el nihilismo de la que hablaba Nietzsche: «Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describo

13. *MC*, 1966, p. 338; trad. cast., p. 318.

lo que llega, lo que no puede ocurrir de otro modo: *el advenimiento del nihilismo*. Esta historia ya puede ser contada: ya que incluso la necesidad está en obra. Este porvenir habla ya por cien signos. Este destino se anuncia por doquier, para esta música del porvenir todos los oídos están preparados. Nuestra civilización europea se mueve toda ella desde hace tiempo bajo la tensión torturante que crece de década en década, como para acabar en catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como una corriente que quiere terminar, que ya no reflexiona, que teme reflexionar».¹⁴ Es una sensibilidad de este cuño la que alienta tras los textos de Foucault: la convicción de estar viviendo la más profunda crisis que, desde sus orígenes, ha sufrido Europa como forma de vida espiritual.

En segundo lugar, la forma de esta crisis caracterizada como nihilismo hace presagiar una futura transmutación de todos los valores, el hundimiento de nuestro paradigma cultural y la emergencia de otro radicalmente nuevo, en el que habrá desaparecido «el hombre» (como objeto y sujeto de saber; hombre abstracto y atomizado del humanismo burgués). No es otro el sentido que tiene, para Foucault, la promesa-amenaza del superhombre,¹⁵ en tanto que hombre «superado». La transvaloración da nombre al envite de lo que está en juego: del sentido en que se realice esta mutación depende el que la superación del hombre se consume como promesa o como amenaza, como epifanía de la Máquina o como retorno de los dioses. Nietzsche escribe sus últimos textos en el anuncio de la inminencia del nihilismo, Foucault escribe ante la convicción de estar viviendo ya las convulsiones que preceden y acompañan a las mutaciones. Su mirada toma así una distancia respecto a su mismo suelo, proyectándose, no desde algún lugar presente en el plano, sino desde sus bordes, casi desde fuera de él. Desde un punto ideal situado en el horizonte de lo que

14. Nietzsche, *KSA*, 13, 11[411] (fragmento póstumo de noviembre 1887/marzo 1888, publicado anteriormente como prefacio a *La voluntad de poder*).

15. *MC*, 1963, p. 353; trad. cast., p. 332.

hoy comienza a ser pensable. Esta mirada, como veremos, está continuamente presente en todos sus textos, ya sea como precaución, ya como anuncio. Y si la «muerte del Hombre» abre la posibilidad al pensamiento de pensar nuevamente es precisamente porque le brinda un lugar desde el que dirigir una interrogación panorámica de nuestra realidad.

Finalmente, debe destacarse el carácter gozoso con el que Foucault recoge el anuncio del inminente cambio de paradigma, su «risa filosófica». Su pensamiento no sigue las líneas de solidez de nuestra cultura, sino sus grietas; no intenta levantar un andamiaje que sostenga a Europa frente a las convulsiones del derrumbe generalizado, sino deconstruir lo que todavía queda en pie, proceder (con la cautela propia del demoledor) a liberar los cimientos sobre los que se levantan los ídolos actuales: *derribar ídolos*. El quehacer foucaultiano se asienta precisamente ahí: la inminencia de un *paradigm switch* lo hace activo demoledor de nuestro suelo presente. Su modo de hacer la historia, cauteloso y armado epistemológicamente, no apunta sino al desfondamiento de nuestro propio hoy; no a determinar científicamente la verdad de nuestro pasado: no intenta tanto hacer aparecer la *verdad* de nuestro *pasado* como el *pasado* de nuestras *verdades*; verdades que, sobre el horizonte de lo que hoy comienza a ser pensable, no pueden sino aparecer como formando parte de este pasado. «Con un pequeño movimiento se pueden descubrir las viejas configuraciones latentes; pero tan pronto como se trata de determinar el sistema de discurso sobre el que aún vivimos, en el momento en que nos vemos obligados a poner en duda las palabras que resuenan aún en nuestros oídos, que se confunden con las que queremos pronunciar, entonces el arqueólogo, como el filósofo nietzscheano, debe avanzar a martillazos».¹⁶ Hacer historia será entonces una forma de *etnología interna* de nuestra propia cultura, cuya principal tarea consiste en erradicar el prejuicio

16. «Michel Foucault, *Les mots et les choses*» (entrevista con R. Bellour, 1966), trad. cast en *El libro de los otros*, pp. 77-78.

de la «mirada etnocéntrica». Así, esquivando esas «historias de presente final» de las que hablaba Althusser,¹⁷ Foucault pretende una mirada histórica desarmada, no proyectiva, ubicando su punto focal en el horizonte imaginario de lo que está *por venir*, lo Otro. El sesgo nietzscheano es perfectamente patente: para él, nuestro *hoy* es el *pasado* de lo *porvenir*. Su primer texto tematiza ya, aunque de un modo del que se desentenderá posteriormente, esta problemática.

