

Historia, memoria y política en clave foucaultiana

[History, Memory and Politics in a Foucauldian Key]

CRISTINA LÓPEZ

Universidad Nacional de San Martín

c-lopez@live.com.ar

Resumen: Desde sus inicios, la filosofía ha privilegiado el enfoque universal de sus objetos de estudio. La historia, la memoria y la política no han sido la excepción, sino que, por el contrario, al parecer un enfoque de alcance universal es el único que podría aportar un conocimiento certero y objetivo de estos temas. De modo que parecería absurdo renunciar a esta mirada totalizadora a favor de una perspectiva parcial. En contra de esta tendencia tan aceptada, recorro a planteamientos de Michel Foucault para explorar las dificultades que conlleva la pretensión de una perspectiva de estas cuestiones en términos universales y, al mismo tiempo, exponer los beneficios teóricos y los réditos políticos que provienen de adoptar una perspectiva sesgada.

Palabras clave: arqueología, genealogía, discontinuidad, universal, particular

Abstract: From its beginnings philosophy has favored the universal approach to its objects of study. History, memory and politics have been no exception; on the contrary, it appears that only a universal scope approach can provide us with an accurate and objective knowledge on these topics. Thus, it seems absurd to give up this encompassing and totalizing view to embrace a partial perspective. Against this widely accepted trend, I turn to Michel Foucault's proposals both to examine the difficulties involved in viewing these issues in universal terms and to uncover the theoretical and political benefits that arise from adopting a biased perspective.

Key words: Archaeology, genealogy, discontinuity, universal, particular

Introducción

Por su carácter tan abstracto, la tríada “historia, memoria y política” que figura en el título de este trabajo parece presuponer la legitimidad de un enfoque de carácter universal para cada uno de estos temas. Es obvio que no se trata de una propuesta errónea o arbitraria, sino que, por el contrario, es un enfoque que se ubica en la corriente del pensamiento que considera que la dignidad filosófica estriba en poder ofrecer una respuesta de alcance universal y de consistencia necesaria para los problemas de la disciplina. Con algunas excepciones, desde sus orígenes más remotos la filosofía ha hecho de estas exigencias la clave de su superioridad respecto de las demás ciencias. De forma implícita o expresa, diversos pensadores de épocas y corrientes distintas han contribuido a consolidar la idea de que, en términos epistemológicos

y hasta políticos, lo universal subsume y contiene y, por ello, supera a lo particular. Por ejemplo, Aristóteles ofrece una cátedra magistral al respecto en el libro A de la *Metafísica* cuando hace del conocimiento del universal el nivel más alto, más abarcador y, por lo tanto, el único capaz de ser transmitido a través de la enseñanza porque implica el saber de la causa. Ello no atenta contra el conocimiento de lo particular porque, a juicio del pensador griego, “el conocimiento de todas las cosas pertenece necesariamente a quien posee la ciencia de lo universal, porque éste conoce, de alguna manera, los casos particulares que el universal abraza”.¹ Con todo, y aunque resulta cognoscible como un caso que se incluye en el universal, el conocimiento del particular no es suficiente por sí solo para erigir una ciencia. No obstante, la dignidad de la filosofía no descansa sólo en esta búsqueda del conocimiento universal de las causas y de los principios, sino también en el hecho de que esta aspiración no se guíe por ningún otro interés que el deseo de saber por el saber mismo. Así, a la pretensión de alcanzar el nivel universal del conocimiento Aristóteles sumó la exigencia de un desinterés total como clave de la superioridad de la filosofía sobre las demás ciencias, y sostuvo una posición idéntica respecto de la primacía del universal sobre lo particular en la *Política* cuando, al trazar la génesis de la polis en el libro I mediante la distinción entre el orden temporal y el punto de vista lógico, destacó la primacía del todo sobre la parte, lo que equivale a decir que, aunque sea la segunda desde la perspectiva histórica, la ciudad es lógicamente la primera en relación con las partes que la componen. En todos los casos, el razonamiento es impecable en términos epistemológicos: ¿cómo desechar la búsqueda del universal si es la garantía del conocimiento del todo al que el sabio naturalmente debe aspirar? ¿Cómo no defender la neutralidad del conocimiento si es el fundamento de su objetividad? ¿Cómo no anteponer el todo a las partes si de ello resulta la conformación de una comunidad? ¿Cómo no hacer primar el interés del todo sobre las aspiraciones de las partes? Más aún, ¿cómo no ponderar la voluntad general si, tal como sostuvo siglos más tarde Hegel, entre otros, contiene y permite la realización de la voluntad particular? Si se formulan en estos términos, estas preguntas inducen a pensar que, en cualquiera de los ámbitos en cuestión, esto es, en la historia, la memoria o la política, el enfoque universalista es el único que puede aportar un conocimiento certero y objetivo. De modo que parecería absurdo renunciar a esta mirada totalizadora a favor de una perspectiva parcial como la que sugiere el título de este ensayo.

