

# ESCRITOS SOBRE FOUCAULT

MIGUEL MOREY

**Escritos sobre 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, 2014

Primera edición: 2014

Copyright © EDITORIAL SEXTO PISO, S.A. DE C.V., 2014  
París 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](http://www.sextopiso.com)

Diseño  
ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

Formación  
GRAFIME

ISBN: 978-84-15601-62-3  
Depósito legal: M-2247-2014

Impreso en España

## ÍNDICE

Prólogo	15
UNO: LOS MORALISTAS FRANCESES	19
La ilustración parisina: Del estructuralismo a las ontologías del presente	21
¿Fue Foucault realmente estructuralista?	35
Foucault responde	45
Para leer <i>El Anti-Edipo</i>	65
Recordando a Baudrillard: Un animal desquiciado	81
DOS: TODAS LAS COSAS QUE DURAN LARGO TIEMPO...	105
Sobre la locura (I): Una noche de la que nada sabemos...	107
Sobre la locura (II): En otras palabras...	127
TRES: HABLAR ES HABLAR	143
Michel Foucault: Una política de la experiencia	145
Sobre el lugar de la teoría en M. Foucault: Materiales para una reflexión	163
El lugar de todos los lugares: Consideraciones sobre el archivo	187

Sobre discurso y poder: Esto no es un discurso	213
Ficción y verdad en Michel Foucault:	
Notas para un itinerario	225
Un murmullo infinito... Ontología de la literatura y arqueología del saber	247
CUATRO:	
VER ES VER	265
El filósofo ante el lienzo	267
Ver no es hablar. Cinco apuntes para una reflexión, con una posdata	283
CINCO:	
TRES PRÓLOGOS	293
Prólogo (2001)	295
Prólogo a <i>Tecnologías del yo</i> .	
La cuestión del método	309
Prólogo a «Il faut défendre la société».	
«Le grand jeu de l'histoire...»	335
SEIS:	
TREINTA AÑOS DESPUÉS...	357
Veinte años después	359
«L'éclair des orages possibles...»	363

«L'idéal n'est pas de fabriquer des outils, mais de construire des bombes, parce qu'une fois qu'on a utilisé les bombes qu'on a construites, personne d'autre ne peut s'en servir. Et je dois ajouter que mon rêve, mon rêve personnel, n'est pas exactement de construire des bombes, car je n'aime pas tuer des gens. Mais je voudrais écrire des livres bombes, c'est-à-dire des livres qui soient utiles précisément au moment où quelqu'un les écrit ou les lit. Ensuite, ils disparaîtraient. Ces livres seraient tels qu'ils disparaîtraient peu de temps après qu'on les aurait lus ou utilisés. Les livres devraient être des sortes de bombes et rien d'autre. Après l'explosion, on pourrait rappeler aux gens que ces livres ont produit un très beau feu d'artifice. Plus tard, les historiens et autres spécialistes pourraient dire que tel ou tel livre a été aussi utile qu'une bombe et aussi beau qu'un feu d'artifice».<sup>1</sup>

MICHEL FOUCAULT, «Dialogue on Power», 1975/78.

1. «Lo ideal no es fabricar herramientas, sino construir bombas, porque una vez que se han utilizado las bombas que se han construido, nadie más puede servirse de ellas. 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. Esos libros estarían hechos de tal modo que desaparecerían poco tiempo después de haber sido leídos o utilizados. Los libros deberían ser una especie de bombas y nada más. Tras la explosión, las gentes podrían recordar que esos libros produjeron unos hermosos fuegos artificiales. Más tarde los historiadores y demás especialistas podrían decir que ese libro o tal otro fue tan útil como una bomba y también tan hermoso como unos fuegos artificiales». Transcripción de una conversación informal de Foucault con los estudiantes del Pormone College de Los Angeles, grabada en mayo de 1975 y recogida luego en S. Wade (ed.), *Chez Foucault* (Circabook, Los Angeles, 1978). Véase *Dits et écrits*, III, pp. 476-77.

## PRÓLOGO

«El saber no está hecho  
para comprender, está hecho para cortar».<sup>2</sup>

Se recopilan aquí una colección de textos sobre Foucault, que de algún modo trataron de dejar constancia en su momento de lo que iba logrando aprender, paso a paso y a lo largo de más de treinta años, no exactamente de la mecánica discursiva de su obra (eso es algo que cuando concluí *Lectura de Foucault* creía tener apuntalado ya en sus líneas maestras), sino de lo que, a partir de ahí, comenzó a imponerse como lo realmente importante de todo cuanto hizo dentro del espacio de lo pensable...