IV

Maladie mentale et personnalité, publicado en 1954, es el título del primer texto de Foucault, con el que se inicia su interrogación sobre la relación entre el hombre y el saber, problematización del saber acerca del hombre que se centra en un tema que funcionará en buena medida como clave de bóveda de todo el edificio discursivo de Foucault: *la locura*. Así, *Maladie mentale et personnalité* se nos presenta como una indagación sobre el concepto de «enfermedad mental»; un recorrido crítico por el campo de la patología mental, crítica que se apoya parcialmente en una revisión histórica de la articulación progresiva de las nociones tradicionales de la psicopatología. Según Foucault, la patología mental tiene planteados dos problemas fundamentales; dos problemas con los que se cruzan y encuentran, como con sus obstáculos específicos, las diferentes concepciones de la psicopatología. Estas dos cuestiones, que son signo y medida de su misma crisis, se formulan así:¹⁸

— ¿En qué condiciones podemos hablar de enfermedad en el campo psicológico?

17. Cfr. al respecto el epígrafe «El marxismo no es un historicismo», en *Para leer el Capital*, pp. 130 y ss. (Siglo XXI Ed. México, 1969). Para una discusión de esta problemática, cfr. M. Cruz, *La crisis del stalinismo: El «caso Althusser»*, (Península Ed., Barcelona, 1977) pp. 158 y ss.

18. *MMP*. 1954, p. 1; trad. cast., p. 7.

– ¿Qué relaciones podemos establecer entre los hechos de la patología mental y los de la patología orgánica?

Es analizando cuidadosamente las implicaciones de estas dos preguntas como Foucault pretende mediar en el agrio debate de la enfermedad mental. Y lo hace partiendo de una hipótesis que, expuesta en las primeras páginas de su ensayo, anuncia al proyecto analítico del mismo: «Si definir la enfermedad y la salud psicológicas resulta tan difícil, ¿no será porque nos esforzamos en vano en aplicarles masivamente los conceptos destinados a la medicina somática? La dificultad de encontrar la unidad de las perturbaciones orgánicas y de las alteraciones de la personalidad, ¿no provendrá de que les atribuimos una causalidad del mismo tipo? Por encima de la patología mental y de la patología orgánica hay una patología general y abstracta que domina a las dos y les impone como prejuicios los mismos conceptos, y les indica los mismos métodos como postulados. Quisiéramos mostrar que la raíz de la patología mental no debe estar en una especulación sobre determinada "meta-patología", sino *sólo en una reflexión sobre el hombre mismo*». ¹⁹ Y más adelante añade: «Es necesario, pues, dando crédito al hombre mismo y no a las abstracciones sobre la enfermedad, analizar la especificidad de la enfermedad mental, encontrar las formas concretas que puede tomar en la vida psicológica del individuo y luego determinar las condiciones que han hecho posibles esos diversos aspectos, y restituir el conjunto del sistema causal que los ha fundado». ²⁰

Según este proyecto general, su investigación seguirá estas dos direcciones básicas del análisis:

1. *Examen de las dimensiones psicológicas de la enfermedad:*

Comprende un análisis a tres niveles: la enfermedad y la evolución; la enfermedad y la historia individual; y la enfermedad

19. *MMP*, 1954, p. 2; trad. cast. pp. 7-8 (subrayado M. M.).

20. *MMP*, 1954, pp. 16-17; trad. cast. p. 21.

y la existencia, apoyándose para cada uno de estos dominios, y con la intención de superar sus planteamientos, en alguna de las direcciones dominantes de la psicopatología de aquel momento: así, respectivamente, J. J. Jackson, S. Freud, K. Jaspers, y L. Binswanger.

2. *Examen de las condiciones reales de la enfermedad:*

Comprende un análisis del sentido histórico de la alienación mental (análisis al que tendremos ocasión de referirnos más tarde, en cuanto boceto apresurado de lo que será luego su *Histoire de la folie*) y un intento por establecer el funcionamiento de la enfermedad mental en los términos de una «psicología del conflicto», equiparando alienación histórica y enajenación psicológica, parangón que constituirá, también, el eje esencial que articula las conclusiones de este breve ensayo.

