

La arqueología y la genealogía tal como yo las entiendo

Sergio Pérez Cortés



Instituto de Estudios Políticos
y de Documentación

Hace tiempo que la obra de Foucault quedó concluida. La muerte es el silencio más obstinado. Pase lo que pase ya no habrá ningún otro hilo conductor. Ante ese hecho se abren varias alternativas: una es elaborar introducciones a la obra, indicando el camino a los lectores más jóvenes; tenemos muchos ejemplos valiosos de este género. Otra alternativa intenta evaluar lo que sigue siendo problemático de la obra y puede suscitar una forma de reflexión. Esta última es la vía que hemos elegido. Defenderemos entonces aquí una tesis particular: entre la arqueología y la genealogía hay una mayor unidad de la usualmente admitida, y ambas son formas de intervención filosófica más que teorías alternativas (a la historia de las ideas la primera, o a la sociología la segunda). Por eso se ha incluido el subtítulo “tal como yo las entiendo”, no porque se pretenda tener una comprensión superior a ninguna otra, sino porque se trata de una lectura personal y por lo tanto sujeta a debate.

1. La arqueología

Inscrito en un contexto filosófico, “Arqueología” es un término extraño, con diversas resonancias, importado de una noble disciplina. Pero observémoslo por un momento como el índice de la distancia que nuestro autor deseaba establecer con la tradicional historia de las ideas. ¿Dónde se sitúa la diferencia? Quizá la mejor forma de percibirla consista en examinar la manera en que ambas perspectivas consideran

la categoría de “objeto” que es propia de las ciencias humanas. Tomemos un caso específico: la locura. Si un libro promete desde su título una “Historia de la locura”, el enunciado mismo sugiere lo que es su objeto: la desviación mental, cuya presencia es manifiesta en esa masa de insensatos que siempre, y en toda sociedad conocida, ha poblado el mundo. ¿Qué resulta entonces más natural que escribir una historia de ese objeto y de sus peripecias en el tiempo? Las preguntas pertinentes se acumulan entonces sin dificultad: ¿qué era la locura en la edad media?, ¿cómo se la comprendía en la edad clásica o en la europa moderna? La continuidad de la historia es asegurada por la evidencia del referente: la locura, un objeto siempre idéntico a sí mismo, no ha sido reconocida siempre del mismo modo. La narración consiste entonces en la serie de aventuras acerca de los aspectos del objeto que han sido descubiertos o ignorados, y de las astucias conceptuales utilizadas para cercarlo y develarlo. Se admite, sin mayor cuestionamiento, que existe una continuidad de pensamiento que atraviesa todo lo que ha sido dicho o escrito y que permite remontarse sin término hacia atrás, hasta los primeros precursores, siguiendo el hilo conductor que ofrece el objeto. Desde luego el objeto es misterioso; de otro modo no habría sido necesaria tanta astucia y tanta paciencia para atraparlo, incluso parcialmente. Un corolario frecuente es que nuestro tiempo, que ha alcanzado un alto grado de científicidad, puede contemplar tranquilamente ese catálogo de errores y sinsentidos. La historia de la locura (pero lo mismo puede decirse de la medicina, la economía o la gramática) se convierte en el relato de la insuficiencia de la reflexión, que concluye justamente con nosotros: “detrás de la verdad siempre reciente, avara y mesurada, está la proliferación milenaria de errores”.¹

A esta concepción de “objeto” científico y de historia de las ideas se opone firmemente la arqueología; su campo de intervención es entonces **fundamentalmente** epistemológico. Su tesis de partida es que el objeto al que se refiere un saber nunca es un **dato** sino un **resultado**, una consecuencia del entramado de categorías y discursos con los que se le enuncia. Sus análisis desean aportar la prueba de que el objeto del que se ocupan las ciencias humanas no ha estado ahí desde siempre, ante la mirada distraída de cualquiera: esa clase de objetos no vive una vida independiente en espera de que una observación inteligente le permita encarnarse en una objetividad visible. En contrapartida, la arqueología sostiene que el objeto de un saber no tiene otra existencia que la otorgada por el entramado discursivo y que su aparición está enteramente regulada por éste; por eso se propone especificar la “formación de objetos”. A esta presencia hecha de discursos le confiere objetividad

1 M. Foucault. 1971a, p. 149.

y eficacia, y asegura que es justo por la existencia de esos enunciados que los objetos empíricos pueden ser localizados, comprendidos y manipulados en la experiencia.

A finales de la edad media, los locos eran expulsados de las ciudades a bordo de barcos que circulaban de un puerto a otro con su cargamento de alienados. Ordinariamente, el loco vivía una vida errante; se le mantenía a distancia de la normalidad pero no a través del confinamiento, sino manteniéndolos en la libertad permanente del viaje: "el loco era el Viajero por excelencia o sea el prisionero del viaje".²

Hacia mediados del siglo XVII, la edad clásica desarrolló para la locura un internamiento en hospitales, pero lo hizo mezclando a los locos con los vagabundos, libertinos, indigentes y prostitutas; se debió a que la locura fue percibida en el horizonte social de la pereza y la desocupación, como la incapacidad de trabajar y de integrarse productivamente al grupo. La locura perdió entonces la libertad imaginaria de que había gozado: "no hacía mucho se debatía en pleno día; pero en menos de medio siglo se encontró recluida y, ya dentro de la fortaleza del confinamiento, ligada a las reglas de la moral burguesa y a sus noches monótonas".³ Un poco más tarde, los locos fueron objetos para mostrar. Todavía a principios del siglo XIX algún hospital inglés mostraba todos los domingos, por un *penny*, a los locos furiosos, y simultáneamente el espectáculo de los grandes insensatos era una de las diversiones dominicales de la burguesía parisina: "ciertos carceleros tenían una gran reputación por su habilidad para hacer que los locos realizaran mil piruetas y acrobacias mediante unos pocos latigazos. Aunque es verdad que existe remedio para todo, y luego eran los mismos locos los que, en sus intervalos de lucidez, estaban encargados de mostrar a sus compañeros los cuales, a su vez, les devuelven el mismo servicio".⁴