Ni que sea porque treinta años son muchos años de trabajo, se comprenderá fácilmente que la selección de los escritos que componen este volumen no ha resultado sencilla, y sí a menudo muy incómoda, incluso dolorosa. Tener que desechar textos por los que siento un afecto especial (como mis intervenciones en la Rencontre Internationale de París, «Michel Foucault, philosophe», o en el primer Congreso Internacional de 2004, en Ciudad de México, por ejemplo) no ha sido fácil, pero me he visto obligado a ello. El criterio que orientaba esta selección era recopilar aquellos textos que de algún modo podían resultar complementarios (en tanto lo completaban, prolongaban o matizaban) del trabajo llevado a cabo en *Lectura de Foucault*, tanto en su detalle como en la intención. Es según este criterio que he tenido que dejar fuera de esta selección

2. Michel Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite* (P.U.F., París, 1971), recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 136 y ss.

algunos textos que en su día me parecieron importantes, al igual que he tenido que redactar ex profeso para este libro algunos textos nuevos, partiendo de mis notas y apuntes, para llenar lagunas que se me hacían evidentes.

En mayor o menor medida, todos los textos han sido corregidos o reescritos para esta ocasión, y cuando ha sido necesario se han actualizado las referencias bibliográficas y se han eliminado las repeticiones superfluas. Aun así, el lector disciplinado (aquel que comienza por el principio y, página a página, avanza hasta el final) se encontrará con algunas citas cuya repetición puede en alguna ocasión resultar fatigosa, y me excuso por ello. Pero se ha intentado no penalizar al lector indisciplinado en su legítimo derecho a ejercer como tal, dando por supuesto que ya está al tanto de lo que se ha mencionado unas cuantas páginas más atrás. Aunque ésa no haya sido la única razón: sabemos bien que un mismo fragmento cambia de acentos si se aduce en un contexto u otro, y éste es un efecto que importaba que se manifestara; como sabemos también que, en este oficio nuestro, leer (y escribir) es al fin y al cabo bien poca cosa, y que, en cambio, releer (y reescribir) lo es todo.

He escrito mucho sobre Foucault, he impartido conferencias y dictado un gran número de cursos y seminarios sobre su pensamiento. Sin embargo no soy ni he querido ser nunca un «experto» en Foucault, por decirlo al modo empresarial al que se nos está obligando a acostumbrarnos, ni tan siquiera fui adicto a lo que antes se llamaba ser un «especialista» o estar «especializado en...», tampoco me interesó nunca esa otra forma de impostura, que además hubiera sido profundamente injusta ante un pensamiento tan literalmente rompedor como el de Foucault. Pero, por lo mismo, la figura del «divulgador» tal como la conocemos hoy me es absolutamente extraña, si entendemos por tal a aquel que se brinda a ofrecerle al lector un compendio del tipo «todo-lo-que-usted-deseaba-saber-sobre-Foucault-sin-tener-necesidad-de-leerlo». Evidentemente si se me replicara que Plutarco o Erasmo de Rotterdam dedicaron una buena parte de su vida a copiar de puño

y letra una sabiduría que ya les era antigua con el fin de que permaneciera y se divulgara, probablemente caería de rodillas, pediría perdón y rogaría que se me incluyera como el último de esa lista. Pero todos sabemos que hoy lo que se conoce como «divulgar» es otra cosa... Así pues, lo que sigue no debe entenderse ni como trabajo de especialista ni como trabajo de divulgador, aunque tampoco sea la obra de un filósofo. Es trabajo de profesor de filosofía, simplemente: es decir, de alguien cuyo oficio es leer y releer, tratando de inventar vías de acceso que permitan introducirse en un determinado ejercicio de pensamiento, dejándole enteramente libre al lector todo el campo de lo que a partir de ahí resulte pensable. Se trata, en definitiva, del mismo tipo de trabajo que intenté llevar a cabo en *Lectura de Foucault*.

Con un matiz importante, sin embargo. Si en *Lectura de Foucault* se trataba de seguir paso a paso la línea horizontal del desarrollo progresivo de su discurso, de la arqueología a la genealogía, los textos que se recogen aquí atienden ante todo a los cortes que ensayó Foucault en el espacio de lo que, según se nos dice, es obvio, natural y razonable. Analizar la vertical de esos gestos mayores, sobre qué apoyos se llevan a cabo, mediante la puesta en tela de juicio de qué prejuicios o la suspensión de qué postulados implícitos, y abrir la pregunta acerca de qué podría pensarse, no tanto a partir de lo que Foucault dijo, cuanto a partir de lo que *hizo*; tal es el objetivo de estos textos: aislar la dimensión sagital de un pensamiento tajante.