No es nuestra intención demorarnos pormenorizando los detalles de esta investigación. Foucault nunca se mostró satisfecho con este texto, siendo notable su tendencia a silenciarlo. En 1962, con ocasión de la publicación reciente de *Histoire de la folie*, se hizo una reedición del mismo bajo el título de *Maladie mentale et psychologie*, donde habían sido reescritos algunos importantes pasajes. Pero ni siquiera esta modificación bastó para salvar este texto los ojos de su autor. Poco después desapareció de la circulación, en cualquiera de sus dos versiones, y, al parecer, fue vetada por su autor cualquier reedición. Sin embargo, no quisiéramos tampoco despacharlo, como hicimos ya en otra ocasión, con una mención «de compromiso», descaradamente retrospectiva: «texto del que —decíamos entonces—²¹ debe retenerse, cuanto menos, un aspecto (su puesta en cuestión del concepto tradicional de “norma” —siguiendo los pasos del trabajo de Canguilhem— implícito en la separación salud-enfermedad) y su interés por una situación histórica

21. M. Morey, Introducción a *Sexo, poder, verdad* (Ed. Materiales, Barcelona, 1978), p. 27.

específica; interés que se hará cada vez más central en sus investigaciones hasta convertirse en eje de su trabajo (la emergencia del “hombre” como objeto de un saber por medio del cual se vehicula una nueva forma de poder: aquella que caracteriza nuestro Orden Burgués: *la normalización*)».

Estando de acuerdo, como lo estamos todavía, con lo dicho entonces (a excepción, tal vez, de la mención a la deuda teórica para con Canguilhem, que hoy nos parece mucho menos clara),²² pensamos que pueden y deben destacarse algunos aspectos más de este texto.

V

Veíamos en el punto anterior que Foucault denunciaba un obstáculo específico en el dominio de la psicopatología; obstáculo constituido por una «patología general y abstracta» que imponía a los hechos de la patología orgánica y a los de la patología mental los criterios de «unidad masiva» o «paralelismo abstracto». De ahí surgía un programa: «La patología mental debe liberarse de todos los postulados abstractos de una “metapatología”; la unidad que ésta asegura entre las diversas formas de la enfermedad es siempre artificial; es el hombre real quien sustenta su unidad de hecho».²³ Según esto, es un saber general el que impide el acceso de la medicina a este hombre concreto cuyo dolor se propone aliviar. Ahora bien, si la psicopatología asigna falsamente unas causas a la enfermedad porque halla las condiciones de posibilidad de su enunciación en una metapatología de carácter abstracto que funciona como

22. En la medida en que lo más adecuado sería hablar de influencia mutua, pues, si bien *Le normal et le pathologique*, en su edición de 1943, está presente en el planteamiento que hace Foucault, la reedición de 1966 de la obra de Canguilhem, muy superior a la anterior, debe no pocas de sus reflexiones al pensamiento foucaultiano, especialmente a *Naissance de la clinique*.

23. *MMP*, 1954 p.16; trad. cast., p. 21.

un obstáculo, ¿según qué líneas deben determinarse las causas de la enfermedad? O, por lo menos, ¿cuáles son sus condiciones efectivas de posibilidad? En definitiva, la pregunta podría ser: ¿Cuál es el origen real de esa enfermedad que alcanza su unidad sólo en el hombre real? Decíamos antes que la enfermedad puede analizarse según diferentes dimensiones psicológicas: en relación a la evolución regresiva que produce (J. J. Jackson); en relación con los aspectos de la historia individual que pone en juego (S. Freud); o en relación al modo como desarticula el proyecto existencial del individuo (K. Jaspers, L. Binswanger). Pero ¿constituyen estas dimensiones, en las que se manifiesta la enfermedad, su etiología? Foucault lo negará explícitamente, y éste es el giro de su pensamiento, que creemos de importancia destacar aquí: «En realidad, sólo en la historia podemos descubrir las condiciones de posibilidad de las estructuras psicológicas; y para esquematizar todo lo que acabamos de decir, podemos admitir que la enfermedad implica en las condiciones actuales aspectos regresivos, porque nuestra sociedad ya no sabe reconocerse en su propio pasado; aspectos de ambivalencia conflictual, porque no puede reconocerse en su presente; que implica finalmente la eclosión de los mundos patológicos, porque aún no puede reconocer el sentido de su actividad y de su porvenir».²⁴ De este modo se emparejan estrictamente alienación histórica y alienación psicológica, cara y cruz de una misma moneda. Mediante esta imbricación reencontramos una primera elaboración de lo que exponíamos más arriba respecto a la conciencia foucaultiana de la crisis de Europa como forma de vida espiritual.

Sin embargo, es necesario precisar algo más este planteamiento. Sólo por recurso a la metáfora puede decirse que Europa ha enloquecido, aun cuando no sea difícil convenir que atraviesa una grave crisis que bien podría caracterizarse como «nihilismo», y que muy bien pudiera ser el anuncio de una transvaloración (o, si se prefiere, de un *paradigm switch*).

24. *MMP*, 1954, p. 89-90; trad. cast., p. 86.

