

Contra memoria. Historia, genealogía y ontología del presente en Michel Foucault

Counter-Memory. History, Genealogy and Ontology of the Present in Michel Foucault

Vladimir López Alcañiz
Universitat Autònoma de Barcelona. España
conceptosehistorias@outlook.com

Abstract

The territory of memory has been expanding from the sixties to the years of the so-called German anniversaries. The border with the field of history becomes porous and many scholars seek to redraw it. In this context the figure of Michel Foucault emerges. With his aid, we shall focus on culture and its discontents and on anxieties generated by the loss of tradition. Foucault's genealogy corresponds to such discontent and traces the discontinuities of time, that viewpoint understood as a counter-memory which dissolves the chimera of the origin and lifts the mask of identity. Its goal is attaining to an ontology of the present that makes the history writing an indispensable instrument of the critique.

Key Words

Michel Foucault, genealogy, effective history, ontology of the present, counter-memory.

Resumen

El territorio de la memoria se ha expandido entre la década de los sesenta y los años de los "aniversarios alemanes". La frontera con los dominios de la historia se vuelve porosa y muchos pretenden redibujarla. En ese contexto emerge la figura de Michel Foucault. De su mano recorreremos el malestar en la cultura y las ansiedades que genera la pérdida de la tradición. Su genealogía responde a ese malestar y rastrea las discontinuidades del tiempo a modo de contramemoria que disuelve la quimera del origen y levanta la máscara de las identidades. Su meta, lograr una ontología del presente que haga de la historia un instrumento indispensable de la crítica.

Palabras clave

Michel Foucault, genealogía, historia efectiva, ontología del presente, contramemoria.

Este artículo se centra en la aportación de Michel Foucault al debate sobre la memoria y la historia, un aspecto de su obra en ocasiones oscurecido por la mayor asociación del autor con sus historias de la locura o de la sexualidad. No obstante, la valía de su contribución exige inscribir también al filósofo en el contexto “memorístico”. Para ello nos apoyaremos básicamente en el texto que Foucault escribió en 1971 como homenaje a Jean Hyppolite y que tituló, significativamente, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, un texto que Bermejo Barrera ha calificado como un ejercicio “de auténtico virtuosismo intelectual”. Lo leeremos con detenimiento, y nos reencontraremos con Foucault.

Antes, sin embargo, hablemos de memoria. Un inquietante cuadro de Magritte es nuestro punto de partida. La composición está presidida por el rostro blanco de una muchacha, expuesta a la luz una mitad y en la penumbra la otra. Es una cabeza esculpida a la manera clásica, que tiene el pelo recogido, los ojos cerrados, el semblante sereno y una tenue sonrisa. Todo parece en su lugar, bien calmo. Sin embargo, brotando de la ceja y cayendo sobre los párpados y la mejilla, la escultura tiene una mancha de sangre. ¿Qué significa eso? La muchacha no se inmuta, ningún gesto traslada a su rostro anonadado la alarma de la herida. Pero nosotros la vemos e inevitablemente sentimos que algo no encaja. El título de la obra – “La memoria” – nos ayuda a comprender: la sangre surreal que empaña la mirada antigua es una metáfora del recuerdo que agita las aguas subterráneas de la conciencia.

La memoria se nos anuncia en un rostro aparentemente impertérrito como una marca o huella indeleble, como la presencia de una ausencia, como un elemento que desquicia la cómoda instalación en el presente. La forma que aquí toma la memoria se acerca a lo que Lyotard llamó “lo inmemorial”, que no es aquello que no se recuerda sino el recuerdo de lo que se ha olvidado, un “olvido inolvidable”, un pasado irrepresentable que asedia todo presente como un fantasma o un espectro.¹ Es el momento de conjurar *la hantise du passé*.

El círculo de la memoria

Comencemos con dos puntos de referencia. En 1963, François Furet publica un artículo en el que se pregunta por la definición de las clases subalternas en la época moderna, clases a las que la historiografía ha ignorado o tratado sólo como masas anónimas en estudios demográficos o sociológicos. Se hace necesario integrarlas en la historia. Sin embargo, a Furet eso no le parece posible más que a través del estudio cuantitativo, que las condena a permanecer en el silencio.² En 1982, apenas diecinueve años después, aparece el

¹ Jean-François Lyotard, *Heidegger y “los judíos”* (Buenos Aires: La Marca, 1995), 36-7.

² François Furet, “Pour une définition des classes inférieures à l’époque moderne”, *Annales ESC*, 3 (1963): 459-74.

primer volumen de los *Subaltern Studies*, editado por Ranahit Guha, que recoge el trabajo de un buen número de historiadores convencidos de la necesidad de superar la historiografía colonial y de dar voz al pueblo en sus estudios.³ ¿Qué ha hecho posible ese cambio?

Entre los efectos de las transformaciones de la década de los sesenta, cuyo perdurable emblema son sin duda los acontecimientos de mayo del sesenta y ocho, está el surgimiento de nuevos discursos sobre la memoria. La convergencia de los procesos de descolonización y liberación nacional con los nuevos movimientos sociales estimula el planteamiento de historiografías alternativas, la búsqueda de otras tradiciones y de las tradiciones de los otros, y la recuperación de la historia de los vencidos. Como ha señalado Andreas Huyssen, todo ello apunta directamente a la necesidad de recodificar el pasado en curso.⁴ El proceso, con todo, es lento y tiene otro momento mayor en los años ochenta, cuando los discursos sobre la memoria se intensifican de nuevo, reactivados por el debate sobre el holocausto y los llamados “aniversarios alemanes”.

En poco tiempo coinciden la revaluación de los hasta entonces considerados “pueblos sin historia”, la recuperación de los testimonios de quienes han padecido la persecución y la guerra, y la denuncia de la historia heredada del siglo diecinueve. En Francia, historiadores como Furet o Pierre Nora señalan la necesidad de separarse de la conmemoración y de la celebración de las glorias nacionales a la hora de escribir historia. En pocas palabras, quieren separar la memoria de la historia.

En efecto, en el prólogo al ambicioso proyecto colectivo que él dirige, *Les lieux de mémoire*, Nora escribe que, lejos de ser sinónimas, historia y memoria se oponen diametralmente. La memoria es la vida en evolución permanente, “abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia”, inconsciente de sus deformaciones y vulnerable a las manipulaciones, “sensible a todas las transferencias, pantallas, censuras o proyecciones”; “afectiva y mágica”, tiende a sacralizar los recuerdos, está ligada a la singularidad de los individuos y los grupos a los que pertenece y, por tanto, arraigada en el detalle y lo concreto. Por el contrario, la historia es “una representación del pasado”, una operación intelectual que analiza, criba, compara y critica. La historia “pertenece a todos y a nadie, y eso le da una vocación universal”. En suma, “la memoria es un absoluto y la historia sólo conoce lo relativo”.⁵ Desde este punto de vista, la tarea de la historia es la deconstrucción de los lugares de la memoria.