Si Kant construyó su crítica sobre la noción de limitación necesaria, la ontología histórica del presente de Foucault (su tarea de *problematización*, si prefiere decirse así) se lleva a cabo como una crítica práctica que se interroga, una y otra vez, y desde siempre, por el franqueamiento posible de los límites.

Entiendo que el suyo fue un pensamiento de y para la libertad, ante todo, y así he tratado de presentarlo.

MIGUEL MOREY  
L'Escala, otoño de 2013

UNO:  
LOS MORALISTAS FRANCESES

«Toute respiration propose un règne: la tâche de persécuter, la décision de maintenir, la fougue de rendre libre. Le poète partage dans l'innocence et dans la pauvreté les conditions des uns, condamne et rejette l'arbitraire des autres.

Toute respiration propose un règne : jusqu'à ce que soit rempli le destin de cette tête monotype qui pleure, s'obstine et se dégage pour se briser dans l'infini, hure de l'imaginaire».

RENÉ CHAR, *Seuls demeurent* (1938-44).<sup>3</sup>

3. «Toda respiración propone un reino: la tarea de perseguir, la decisión de mantener, el entusiasmo por liberar. El poeta comparte en la inocencia y en la pobreza las condiciones de los unos, condena y rechaza lo arbitrario de los otros.

Toda respiración propone un reino: hasta que se haya cumplido el destino de esa cabeza monotipo que llora, se obstina y se suelta para romperse en lo infinito, amputada de lo imaginario». René Char, *Seuls demeurent*, L (recogido en *Fureur et mystère*, 1962).

## LA ILUSTRACIÓN PARISINA: Del estructuralismo a las ontologías del presente<sup>4</sup>

«Je ne crois pas aux choses mais aux relations entre les choses».

G. BRAQUE, *Reprospects*<sup>5</sup>

### I

¿Nos cabe imaginar, ni que sea en el atisbo de un momento, la atención que concederá la crítica del futuro al movimiento que hemos conocido bajo el nombre de estructuralismo? ¿Lo entenderá como una corriente cultural, una atmósfera, un clima, pero también como algo cuyos rasgos teóricos, característicos y unitarios, no dejan de desdibujarse ante cualquier intento de determinación rigurosa? ¿Cerrará los ojos indulgentemente ante lo que tal vez ya sea visto como un teoricismo ingenuo, unas pretensiones metodológicas algo rústicas, si se quiere decir así, pero para destacar, por el contrario, los rasgos de familia que, paradójicamente, lo aproximan a aquellas corrientes de pensamiento que más empeño puso en combatir? ¿O quedará caracterizado precisamente por eso, por el hilo rojo de sus antagonismos, por su oposición a toda forma de atomismo lógico, a todo empirismo, a todo subjetivismo (tanto fenomenológico como existencial), por su antihistoricismo y su anti-humanismo (G. Vattimo, ed.: *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, 1981)? ¿O bien se destacará, ante todo, su dimensión política,

4. Una primera versión de este texto se publicó en marzo de 1999, recopilándose luego en J. Muguerza y P. Cerezo (eds.), *La filosofía hoy*, Editorial Crítica, Barcelona, 2000.
5. «Yo no creo en las cosas sino en las relaciones entre las cosas».

haciendo de él una manifestación especialmente intensa y lúcida de las convulsiones que sacudieron a la inteligencia parisina, desde la guerra de Argelia al Mayo del 68, recordando con perplejidad entonces el trágico destino que golpeó a sus principales representantes: Barthes, Althusser, Foucault...? En consecuencia, ¿se leerá de este modo en la filigrana de sus textos algo parecido a un aviso desgarrado ante la inminencia de la globalidad a la que la caída del Muro de Berlín o la mundialización digital nos avecinaban: el penúltimo aviso de que, en adelante, el saber habrá de pensarse de otra manera, que la libertad tendrá que buscarse en otro lado?