En términos mucho más simples, excesivamente, tal vez: es evidente que la alienación histórica ha hecho cala profunda en todos nosotros; sin embargo, sólo en un sentido muy lato puede afirmarse lo mismo de la alienación psicológica, cuanto menos, hasta el punto de poder ser calificada como «locura». ¿Cómo calibrar este salto que media entre alienación histórica y alienación psicológica, entre alienación y locura? Merece la pena que retengamos el modo como Foucault responde a esta cuestión: «Hay enfermedad cuando el conflicto, en vez de llevar a una diferenciación en la respuesta, provoca una reacción difusa de defensa; en otros términos, cuando el individuo no puede gobernar, a nivel de sus reacciones, las contradicciones de su medio; cuando la dialéctica psicológica del individuo no puede encontrarse en la dialéctica de sus condiciones de existencia».²⁵ En otras palabras, en la Europa del nihilismo, para el hombre que es incapaz de gestionar la rotura de su imagen, le está reservada, como espacio de reconocimiento, la imagen misma de la rotura: la locura.

Las consecuencias que entraña el planteamiento de la cuestión de la locura en unos términos tales no deben pasarse por alto, en la medida en que ejercerán una persistente tutela del quehacer intelectual de Foucault. La presencia misma en nuestra sociedad de ese desgarrado modo de existencia que denominamos locura acarrea una crítica radical de nuestra cultura, por la que esa transvaloración a la que antes aludíamos se hace no sólo pensable, sino éticamente deseable, aun cuando signifique, como debe significar, la pérdida de nuestros propios valores, la progresiva rotura de la superficie pulida donde se produce nuestro reconocimiento: la emergencia de lo «otro». Así, la evidencia de la locura funcionará, a partir de este momento, como *experimentum crucis* del discurso foucaultiano (y no sólo del suyo, evidentemente; hoy ha irradiado hasta formar parte, cada vez más apremiante, de nuestras «ideas contemporáneas»), y no porque se convierta en su

25. *MMP*, 1954, p. 102; trad. cast., p. 97.

apóstol frívolo, sino por la persistente conciencia, a través de toda su obra, del horror que entraña. Por la memoria siempre viva de su espantosa «injusticia», en el sentido que Nietzsche da a este término. Igual como para Marx —y somos conscientes de que esta comparación puede ser aún más odiosa de lo habitual— la presencia de la miseria, de la explotación del hombre por el hombre, le lleva a negar el derecho a la supervivencia hegemónica de la clase burguesa, aun siendo su propia clase, y a pensar en una sociedad sin clases; así, en Foucault, la evidencia de la locura le exigirá la negación de los valores de la cultura burguesa, obligándole de este modo a asumir la paradoja abismal que esto implica. La locura «demuestra que la sociedad burguesa, por los mismos conflictos que han hecho posible su enfermedad, no está hecha a la medida del hombre real; que es abstracta en relación al hombre concreto y a sus condiciones de existencia; que continuamente pone en conflicto la idea unitaria que se hace del hombre y el estatus contradictorio que le otorga. El enfermo mental es la apoteosis de este conflicto. Y si por el mito de la alienación mental se lo expulsa a los límites de la ciudad, es para no ver en él la escandalosa expresión de estas contradicciones que han hecho posible su enfermedad, y que constituyen la realidad misma de la alienación social».²⁶

Llegamos de este modo al centro mismo de la cuestión, a la pregunta que, formando el hilo rojo que cose este texto, no halla en él, sin embargo, la modalidad adecuada de respuesta. Y es que pertenece, en realidad, a su obra posterior, la hace presentir y la dibuja, aun cuando, para que sea posible, habrán de superarse todavía algunos de los obstáculos que recorren este texto, y será necesaria una reflexión en profundidad sobre su perspectiva y procedimientos; es decir: será preciso, en definitiva, enfrentarse de modo radical con lo que la locura significa, y habrá que esperar siete años para que esta nueva andadura se manifieste.

26. *MMP*, 1954, p. 104; trad. cast., p. 99.

La cuestión fundamental que, desde el horizonte de la locura, Foucault dirige aquí a nuestra cultura puede desdoblarse en dos preguntas:

«¿Cómo ha llegado nuestra cultura a dar a la enfermedad el sentido de la desviación, y al enfermo un estatuto que lo excluye? ¿Y cómo, a pesar de esto, nuestra sociedad se expresa en estas formas mórbidas en las que se niega a reconocerse?».²⁷

Como veremos, son estas preguntas (y, especialmente, la segunda de ellas), las que, en buena medida, articulan la dirección, tanto arqueológica como genealógica, del trabajo de Foucault.