La misma dicotomía, aunque entendida en sentido contrario, la plantea Yosef Hayim Yerushalmi al escribir que el historiador del siglo diecinueve “empieza su trabajo arraigado aún en la vida orgánica de su pueblo, y dentro de una cultura paneuropea compartida, como modelador, refinador y restaurador de la memoria”, pero su creciente deseo de objetividad lo lleva a distanciarse de las preocupaciones de su grupo. “Así, la historia se convierte en

³ Ranahit Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (Barcelona: Crítica, 2002), 33-42.

⁴ Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización* (México DF: FCE, 2002), 13-40.

⁵ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire. I. La République* (París: Gallimard, 1984), XIX.

una disciplina con un impulso independiente, en continua aceleración, hasta que Nietzsche le diagnostica malignidad”. Aunque Yerushalmi no se muestra contrario a “la aventura histórica *per se*”, insiste en que la historiografía no puede sustituir a la memoria colectiva y que, por tanto, es preciso “transformar la historia en memoria”.⁶

¿Qué decir al respecto? El mayor problema de estas contraposiciones es que son un tanto maniqueas. Ni existe una memoria literal originaria e incontaminada, una fuente pura a la que nos podamos retrotraer para dar comienzo a la rememoración; ni existe tampoco una historia científica, objetiva y fría, que tenga la última palabra sobre la memoria. Antes al contrario, la relación entre historia y memoria tiene un carácter impuro, mestizo, aporético si se quiere. Así pues, mejor será tomar otro camino para cerner la cuestión y tratar, más bien, de articular conjuntamente las nociones de memoria e historia, sin descuidarnos del tercer elemento que, aun agazapado, siempre entra en juego: el olvido.

Este planteamiento no implica, en ningún caso, la asimilación de historia y memoria, sino que exige reconocer su entrelazamiento en un tejido que, sin absorber sus diferencias, establece entre ambas una relación de circularidad potencialmente virtuosa. Por ejemplo, suele aducirse que la memoria supone una adhesión primordial a lo que se recuerda, y que por tanto la verdad de la memoria es la fidelidad a lo que se cree que ha pasado, en tanto que la historia es un conocimiento mediato, que guarda con respecto al asunto de que trata una necesaria distancia y una actitud crítica, escéptica. En este mismo sentido, también se arguye que la historia tiene una irrenunciable vocación de universalidad, mientras que la memoria está apegada a lo concreto y, con ello, contribuye a afianzar la identidad de las comunidades que la sustentan.

Eric Hobsbawm se hace eco de esto último en un artículo donde relata la distancia que percibió entre la historia de los historiadores y la memoria de los habitantes del lugar con ocasión de unas conferencias celebradas en un pueblo italiano en conmemoración de unas matanzas que allí tuvieron lugar en la segunda guerra mundial. “¿Cómo podíamos dejar de observar que nuestro tipo de historia no sólo era incompatible con el suyo, sino que, además, en algunos aspectos la perjudicaba?”.⁷ La lección es clara: la historia de la identidad no es suficiente, el historiador no puede renunciar al universalismo.

La separación entre la memoria inmediata e identitaria y la historia universalista y mediata debe tenerse en cuenta y es, seguramente, irreductible. Con todo, su frontera conceptual es más porosa de lo que pueda parecer a simple vista. Basta mencionar la teoría de la verdad como fidelidad al acontecimiento de Alain Badiou para mostrar cómo una cierta identificación afectiva puede —y acaso debe— estar presente en la historia sin menoscabar su rigor. Según el filósofo francés, la ruptura que los acontecimientos instauran en la trama de lo que hay impele a quienes la viven a decidir una nueva manera de ser. Así, por ejemplo: la política y la historia tras la revolución francesa, la música contemporánea tras el dodecafonismo de Schoenberg, la ciencia moderna tras la creación galileana de la

⁶ Yosef Hayim Yerushalmi, *Zajor. La historia judía y la memoria judía* (Barcelona: Anthropos y Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2002), 136-8.

⁷ Eric Hobsbawm, *Sobre la historia* (Barcelona: Crítica, 1998), 266-76.

física o la propia intimidad tras una historia de amor son acontecimientos que exigen, si se quiere serles fiel, que desde su advenimiento se refiera la actualidad a ellos y se piense en función de ellos. Lo cual, dado que el acontecimiento posee un carácter generativo que rompe con las leyes antes al uso, “obliga a inventar una nueva manera de ser y de actuar” después de él.⁸ Este compromiso afectivo y ético, en el que la memoria desempeña un papel axial, supone un golpe mortal para cualquier historia aséptica y desapasionada, docta pero desconectada del presente.

También es preciso problematizar el lazo entre memoria e identidad. Aunque aquí estas dos categorías están tomadas en su vertiente colectiva, es útil establecer una analogía con su vertiente individual. En este caso, el estrecho vínculo entre ambas descansaba en el supuesto de que no podemos recordar cosas que no nos pasaron a nosotros y que sólo nosotros somos los protagonistas de nuestros recuerdos. Cuando recordamos una frase que dijimos hace veinte años podemos decir: ése soy yo. Sin embargo, esa confianza en los propios recuerdos hace tiempo que ha sido puesta en entredicho. En los años setenta, el filósofo Sydney Shoemaker acuñó la noción de “cuasirrecuerdo” para referirse a los recuerdos inauténticos, es decir, a aquéllos que no estaban causados por una experiencia sino que, de un modo u otro, habían sido inducidos.⁹ Desde entonces, algunos trabajos han puesto de relieve que no hay nada que nos asegure que alguien conserva su identidad personal durante toda su vida. Tampoco hay nada que desmienta que pueda tener más de una identidad en un mismo momento de su vida. Así concebida, la memoria llama la atención sobre las profundas discontinuidades de la conciencia. Lo cual, trasladado al plano colectivo, nos habla de las potencialidades disruptivas, e incluso subversivas, que la memoria alberga.

Hemos visto que los límites entre memoria e historia son ciertamente lábiles. Preguntémonos ahora por la naturaleza de su lazo. La memoria – de acuerdo con Ricœur – es la matriz de la historia. Al menos, en la medida en que es en el espacio de la memoria donde se dirime, en última instancia, la relación entre el presente y el pasado. La memoria desdibuja y anubla, traiciona e incluso miente, pero, a pesar de todas las trampas e idealizaciones que la imaginación le tiende, “no tenemos nada mejor que la memoria para garantizar que algo ocurrió antes de que nos formásemos el recuerdo de ello”. Además, en toda rememoración hay una ambición y una exigencia de verdad que trata de discernir qué es lo que realmente se ha visto u oído, experimentado o aprendido. “Sentimos y sabemos que algo sucedió, que algo tuvo lugar, que nos implicó como agentes, como pacientes, como testigos. Llamemos fidelidad a esta exigencia de verdad”.¹⁰ Una fidelidad que puede hermanarse con la que reclama Badiou, tendiendo un puente más entre la historia y la memoria.

⁸ Alain Badiou, *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal* (México DF: Herder, 2004), 69-74.

⁹ Véase Manuel Cruz, *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia* (Barcelona: Anagrama, 2005), 41-43.

¹⁰ Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido* (Madrid: Trotta, 2003), 23, 80, 119.