¹ Aristóteles, *Metafísica*, 982a [trad.: Aristóteles 2000, pp. 121–122].

Sin embargo, en contra de esta tendencia tan aceptada, recurriré a los planteamientos al respecto de Michel Foucault para explorar las dificultades que conlleva la pretensión de una perspectiva de estos temas en términos universales y, al mismo tiempo, exponer los beneficios teóricos y los réditos políticos que provienen de adoptar una perspectiva sesgada.

1. *Historia y arqueología*

¿Qué repercusiones tiene el paradigma universalista cuando se lo aplica a la historia? ¿Qué aporta la concepción arqueológica de Foucault?

En los últimos párrafos de *Ser y tiempo*, Heidegger ubica los orígenes del concepto vulgar de tiempo en el análisis que formula Aristóteles en la *Física*.² A falta de representaciones propiamente temporales, el pensador griego apeló en esa obra al espacio para explicar el tiempo, e identificó el instante con el punto geométrico, cuyas cualidades más notables son la homogeneidad y la falta total de volumen o densidad. Reducido a la insignificancia del punto, el ahora resulta cuantificable con facilidad, y de allí a convertirlo en el número del movimiento según el antes y el después sólo hay un paso o, mejor dicho, una operación filosófica que tendría efectos contundentes en nuestra concepción del tiempo presente como un “‘uno tras otro’, como ‘flujo’ de los ahora, como ‘curso del tiempo’”.³ Para Heidegger, el planteamiento de Hegel en la *Enciclopedia* no es ajeno a esta comprensión vulgar del tiempo porque, en cierto sentido, subsume el tiempo en el espacio.⁴ En efecto, si bien le reconocía el mérito de no establecer entre el espacio y el tiempo una mera relación de transposición de las características del uno al otro, sino una vinculación dialéctica, lo cierto es que Heidegger no podía dejar de hacer referencia a lo que el propio Hegel afirmaba, esto es, que “El espacio ‘es’ tiempo, es decir, el tiempo es la ‘verdad’ del espacio”.⁵ Por otra parte, según la exposición en la *Enciclopedia*, el punto espacial es aún la referencia para concebir el ahora, y el ahora es, según la interpretación de Heidegger, el ser del tiempo. De allí derivaría una experiencia del tiempo como un devenir constante único, indistinto y homogéneo, como un pasaje continuo e inasible.

² Cfr. *Física*, D 11, 219b1 y s [trad.: Aristóteles 1995, pp. 148–169].

³ Heidegger 2012, § 8, p. 454.

⁴ Para advertir los alcances del paralelismo que establece Heidegger entre el enfoque de Aristóteles y el de Hegel, véase Heidegger 2012, p. 465, nota 1.

⁵ Heidegger 2012, p. 462.

En un artículo de clara inspiración heideggeriana,⁶ Giorgio Agamben sostuvo que sobre esta experiencia del tiempo se edificó tanto la concepción circular griega como la concepción lineal y continua de la historia de procedencia judeocristiana. Esta última atribuyó además a la historia un único origen, un único sentido y un único destino. Secularizadas, estas determinaciones persistieron incluso en la concepción moderna. En ambas versiones, el origen se concibe como un punto o semilla que contiene en germen la totalidad de un despliegue.⁷ A su vez, en la medida en que sigue la orientación prescrita por el origen, este despliegue se vuelve sentido. En este contexto hay que entender por “sentido” la orientación y, además, la inteligibilidad del despliegue. Así, la meta no es imprevisible. Por el contrario, si se postula como salvación o como caída, la finalidad se concibe como resultado. Para cualquiera de las dos versiones —la sacra o la profana— los sucesos se encadenan a través de una relación de causa y efecto que vuelve inteligible el decurso histórico que comprende a la humanidad completa. Ningún suceso es fortuito. Todo ocurre según la lógica implacable de la necesidad y, por ello, resulta absolutamente comprensible e inevitable. Cada suceso adquiere sentido sólo a partir de su inserción en el decurso que conduce al cumplimiento del fin. Tributarios de este paradigma, el esquema de la *Fenomenología del espíritu* y, en una variante materialista, el expuesto por Marx en la *Ideología alemana* fomentan la idea de una historia a escala mundial que subsume en su universalidad y racionalidad cualquier particularidad. No se trata de una simplificación, sino de una tarea de nivelación compleja y esmerada de las diferencias que singularizan el particular en beneficio de la homogeneidad que requiere el universal. La recompensa a tanto esfuerzo es la previsibilidad, racionalidad e inteligibilidad de la historia y de la filosofía que la concibe en estos términos. El cultivo de la historia como una disciplina de alcance general que pueda dar cuenta del acontecer universal es parte de esta recompensa: si se hace lugar al postulado de un tiempo único y homogéneo, este enfoque de la disciplina busca explicar la historia de la humanidad como un todo unitario.