VI

Antes de proseguir la deriva que abren estas cuestiones, debemos detenernos un instante. Una característica especialmente llamativa de este primer texto no puede ser pasada por alto: la insistencia con que Foucault se remite al «hombre mismo», el tono vehementemente «humanista» de su discurso. ¿Qué decir al respecto? ¿Recordar que nos hallamos ante una obra de la que su autor, más o menos explícitamente, ha renegado? Creemos que el problema es un punto más complejo y requiere un análisis algo más afinado que el entrañado por las explicaciones doxológicas, en términos de «cambios de opinión». Nuestra hipótesis al respecto sería que se produce, a lo largo de la obra de Foucault, una aceptación progresiva de las implicaciones de cada una de sus afirmaciones, lo que induce una continua reformulación como efecto de la misma acumulación

27. *MMP*, 1954, p. 76; trad. cast. p. 72. La traducción correcta es ésta, y no como figura en la edición castellana: «... nuestra sociedad se expresa en esas formas patológicas, o se niega a reconocerse», donde se confunde «ou» por «où».

textual. Nos hemos referido a este aspecto cuando, hace algunas páginas, hablábamos del conjunto de su obra como del relato de un «aprendizaje» nunca finalizado, por más que repetidas veces haya hecho amagos de detener este proceso, anunciando la definitiva conquista de las condiciones de enunciación de su propio discurso: así, ingenuamente, de un modo frontal y polémico, en *Les mots et les choses*; o mediante el recurso al rodeo metódico en *L'archéologie du savoir*; o más recientemente con el anuncio de un nuevo «continente» (el poder), en *Surveiller et punir*. Sin embargo, estos estadios definitivos lo son únicamente dentro del texto mismo en el que se dan, el cual, desde el momento mismo de su publicación, comienza a generar nuevas direcciones en las que arriesgarse.²⁸ En la medida en que nos hemos propuesto ir dando cuenta paulatina de este movimiento en su diversificación, no quisiéramos zanjar aquí prematuramente la cuestión del humanismo-antihumanismo. Sin embargo, es posible avanzar algunas precisiones ya que son ellas las que nos ayudarán a medir la distancia que separa *Maladie mentale et personnalité* de *Histoire de la folie à l'âge classique*, su obra siguiente. No creemos en absoluto viable la hipótesis de un «corte epistemológico» entre ambas obras, un «corte» que dibujaría dos discursos enfrentados: a un lado, un Foucault «humanista» e «ideológico»; al otro, un Foucault «antihumanista» y «científico». Es cierto que en *Histoire de la folie* se da una cierta *epistemologización* de su discurso, mediante el recurso a la metodología de G. Dumézil, pero le subyace un cambio de perspectiva que surge de una radicalización de lo que ya en *Maladie mentale et personnalité* quedaba escrito; en esa radicalización reside el origen de ese carácter que constituye, con seguridad, la novedad, la importancia y la fuerza revulsiva de *Histoire de la folie*: su *opción de lenguaje*.

Entre *Maladie mentale et personnalité* y *Histoire de la folie* media, ante todo, un cambio de modalidad enunciativa: algo

28. Absolutamente explícitos a este respecto son, por ejemplo, los últimos párrafos de su Introducción a *L'archéologie du savoir*.

así como un cambio de tono, que es también cambio de posición estratégica respecto al propio discurso y al universo del discurso en el que se ubica. En *Maladie mentale et personnalité*, su discurso es el discurso de un psicólogo que, en nombre del hombre concreto, exige una reordenación de la psicología con objeto de que cumpla el cometido social al que está llamada: *reimplicar expresión y reconocimiento, desalienar al hombre*. «Querer desligar al enfermo de sus condiciones de existencia, y querer separar la enfermedad de sus condiciones de aparición, es encerrarse en la misma abstracción; es implicar la teoría psicológica y la práctica social del internamiento en la misma complicidad: es querer mantener al enfermo en su existencia de alienado. La verdadera psicología debe liberarse de esas abstracciones que oscurecen la verdad de la enfermedad y alienan la realidad del enfermo; pues cuando se trata del hombre, la abstracción no es simplemente un error intelectual; la verdadera psicología debe desembarazarse de ese psicologismo, si es verdad que, como toda ciencia del hombre, debe tener por finalidad desalienarlo».²⁹

Pensamos que en estas palabras con las que concluye el libro están ya sentadas las premisas de su posición posterior. Tan sólo es preciso que, de entre los nexos mal ligados de las anteriores afirmaciones, aflore el *problema*; se sucedan las interrogaciones: ¿Puede liberarse la psicología, como tal, de «esas abstracciones» a las que alude Foucault? ¿Tiene como fin la psicología (o las ciencias del hombre, en general) «desalienar» al hombre? ¿Puede escapar la psicología a la red de complicidades que la implican en lo social? Las expresiones «la verdadera psicología», «debe tener por finalidad», ¿acaso no insinúan que se está confundiendo una loable intención (incluso, si se quiere, las intenciones humanitarias con las que la misma psicología se arroja) con su funcionamiento real? ¿Acaso no es pensable que su funcionamiento real expresa mucho mejor su funcionamiento social, y por ello su razón y

29. *MMP*, 1954, p. 110; trad. cast., p. 104.

condición de existencia, que no las finalidades que se otorga o aquéllas por medio de las que se justifica?