La memoria, pues, está antes de la historia. Pero también después, toda vez que, a fin de cuentas, el conocimiento que produce la historia está destinado a ser aprendido y recordado. Podemos decir, con Koselleck, que la memoria está en el espacio de experiencia y en el horizonte de expectativas de la historia. Y aquí es, precisamente, donde se establece el círculo virtuoso: el papel de la historia es la elaboración de la memoria, sometiéndola a crítica y a análisis, cotejándola con otras memorias y otros contextos, venciendo su compulsión a la repetición de los recuerdos; y a su vez, la memoria debe descubrir los ángulos muertos de la historia, iluminar sus puntos ciegos, desvelar sus ocultamientos. Porque no debemos olvidar que, a menudo, la memoria oculta el pasado sin gloria y no retiene más que aquello que lo transforma en Arcadia; tampoco, que en demasiadas ocasiones el historiador practica una forma de olvido deliberado ante aquello que puede convertirse en amenaza, y “arroja fuera del mundo de lo decible, más allá de los límites de la palabra, aquello que no puede ser asumido no sólo positiva sino tampoco negativamente”.¹¹ En este sentido, la asimilación de la memoria por parte de la historia desde los años sesenta ha ampliado notablemente el campo de lo decible. Pero la asimilación es constitutivamente incompleta; siempre habrá un hueco, un resquicio o una grieta infranqueables, y la memoria estará más allá. Por eso, la tarea de la historia es interminable.

El recuerdo del olvido

Es el momento de ocuparnos del olvido, de esa sombra que se proyecta sobre la historia como una amenaza, y sobre la memoria, como su doble u oscuro reverso, irguiéndose como emblema de la fragilidad de nuestra condición histórica. El miedo al olvido se expresa a menudo en proclamas preventivas – para que tal cosa no caiga en el olvido, hagamos esto o aquello –, y en ocasiones va unido a la desesperación de quien lo asocia con la injusticia que jamás será reparada. Así pues, la memoria es primordialmente una lucha contra el olvido. Por eso, cuando la historia toma el relevo de la épica y deviene una morada de la memoria, Heródoto es el primero en escribir para que los hechos no caigan en el olvido ni queden sin fama.

A este respecto, cabe traer a colación dos historias contrapuestas de la mano de Alexander Luria. Primero, el psicólogo ruso relata en un libro el caso de un soldado amnésico como consecuencia de una herida de bala en la batalla de Smolensk, en 1943. *El hombre con el mundo hecho añicos* se encuentra, tras la guerra, ante un panorama aterrador. Recuerda su niñez pero no su pasado reciente; además, tiene serias dificultades para concentrarse, leer, escribir e incluso hablar. Para tratar de mejorar su condición, trabaja en su diario durante veinticinco años, luchando contra la desesperación, tratando de rescatar palabras olvidadas y venciendo el cansancio que tanto esfuerzo le provoca.¹² El

¹¹ José Carlos Bermejo Barrera Pedro Piedras Monroy, *Genealogía de la Historia. Ensayos de historia teórica III* (Madrid: Akal, 1999), 195-204.

¹² Alexander Luria, *Mundo perdido y recuperado. Historia de una lesión* (Oviedo: KRK, 2010). El título original, al que se alude en el texto, es *The Man with a Shattered World*.

soldado Zazetsky es una imagen inquietante sobre el silencio del mundo que se abre tras la pérdida de la memoria.

Igualmente inquietante es su contrafigura, a la que Luria se acerca en *La mente de un mnemonista*, aquél que es incapaz de olvidar nada.¹³ Muchos han escrito sobre esta endiablada facultad, pero el personaje al que ha quedado para siempre asociada es Funes “el memorioso”, del cuento de Borges. “Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol, de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado”. Una mente prodigiosa, podría pensarse. Sin embargo, es un lastre. Funes casi no puede dormir – “dormir es distraerse del mundo” – y tampoco es demasiado capaz de pensar –pues “pensar es olvidar diferencias” y en su mundo no cabe sino el detalle y lo inmediato.¹⁴ Al cabo, muere joven, seguramente cansado de sobrellevar el fardo de sus recuerdos.

Estas historias apuntan hacia el difícil equilibrio entre el recuerdo y el olvido. En rigor, este es condición de posibilidad de aquella, porque la memoria no es sólo ni fundamentalmente un almacén, sino que en ella se opera una selección mediada por los afectos, como sugiere la propia etimología: ‘recordar’ es, literalmente, “volver a pasar por el corazón”. Pues bien, el mismo equilibrio ha de existir entre la memoria y la historia. Y ahí el olvido es necesario.

Dos textos de referencia en este asunto son el que escribió Nietzsche *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* y el de Tzvetan Todorov acerca de *Los abusos de la memoria*.¹⁵ Nietzsche, cuyo obra tendrá muy presente Foucault en la crítica que analizaremos a continuación, se lamenta en 1874 de la “ardiente fiebre histórica” que aqueja a su tiempo y clama por una historia que sirva a la vida y a la acción, poniendo de manifiesto que “lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo”. Asimismo, Todorov ha señalado el peligro que acarrea el culto a la memoria. Quien vive obsesivamente atrapado en sus recuerdos, los vuelve estériles y, aún peor, “se condena a sí mismo a la angustia sin remedio, cuando no a la locura”.

Parece que estamos entre Escila y Caribdis, como reza la vieja expresión. Sentimos de nuevo la necesidad de elaborar la memoria, de dialogar con el espectro del pasado, de rastrear la huella de lo inmemorial. El imperativo de silencio del que el olvido es portador nos recuerda que nada puede decirse del todo, y que no todo puede decirse ahora. A veces, es necesario un tiempo de silencio que dé cabida al trabajo del duelo, el cual transmuta el desconuelo en añoranza e, imponiendo un cierto distanciamiento respecto de lo perdido, logra atenuar el dolor. Existe una parte de la experiencia humana que excede y escapa al lenguaje. El desierto de lo real presiona las fronteras de nuestro mundo de la vida. Sin embargo, con el tiempo, poco a poco hemos de optar por dar voz y arrojar luz sobre esos recuerdos que se instalan tras la línea de sombra. Si no, serán para la memoria un espectro y

¹³ Alexander Luria, *Pequeño libro de una gran memoria. La mente de un mnemonista* (Oviedo: KRK, 2009).

¹⁴ Jorge Luis Borges, *Ficciones* (Madrid: Alianza, 2005), 121-36.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2003), 39, 45; y Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria* (Barcelona: Paidós, 2000), 33.

un continuo asedio. No podemos desoír el fragor del silencio, tenemos que contar lo ocurrido.

Hagamos memoria. Volvamos la vista un instante al cuadro de Magritte. La herida de la muchacha no debe suturarse en falso.

Recordar a Foucault

El epígrafe que encabeza estas líneas es una inversión de la llamada que hiciera Baudrillard a “olvidar a Foucault”, a la cual este respondió, por cierto, que su problema sería más bien “recordar a Baudrillard”.¹⁶ Esta anécdota sirve, por un lado, para señalar que la efervescencia intelectual de aquellos años se desarrolló a menudo en franca competencia, y por el otro, para reconocer que, como se ha señalado al principio, hoy no es fácil asociar a Foucault con el debate entre la historia y la memoria. Antes de adentrarnos en su texto fundamental sobre el asunto, unas pequeñas calas en tres momentos de su itinerario intelectual nos permitirán enmarcarlo mejor.