Es bien posible que, en el futuro, siga resultando convencionalmente aceptable que «el estructuralismo propiamente dicho comienza cuando se admite que conjuntos diferentes pueden aproximarse no a pesar sino en virtud de sus *diferencias*, que se trata entonces de ordenar» (A. Noiray, comp.: *La philosophie*, 1969), y que, en este sentido, la atención se dirija a los filósofos de la diferencia, considerándolos las expresiones más punteras y emblemáticas de este pensamiento: G. Deleuze, J. Derrida, M. Foucault, F. Lyotard... Aunque también puede ser que se contenten con señalar, siguiendo una indicación de R. Barthes, que «el estructuralismo no es (todavía) una escuela o un movimiento; es una actividad, de modo que cabe hablar de la actividad estructuralista, como se habla de la actividad surrealista». Y que «esta actividad, más que un grupo de ideas comunes, caracteriza la obra de los autores mencionados al principio de artículo [Lévi-Strauss y Louis Althusser, o Lévi-Strauss y Jacques Lacan, o Michel Foucault y Roland Barthes]» (J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 1979).

En todo caso, sea entendido como movimiento, escuela o actividad, es seguro que se recordará, con la tozudez propia de los tópicos, su filiación saussuriana, repitiendo tal vez para la ocasión las palabras de Lévi-Strauss, su unánime jefe de filas, Saussure «representa la gran revolución copernicana en el ámbito de los estudios sobre el hombre, por habernos enseñado que no es tanto la lengua cosa del hombre cuanto el

hombre cosa de la lengua. Con esto es necesario entender que la lengua es un concepto que tiene sus leyes, leyes de las cuales el hombre mismo no es conocedor, pero que determinan rigurosamente su modo de comunicar y por lo tanto su mismo modo de pensar. Y aislando la lengua, el lenguaje articulado, como principal fenómeno humano que, en un estudio riguroso, revele leyes del mismo tipo que las que regulan el estudio de las ciencias exactas y naturales, Saussure ha elevado las *ciencias humanas* al nivel de verdaderas y propias ciencias. Por lo tanto todos debemos ser lingüistas, y sólo partiendo de la lingüística, y gracias a una extensión de los métodos de la lingüística a otros órdenes y fenómenos, podemos intentar hacer progresar nuestras investigaciones» (P. Caruso: *Conversazioni con Lévi-Strauss, M. Foucault, J. Lacan*, 1969).

Pero, incluso sobre la base de este acuerdo, aún quedarán bailando en el aire los acentos que deberían permitir una caracterización cerrada del gesto saussuriano. Porque sabemos que, al definir la lengua como un sistema de signos, Saussure imagina «una ciencia que estudie la vida de los signos en el cuadro de la vida social; esta ciencia podría formar parte de la psicología social y, en consecuencia, de la psicología general; nosotros la llamamos semiología... Podría decirnos en qué consisten los signos, qué leyes los regulan. Puesto que aún no existe no podemos decir qué será; sin embargo tiene derecho a existir y su sitio está determinado desde un principio. La lingüística es sólo una parte de esta ciencia general, las leyes descubiertas por la semiología serán aplicadas a la lingüística, y ésta se encontrará conectada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos» (*Cours de linguistique générale*, 1916). ¿Quiere esto decir que se entenderá que el estructuralismo fue, ante todo, el obsesivo abanderado de la inflación semiologista que, a partir de los años sesenta, amenazó con saturar el espacio entero en el que era pensable lo humano? Sin duda, es posible. Pero resultará igualmente aceptable señalar que «allí donde puede decirse que el estructuralismo representa un progreso real es en su tratamiento altamente sofisticado de

las figuras retóricas como la metáfora o la metonimia, figuras que (según Roman Jakobson) son los ejes estructurales de toda comunicación lingüística y que alcanzan su más alto poder expresivo en la poesía y otras formas artísticas» (T. Honderich, ed.: *The Oxford Companion to Philosophy*, 1995); con lo cual la caracterización de la especificidad del gesto saussureano sería bien otra, llevándonos de la distinción originaria entre paradigma y sintagma al juego de permutaciones y conmutaciones de Lévi-Strauss, a la estrategia de la metáfora y la metonimia en Jakobson, al análisis de los mecanismos inconscientes de la condensación y la sustitución en Lacan...

Ante una disparidad tal de aperturas posibles, podemos comprender fácilmente que la crítica del futuro deberá inventar los criterios de sentido y de valor que le posibiliten una caracterización cabal del estructuralismo, ni que sea para ajustar sus cuentas, entendiéndolo tal vez como Foucault, como «esa conciencia despierta e inquieta del saber moderno» (*Les mots et les choses*, 1966), y centrando su atención entonces en lo que implicó en tanto que reordenamiento de la biblioteca de nuestra tradición: el (re)descubrimiento de nuevos autores y nuevas familias, nuevos hábitos de lectura, nuevos ejes de atención... Pero, así las cosas, ¿será obligado incluir al estructuralismo, como consecuencia casi forzosa, en el cauce del humanismo, en el sentido etimológico del término, como una nueva forma de culto a la biblioteca, y al acto de leer y escribir, también; y nuevo, sí, pero todavía un culto al fin y al cabo?