Permítasenos un pequeño retroceso para dibujar mejor el salto. Volvamos al momento en el que la locura era caracterizada como *piedra de escándalo* de la sociedad burguesa. Decía Foucault: «En una sociedad como la nuestra el demente se muestra, en efecto, como una contradicción viva, y con toda la violencia de un insulto. La revolución burguesa ha definido la humanidad del hombre por una libertad teórica y una igualdad abstracta. Y he aquí que el enfermo mental se erige en sujeto de escándalo: es la demostración de que el hombre concreto no queda enteramente definido por el sistema de derechos abstractos que le son reconocidos teóricamente, puesto que ese sistema no da cabida a esta eventualidad humana que es la enfermedad, y que para los enfermos mentales la libertad es vana y la igualdad no tiene significado; por otra parte, es la prueba de que en su vida real de hombre libre, de ciudadano igual a todos los otros, el hombre puede encontrar condiciones que supriman efectivamente esta libertad y esta igualdad; que puede encontrarse en situaciones que aten su libertad y que lo aíslen para siempre de la comunidad de los hombres».³⁰

Esquematizando lo anterior, podemos resumirlo en la siguiente cadena:

- libertad teórica + igualdad abstracta: la humanidad del hombre;
- alienación histórica = (humanidad del hombre ≠ hombre real);
- alienación psicológica = (humanidad del hombre ≠ hombre real);
- alienación histórica = alienación psicológica.

Pero, además, Foucault nos ha dicho que el obstáculo específico que impide a la psicopatología dar cuenta del hombre real es

30. *MMP*, 1954, p. 103-4; trad. cast., pp. 98-99.

su dependencia de una metapatología *abstracta*. Si por medio de la definición que, a través de esta metapatología, la patología mental da de enfermedad no se alcanza al hombre real, ¿no viene de suyo afirmar que la psicología, no sólo «mantiene al enfermo en su existencia de alienado», sino que forma parte toda ella de esta estrategia general de alienación? Si la revolución burguesa define al hombre en términos de «humanidad abstracta», ¿no puede decirse otro tanto del nivel en que se ubica la definición de «enfermedad» que da la patología mental? Y si la institucionalización de esta definición de la «humanidad del hombre» es la forma precisa bajo la que se da la alienación histórica (algo así como su condición de posibilidad), ¿no diremos también que la definición que da la patología mental de enfermedad y su institucionalización forman parte del círculo infernal de la enfermedad misma?

La toma de postura que hallaremos en *Histoire de la folie* (y que da como resultado una historia *de la locura*, y no *de la psiquiatría, la psicopatología, o la psicología*), puede entenderse como reelaboración de esta sospecha. Todo el texto es una interrogación acerca de la participación de la patología mental en la constitución efectiva de la locura como objeto, y por tanto de su participación en la alienación del hombre. Todo el texto es una interrogación morosa acerca de cómo se constituye ese objeto que denominamos «locura», al igual como *Naissance de la clinique* es una interrogación acerca de cómo se constituye ese objeto denominado «enfermedad»; o *Les mots et les choses* es una interrogación acerca de cómo se constituye ese objeto denominado «humanidad abstracta». Por debajo de las diferencias de perspectiva (que hacen que en un caso se pregunte directamente por la constitución de un objeto —la locura—; en el otro, por la constitución de un sujeto-mirada —el médico, la clínica—; y en el último por la constitución de unas formas enunciativas —las ciencias humanas—), creemos que es éste el registro por el que se unen en una intención y dibujan un proyecto en común.

Nunca sabremos si, en las últimas líneas de *Maladie mentale et personnalité*, Foucault enunció «seriamente» que la

psicología, para contribuir a desalienar al hombre, debía de liberarse del «psicologismo»; o si, por el contrario, es una muestra temprana de esa «risa filosófica» a la que antes aludíamos. Lo que, en todo caso, sí sabemos es que ha llevado a cabo precisamente la generalización de este proyecto: enunciar un discurso en el que los dominios propios de las ciencias humanas vean sometidos a crítica y disuelto su «cientifismo» y su «humanismo», liberar a las ciencias humanas de su «cientifismo» y de su «humanismo». Lo que separa radicalmente a su primer texto de los que publicará posteriormente (y en especial *Histoire de la folie*) es el nivel de su despiadada lucidez (incluso para consigo mismo, evidentemente) y la conquista de las condiciones de enunciación: las astucias del discurso, y no la dimisión de su antigua vocación humanista, o su conversión al tecnocraticismo. Su «antihumanismo» está ya escrito en las últimas líneas de su primera obra: «... cuando se trata del hombre, la abstracción no es simplemente un error intelectual».