A primera vista, si se aplica a la concepción de la historia y a la práctica de la disciplina, el paradigma universalista arroja sólo resultados positivos sin otras repercusiones más que las gnoseológicas. No obstante, si concedemos verosimilitud a la hipótesis de Agamben según la cual “cada cultura es ante todo una determinada experiencia del

⁶ Agamben 2007.

⁷ Un buen ejemplo de esto se encuentra en la obra de Hegel; véase, p. ej., *Fundamentos de la filosofía del derecho* (Hegel 1987).

tiempo y no es posible una nueva cultura sin una modificación de esa experiencia. Por lo tanto, la tarea original de una auténtica revolución ya no es simplemente ‘cambiar el mundo’, sino también y sobre todo, ‘cambiar el tiempo’”,⁸ advertimos los alcances que conlleva postular una concepción diferente del tiempo y de la historia.

Aunque Agamben no incluyó en su artículo a Foucault entre los pensadores que propusieron otra óptica, no hay duda que éste ofrece en su obra una crítica de la postura continuista que dio lugar a nociones distintas de tiempo y de historia. Su herramienta fundamental fue el principio de discontinuidad que, como señaló en *La arqueología del saber*, tomó de la epistemología e historiografía francesa de principios y mediados del siglo xx. De hecho, en lo que concierne al tiempo, la interposición del principio de discontinuidad permite el surgimiento de la heterogeneidad temporal. Ello ocurre cuando se produce lo que se denomina “acontecimiento” y, en lugar de transformarlo para desdibujar su diferencia y sumarlo a la cadena de los sucesos, se hace hincapié en su singularidad.

En efecto, un acontecimiento implica una suspensión en el discurso anodino del tiempo que puede consistir tanto en su aceleración como en su detención pero que, en cualquier caso, impone un cambio en el patrón de medida; más aún, impide su medición con un registro cuantificador. Así, por “acontecimiento” puede entenderse la irrupción imprevista de un suceso cuya densidad temporal no se asemeja en nada a la homogeneidad y falta de volumen del “ahora” homologable al punto geométrico. De allí que el acontecimiento no se deje integrar a la cadena de la cronología. Los acontecimientos no se suceden, sino que ocurren imprevisible y ocasionalmente. Cada uno porta su densidad: ¿no resulta inviable en el orden teórico tratar de hacer coincidir el tiempo de aparición y desarrollo de formaciones discursivas tan diferentes como la filosofía y las ciencias físico-matemáticas? Y, en un orden más existencial, ¿acaso no hay una heterogeneidad insalvable entre el tiempo de la construcción amorosa y el de su destrucción? Resulta entonces imposible medir los acontecimientos con la misma vara que los partidarios del continuismo aplican a los sucesos. En todo caso, el acontecimiento establece el umbral de una serie distinta y eso lo torna inconmensurable, porque ¿cómo medir lo heterogéneo si no hay medida que se le adapte? Y, peor aún, si, como sostuvo Kant en la *Crítica de la razón pura*, para que el tiempo sea condición subjetiva de la intuición interna debemos “representarnos la secuencia temporal

⁸ Agamben 2007, p. 131.