¿Cómo reaccionar ante estas prácticas? Su carácter anecdótico puede sugerir que se trata de anomalías, hechos curiosos de una historia que no habrán de repetirse, modos de ver "las cosas" explicables por la falta de madurez conceptual. La arqueología piensa diferente: tras cada uno de esos momentos ella no descubre la huella de un error desterrado, sino la forma positiva de un modo de aprehensión del objeto. Esas experiencias, diversas entre sí, son también diversas a nosotros mismos, y no son localizables en el mismo camino conceptual que hoy transitamos. Tampoco se encuentra detrás de ellas ningún objeto "locura" que aseguraría que se trata de

2 M. Foucault. 1967, p. 19.

3 *Ibíd.* p. 71.

4 *Ibíd.* p. 76.

visiones parciales e inseguras de una entidad única. Cada una de esas “formaciones del objeto locura” obedecen a una urdimbre particular de enunciados y categorías, y por tanto manipulan y experimentan a los insensatos de un modo determinado. A diferencia de la historia de las ideas, la arqueología no trata de devolver esos actos a la continuidad de un único designio que ha podido mantenerse y constituir, para tantos espíritus diferentes y sucesivos, un horizonte único. Por el contrario, remitiendo cada acto a su singularidad, o sea a la serie de condiciones que lo individualizan, le reintegra su carácter de **acontecimiento**, explicable sólo por aquellas condiciones discursivas que lo posibilitan.

En el plano epistemológico, la arqueología niega a los objetos de las ciencias humanas cualquier origen empírico y todo asomo de evidencia. Ella los convierte en entidades discursivas y, tratándolos como acontecimientos, afirma que están firmemente anclados a sus condiciones de enunciabilidad. La arqueología no busca saber quién estaba loco en tal época, en qué consistía su locura, o si sus trastornos eran idénticos a los que hoy nos son familiares; su problema es distinto: saber cuáles eran las relaciones entre enunciados que permitían esa experiencia de objeto.⁵ Por eso se ve obligada a presentar una compleja serie de categorías para definir la “formación de objeto”: las *superficies primeras de emergencia* (la locura es un problema específicamente médico); las *instancias de delimitación* (la locura es también tema de la justicia penal, la autoridad religiosa o la vida familiar), las *rejillas de especificación* (la locura se opone a la sabiduría o al amor, a la vida sublime o miserable). Y de ahí concluye que las condiciones para que surja el objeto de un saber, para que en torno a él se acumulen doctrinas, hipótesis, teorías y libros, son numerosas y de importancia. Si los autores no se siguen unos a otros, como en la fila de un supermercado, es porque no resulta posible hablar de cualquier cosa en cualquier momento: “no es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos o con prestar atención para que se iluminen al punto nuevos objetos y que al ras del suelo lancen su primer resplandor”.⁶

Al devolver al objeto discursivo su carácter de acontecimiento, el cielo se pobló de discontinuidades y rupturas.⁷ Es porque la arqueología, que no desea reconstruir

5 “La locura ha sido constituida por el conjunto de lo que ha sido dicho en el grupo de todos los enunciados que la nombraban, la recortaban, la describían y la explicaban, relataban sus desarrollos, indicaban sus correlaciones, la juzgaban y eventualmente le prestaban la palabra articulando, en su nombre, discursos que debían pasar por suyos”. M. Foucault. 1983, p. 44.

6 M. Foucault. 1983, p. 73.

7 “Ruptura es el nombre dado a las transformaciones que influyen en el régimen general de una o varias formaciones discursivas”. M. Foucault. 1983, p. 296.

ninguna unidad espiritual subyacente a todas las experiencias, prefiere subrayar las reglas que individualizan cada experiencia. Estas discontinuidades no deben entenderse como tropiezos pasajeros en la historia de un objeto dado, sino como diferencias en la manera en que los objetos discursivos son conceptualizados (lo que posibilita ciertas percepciones y cierta experimentación del objeto concreto). La permanencia de las doctrinas o las prácticas no se explica por la presencia constante de un referente, sino por la continuidad de las relaciones entre las formaciones discursivas en las que esos objetos pueden aparecer, delimitarse, analizarse y especificarse.

Pero lo más delicado no sucedía del lado de la discontinuidad de las doctrinas sino en la discontinuidad de la conciencia reflexiva. Porque una conciencia desprevenida creía que era ella la que unificaba hasta los rastros más frágiles de esos objetos; ella creía reencontrarse a sí misma al apropiarse de todas esas cosas, extrañas sólo por la distancia, fortaleciendo la confianza de que nunca, nada, había sido tan radicalmente diferente como para que su variación ocultara que sólo ella reinaba sobre la permanencia de las cosas. Aceptar la arqueología es formarse una idea diferente de la conciencia reflexiva. Ni la conciencia, ni sus operaciones, son soberanas en el acto de aprehensión de objeto; ellas mismas están gobernadas por las relaciones intradiscursivas y no pueden sino seguir las transformaciones de éstas últimas. El descentramiento del objeto es correlativo al descentramiento de la conciencia que piensa ese objeto. No sólo el objeto sino también la conciencia que reflexiona sobre ese objeto son entidades discontinuas y ofrecen rupturas explicables por una entidad que las trasciende: el discurso.