Algunos años más tarde, en el curso de un debate con Noam Chomsky, Foucault afirmó: «... nuestra sociedad padece una enfermedad, una enfermedad muy curiosa y paradójica, para la que todavía no hemos encontrado nombre; y esta enfermedad mental tiene un síntoma muy curioso, consistente en que es el propio síntoma el que la produce».³¹ Superpóngase esta afirmación a lo que acabamos de sugerir respecto a la cuestión de la intrincación entre alienación histórica y alienación psicológica; la participación, que sospechamos es esencial, de las ciencias humanas en esta dialéctica, y, en definitiva, la evidencia desgarrada de la enfermedad mental en el horizonte de una crisis general de Europa como forma de vida espiritual. Una buena parte de la andadura de Foucault está ahí escrita en filigrana. Es tiempo ya de que pasemos a ocuparnos, sistemáticamente, de ella.

31. «Human Nature: Justice versus Power» (Debate Chomsky/Foucault, 1974), trad. cast., p. 72.

VII

La primera elaboración de una historia de la locura, aunque muy apresurada, está contenida en el capítulo v de la segunda parte de *Maladie mentale et personnalité*: «El sentido histórico de la alienación mental». Foucault intenta en él el esbozo de una historia de la alienación mental que no sea una mera recalificación de nuestro presente, desmintiendo así el que la locura haya sido siempre y a lo largo de toda la historia la misma forma patética que hoy es para nosotros. ¿Cuál es el rasgo dominante que identifica al «loco» en las sociedades antiguas, incluso en la experiencia pre-clásica? El «otro», tanto el brujo, el chamán como el *energoumenos* o el *mente captus*, es un *poseído*: alguien que tiene una verdad; alguien que participa de una verdad aunque sea la negra verdad de lo demoníaco. Es alguien, en definitiva, que mantiene algún contacto con lo sobrenatural, con la esfera de lo sagrado, y para con quien el resto de la comunidad se comporta de acuerdo con ello, trenzando todas las figuras de la ambivalencia: amor-odio, atracción-repulsión... El loco inspira temor y fascinación; piedad y respeto.

Frente a esto, ¿cuál es el rasgo dominante que identifica al loco en nuestra modernidad? Dejemos que sea el propio Foucault quien nos lo caracterice: «El siglo XVIII aportó sin duda la idea capital: que la locura no es una superposición de un mundo sobrenatural al orden de lo natural, un añadido demoníaco a la obra de Dios, sino sólo la desaparición de las facultades más altas del hombre: "La locura no es más que privación", dice la *Enciclopedia*; las alucinaciones y los delirios son los efectos naturales de la ilusión, del error, de la incapacidad de reconocer lo verdadero; hay locos que ignoran la "verdad física" (la verdad de las sensaciones): son los que oyen "conciertos de ángeles"; hay locos que ignoran la "verdad moral": en ellos encontramos todos los "defectos del espíritu, todas las ilusiones del amor propio y todas las pasiones" (artículo "Locura", de la *Enciclopedia*). La ceguera se ha convertido en

el rasgo distintivo de la locura; el insano ya no es un poseído; es en todo caso un desposeído».³² Así, el surgimiento moderno de la locura se dará como un tránsito de «poseído» a «desposeído» (enajenado, alienado), *como una desposesión*: el loco ya no tiene ni participa de ninguna verdad, es él mismo una verdad (la verdad abismal de la locura), pero es una verdad para otros. La locura se ha objetivado, y con ella se cosifica también el hombre que la detenta; y, con él y por un mismo movimiento, todos los hombres. Éste será el diseño que servirá de embrión a *Histoire de la folie*: la sospecha de que la locura no ha sido siempre lo que hoy es para nosotros; y la sospecha de que lo que hoy es para nosotros no es efecto de un mejor conocimiento que se ha articulado progresivamente en la dirección de un horizonte de emancipación, sino que es efecto pura y simplemente de un conocimiento, de su captura por un saber que se la apropia y la convierte en objeto de conocimiento para satisfacer unas exigencias específicas de Europa, exigencias que irrumpen en el Clasicismo y que, en adelante, Foucault se empeñará en determinar.