Primer momento. En julio de 1964, Foucault pronuncia una conferencia en un coloquio en Royaumont que lleva por título *Marx, Nietzsche, Freud*, los tres “maestros de la sospecha” al decir de Paul Ricœur. El clima de incertidumbre acerca de las verdades heredadas explica que se los convoque. Foucault se sitúa bajo su signo para fundamentar una nueva hermenéutica. En un mundo que siente nostalgia del absoluto, el nuevo infinito se esconde en el horizonte de la interpretación, una tarea constitutivamente inacabada, fragmentada, siempre “en suspenso al borde de sí misma”. Este hallazgo está presente en los tres maestros bajo la forma de un rechazo del origen: en la negación de la “robinsonada” de Marx, en la distinción entre el comienzo y el origen de Nietzsche, en la infinitud de la regresión analítica de Freud. Foucault vincula además este esencial inacabamiento a dos principios que constituyen los postulados de la hermenéutica contemporánea: en primer lugar, si la interpretación no puede terminar jamás, es que en el fondo no hay ningún objeto primario que interpretar, nada que no sea ya interpretación, por lo que si hay que persistir en la tarea interpretativa no es porque busquemos su fuente primera y secreta, y así su clausura, sino porque vivimos inmersos en un entramado de interpretaciones que no se presentan como tales y hacen violencia a quienes las padecen; esto conduce, en segundo lugar, a la obligación de la interpretación de “interpretarse a sí misma hasta el infinito, de retomarse siempre” y volver siempre a sí, lo cual tiene como corolario la necesidad de interpretar al intérprete.¹⁷

Segundo momento. En marzo de 1968, y hasta noviembre de ese mismo año, Foucault está en Túnez por motivos de trabajo. Dos años antes ha publicado *Las palabras y las cosas*, un libro difícil y controvertido sobre los modos de organización del conocimiento entre los siglos dieciséis y dieciocho. Gracias a él se ha convertido en una de las estrellas

¹⁶ La anécdota, en François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida & Cía. y las mutaciones en la vida intelectual en Estados Unidos* (Barcelona: Melusina, 2005), 22-23.

¹⁷ Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx* (Barcelona: Anagrama, 1970). En francés: *Dits et écrits I. 1954-1975* (París: Gallimard, 2001), 592-607.

más luminosas en el firmamento intelectual francés, pero también ha sido encasillado, con razón o sin ella, en las filas del estructuralismo y del antihumanismo debido a su poca atención a la transición entre las configuraciones discursivas y al tono que se resume en ese famoso final, según el cual el hombre se borraría del pensamiento “como en los límites del mar un rostro de arena”.¹⁸

La experiencia tunecina supone una inflexión a este respecto. Foucault recuerda la extrema violencia de las agitaciones que se producen allí. Queda asombrado del riesgo que corre la juventud, que pone en juego su vida y se enfrenta a severas penas de cárcel por escribir o distribuir panfletos, o por incitar a la revuelta. Se siente entonces compelido a darles su apoyo. Es su regreso a la arena política, alejado de los debates teóricos que tienen lugar en París. Esa experiencia directa, existencial, física, le hace decir que no es el mayo parisino lo que le transforma, sino el marzo tunecino.¹⁹

Entre noviembre y diciembre vuelve a París, con la cabeza afeitada, tal como hoy se le recuerda. Siente sorpresa, y cierta decepción, al comparar la situación con la que ha vivido. Sin embargo, reconoce la importancia excepcional del mayo francés, cuyos efectos inciden sin duda en su orientación intelectual. Por de pronto, percibe que sus preocupaciones empiezan a ser compartidas por el público. Toma entonces dos decisiones: la primera es adherirse al Grupo de información sobre las prisiones, una manera de comprometerse con una realidad concreta; la segunda es recapitular su obra y responder a sus críticos en un texto metodológico sobre la investigación de las prácticas discursivas: *La arqueología del saber*, donde la atención a la ruptura y la discontinuidad adquiere una relevancia capital. Hasta ahora, dice, los historiadores han fijado su atención en los “largos periodos”, los “procesos irreversibles”, los “movimientos de acumulación”, las “situaciones lentas” y los “grandes zócalos inmóviles”. Sin embargo, por debajo de esas “grandes continuidades”, de “la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones”. En fin, “el problema no es ya de la tradición y el rastro, sino del recorte y el límite”.²⁰

Tercer momento. En diciembre de 1970 Foucault entra en el Collège de France. Llegado el momento de pronunciar la lección inaugural, elige un título elocuente: “El orden del discurso”, bajo el cual da amparo a una proclama sobre la necesidad de “restituir al discurso su carácter de acontecimiento” en función de cuatro reglas: el trastocamiento, que invita a reconocer “el juego negativo de un corte y una rarefacción del discurso” ahí donde la tradición ha querido reconocer su origen y el principio de su continuidad; la discontinuidad, que propone tratar los discursos como prácticas disruptivas, que se cruzan, yuxtaponen, ignoran o excluyen, sin presuponer que por debajo se desenreda en silencio el ovillo de un gran metarrelato; la especificidad, según la cual es preciso abandonar la idea de que el mundo “es cómplice de nuestro conocimiento”, y pensar en su lugar que el discurso

¹⁸ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Madrid: Siglo XXI, 2006), 375.

¹⁹ Michel Foucault, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori* (Nueva York: Semiotext(e), 1991), 131-46.

²⁰ Michel Foucault, *La arqueología del saber* (México DF: Siglo XXI, 2007), 3-7.

es una práctica que imponemos sobre el mundo y ejerce violencia sobre él; y la exterioridad, que da prioridad al estudio de las condiciones externas de producción de los discursos frente a la exploración de su núcleo interno. Cuatro reglas, según Foucault, que marcan el tono de una época que intenta por todos los medios escapar al influjo de Hegel.²¹

La quimera del origen

Foucault va destilando poco a poco la lectura de Nietzsche. Hacia el cambio de década siente la necesidad de reformular su relación con la historia. El método arqueológico que hasta ahora tutelaba su investigación se revela insuficiente, por cuanto está demasiado apegado aún al estructuralismo y no es capaz de sortear los problemas que plantea la discontinuidad. Es entonces cuando da el paso a la genealogía, que asume la apuesta arqueológica y la integra dentro de una nueva forma de pensar la historicidad. Foucault percibe que los acontecimientos que rastrea, a pesar de no pertenecer al presente, subsisten en él y ejercen su influencia, manifiesta o secretamente. Esto le lleva a tener en cuenta la posición que ocupa el investigador en la investigación y, en última instancia, le habilita para profundizar en la elaboración de una ontología del presente.²²

Leamos, ahora sí, el artículo pendiente de Foucault, en el que agudeza, riqueza y concisión se dan la mano. El principio es una reflexión sobre los orígenes, sobre los términos que en ocasiones utilizó Nietzsche para referirse a ellos y distinguir sus manifestaciones. Frente a la creencia en la luminosidad de los comienzos, Foucault sostiene que “la genealogía es gris”, toda vez que está inmersa en ese “gris” de la historia que impugna la nitidez de lo puramente trascendental.