Con toda seguridad, la crítica del futuro inventará un nombre con el que caracterizar las errancias del pensamiento de esta segunda mitad del siglo: un nombre que, tal vez incluso plácidamente, acogerá lo que hemos conocido como estructuralismo junto a otras aventuras espirituales bien dispares, según unos criterios de coherencia que, ni siquiera en el atisbo de un momento y por más empeño que pongamos, nos cabe imaginar.

## II

Con toda certeza, nos decimos, lo que no dejará de sorprender en el futuro, y así es de suponer que será señalado, es la repetición del gesto clásico copernicano, por última vez en nuestro siglo y en el momento fundacional de esta corriente; tanto en su contenido como por sus efectos, pero también por el talante kantiano de sus maneras, por el modo de importar de un dominio científico los protocolos de experiencia que le permiten darse un objeto.

Lévi-Strauss, en *Anthropologie structurale* (1958), señala así el movimiento general que abrió la lección de la lingüística (de la lingüística saussureana en general, y de la fonología de Trubetzkoi en particular): 1) paso del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes al de su infraestructura inconsciente; 2) rechazo a considerar los términos como entidades independientes y la correspondiente búsqueda de las relaciones entre los mismos; 3) introducción del concepto de sistema y de estructura subyacente a los sistemas; 4) descubrimiento, bajo una base inductiva y deductiva al mismo tiempo, de leyes generales. Ante este horizonte, bajo sus auspicios, se acuña la herramienta mayor del estructuralismo, la noción de «modelo estructural». Sus características son: «En primer lugar, una estructura presenta el carácter de un sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera de uno de ellos comporta una modificación de todos los demás. En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de modo que el conjunto de tales transformaciones constituye un grupo de modelos. En tercer lugar, las propiedades antes citadas permiten prever cómo reaccionará el modelo, en caso de modificación de uno de sus elementos. Finalmente, el modelo debe ser construido de tal modo que su funcionamiento pueda explicar todos los hechos observados» (*Éloge de l'anthropologie*, 1960). Y, junto a esta noción, tan sólo será precisa entonces la caución que permita su aplicación a

otros ámbitos de experiencia, para que la prodigiosa maquinaria analítica muestre de lo que es capaz. Aquí, la caución que da nacimiento cumplido al modelo lévi-straussiano, y que lo convierte en ejemplar para el resto de las ciencias humanas, puede estilizarse como una operación en dos pasos: *reducción de los principales fenómenos de la vida en sociedad a sistemas de intercambio* (de palabras, bienes, mujeres, etc.); y *reducción de los elementos reales que entran en tales sistemas a sistemas de signos*.

Nos decimos que es seguro que toda mirada futura se detendrá en la importancia de este gesto fundacional, en el prodigio, modesto y genial, de una filiación casi mecánica del modelo lévi-straussiano a partir de las enseñanzas de la fonología de Trubetzkoy. «La fonología tiene, en relación con las ciencias sociales, el mismo deber renovador que la física nuclear, por ejemplo, ha tenido para el conjunto de las ciencias exactas» (*Anthropologie structurale*). Nos decimos que es seguro que las consecuencias de este gesto se medirán del mismo modo a como se hizo ya en el pasado, como lo hizo Foucault, por ejemplo: «El punto de ruptura tuvo lugar el día en que Lévi-Strauss para la sociedad y Lacan para el inconsciente nos han enseñado que el *sentido* no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, un brillo, una espuma, y que aquello que nos atraviesa profundamente, aquello que nos precedía, aquello que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el *sistema*» («Entretien avec M. Chapsal», 1966). Creemos saber cómo se señalarán los profundos desplazamientos que a partir de ahí se sucedieron en la comprensión misma del tiempo (un tiempo ahora plural, no homogéneo, no sometido a la exigencia de continuidad lineal, sin teleología ni progreso, extraño a toda filosofía de la historia...) y del espacio (un espacio en el que la atención a las estructuras ha desalojado al sujeto de su pretensión hegemónica, o para decirlo con Althusser, en *Lire le Capital*, 1966: «La estructura de las relaciones de producción determina los *lugares* y las *funciones* que están ocupadas y asumidas por los agentes de producción, los cuales son solamente los ocupantes de estos lugares en la medida en que