A ese zoclo discursivo en el que el objeto y la conciencia que lo reflexiona se forman, se irrumpen y se preservan, el arqueólogo lo llama "formación discursiva". Las relaciones al interior de una formación discursiva son las que explican cómo surgió un nuevo objeto, por ejemplo la psiquiatría del siglo XIX. Para el surgimiento del objeto del saber la formación discursiva juega el papel de "apriori histórico". Extraña expresión sin duda, pero que remite al hecho de que la arqueología no busca evaluar **la verdad** de los enunciados referidos a un objeto concreto, sino **las condiciones de posibilidad** que esos mismos enunciados ofrecen al objeto discursivo. En suma, con su pesado aparato de categorías, la arqueología busca mostrar que los objetos de las ciencias humanas no pueden ser atribuidos ni a las cosas, ni a la subjetividad que reflexiona sobre las cosas, sino a las regularidades del discurso que permiten referirse a esos objetos.

Como se ve, la pieza clave de ese complejo entramado arqueológico es el discurso. Rechazando simultáneamente el empirismo de "las cosas" y el subjetivismo de la conciencia, ha debido responsabilizarse enteramente al discurso de la inteligibilidad

de esos objetos. La arqueología es entonces un dominio puramente lingüístico, o más precisamente, discursivo: ella no es historia de las ideas sino historia de los discursos. La arqueología coloca entonces al discurso en una posición intermedia entre “las cosas” y “las ideas”. El discurso es material (lingüístico) y es productivo, pero no es una entidad que corresponda al orden de los cuerpos. Organizado en formaciones, el discurso sólo es localizable por sus efectos y éstos son efectos de constitución y significación del objeto. Practicar la arqueología es tomar la decisión de acampar decididamente en el discurso.

El análisis se hace arqueológico cuando se detiene en la rugosidad del discurso, mostrando que éste es un orden por sí mismo y que, literalmente, no se habla como se ve. El arqueólogo no sugiere atravesar el discurso en busca de “las cosas” que aquél designa, o de “las ideas” que supuestamente expresa. Más bien, él busca mostrar que ningún pensamiento y ninguna realidad son preeminentes al lenguaje y que tan lejos como se quiera pensar, y en cualquier dirección, siempre se piensa con palabras organizadas en discursos. Desde luego, la idea de que el lenguaje es una rejilla para la experiencia no es nueva, pero la idea de que esa rejilla discursiva debía ser examinada en sí misma aún tenía que ser formulada. Fue la originalidad de la arqueología el hacerlo.

Parece sencillo, pero ello lleva a reconsiderar una serie de prejuicios que suelen funcionar en las filosofías espontáneas, el primero de los cuales es tratar al discurso como el representante verbal de otra cosa. Frente al discurso, ciertas filosofías concluyen: “sólo son palabras” y entonces, o bien sospechan del lenguaje, o bien lo hacen representativo de otra cosa más auténtica, pensamiento o realidad. La arqueología actúa de otro modo. Para ella es inútil querer omitir su mediación porque más allá del discurso no hay nada. Por eso no trata a las palabras y a los discursos como simples soplos de aire, sin otra dignidad que la de ser indicadores de contenidos sensibles; ella estima que concederles ese estatuto es concederles demasiado poco. Es posible desdeñar y hasta desconfiar de las palabras y los discursos; eso no evita que ellos impriman a los objetos una mediación que es insalvable. El discurso, piensa el arqueólogo, es una forma material de constituir a los objetos sobre los cuales se reflexiona y un horizonte de positividad **que posee su propia ley**, sin que sea determinado por nada exterior.

El simple acto de colocarse en esta entidad tan inusual, y en cierto modo tan extraña, hace que la arqueología deba reconsiderar un segundo prejuicio que normalmente ha alimentado el narcisismo intelectual de la conciencia: se trata de la idea de que el conocimiento es un acto de “representación”. En efecto, si se admite la presencia empírica de los objetos y la idea del lenguaje como transcripción verbal de aquéllos, la única concepción legítima del conocimiento es que éste consiste en

reproducir, tan fielmente como sea posible, esos objetos a través de palabras. El discurso (o la teoría, o la ciencia) se percibe entonces como una máquina de copiar realidades. Esta concepción, que para abreviar llamaremos “filosofía de la representación” consiste esencialmente en creer que siempre es posible alcanzar a los objetos “tal como son”, acceder a ellos sin mediación ninguna, y elaborar una descripción más o menos precisa mediante algún lenguaje instrumental. La arqueología se propuso, mediante su crítica, remover ese prejuicio “representativo”. Para ella, el saber y el conocimiento acerca de un objeto, no consisten en alcanzar la transparencia de ningún referente. De hecho, sus análisis se orientan a demoler la idea de que conocer no es más que transcribir por medio de signos, alguna experiencia inmediata. La arqueología no es una epistemología dedicada a la “reproducción de objeto”, sino un examen de la producción de las condiciones de inteligibilidad de un objeto. Por eso ella no es equivalente a un “método de conocimiento”, si por éste se entiende alguna estrategia de seducción ejercida por una astuta subjetividad sobre un objeto indócil. Ella estima que antes que apuntar a un objeto externo los enunciados son, en sí mismos, “objetos” dotados de cierta materialidad, inscritos en una serie de relaciones y en un campo de estabilización con otros enunciados que le son homogéneos, los cuales también han sido producidos, transformados, cambiados y a veces destruidos.⁸ Y la ley de su permanencia o su transformación, piensa la arqueología, pertenece únicamente al discurso.