La genealogía no se contenta con recorrer las suaves curvas de la evolución, sino que pretende reparar en las aristas, las diferencias, las irrupciones, y sacar a relucir los acontecimientos en toda su singularidad. En consecuencia, “se opone al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías”, que da por sentado que todas las palabras conservan para siempre su sentido y que todos los deseos conducen invariablemente a su meta. En resumen, la genealogía se opone “a la búsqueda del origen”.²³

El genealogista debe prestar oídos a la historia y olvidarse de la búsqueda de los orígenes, las esencias últimas, los arcanos, las identidades puras y las formas inmóviles, porque partir en busca de todo eso es tratar de encontrar solamente “lo que ya estaba ahí”, una imagen perfectamente adecuada a “lo mismo” por lo que la búsqueda se emprende, y “tener por adventicias todas las peripecias que puedan haber tenido lugar, todas las astucias y todos los disfraces” para desvelar al fin una fuente primera.²⁴ Todo eso no es más que

²¹ Michel Foucault, *El orden del discurso* (Barcelona: Tusquets, 2005), 51-76.

²² Véase Judith Revel, *Foucault, une pensée du discontinu* (París: Mille et une nuits, 2010), 81-86.

²³ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Valencia: Pre-textos, 2004), 11, 13. En francés: *Dits et écrits I*, 1004-24. Cito en adelante por la buena traducción castellana, que he cotejado siempre con la versión original.

²⁴ *Ibid.*, 17-18.

metafísica. En su lugar, el genealogista ausculta con atención la historia para descubrir que detrás de cada cosa no aparece esa misma cosa en estado puro, sino otra cosa bien distinta.

En consonancia, el historiador que se toma en serio la genealogía no debe partir de los orígenes de una nación, una civilización o una cultura para narrar desde ahí su largo camino hasta hoy, en el que estas se han robustecido y cargado de legitimidad. Por el contrario, debe proceder desde el presente al pasado para descubrir en cada etapa aquellos momentos que marcan la diferencia, que introducen novedades, que rasgan el tejido de la historia o dislocan los goznes del tiempo. Buscar en el pasado las raíces que mejor convienen al presente es un gesto espurio. Sólo las plantas tienen raíces; lo humano es tener pies, y caminar. El paso que Foucault invita a dar es reconocer que la historia no conduce a la esencia secreta de las cosas, sino al secreto de que las cosas no tienen esencia.

Los orígenes y los mitos fundadores son anteriores al tiempo y al mundo, a la caída en el tiempo, que diría Cioran. Por eso narrarlos es siempre cantar una teogonía. En cambio, Nietzsche nos enseña que los comienzos históricos son bajos. La búsqueda del origen conlleva despreciar como superfluos los accidentes de la historia; en cambio, la búsqueda del comienzo tiene en cuenta los detalles y los azares. No es un acto que fundamente la instalación en el presente sino que agita el suelo que pisamos y muestra lo vano, diverso y ondulado – como dijera Montaigne – que es aquello que imaginábamos igual a sí mismo todo el tiempo. La historia enseña a blandir la risa ante la sacralidad de dogmas y principios, y el genealogista la necesita para conjurar de una vez por todas “la quimera del origen”.²⁵

Caminos del reconocimiento

¿Cuál es el lazo entre la genealogía y la historia? Foucault toma prestada de Nietzsche la definición de la genealogía como *wirkliche Historie*, es decir, como “historia efectiva” que se opone a la historia tradicional. Esta suele caer en el punto de vista suprahistórico, que explica los acontecimientos en función de su conclusión y entraña, por ende, la clausura del tiempo bajo la forma de la reconciliación, que lanza sobre lo que deja tras ella “una mirada de fin del mundo”.²⁶ En cambio, la historia efectiva escapa a la metafísica porque no se apoya en ningún absoluto. Conviene recordar a este respecto el apotegma que escribiera George Steiner: del hecho de que haya una historia de la verdad se deriva que ninguna verdad es absoluta, porque lo absoluto no tiene historia.²⁷ Por eso la tarea de la *wirkliche Historie* es introducir el devenir en todas las regiones donde habitaba lo eterno, lo natural, lo inmortal, y hacerlo sin recurrir a ninguna constante, pues “nada en el hombre – ni siquiera su cuerpo – es lo bastante fijo como para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos”.²⁸ La historia efectiva rompe las reglas del juego del reconocimiento y entiende que saber no es “reconocer, y mucho menos reconocernos”. Así

²⁵ *Ibid.*, 23.

²⁶ *Ibid.*, 43.

²⁷ George Steiner, *Diez razones (posibles) para la tristeza del pensamiento* (Madrid: Siruela, 2007), 46.

²⁸ Michel Foucault, *Nietzsche*, 46-47.

pues, frente a una cierta historia tradicional que tiende a disolver los acontecimientos al integrarlos en una narración sin solución de continuidad, la historia efectiva hace emerger los acontecimientos en su unicidad e intempestividad.

Finalmente, el historiador tradicional trata de borrar las trazas que puedan revelar el lugar desde el que mira, el momento en el que cuenta, el partido que toma. Foucault coincide en este punto con la crítica que hace Roland Barthes en “El discurso de la historia”, donde afirma que los historiadores, en su pretensión de objetividad, tratan de borrar de sus textos las huellas de sus pasiones y de su punto de vista, dando así la impresión de que es el pasado el que habla a través de ellos. En ese texto, publicado en 1967, el semiólogo francés asegura que la objetividad no es más que un “efecto de realidad” fruto de la “ilusión referencial”. Esta ilusión, prosigue, es una elaboración ideológica que oculta que “el discurso histórico no concuerda con la realidad, lo único que hace es significarla”, y que el hecho histórico no tiene más existencia que la lingüística, siendo así que el discurso sobre la historia “es, sin duda, el único en que el referente se ve como exterior al discurso, sin que jamás, sin embargo, sea posible acercarse a él fuera del discurso”.²⁹

Frente a esta tentación, Foucault invoca el sentido histórico tal como lo entiende Nietzsche, es decir, como una “mirada que sabe desde donde mira y lo que mira”, que se sabe perspectiva y que, al no borrar las trazas de su fabricación, da la posibilidad de ser sometida al mismo tipo de investigación que ella utiliza con su objeto de estudio. La historia efectiva ha de poder tocar su propio corazón y hacer la genealogía de su propia historia.

Contraindicaciones de uso

Foucault regresa a los distintos usos de la historia que Nietzsche identificó en la segunda de sus consideraciones intempestivas. En primer lugar, la historia monumental, cuya exigencia es la perpetuación de los grandes episodios y las grandes personalidades del pasado para que puedan ser de utilidad para el hombre de acción y de gobierno. Es, poco más o menos, la “historia magistra” ciceroniana, a la que Nietzsche reprochó en 1874 la seducción engañosa de los ejemplos y las analogías, y el efecto abrumador, paralizante, que pudiera tener sobre la vida en el presente y sus aspiraciones. Foucault da un paso más y propone el uso paródico y carnavalesco de esta historia que se entiende como reconocimiento y conmemoración. El desfile bufonesco de los rostros del pasado que otros veneran habrá de poner en evidencia que, en el fondo, no son más que disfraces e “identidades de recambio”.³⁰

En segundo lugar, la historia anticuaria contiene la exigencia de conservar y venerar el acervo heredado por su valor intrínseco. Esta historia se identifica con la tradición y

²⁹ Roland Barthes, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura* (Barcelona: Paidós, 2009), 206-7.