son los *portadores* de estas funciones...»), nos repetimos que ni el antihumanismo ni el antihistoricismo podrán ser obviados cuando se trate de dar cuenta de aquello que de fundamental hubo en el movimiento estructuralista. Pero lo cierto es que no lo sabemos, que no podemos saberlo. Porque nos lo impide la distancia que abre ese *coeficiente de extrañeza* reivindicado por Lévi-Strauss (*Conversazioni*): «Trato de entender a los hombres y al mundo como si estuviera completamente fuera del juego, como si fuera un observador de otro planeta y tuviera una perspectiva absolutamente objetiva y completa». Pero este mismo coeficiente, por el que las ciencias humanas reciben del estructuralismo una lección que las aproxima a su cumplimiento como ciencias, es a costa de emplazarlas sin paliativos a dejar de ser «humanas». Se recordarán aquí las palabras de Lévi-Strauss en *La pensée sauvage* (1962): «Creemos que el fin último de las ciencias humanas no consiste en constituir al hombre, sino en disolverlo». Y las de Foucault (en *Les mots et les choses*), tal vez el más lúcido explorador de los abismos de esta mirada a la que obliga a plegarse sobre sí misma, radicalizando el arte lévi-straussiano de la conmutación de las perspectivas, cuando carga los acentos así, casi en una consigna: «... todo lo que se ha pensado será pensado de nuevo por un pensamiento que todavía no ha salido a la luz...».

### III

Pero ¿será ésta la modalidad de mirada que el futuro dirigirá a la obra de Michel Foucault? ¿Estará guiada por la fascinación ante su arte de la paciencia erudita, por la sorpresa ante su capacidad innovadora, por el escándalo ante sus alegrías metodológicas, por la irritación ante el peligro al que irresponsablemente tal vez amenazaban con entregarnos sus posicionamientos políticos...? De seguir existiendo tal cosa, ¿en qué panel de la biblioteca de nuestra tradición estará ubicado: junto a Lévi-Strauss y Lacan, Althusser y Barthes, como

un representante eminente del pensamiento estructuralista? ¿O bien se lo alinearé entre Borges y Bataille, en continuidad inmediata con las lecciones de Nietzsche y Mallarmé, formando una extraña familia junto a Artaud y Burroughs, Blanchot y Dumézil, ejemplos todos ellos de un pliegue mayor en el ser del lenguaje por el que el quehacer intransitivo de la ficción, el obrar de la literatura, se da como experiencia de la transgresión de toda promesa de reconciliación final en el saber? Evidentemente, nos es imposible saberlo, nos es imposible saber siquiera si se reconocerá su nombre como el del último de los epígonos de los epígonos de Nietzsche, como uno más en medio de la algarabía sofística de nuestro mediático fin de milenio, o bien como un avanzado que abrió dimensiones inéditas en el espacio de lo pensable que el trabajo de acabado del tiempo se encargaría de asentar como fundamentales.

Es bien cierto que pensamos hoy entregados a la historia, y el precio con el que la historia paga esa entrega es mostrarnos cómo todo lo que se ha pensado será pensado de nuevo por un pensamiento del que todavía nada sabemos. La precaria caducidad de las formas mediante las que reconocemos nuestro presente es sin duda un descubrimiento dolorosamente contemporáneo, no es extraño pues que se busque restañar ese vértigo en la afirmación del fin de la historia, en una asunción del presente reducida a la efímera actualidad de lo periodístico. Pero ni aun así, ni siquiera desde ella nos es posible elevar un grado la mirada y responder a la pregunta por la posteridad que la obra de Foucault plantea: a treinta años vista de su muerte, ¿qué es hoy para nosotros? ¿El frágil monumento de un ideólogo libertario de los *sixties*? ¿O esa paciente masa documental, cada vez más anónima, cuyo paradójico prestigio crece y se prolonga, con la determinación de un número uno en ventas, en el circuito académico norteamericano? No, igual que no nos cabe imaginar qué formas adoptará el pensamiento que aguarda al otro lado del presente (con el Mayo del 68 como telón de fondo —en «Par-delà le bien et le mal», 1971—, Foucault advertía contra las formas utópicas de pensamiento con

estas palabras: «Creo que imaginar otro sistema todavía forma parte del sistema de la actualidad...»), de modo análogo, tampoco nos es posible establecer de forma tajante qué aspectos de su obra pertenecen ya al pasado, qué otros duermen inadvertidos al albur de un tiempo futuro y cuáles constituyen aún el núcleo duro de su necesidad presente.