acudiendo a una línea que progresa hasta el infinito, una línea en la que la multiplicidad forma una serie unidimensional”,⁹ hacerles lugar a la singularidad del acontecimiento y, por ende, a la heterogeneidad temporal conlleva renunciar a esa pretensión, esto es, a la idea de que el sujeto sea el portador de las condiciones del conocimiento. De hecho, según los análisis de Foucault, las condiciones no residen ni en el sujeto ni en el objeto, sino que son parte de la coyuntura histórica. Lejos entonces de ser invariantes universales y ahistóricas, las condiciones son coyunturales. Justo en su etapa arqueológica, y como herramienta fundamental de su enfoque, el pensador francés recurrió al concepto de “*a priori* histórico” el cual, a diferencia de Husserl, empleó para reconocer el carácter histórico y cambiante de las condiciones. Según esto, las condiciones y lo condicionado son del mismo tenor histórico. Sin embargo, aun cuando pronto abandonó el uso de este concepto que él mismo reconocía que era un “poco irritante”, Foucault no dejó de precisar que su enfoque no se inscribía en el orden de la especulación ni en el de lo trascendental ni en el del “empirismo obtuso, ingenuo o tonto”.¹⁰ Nada mejor para caracterizar su enfoque que emplear sus propias palabras cuando, en ocasión del debate con Giulio Preti, sostuvo que intentaba “historicizar al máximo para dejar el menor lugar posible al trascendental”.¹¹

De tal manera, a la imprevisibilidad y a la inconmensurabilidad que afectan a la inteligibilidad hay que sumar entre las consecuencias más drásticas de la incorporación del principio de discontinuidad la pérdida tanto del sujeto del conocimiento como de la invariabilidad de las condiciones. Se podrá objetar entonces que su introducción trae aparejados más inconvenientes que ventajas, sólo que Foucault no evaluó de manera negativa estas consecuencias, sino que, por el contrario, asoció el rechazo del modelo uniforme de temporalización a la posibilidad de “emancipar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental”.¹²

Para realizar el proceso de emancipación, el pensador no dudó en efectuar un análisis negativo de todas las categorías que propician la continuidad como, por ejemplo, las de tradición, influencia, desarrollo y evolución,¹³ a las que les opuso una batería de nociones operativas de

⁹ Kant 2002, p. 77.

¹⁰ Foucault 1997, p. 8 : “empirisme obtus, naïf ou niais”.

¹¹ Foucault 1994b, p. 373: “J’essaie d’historiciser au maximum pour laisser le moins de place possible au transcendantal”.

¹² Foucault 1969, p. 264: “affranchir l’histoire de la pensée de sa sujétion transcendante”.

¹³ *Cfr.* Foucault 1969, pp. 31–38.

su propia autoría como las de ruptura, umbral, límite, serie, transformación, entre otras. A su juicio, además de ser el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto, la historia continua, lejos de integrar los sucesos particulares en el todo de la historia, los diluye y hasta los acalla en beneficio de la coherencia y consistencia del sentido en su prosecución del cumplimiento del destino. Desde la óptica más epistemológica de la arqueología, Foucault expuso en los siguientes términos esta función teórica que cumple una categoría del modelo continuista como es la tradición, que permite:

repensar la dispersión de la historia en la forma de lo mismo; autoriza a reducir la diferencia propia de todo comienzo, para remontar sin discontinuar en la asignación indefinida del origen; gracias a ella, se pueden aislar las novedades sobre un fondo permanente, y transferir el mérito de aquellas a la originalidad del genio, a la decisión propia de los individuos.¹⁴

En pocas palabras, en vista de su objetivo, el modelo continuista no vacila en anonadar la diferencia del instante a favor de la identidad que contribuye a sustentar la visión continuista y universalista. Frente a ello, el modelo discontinuista exalta la heterogeneidad, la singularidad, la aleatoriedad del acontecimiento. No obstante, a pesar de poner fin a la pretensión de inteligibilidad, previsibilidad y racionalidad de la historia inherente al continuismo, la perspectiva discontinua no arroja un saldo negativo. Por el contrario, contribuye a descubrir la complejidad irreductible del acontecimiento, no rehúye el carácter paradójico de la historia, no reduce a un único origen causal la variedad de sucesos, sino que reconoce la multiplicidad de umbrales o “comienzos bajos” —según el vocabulario de la genealogía—¹⁵ para cada uno de ellos, e incluso acepta que cada comienzo es el resultado de una de las tantas conjunciones posibles entre prácticas discursivas y tecnologías del poder. Con todo, es justo reconocer que, a pesar de que amplía la comprensión de lo diferente y de lo singular de cada momento histórico, la perspectiva discontinua inhabilita la conformación de una “teoría” que englobe o totalice la historia. Foucault no ignoraba esta restricción y, por ello, en

¹⁴ Foucault 1969, p. 31: “de repenser la dispersion de l’histoire dans la forme du même ; elle autorise à réduire la différence propre à tout commencement, pour remonter sans discontinuer dans l’assignation indéfinie de l’origine ; grâce à elle, on peut isoler les nouveautés sur fond de permanence, et en transférer le mérite à l’originalité au génie, à la décision propre aux individus”.