³⁰ Michel Foucault, *Nietzsche*, 63-4.

tampoco se libra de la crítica nietzscheana, que le achaca su falta de criterio para discernir qué es lo que merece ser conservado y qué es lo que no. La fidelidad a la letra de la herencia impide la selección, la interpretación, la elaboración, y todavía más la traición o el rechazo. Todo eso no conduce más que a la petrificación, a la fosilización de lo heredado, a convertirlo en un objeto estéril del que sólo cabe certificar su existencia agostada. Ante este panorama Foucault pretende que la genealogía juegue en ese terreno y se interroge acerca de la tradición, del suelo que nos ha visto nacer, de nuestra lengua y nuestras costumbres, pero no para encontrar los orígenes de nuestra identidad sino para disiparlos, para descubrir las discontinuidades que lo atraviesan, y para poner al orden del día las heterogeneidades que, “bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad”.³¹

En tercer y último lugar, la historia crítica es la que goza más del favor de Nietzsche. Es la historia que permite liberarnos del pasado sometiéndolo a juicio. Sin embargo, hay que ser precavidos en esta tarea, pues aunque consideremos que nos emancipamos de ciertos usos del pasado, no debemos olvidar que también procedemos de ellos. En el mejor de los casos podemos lograr que sea feraz el conflicto entre lo que antes éramos y lo que ahora sabemos. En el peor, tal vez caigamos en la tentación de fabricarnos un pasado a medida, lo cual es siempre peligroso, porque es difícil frenar cuando uno se desliza por la pendiente de la memoria selectiva.³² Foucault pretende radicalizar la historia crítica y hacer de ella un uso sacrificial. Quiere así poner de manifiesto la injusticia sobre la que reposa el conocimiento, su lado oscuro, el veneno y la sombra que esconde la voluntad de saber, “que ni puede ni quiere nada para la felicidad de los hombres”. El querer saber no nos acerca a una verdad última ni a un dominio confiado y seguro de la naturaleza, sino que aumenta los riesgos, multiplica los peligros, rasga los velos protectores de la ilusión y, al cabo, disocia y destruye la unidad del sujeto. Para el designio crítico, en consecuencia, ya no se trata simplemente de juzgar nuestro pasado en nombre del presente, “se trata de arriesgar la destrucción del sujeto de conocimiento en la voluntad indefinidamente desplegada de saber”.³³

En suma, Foucault opone la parodia a la veneración de los monumentos de la historia como reminiscencia; la disociación de la identidad al cultivo de la continuidad de la historia como tradición; y la destrucción de la verdad y el sacrificio del sujeto a la conciencia histórica de la historia como conocimiento. Pero por encima de todo, reconoce, “se trata de hacer de la historia un uso que la emancipe para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria”. En pocas palabras, “se trata de hacer de la historia una contramemoria”.³⁴

Hermenéutica y contramemoria

³¹ *Ibíd.*, 69.

³² Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia*, 65-6.

³³ Michel Foucault, *Nietzsche*, 74-5.

³⁴ *Ibíd.*, 63.

La contramemoria es la palabra clave. En ese momento de explosión memorial adquiere además un valor programático no exento de provocación. ¿Qué es la contramemoria y qué implicaciones tiene? La aclaración previa de otras dos nociones foucaultianas nos ayudará a hallar la respuesta.

La primera noción, de raigambre nietzscheana, es la “invención”. La genealogía pretende zambullirse en las madejas interpretativas y bucear en la profundidad de las cosas, pero no en busca de esencias perdidas, arcanas verdades u orígenes inmemoriales. Ella tiene la paciencia suficiente para encontrar los significados penetrantes que residen en la superficie, en lo contingente y accidental. Y ahí es donde aparece la invención como opuesta al origen. En el dorso de las cosas no está su origen inmemorial ni su esencia, sino su invención, su truco, su artificio o el secreto de su fabricación. La invención desautoriza las tentativas de justificación por referencia al origen y desplaza la atención hacia la observación de cómo esas invenciones accidentales van poco a poco cargándose de racionalidad y haciéndose supuestamente necesarias. Pronto se percibe entonces que el olvido, como diagnosticara Nietzsche, juega a favor de la naturalización de lo contingente.³⁵

La genealogía desvela que en el tramo que separa los acontecimientos de su justificación nace la racionalidad retrospectiva, que procede eliminando todo lo que se opone a la verdad y la necesidad de lo justificado. Frente a ella, la genealogía se propone la doble tarea de localizar lo silenciado y recuperar su voz. El primer gesto implica la erudición de una contrahistoria; el segundo, la valentía de erigir con ello una contramemoria. Con ambas se puede desdecir el discurso del presente y mostrar el peso muerto de los silencios, las exclusiones, las derrotas y las ausencias entre todo lo que nos hace ser lo que somos.³⁶

La segunda noción es el “discurso”, en su acepción propiamente foucaultiana. Aunque no deja de estar expuesta a variaciones a lo largo de toda su obra, resulta válida la definición que da Foucault en *La arqueología del saber*, como “conjunto de los enunciados que dependen de un mismo sistema de formación”, que le permite hablar del discurso de la clínica, de la sexualidad, de la psiquiatría o de la prisión.³⁷ El discurso, que se crea a la vez que su objeto y cambia con él, no sólo comprende lo que se dice del objeto sino que delimita el campo de lo que puede decirse sobre él. Con este concepto Foucault pretende cerner en el dominio de las humanidades lo que Thomas Kuhn o Imre Lakatos designan en el ámbito de las ciencias como “paradigmas” o “programas de investigación científica”.³⁸

Pues bien, tan importante como el contenido de los saberes de los que los discursos son portadores es, para Foucault, la forma en que los discursos moldean las parcelas de saber. Porque ese proceso no se desarrolla sin una serie de exclusiones que luego dejan de

³⁵ Friedrich Nietzsche y Hans Vaihinger, *Sobre verdad y mentira* (Madrid: Tecnos, 2007), 21-25.

³⁶ Véase Joaquín Fortanet Fernández, *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010), 74-80.

³⁷ Michel Foucault, *Arqueología*, 181.

³⁸ Véase Paul Veyne, *Foucault, sa pensée, sa vie* (París: Albin Michel, 2008), 123.

tenerse en cuenta y se olvidan en aras de la coherencia del constructo resultante. La tarea de la genealogía es, en consecuencia, prestar atención a ese proceso, tanto a las ideas que triunfan y devienen verdades o son tenidas por cánones como a las que se descartan y parecen falsas o son tenidas por locas. Las tradiciones se construyen y glorifican a través de la exclusión, por lo que las exclusiones son el negativo de la tradición.³⁹

Foucault basa su genealogía en el rechazo de la tradición, la cual ya no puede ser la garantía ni la fuente de legitimidad del conocimiento. Por eso el genealogista no debe reconstruir la historia desde el pasado hacia adelante sino desde el presente hacia atrás, partiendo de los problemas de la actualidad en lugar de hacerlo desde las fuentes de la tradición. El suyo es un análisis regresivo, que calca el funcionamiento del recuerdo pero se separa de él como su negativo o doble contrario.