Y sin embargo, o por ello mismo tal vez, esa imposibilidad de imaginar la otredad radical de toda mirada futura sobre nuestro presente (sin dejar empero de presentirla cada vez que asumimos nuestra propia otredad radical respecto del pasado) forma parte, atañe en lo fundamental al proyecto foucaultiano: constituye el *efecto intempestivo* específico de su discurso, tal vez la línea mayor de su gradiente nietzscheano. Escolarmente puede caracterizarse el modo de aparición en escena del quehacer foucaultiano poniéndolo en parangón estrecho con un gesto etnológico: el de la crítica a toda proyección etnocéntrica. Podemos decir que, así como la etnología nos prohíbe todo etnocentrismo en nuestro acercamiento a las culturas espacialmente otras, el quehacer histórico, entendido como una suerte de etnología interna a la cultura occidental, nos prohíbe toda *racionalización retrospectiva* en nuestro acercamiento a las culturas temporalmente otras, esto es, a nuestro pasado. De este modo, críticas tan denostadas como las que Foucault realiza a la historia lineal y continuista o al sujeto fundador hallan aquí el suelo modesto de su sensatez.

Considerada la obra de Foucault según la unidad retórica «libro», diríamos que tal unidad se articula mediante la presión de dos momentos retóricos mayores, que constituyen su principio y su final. Un libro determinado, cuyo mismo título ya enuncia el objeto que se va a problematizar, se abre con la afirmación de que tal objeto es un *invento reciente*. Que tal objeto —la locura, la enfermedad, la sexualidad...— es un *invento reciente* quiere decir que el lugar y la función que ocupa en nuestros discursos y en nuestras instituciones nos es específico, y que ese modo de sernos específico tiene una historia, reciente y caduca, cuyos pormenores pueden determinarse

mediante el análisis. Y además, que entre él y el objeto confuso que parece precederlo en la historia y cuya verdad secreta nuestro objeto presente estaría encargado de decir (la sexualidad respecto de la lujuria, la enfermedad mental respecto de la sinrazón o la posesión...), entre ambos, no media la línea sinuosa pero continua del progreso de un conocimiento cada vez más adecuado, sino la brusca mutación que separa dos espacios de lo discursivo, dos órdenes de gestión institucional que son entre sí inconmensurables. Sentado como punto de partida el carácter de invento reciente de nuestro objeto, el grueso del libro se aplicará a establecer la trabazón de condiciones de posibilidad (tanto discursivas como institucionales, tanto las que atañen a los modos de lo decible como las que remiten a las formas de lo visible) que hubieron de darse cita y converger en un momento histórico determinado para que la emergencia de tal objeto pudiera hacerse necesaria. Las formas de discurso que reconocemos bajo el nombre de *arqueología* o *genealogía* se dan como tarea precisamente el despliegue moroso de estos pormenores. Luego, en sus últimas páginas, el libro se cierra tal como ha comenzado, con un idéntico guiño al afuera del no-saber, con un mismo gesto intempestivo. El escándalo que levantó el final de *Les mots et les choses* ha acabado por entronizarlo como modélico al respecto: «En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo xvi— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, las equivalencias, las palabras —en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo—, una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no

se trató de una liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena».

De un modo general podríamos decir que éste es el encuadrado retórico que preside la obra mayor de Foucault; un encuadrado desde el que ésta se deja leer como la problematización de alguno de nuestros objetos morales eminentes (la locura, la enfermedad, la sexualidad, etc., piezas fundamentales para el establecimiento de nuestra *normalidad* y envite moral privilegiado de una cultura como la nuestra, en la que lo moral se articula por elevación de lo normal a normativo), mediante el recurso a establecer su carácter de invento reciente y la plausibilidad de su próximo fin. Gesto intempestivo, pues, por el que los valores de nuestro presente se problematizan hasta el límite de su irrealización al someterlos, mediante el detalle de la *historia efectiva* de su pasado y operando un efecto *retropro-fético* o de *profecía retrospectiva* desde su supuesto futuro, a una torsión telescópica (es decir, una *mise en abîme*) de la perspectiva habitual que nos los presenta como obvios, naturales y razonables: lento y meticuloso despliegue de ese efecto intempestivo que está en el corazón de la crítica nietzscheana, y cuya formulación más emblemática (en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 1873) reza así: «En algún rincón apartado del Universo rutilante, configurado por innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro donde animales inteligentes

inventaron el conocimiento. Fue aquel el minuto más arrogante y mendaz de la "Historia Universal"; pero tan sólo fue un minuto. Al cabo de unas pocas respiraciones más de la Naturaleza, el astro aquel se congeló, y los animales inteligentes murieron».