Los análisis arqueológicos conducen entonces inevitablemente a la idea de que el conocimiento no es la apacible reproducción de objetos reales, sino un tipo de violencia conceptual ejercida sobre esas cosas. Saber y conocer son estrategias discursivas, y entre el discurso y el objeto real no existe homogeneidad, ni semejanza, ni beatitud. Lo que nos une a los objetos reales no es una armonía preestablecida, sino el temor, el odio y el desprecio, que buscamos reducir mediante el discurso. El saber es una violencia específicamente humana ejercida sobre una naturaleza en sí misma caótica e incontrolable. ¿De dónde sacan los hombres la idea de que el mundo busca imitarlos? En el territorio arqueológico, “las cosas” ignoran toda ley propia. La

8 Desde luego, la arqueología no es la primera en suscitar tales cuestiones. No sólo pertenece a una tradición filosófica sino que es directamente precedida por la obra de Gaston Bachelard (*La formación del espíritu científico* (1936), *Psicoanálisis del Fuego* (1938), *La filosofía del no* (1940)), y de Georges Canguilhem (*La formation du concept de reflexe aux XVII et XVIII siecles* (1955), *Lo normal y lo patológico* (1966)). Pero si con estas obras mostraba una proximidad conceptual, el dominio que la arqueología había recorrido era original; las ciencias humanas, que eran inconfundibles con las ciencias físico-matemáticas examinadas por G. Bachelard o las ciencias de la vida, tema de Georges Canguilhem.

arqueología no cesa entonces de prevenirnos sobre el escaso valor que para el saber tienen las metáforas de inmersión, por ejemplo, sumergirse sin precaución en lo concreto para apropiarse de un mundo que en sí mismo carece de estructura y de belleza.

Ese fragmento del saber que es el conocer obliga a reconstruir categorialmente el objeto bajo la forma de objeto pensado (¿cómo podría actuar de otro modo el entendimiento?). De ahí proviene la profunda alteración que la arqueología hace sufrir a la noción de Verdad (lo que le impide definitivamente adoptar la forma de una epistemología alternativa). No es que la arqueología se desinterese por la Verdad pero no acepta (y no puede aceptar) que sea “correspondencia con ningún objeto exterior”, sino un montaje intradiscursivo, un acuerdo interno, un “juego” en el sentido de una práctica regulada al interior de una formación discursiva específica. Por eso, antes que ocuparse de la “Verdad”, prefiere hablar de “dispositivos de verdad” o sea de formas de interrogación, aprehensión, manipulación y experimentación, “(...) donde se definen cierto número de reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertos dominios de objeto, tipos de saber y por consiguiente, podemos hacer una historia externa, exterior, de la verdad”.⁹

Pero, ¿qué relación mantienen esos objetos con las formaciones discursivas que los han hecho irrumpir? Recordemos que absolutamente todos los objetos categoriales aparecen en ese horizonte. Sin embargo, las formaciones discursivas resultan mucho más extensas que los objetos que en ellas se perfilan. La psiquiatría del siglo XIX por ejemplo, se debió a todo un juego de relaciones entre la hospitalización, la internación, las condiciones y procedimientos de exclusión social, las reglas de jurisprudencia, las normas de trabajo industrial y la moral burguesa; además, a la locura se le encontraba en discursos jurídicos, filosóficos, y en decisiones de orden político, en frases cotidianas, opiniones, etc. A estas formaciones discursivas que desbordan por todos sitios a sus objetos, se reserva el nombre de “saber”. Saber, porque aunque ese dominio permanezca en un estado pre-científico, “informal”, sigue siendo un horizonte enunciativo dotado de eficacia propia, y los objetos que forma no son meras ilusiones. La arqueología centra su interés en el saber y no en el conocimiento, tercera razón que la aleja de la epistemología tradicional.

Algunos de los objetos del saber logran constituirse como objetos teóricos de una ciencia específica; lo hacen cruzando una serie de umbrales (de positividad, de epistemologización, de cientificidad, de axiomatización).¹⁰ Cada una de las ciencias

9 M. Foucault. 1980, p. 17.

10 M. Foucault. 1983, p. 314.

humanas constituidas ha debido pasar gradualmente del estado más informal del saber a la constitución regulada de su teoría, porque todo conocimiento surge en el espacio de un saber. Pero al hacerlo, tales objetos no se han independizado del saber del que surgieron. Para la arqueología todos esos objetos, incluso aquellos que alcanzan el estatuto científico, mantienen constantemente vínculos con el saber del que provienen. Dicho en otras palabras, la teoría, incluso en su forma más elaborada, nunca abandona una relación con el saber ideológico. Contra lo que en esa época sostenía Louis Althusser, la ciencia no es “lo otro” absoluto del saber ideológico. La ideología, esa forma extensa y difusa de discurso, no es solamente el residuo de pseudo conocimientos dejado por una ciencia naciente; ella es un saber, es decir, una forma positiva de formar objetos y categorías (aunque éstos nunca logren convertirse en objetos científicos). Resulta pues inapropiado considerar al saber ideológico como formado únicamente de ilusiones y distorsionado por una “falsa conciencia”, que habrá de disiparse con la aparición de la ciencia. Ese saber guardará siempre su propia eficacia y la ciencia humana, en caso de lograrse, deberá una y otra vez remodelar su relación con el saber ideológico del que ha surgido y en el que permanece inscrita.