En este designio Foucault encuentra a Nietzsche, cuya lectura le inspira desde los años cincuenta, y a su genealogía, que desde los setenta deviene el principio metodológico de su historiografía. Y con este bagaje, acepta el reto de contrariar la herencia hegeliana e invertir el platonismo, vale decir la lógica del sentido y la metafísica del ser. Desde luego, no es el único en hacerlo. Otros ponen también de relieve la crisis de los grandes relatos teleológicos. Sin embargo, Foucault pretende radicalizar el envite situándose al margen de cualquier tradición historiográfica establecida, puesto que a su juicio todas ellas transportan, abiertamente o a escondidas, prejuicios o propósitos metahistóricos de los que es preciso desprenderse. Incluso percibe como un lastre las propias reglas y convenciones de la disciplina de la historia, siguiendo la advertencia de Nietzsche de que la historia no debe ser nunca una ciencia, y que la mera exigencia de serlo la degrada y la pierde para la vida.

Foucault pretende restituir al discurso su carácter de acontecimiento, poniendo el foco en los nuevos regímenes de comprensión que generan antes que en las memorias o tradiciones de las que provienen, aunque las subviertan. Poniendo el foco, en fin, en las contramemorias, entendidas tanto como los residuos o restos que contradicen y resisten a las versiones oficiales de la continuidad histórica, cuanto como prácticas discursivas que impugnan esa continuidad y reescriben permanentemente las memorias y tradiciones.

En suma, la respuesta de Foucault al malestar en la cultura de su tiempo es la voluntad de superación de la conciencia histórica de la modernidad, dejando tras de sí toda historiografía cuyo motivo sea la ampliación del horizonte hermenéutico en el seno de la tradición en la que se inscribe. La operación, no obstante, tiene un precio. En primer lugar, supone reconocer que, a la postre, el proyecto foucaultiano acaba siendo contrahermenéutico. La historia genealógica no persigue tanto la comprensión cuanto la fragmentación y la dispersión de los hilos que unen al historiador con su objeto. La historia en singular que se fraguó entre la Ilustración y el Romanticismo y que se concibió como la gran ciencia del hombre debe disolverse. El problema es que el resultado de la disolución genealógica

³⁹ Véase Patrick Hutton, *History as an Art of Memory* (Hanover: University Press of New England, 1993), 110-16.

no es una miríada de historias narrativas sino un archipiélago de discursos o islas de historia.⁴⁰

No todos le siguen hasta ahí. La genealogía, por ejemplo, está en los antípodas de la historia contextual que entonces propone Quentin Skinner.⁴¹ Desde su punto de vista, la tarea interpretativa pasa inexcusablemente por recobrar la intención primera de un autor para entender su obra, para lo cual es preciso reconstruir el contexto que lo rodeaba y el mundo de la vida en el que estaba inmerso, su universo simbólico, la lengua en la que se expresaba, las convenciones sociales y todo aquello que en su época se asumía como evidente o como dado. Sólo así puede descifrarse el sentido que el autor quiso darle a su texto. Para Foucault, en cambio, el discurso trasciende e incluso contradice las intenciones de su autor, y debe estudiarse por tanto de manera autorreferente y en contacto con otros discursos. Pero Skinner tiene una visión muy diferente del lenguaje y su función. A través de la teoría de los actos del habla, pretende dar al lenguaje una dimensión intersubjetiva antes que meramente intertextual, puesto que las elocuciones se efectúan con una intención comunicativa – una arenga, un panegírico, un sermón, una promesa – y en una situación determinadas. El objetivo es situar el lugar exacto que ocupan los textos en las más amplias tradiciones y estructuras de pensamiento. Otro personaje de Borges, Pierre Menard, pone en duda la plausibilidad del proyecto.

Con una visión menos romántica de las posibilidades de la hermenéutica, Gadamer pone de relieve las aporías de cualquier tentativa de restauración del significado original de un texto. En primer lugar, porque los prejuicios y el bagaje del historiador son una condición necesaria para comprender el pasado y no algo de lo que haya que desprenderse o anular para acercarse a él. En segundo lugar, porque la tradición a la que hay que prestar atención no es aquella en la que el texto se produjo, sino a la que este dio lugar, es decir, a la tradición de las sucesivas interpretaciones, de los efectos en fin, que ha ido desplegando su trabajo hasta llegar a nosotros, que también estamos dentro de ella.⁴²

Frente a esto, la referencia a Foucault permite no sobrevalorar el rendimiento de la tradición y la continuidad de la historia, ni tampoco el papel de las memorias a través de las cuales se prolongan. La genealogía parte de la base de que el pasado es algo reconstruido y fabricado, y revela que el fondo de lo que se recuerda depende de la forma como hoy se representa y se relata, lo que no se deduce tanto de la evocación inocente cuanto de los combates que se libran en el presente por crear y difundir una determinada imagen del pasado.

Así las cosas, una vía media que trate de balancear las propuestas hermenéutica y genealógica puede ser una buena manera de enfrentarse al espectro del pasado sin dejarse abrumar por él, ni ningunearlo. Ir más allá, hacia la historia sin memoria que dibuja Foucault, entraña un peligro, porque ¿cómo decidir entonces qué es mejor que olvidemos del pasado y qué merece ser salvado? Al cabo, la mitología griega nos recuerda que la diosa

⁴⁰ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Katz, 2008), 271-76.

⁴¹ Quentin Skinner, "Hermeneutics and the Role of History", *New Literary History*, 7, 1 (1975), 209-32.

⁴² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método* (Salamanca: Sígueme, 1977).

de la memoria, Mnemósine, es también la madre de la historia. Así pues, tenía razón Nietzsche al indicar que la historia debía aproximarse al arte. Hoy sólo cabría añadir que la historia es el arte de la memoria y que, por eso, la historia sin memoria tiene el corazón helado.

Ontología y crítica

¿Qué retener, entonces, de Foucault? Responder a esta pregunta conlleva reconocer que el trabajo de Foucault desafía la interpretación. Con él se abre un nuevo dominio de investigación que atañe a la historia del discurso y, más ampliamente, a la historia de las representaciones, que está en el centro del último gran cambio de orientación de la historiografía francesa: el paso de la historia social a la historia cultural, en sus variadas vertientes. Foucault es consciente de su posición, con la que pretende desestabilizar la configuración de los saberes y la interpretación de las obras de nuestra tradición intelectual; y esta, hoy, incluye su propia obra. Por eso, señala Roger Chartier, la lectura de Foucault implica el cuestionamiento de la lectura misma.⁴³

Desde los años setenta, en que diversos historiadores, filósofos y teóricos de la literatura comienzan a espigar los escritos de Foucault y a extraer algunas implicaciones, su potencial heurístico se ha mostrado inagotable. Aquí nos vamos a detener, para concluir, en el bosquejo de su ontología del presente y su contribución a la construcción de una historia crítica.⁴⁴

La ontología del presente o de nosotros mismos es una formulación que Foucault extrae de la lectura del texto de Kant sobre la Ilustración.⁴⁵ Es, por así decir, el lado productivo de la genealogía en su relación con el presente.⁴⁶ De un presente, eso sí, no concebido como mero instante, como repentino despertar en medio del tiempo, sino como un gozne en la cadena temporal que lo une al pasado y al futuro; como un tiempo en el que habita, pues, una tensión constitutiva, una ilación flexible pero inextricable que obliga a su intérprete a considerarlo necesariamente como un momento que apunta más allá de sí mismo. Más que nunca, filosofía e historia se entrelazan en una tarea común que desdibuja sus fronteras. En el fondo, que la ontología del presente es la culminación de la historia efectiva queda claro cuando se constata que la ontología de aquello que – como nosotros mismos – es radicalmente movilidad y cambio es, precisamente, su historia.