#### IV

Esa imposibilidad de imaginar la otredad radical de toda mirada futura sobre nuestro presente (sin dejar empero de presentirla cada vez que asumimos nuestra propia otredad radical respecto del pasado, la misma que nos impide ya escribir su historia en los términos de nuestro presente) señala una tarea a la medida de una experiencia de la zozobra que, cuanto menos a partir de lo que conocemos como estructuralismo, ha pasado a ser para nosotros cada vez más urgentemente contemporánea: *pensar el presente*. Y pensarlo sin hacer de él una culminación satisfecha del pasado ni la tranquilizadora anticipación de una reconciliación futura, sino sosteniéndolo como ese espacio del *límite* en el que se abre la pregunta: «¿Qué ocurre hoy, qué somos nosotros que acaso no somos nada más que lo que ocurre?» (M. Foucault, «Entretien avec Bernard-Henri Lévy», 1975).

Es muy posible que los expertos del futuro pongan esta pregunta radical en continuidad con la *cuestión crítica*, tal como se asienta en la versión kantiana del ideal ilustrado, o con la *actividad diagnóstica* propia del filósofo del futuro, según Nietzsche (el propio Foucault, en sus *Conversazioni* con Caruso, lo recordaba así: «Nietzsche ha descubierto que la actividad peculiar de la filosofía es la actividad diagnóstica... ¿Qué es lo que somos hoy? ¿Y qué es este *hoy* en el cual vivimos? Tal actividad diagnóstica comportaba un trabajo de excavación bajo los propios pies, para establecer cómo se había constituido antes de él todo aquel universo de pensamiento, de discurso, de cultura, que era su universo... Yo trato en efecto de diagnosticar, y

de *diagnosticar el presente*: de decir aquello que somos hoy, qué es lo que significa actualmente decir aquello que decimos»). O puede que vean en ella algo específico que sólo a nosotros nos compete: nuestro modo de redescubrir, de repetir, de refundar la emoción filosófica, el vértigo fascinante, abismo y espejo a la vez, ante una ignorancia que reconocemos como nuestra.

En cualquier caso, los hombres del futuro sabrán que esta cultura que fuimos, consagrada a jugar sus suertes ontológicas sobre la línea límite del presente, creyó en ellos y a ellos encomendó su pensamiento en cada tirada decisiva. Y que nos sentimos en cierto modo sus semejantes, tal vez porque alcanzamos a comprender que nos serán completamente extraños.

Cuando Miguel Morey publicó *Lectura de Foucault* hace más de tres décadas, pretendía llevar a cabo ahí una revisión exhaustiva de todo el pensamiento foucaultiano. Luego aparecieron nuevos materiales, tanto en vida de Foucault como con el descubrimiento póstumo de un archivo inmenso, que dejaban a Morey frente a una descomunal tarea de puesta al día de su pensamiento.

*Escritos sobre Foucault* recoge buena parte de lo dicho, escrito y pensado sobre Foucault por Morey a lo largo de estas tres décadas, con una diferencia importante respecto a *Lectura de Foucault*, el volumen que de alguna manera se completa y complementa con la aparición de este otro. Si en el primer caso se trataba de sugerir de manera puntual y esquemática una lectura que pudiera adentrar al lector en el complejo edificio conceptual foucaultiano, aquí Morey aborda e interpreta diversos aspectos que tienen que ver tanto con la obra de Foucault como con su recepción, impacto, críticas y polémicas. Así, Morey se interroga sobre su pertenencia o distanciamiento del movimiento estructuralista, su polémica con Derrida a partir del concepto de locura en Descartes, las afinidades con su amigo Gilles Deleuze, su acercamiento a la obra de René Magritte o las puestas en práctica de la teoría del poder de Foucault mediante, por ejemplo, su trabajo con presidiarios.

Se trata, en resumidas cuentas, de pasar revista al impacto de la vida y obra de uno de los pensadores más inquietantes y originales de los últimos tiempos, para seguir preguntándonos hasta qué punto estamos limitados por nuestras propias estructuras, y hasta dónde podríamos modificarlas para imaginar realidades diferentes. Después de todo, como lo explica el propio Morey: «Si Kant construyó su crítica sobre la noción de limitación necesaria, la ontología histórica del presente de Foucault (su tarea de *problematización*, si se la prefiere llamar así) se lleva a cabo como una crítica práctica que se interroga, una y otra vez y desde siempre, por el franqueamiento posible de los límites. Entiendo que el suyo fue un pensamiento de y para la libertad, ante todo, y así he tratado de presentarlo».