Podemos ahora comprender el elusivo proyecto de la **Arqueología** (término opuesto a cierta historia de las ideas) **del Saber** (término de mayor alcance que “conocimiento”). No se trata pues de una epistemología alternativa, sino de una “intervención epistemológica” en el dominio de las ciencias humanas. Sin embargo, al colocarse en el horizonte del saber, la arqueología alcanzó sus propios límites. Porque el dominio del saber, disperso y heterogéneo, incluye instituciones, prácticas sociales e ideológicas y la arqueología se había dotado únicamente de dispositivos discursivos. El discurso, como instancia que conoce su propia ley, no podía ser determinado por nada exterior a él, pero era al mismo tiempo insuficiente cuando se enfrentaba al Saber, porque las relaciones institucionales y sociales no se limitan a ser el telón de fondo de la circulación de los discursos. La arqueología se había propuesto describir el eje “práctica discursiva-saber-poder”, pero esos términos no son homogéneos y se había impedido, tanto al saber como al poder, cualquier modo de determinación sobre el discurso. Considerada desde una perspectiva epistemológica, la arqueología es sobre todo una maquinaria crítica colocada en el plano de la formación de los objetos y de la conciencia que reflexiona sobre esos objetos, pero no contiene todos los elementos que le permiten responder a la serie de cuestiones que su ambición le permite formular. Después de un período de silencio, el arqueólogo hubo de transformarse en genealogista. Para resumir sus méritos, pero también sus limitaciones, quizá habría que recordar algunas de las palabras finales de la *Arqueología del Saber*: “(...) con todo, el discurso no es la vida”.¹¹

11 M. Foucault. 1983, p. 355.

2. La genealogía

Foucault no parece haber considerado a la genealogía como una doctrina nueva, sin relación con la arqueología que hasta entonces había practicado. En su lección de ingreso al College de France, publicada bajo el título de *El orden del discurso* (1971), ambas aparecen como proyectos complementarios en el análisis del discurso. Nosotros creemos que no carece de razón. La diferencia entre ambas consiste en que la genealogía se desplaza hacia cierto tipo de objeto: el sujeto mismo, cuando se convierte en objeto de ciertos saberes, cuando es el resultado de un proceso de subjetivación, y cuando reflexiona sobre sí mismo. Foucault no ha cambiado de pregunta: ¿cómo puede constituirse cierto saber?, pero esta vez se trata de un saber **de sí mismo** del sujeto. Con todo, tras años de elaboración, en 1975 se publica *Vigilar y Castigar*, seguramente el libro que le dió mayor notoriedad internacional. Son bien conocidas sus tesis centrales: existe un proceso por el cual las formas de control social e individual, lo mismo que los procedimientos de penalización, se transformaron a partir del siglo XVIII; de los castigos atroces infringidos al cuerpo se pasó a los correctivos espirituales ejercidos durante el encierro penitenciario.

Sin embargo, lo más notable no sucedía en el proceso mismo sino en los meticulosos mecanismos que la genealogía había sido capaz de describir, el más importante de los cuales fue llamado “disciplinarización”. Según la genealogía, las sociedades modernas han desarrollado una serie de métodos que les permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, les garantizan una sujeción constante de sus fuerzas, e imponen a los cuerpos una relación de docilidad-utilidad.¹² La modernidad trajo consigo esa pirámide de miradas y vigilancia mutua ocupada no sólo en castigar a los cuerpos, sino en modelar a los individuos. Esa vigilancia extensa y difusa acabó por imponer un tipo específico de domesticación que se dispersó, insensiblemente, en todos los ámbitos de la vida: de la escuela al hospital y de la fábrica al ejército. A los cuerpos desordenados e indóciles del siglo XVII se les encasilló en nuevas rejillas de espacio-tiempo, mediante las cadenas más sutiles e inviolables: la formación de la propia voluntad. Se modificó en profundidad el espectáculo que nos ofrecemos unos a los otros. Al igual que la cópula, esta dispersión de la vigilancia multiplicó los espejos que nos devuelven nuestra identidad y no sólo somos más dependientes de un mayor número, sino que nuestra identidad depende más de la imagen reflejada en los otros. Simultáneamente, se alteraron los interrogatorios dirigidos al individuo y las interrogaciones que éste se dirige a sí mismo. Se trataba

12 Cfr. M. Foucault. 1981a, p. 141.

de una profunda transformación en las formas de ejercicio del poder, y puesto que esta disciplina afectaba básicamente al cuerpo del sujeto, Foucault sugirió la categoría de Bio-poder.

No deseamos insistir en esas tesis bien conocidas. Nuestra pregunta es algo diferente: admitiendo que ya no estamos confinados en la historia de las ideas, sino que nos encontramos en el plano más amplio de los procesos sociales, ¿qué clase de supuestos filosóficos están en juego?, ¿se trata de una intervención de una naturaleza distinta a la efectuada por la arqueología? Quizá estas preguntas permitan encontrar los vasos comunicantes entre el arqueólogo y el genealogista. De este modo podría defenderse que la genealogía, a pesar de su interés, no ofrece una teoría social alternativa, sino más bien una exploración particular acerca de los objetos a los que se refiere la teoría social. Veamos.

Una vez más el enemigo declarado era cierta concepción de la historia. Curioso indicativo de que el combate iniciado por la arqueología no había sido saldado. Con la notable diferencia de que esta vez no afectaba a los abstractos objetos de la epistemología sino los objetos de apariencia más empírica de la historia social. Pero desde una perspectiva filosófica las preocupaciones eran similares. Primer indicio: el rechazo a la idea de que el proceso histórico tiene un origen asignable. La genealogía lo hace con tal encarnizamiento que propone sustituir la idea de "origen" con términos como "proveniencia" o "emergencia" que estima haber encontrado en Nietzsche. Desde luego tanta obstinación tiene un propósito: deshechar la idea de que esos procesos se originan por algún cambio súbito en la mentalidad colectiva o por la idea genial de algún reformador social. Que esos procesos no tienen un origen no significa que son eternos, sino que en el momento en que se los detecta, ya han comenzado siempre. El movimiento que condujo a aquella transformación se inició, sin fecha fija, en la miríada de acontecimientos insignificantes que en la escuela, la fábrica o el hospital, eran realizados por agentes anónimos. Detenerse en las minucias no era una manía metodológica; era signo de la convicción de que en el fundamento de esas espectaculares transformaciones sociales se encontraba una multitud de materiales pequeños, irrisorios y azarosos: "la genealogía consiste en señalar los errores, las faltas de apreciación, los cálculos equivocados que han dado nacimiento a todo lo que existe y tiene valor para nosotros".¹³