Foucault detecta en la famosa respuesta de Kant a Zöllner sobre la naturaleza de la *Aufklärung* la confluencia del ejercicio de la crítica y de la reflexión sobre la historia con el momento particular en que él escribe. En efecto, Kant capta la diferencia ontológica del

⁴³ Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude* (París: Albin Michel, 1998), 132-3.

⁴⁴ Véase Joan Wallach Scott, "History-writing as critique", en *Manifestos for History*, ed. Keith Jenkins, Sue Morgan, y Alun Munslow (Londres: Routledge, 2007), 19-38.

⁴⁵ Michel Foucault, *Sobre la Ilustración* (Madrid: Tecnos, 2007).

⁴⁶ Joaquín Fortanet Fernández, *Foucault y Rorty*, 81.

presente y encuentra en ella la razón para desarrollar un programa filosófico concreto basado en tres marcadores o ideas-fuerza: la verdad, el poder y la ética; esto es: la construcción histórica de los seres humanos como sujetos de conocimiento, de acción y de la moral. En este gesto se condensa la actitud moderna con relación al orden del tiempo, que asociará la valoración del presente, el esfuerzo por comprenderlo y la voluntad de transformarlo.

La ontología del presente necesita apropiarse del pasado de una manera no retrospectiva, es decir, sin intentar ofrecer una imagen del pasado tal como realmente fue, según la máxima rankeana, sino partiendo de los problemas del presente. Pero de lo que se trata, una vez más, no es de ver esos problemas reconfortantemente reflejados y resueltos en los ejemplos del pasado, sino de captar aquello en lo que el presente es diferente del pasado, mostrar cuanto de inconmensurable hay entre ambos, con miras a una crítica de lo existente y a la apertura de un nuevo horizonte de futuro. De ese futuro, sin embargo, no se anticipa la figura ni se proclama su contenido. La posibilidad y la promesa de un futuro distinto es el producto de disolver el juego de reconocimiento entre el pasado y el presente.⁴⁷

Así pues, la ontología tiene, en fin, un designio crítico. Critica lo que hay en la actualidad arrojando sobre ello una mirada extrañada que revela la historicidad de las cosas, y así ensancha el espacio de experiencia y abre la posibilidad de pensar el futuro de otro modo. Foucault cree que “hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político”.⁴⁸

De esta manera, Foucault prolonga una tradición de la que forman parte pensadores como Kant, Marx o Adorno, y que subraya las virtudes de una crítica no constructiva, no prescriptiva, en la que la forma arrastre el fondo. En su *Crítica de la razón pura*, Kant defendía la utilidad “puramente negativa” de la crítica, que “no serviría para ampliar nuestra razón, sino sólo para clarificarla y preservarla de errores” (KrV, B 25). A su vez, el joven Marx reconocía en una carta a Arnold Ruge que, si bien cabían pocas dudas en cuanto a “de dónde” venía la situación que vivían, la confusión prevalecía en la cuestión de “hacia dónde” había que ir.⁴⁹ Y en esa circunstancia, abogaba por no anticipar dogmáticamente el mundo por venir, sino aprestarse a encontrar el nuevo mundo sólo a través de la crítica del viejo. Por su parte, tras la segunda guerra mundial, Adorno respondía en los siguientes términos a quienes sostenían que una crítica que no vaya acompañada de una recomendación práctica invita a la resignación: “La intolerancia represiva contra todo pensamiento que no lleve incorporadas instrucciones para actuar se deriva del miedo. La gente tiene miedo al pensamiento no tutelado y a la actitud de no renunciar a él”.⁵⁰

⁴⁷ Véase Germán Cano, *Nietzsche y la crítica de la modernidad* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001), 241-94.

⁴⁸ Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto* (Madrid: Akal, 2005), 485.

⁴⁹ Karl Marx, *Manuscritos de París. Escritos de los “Años francoalemanes” (1844)* (Barcelona: Crítica, 1978), 173.

⁵⁰ Theodor Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad*, vol. II (Madrid: Akal, 2009), 708.

En conclusión, la historia crítica busca hacer visibles los ángulos muertos de toda cosmovisión, y al hacerlo, permite decidir sobre la conveniencia de introducir cambios en ella. Porque cuando una idea preconcebida o algo que se da por sentado pasa a verse como un problema; cuando se comprende que es una interpretación antes que un hecho incontrovertible, entonces puede hacerse su genealogía, escribirse su historia. Y como la interpretación es una tarea interminable, la historia está abocada a una reescritura sin fin. Se trata, ciertamente, de una constatación bien sencilla, que reposa empero sobre una forma de ética enriquecida con la dimensión del tiempo, que hace del deseo el motor del cambio y extrae, de su intrínseca insatisfacción, el impulso crítico que responde a la máxima ética de la autonomía, o dicho de otra forma, de no ser gobernado o no “de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos”.⁵¹

Profile

El autor es doctor en Historia Contemporánea por la Universitat Autònoma de Barcelona (España). Especializado en la historia política e historiografía francesa de los siglos XIX y XX, también se interesa por la teoría de la historia contemporánea. Ha publicado artículos en las revistas *Trienio*, *Historia y Política*, *HMiC* e *Historiografías*, participado en numerosos congresos sobre historia contemporánea, estudios culturales, y memoria y espacio urbano, e impartido clases en la universidad de verano de la Universitat de Lleida (España).

The author has a PhD in Contemporary History from the Universitat Autònoma de Barcelona (Spain). He is specialized in political history and French historiography of the nineteenth and twentieth centuries and he is also interested in the contemporary theory of history. Author of articles in the journals *Trienio*, *Historia y Política*, *HMiC*, and *Historiografías*, he has participated in several conferences on contemporary history, cultural studies, and urban space and memory, and lectured at the summer school of the Universitat de Lleida (Spain).

Fecha de recepción: 23 de marzo de 2013

Fecha de aceptación: 10 de noviembre de 2013

Publicado: 31 de diciembre de 2013

Para citar este artículo: Vladimir López Alcañiz, “Contra memoria. Historia, genealogía y ontología del presente en Michel Foucault”, *Historiografías*, 6 (julio-diciembre, 2013): pp. 13-31.

<http://www.unizar.es/historiografias/historiografias/numeros/6/lopez.pdf>

⁵¹ Michel Foucault, *Ilustración*, 7.