En otro texto publicado en el mismo año 1954, un extenso prólogo a la obra de L. Binswanger, *Traum und Existenz*,³³ Foucault subraya que las formas de lo Otro que Europa ha rechazado en la partición que la constituye, no siempre han sido excluidas, no son excluidas por doquier. Los sueños, la locura, sólo modernamente han accedido al estatuto de objeto de conocimiento, y han accedido precisamente a partir del momento en que han sido excluidas, es un mismo movimiento el que los objetiva y los excluye. Los sueños, la locura, han sido medio —y medio privilegiado— de conocimiento: guía del comportamiento individual y colectivo en la realidad. Piénsese en la presencia de la brujería en las sociedades primitivas; en la reiterada aparición del sueño como revelador de verdades fundamentales en toda la literatura antigua, desde la Biblia

32. *MMP*, 1954 pp. 78-9; trad. cast. p. 75.

33. *Le rêve et l'existence*, 1954.

a Homero; en la vena dionisiaca que atraviesa toda la cultura griega, incluso en lo que ésta tiene de más «razonable», hasta asentarse en el mismísimo oráculo de Delfos, forzando los tres meses de «vacaciones» anuales de Apolo (sus viajes al país de los Hiperbóreos) en beneficio de Dionisos; forzando el paso de una mántica simbólica a una mántica extática, apoyada en el delirio de la Pitia. ¿Es necesario recordar el *daimon* de Sócrates o la *theia mania* que glorificó Platón?

Si retenemos el ejemplo griego, podemos avanzar, cuando menos, la sospecha de que ha sido precisamente ahondando en estos medios de conocimiento que hoy Occidente excluye cómo se ha levantado una buena parte de nuestra civilización, sospecha cuyos perfiles trató Nietzsche en relación a Grecia (señalando la dirección de una historia cuya función sería antes contradecir que satisfacer) y cuyas líneas maestras retoma y reformula Foucault respecto al Clasicismo. Según esto, el paso del Mito al Logos, y la emergencia del Orden Burgués serían dos de los experimentos cruciales en los que se ha jugado el ser de Occidente, siendo posible, en ambos casos, leer la silueta de una misma negatividad en ejercicio. Y sería desde la epifanía actual de esta negatividad constituida en nihilismo, y del intento por escapar a ella, de donde Michel Foucault extrae la fuerza revulsiva y la coherencia profunda de su proyecto arqueológico, proyecto que vamos a desarmar en sus líneas maestras a continuación y que, ya desde ahora, se nos presenta como un intento por contradecir las cosmogonías y mitos de soberanía en los que se arropa el Orden Burgués.

Cuando en 1983 se publicó por primera vez *Lectura de Foucault*, Miguel Morey pretendía realizar una lectura exhaustiva de la obra de Michel Foucault, un poco como «caja-de-herramientas» foucaultiana, para abrirle paso a los lectores hacia su pensamiento: «Trabajo pues de profesor de filosofía que se obliga a permanecer en la sombra, tratando tan sólo de restituir la voz y la nervadura discursiva del filósofo que explica». Incluso –como cuenta Morey en el prólogo a esta nueva edición– el propio editor le auguró una «discreta proyección», convencido de que Foucault sería una «moda pasajera».

Sin embargo, pocos meses después los acontecimientos cambiaron de forma imprevisible. Primero, Foucault rompe un silencio de años, publicando los volúmenes II y III de su *Historia de la sexualidad*. Al poco tiempo, el 25 de junio de 1984, muere en la clínica parisina de la Salpêtrière. De manera paralela, *Lectura de Foucault* se encontraba agotado y, contra toda lógica editorial oportunista, Miguel Morey se negó a reeditarlos, pues tanto los nuevos libros como las miles de páginas de documentos foucaultianos inéditos, por no mencionar las grabaciones de sus clases en el Collège de France, volvían imposible la tarea de permanecer fiel a la intención original, que era básicamente presentar un panorama minucioso y detallado de la obra de Foucault. De esta manera, *Lectura de Foucault* se convertía inadvertidamente en una especie de prototipo del «libro bomba» con el que soñara Foucault («Debo añadir que mi sueño, mi sueño personal, no es exactamente construir bombas, porque no me gusta matar a la gente. Pero quisiera construir libros bomba, es decir, libros que fueran útiles precisamente en el momento en el que alguien los escribe o los lee. Y que desaparecieran luego»), irrumpiendo fugazmente en el panorama para evaporarse con la misma prontitud.

Ahora que se cumplen treinta años de la muerte de Foucault, se reedita en su versión original la *Lectura de Foucault*, acompañada de un segundo volumen, titulado *Escritos sobre Foucault*, donde Morey salda la deuda pendiente con el resto de la obra foucaultiana que no se abarca en este volumen. Como el lector podrá constatar, a la manera de los textos clásicos, la mirada original de Morey sobre Foucault no ha hecho sino volverse más precisa con el tiempo, pues su intuición y anticipación de la enorme trascendencia que tendría su pensamiento han sido ampliamente corroboradas a lo largo de las tres décadas que separan a esta edición de la original.



ensayosextopiso