Colocada en esas minucias incontables y sin nombre, la genealogía denegaba a la conciencia cualquier supuesta conducción del proceso. A ésta no se la encontraba ideando los principios rectores, tampoco se la veía en el inicio del desarrollo, y menos

13 M. Foucault. 1971a, p. 152.

aún determinando su significado. El proceso existe, tiene una dirección y un significado, pero la estrategia en la que se despliega carece de estrategia. Posee un impulso propio, pero aún la palabra “impulso” resulta exagerada para describir aquello que moviliza esas muecas insignificantes. El motor del proceso, cualquiera que sea (y Foucault nunca aceptó otra cosa que el azar de la lucha¹⁴) se sitúa más allá de cualquier conciencia individual o colectiva. La conciencia de la modernidad se equivoca pues cuando se coloca a sí misma como la productora o la organizadora del significado, pero también resulta inadecuada la mirada de propietaria con la que observa su pasado, como si ella fuese el objetivo inconfesado del proceso: “los fines que asignamos a las cosas, nuestros fines aparentemente últimos, no son más que el episodio actual de una serie de servidumbres”.¹⁵

La genealogía continuaba así con sus propios medios una reflexión no sólo sobre la conciencia, sino también acerca de los objetos que son propios de la teoría social: ¿por qué rechazar la idea de “origen”? Porque esa idea supone que, remontándose tan atrás como sea posible se encontrará un algo que “ya estaba ahí”, una entidad (por ejemplo la criminalidad) que desde el primer día era exactamente adecuada a sí misma. La detallista genealogía busca mostrar, por el contrario, que ningún criminal de la era moderna había surgido de improviso armado con todas sus piezas, sino que era un constructo, complejo y disparatado, surgido de las interrogaciones que sobre él se hacían, de los ilegalismos vigentes en ese momento y de los procedimientos que los sancionaban. Y es mejor, para describir ese entramado de relaciones entre dominios tan dispares, proponer el término “dispositivo”: “el dispositivo es resueltamente heterogéneo; él incluye discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, la moralidad, la filantropía, etc”.¹⁶ Es en el interior de un dispositivo donde se formulan nuevas interrogantes sobre el criminal, las cuales no provienen de la astucia de una ciencia social naciente, sino de las cuestiones que se abrieron paso cuando el malhechor, sus antecedentes o la forma específica de la desviación de su conducta, se convirtieron en problemas susceptibles de ser planteados. A este conjunto de interrogantes y respuestas, el genealogista lo llama “problematización”¹⁷: “problematización es el conjunto de las prácticas discursivas

14 “Las fuerzas que entran en juego en la historia no obedecen ni a un destino final, ni a una mecánica, sino enteramente al azar de la lucha”. M. Foucault. 1971a, p. 161.

15 M. Foucault. 1971a, p. 154.

16 M. Foucault. 1981a, p. 178.

17 Mientras “dispositivo” parece equivalente a “formación discursiva”, “problematización” probablemente es equivalente a “episteme”, ambas categorías de la arqueología.

y no discursivas que hace entrar alguna cosa en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituyen como objeto para el pensamiento”.¹⁸

En repetidas ocasiones Foucault sugirió que la genealogía no era otra cosa que la descripción de las sucesivas problematizaciones en las que el sujeto se ha visto inserto. Pero a nosotros nos interesa subrayar dos consecuencias de esta perspectiva: primera, las interrogaciones dirigidas al criminal no son imputables a la curiosidad científica sino al entramado llamado problematización. El saber correspondiente está pues enteramente atrapado en el mezquino conflicto de fuerzas y dominación que caracteriza esa problematización. El sujeto que conoce, los objetos a conocer y las modalidades de conocimiento son, cada uno, efecto de esas implicaciones básicas de poder-saber. No es que un saber originalmente científico sea posteriormente pervertido en su uso por parte de un poder; es que sus interrogaciones ya provienen de una cierta relación de fuerza. Tampoco es la actividad del sujeto de conocimiento la que produce un saber útil o inútil al poder, sino que son los procesos y las luchas que lo atraviesan las que determinan las formas y los dominios posibles del conocimiento. La teoría social recibía los mismos reproches que la arqueología había dirigido a las ciencias humanas.

Segunda consecuencia, en el interior de cada problematización se constituye no la Verdad, sino un determinado “juego de verdad” (que en este caso se hace patente mediante una demarcación entre la normalidad y la desviación): “una problematización es aquello que estructura un juego de verdad, es decir no el descubrimiento de las cosas verdaderas, sino las reglas según las cuales, a propósito de ciertas cosas, lo que un sujeto puede decir se refiere a la cuestión de lo verdadero y de lo falso”.¹⁹ El término “juego de verdad” no está ahí como indicativo de “falta de seriedad”, sino como recordatorio de que no puede afirmarse una relación directa entre un referente virginal y una idea, puesto que toda apropiación de objeto se inscribe en determinada problematización. Cuestión más significativa en la medida en que el genealogista sólo se interesa en aquellos juegos de verdad en los que el sujeto mismo se coloca como objeto del saber posible, es decir aquellos procesos de subjetivación y objetivación que hacen que el sujeto, en tanto sujeto, pueda devenir objeto de interrogación.

Varias cuestiones se presentan de inmediato. La primera es ¿qué clase de definición del sujeto se ofrece cuando se le reconoce como “objeto” de un saber y “objetivo” de una práctica punitiva? ¿Qué puede afirmarse de esas entidades tambaleantes e inseguras? ¿Posee ese sujeto una entidad comprensible o es simplemente una serie

18 M. Foucault. 1994, vol IV, p. 670.

19 M. Foucault. 1994, vol. IV, p. 632.

de disfraces portados por un fantasma? Debe reconocerse aquí que la genealogía ajustó su concepción de identidad a su idea de lo que es un proceso de “objetivación”. Para la genealogía, la identificación de un sujeto criminal no es un dato ontológico que el saber le arrancarí­a a las cosas y tampoco descansa en la mostración, con el dedo índice, de un referente mudo. En cada momento puede determinarse qué es un acto criminal y quién cae bajo esa definición, pero esa identidad de sí es consecuencia de la unificación que a través de los actos prácticos y la reflexión se logra en (y a veces contra) la multiplicidad de instancias en las que ese sujeto se encuentra inmiscuido. Por eso sostiene que la identidad no es nada si se excluye el proceso que, al interior de una problematización determinada permite individualizar a alguien (criminal o no) como merecedor de tal nombre. Se dirá entonces que, a consecuencia de una relación entre diversas instancias reflexivas y prácticas (que son el verdadero “sujeto” de la genealogía), el criminal tiene una definición propia, una definición esencial.

Pero, ¿no es mucho sugerir que esas entidades hechas de mil pegotes tengan una definición esencial? Después de todo, la genealogía es acusada con frecuencia de no poder ofrecer nada semejante y ser víctima de un relativismo extremo. Es por eso que ella recurre a una particular definición de “esencia” (cuyos antecedentes se encuentran en la tradición de Aristóteles, Spinoza y Hegel): la esencia de esos objetos no es otra cosa que la procesualidad que los ha hecho llegar a ser lo que son. En toda sociedad se crean una serie de líneas de demarcación que separan lo legítimo de lo desviado, y la genealogía quiere establecer simultáneamente el proceso por el que se establece esa línea divisoria y la caracterización de los individuos que son afectados por ésta. Es un mismo movimiento el que determina la norma de legalidad, la individualidad que la transgrede o no, y la conciencia que, a través de un saber, lo reflexiona. La genealogía afirma entonces que detrás de esas entidades no hay más que el proceso mismo y ningún fundamento adicional: “detrás de las cosas hay por completo “otra cosa”; de ningún modo su secreto inicial y sin fecha, sino el secreto que las cosas son sin esencia o más bien, que su esencia fue construida pieza por pieza, a partir de figuras que le eran extrañas”.²⁰ Detrás del mundo presente no hay ninguna realidad más estable: tras el criminal no hay ninguna “criminalidad” intrínseca, tras el loco no hay ninguna “locura”, si por ellas se entiende formas eternas de la desviación, porque cada problematización establece, a la par que la normalización colectiva, los mecanismos de su transgresión y los individuos que transgreden o respetan esa norma.

Cuando la genealogía busca una definición esencial de la subjetividad, no persigue un más allá (más o menos remoto), ni tampoco una interioridad inaccesible,

20 M. Foucault. 1971a, p. 148.

sino un “siempre aquí” de la presencia. La esencia del sujeto que actúa, que piensa y que es pensado, no es como “el ángel de la guarda”, es decir otro ser intangible que lo acompaña siempre, sino es un proceso: el proceso por el cual cada uno de esos aspectos del sujeto se presenta en la existencia. No hay nada más que lo que existe; todo lo realizable y lo pensable se presenta en la existencia. Pero la genealogía no es ningún “presentismo”, porque considera que comprender esas subjetividades presentes no equivale a dejarlas intactas, sino remitirlas al mecanismo que explica su lenta constitución. Y no hay ningún misterio adicional.

La genealogía puede justificar ahora el pretensioso título de “analítica del presente”. Analítica, porque su propósito no es el examen de “las cosas” presentes en el mundo social, sino del tortuoso mecanismo que las ha llevado a ser justamente “cosas”. Del presente, porque para comprenderlas en su esencia basta remitirlas al mecanismo que les otorga una presencia. De ahí la genealogía retira una convicción, y el genealogista una posición intelectual: la primera es que situarse en el presente evita la necesidad de proponer mundos futuros o posibles, más racionales y más equilibrados. La genealogía no cuenta con ningún medio que le permita predecir un mejor futuro guiado por la razón. Respecto al segundo: no corresponde al intelectual hacer profecías, prescribir soluciones o jugar al moralista, sugiriendo a los hombres algunas líneas de conducta, que normalmente no van mas allá de sus propias concepciones.²¹ Situarse en el presente es simplemente, mediante la crítica de ciertas evidencias, descifrar el mecanismo minucioso por el cual, en un régimen determinado, el sujeto y su reflexión sobre sí mismo obtienen inteligibilidad.

Una cuestión crucial queda por resolver: esas interpretaciones elaboradas a propósito de un sujeto siempre cambiante, por un sujeto reflexivo siempre cambiante ¿no son enteramente arbitrarias? ¿Cómo puede afirmarse la unidad del proceso que incluye tanto la formación del objeto “subjetividad”, como de la subjetividad que lo piensa? Aquí debemos referirnos a una categoría que, constantemente activa en la obra, parece adquirir una relevancia mayor en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*: es la categoría de experiencia. Para Foucault, experiencia es “la relación de sí a sí en la que una cultura constituye los objetos de su saber y la relación de sí a sí en la que el sujeto se constituye como pudiendo y debiendo ser

21 “He tenido siempre el cuidado de no jugar el rol de intelectual profeta que dice a las gentes por adelantado lo que deben hacer y les prescribe los marcos de pensamiento, los objetivos y medios que ha extraído de su propio cerebro, trabajando en su estudio, encerrado entre sus libros”. “Qu’appelle-t-on punir?” Contenido en M. Foucault. 1994, vol. IV, p. 638.

pensado”.²² Experiencia es entonces el término que designa el horizonte en el que ese objeto peculiar que es el sujeto mismo y el sujeto que lo piensa se constituyen de manera simultánea. Dicho de otro modo: el sujeto siempre vive y se piensa a sí mismo en el interior de alguna experiencia. Pero las consecuencias son notables, porque colocar a la subjetividad y su reflexión al interior de un único proceso es un intento por mostrar que, respecto al sujeto, no hay ninguna separación entre lo vivido y lo pensado: “se considera que los historiadores de las sociedades deben describir la manera en la que las personas actúan sin pensar y los historiadores de las ideas la manera en que las personas piensan sin actuar. Pero todo el mundo piensa y actúa a la vez”.²³ La categoría de experiencia es un modo de anular la pretendida separación entre un mundo sensible (en el que deambularían hombres sin ningún calificativo) y un mundo inteligible (en el que diversas doctrinas se esforzarían por reproducirlos idealmente). En la constitución de la subjetividad, no puede haber separación entre algo subjetivo (pensamiento o razón) y algo objetivo (un mundo de cuerpos mudos), porque ambos se constituyen y se transforman simultáneamente al interior de una cierta experiencia. Sea, pero la genealogía es ahora indiscernible de la arqueología: ambos son proyectos filosóficos justamente en el momento en que pasan de un conocimiento *meramente* objetivo (es decir acerca de los objetos que se ofrecen a la experiencia), a un conocimiento *verdaderamente* objetivo (es decir constitutivo de toda experiencia de objeto).

La genealogía sólo puede confundirse con una historia de la subjetividad si por ésta se entiende la manera en la que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en que tiene relación a sí. La subjetividad ha sido el objeto constante de estos análisis y aún categorías como el poder sólo resultan comprensibles en la medida en que participan del proceso de subjetivación.²⁴ Entonces, ¿por qué habría de otorgarse algún privilegio al viejo tema del hombre (y del humanismo)? De ahí proviene un tema cuyos ecos se han mitigado sin desaparecer del todo: la muerte del hombre. Entendamos: lo que según la arqueología es susceptible de desaparecer no es el género humano, y tampoco las preocupaciones que estos seres tejen en torno de sí mismos; lo que puede eclipsarse es sólo el objeto surgido de esa problematización anclada en el proyecto moderno de vigilar, encausar y sujetar a los individuos. Lo que puede desaparecer (pero cuándo y cómo no está al alcance de la genealogía decirlo) es pues esta configuración, la nuestra, de saberes y disciplinas individualizantes. Y

22 M. Foucault. 1976-1984, vol.II, pp. 12-13.

23 M. Foucault. 1994, vol.IV, p. 781.

24 “No es el poder sino el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones”. M. Foucault. 1994, vol.IV, p. 223.

no podría ser de otro modo, porque el hombre inmediato y vivo no es el objeto de ninguna filosofía, ni de ninguna ciencia humana: "el hombre no es, para las ciencias humanas, ese ser vivo que tiene una fisiología muy particular; es ese ser vivo que, desde el interior de la vida a la que pertenece por completo y por la cual está atravesado todo su ser, constituye representaciones gracias a las cuales vive y a partir de las cuales posee esa extraña capacidad de poder representarse precisamente la vida".²⁵

Al colocarnos en las premisas filosóficas de la genealogía más que en sus tesis sociológicas hemos querido mostrar cuál es el estatuto que creemos le conviene: la genealogía no puede ser emparentada a ninguna explicación (funcional, estructuralista u otra) de la sociedad y tampoco es un fragmento de una teoría social más amplia. Es verdad que a través del examen de la subjetividad pudo proponer vínculos fundamentales entre los mecanismos sociales y la forma de sujeción en la que se encuentra inserto el individuo moderno. Pero ella no pretendió tener los medios para sustituir a ninguna teoría social (aunque sus resultados parezcan convalidar una cierta concepción de la sociedad). Ella no es pues ni el equivalente, ni siquiera una parte de una teoría social, lo mismo que la arqueología no es el sustituto de una teoría de la historia. Frente a las ciencias humanas, la genealogía y la arqueología no adoptan una actitud de superioridad, de suplantación o de anti-ciencia. Ellas son sobre todo formas de interrogación acerca del surgimiento de esos objetos (el sujeto incluido), de los que se ocupan las ciencias humanas. No deseamos restar méritos a sus descubrimientos sobre las sociedades modernas o sobre el poder, pero creemos que ellos provienen de la interrogación a la que somete a los objetos y a los saberes sobre esos objetos. Es ahí donde se descubre que, cuestionados, ni esas disciplinas, ni esos objetos, pueden enunciar el proceso al que necesariamente pertenecen. La arqueología y la genealogía merecen pues ser comprendidas en sus propios términos: como una posición, como una intervención filosófica realizada mediante el examen crítico de los medios reflexivos y prácticos con los cuales las ciencias humanas organizan su experiencia de objeto. Y con esto basta para ocupar un lugar estratégico en el saber de nuestros días.

25 M. Foucault. 1983, p. 342.