¹⁵ Véase Foucault 1994c.

más de una oportunidad cuestionó el estatuto de sus análisis e incluso reconoció el carácter provisorio de su propuesta teórica, como en la conclusión de *La arqueología del saber*, donde sostuvo que “la arqueología es el nombre dado a cierta parte de la coyuntura teórica actual. [...] Acepto [por lo tanto] que mi discurso se esfuma como la figura que ha podido traerlo hasta aquí”.¹⁶

En su etapa genealógica —para ser precisos, en sus consideraciones teóricas de la primera clase de su curso de 1979—, Foucault propuso poner en práctica una elección metodológica que consistía en suspender la utilización de los universales en la historia, esto es, en aplicar una suerte de nominalismo.¹⁷ No se trataba de copiar el historicismo que pone a prueba los universales contrastándolos con los hechos. Su decisión teórica implicaba suponer que los universales no existían y que había que partir de manera directa del análisis de las prácticas. Por esta vía pretendía poner en cuestión el estatuto de ciertas instituciones como el Estado, la sociedad y el mercado, cuya existencia se suele dar por descontada. Desde una perspectiva genealógica que prescinde de los universales, estas instituciones, más que entidades instituidas e instituyentes, revelan su carácter histórico y provisional desde prácticas singulares como el gobierno según la razón de Estado o la gubernamentalidad liberal.

2. *Memoria y presente*

¿Cómo concebir la memoria en este marco teórico que no teme esfumarse cuando cambien las coordenadas teóricas vigentes? ¿Qué función puede cumplir cuando de lo que se trata es de suspender la vigencia de los universales en beneficio de las prácticas singulares?

Es obvio que en este contexto no cabe un enfoque en términos de psicología individual o de masas. Tampoco es cuestión de apelar a una fenomenología trascendental que explique el papel de la conciencia en la constitución del recuerdo. Justo contra esa forma de abordar la cuestión de la memoria Foucault sostuvo en *La arqueología del saber* que “[h]ay que separar la historia de la imagen en la que se ha complacido durante mucho tiempo y por la cual encontraba su justificación antropológica: la de una memoria milenaria y colectiva que se serviría de

¹⁶ Foucault 1969, p. 271: “l’archéologie, c’est le nom donné à une certaine part de la conjoncture théorique qui est celle d’aujourd’hui. [...] J’accepte que mon discours s’efface comme la figure qui a pu le porter jusque’ici”.

¹⁷ *Cfr.* Foucault 2004a, pp. 3–6.

documentos materiales para encontrar la frescura de sus recuerdos”.¹⁸ Además de otorgarle al sujeto este protagonismo, el tema de la memoria se asocia con una serie de categorías compatibles con la continuidad como las nociones de tradición, influencia, desarrollo y evolución. En efecto, en líneas generales, el recurso a la memoria se vincula con las corrientes filosóficas que, a través de la evocación, se empeñan en mostrar la compatibilidad del pasado con el presente. Más aún, según esta óptica, gracias a la memoria que preservaría y transmitiría la tradición, el presente se alimentaría del pasado. Mediante el supuesto de que el pasado alberga la instancia que funda una disciplina o una cultura, la memoria se consideraría una facultad indispensable para recuperarlo. De allí la importancia del documento para este tipo de historia y de filosofías.

En cambio, en el contexto de *La arqueología del saber* donde se trataba de llevar a cabo un análisis fundamentalmente epistemológico de la constitución de los saberes, Foucault planteaba que los nuevos enfoques de la historia habían puesto en cuestión el papel y el estatuto del documento puesto que ya no lo consideran como “el feliz instrumento de una historia que sería en ella misma y de pleno derecho *memoria*”.¹⁹ Según nuestro pensador, la historia de su tiempo no se consagraba a esa manera de abordar el documento que, considerándolo portador del recuerdo de una época, intentaba interpretarlo para reconstruir el pasado. Desde la perspectiva de esta nueva historia, los documentos deben considerarse en términos similares a los que la arqueología aplica para estudiar los monumentos. Ello implica que, en lugar de intentar descifrar en él las huellas del pasado, “despliega una masa de elementos que es cuestión de aislar, agrupar, hacer pertinente, poner en relaciones, constituir en conjuntos”.²⁰ De lo que se deduce que el trabajo de la arqueología no es evocar, sino organizar ese material que no alberga en sí ningún secreto que haya que descubrir. A decir verdad, para Foucault, el problema de la arqueología no es el de la memoria, sino el del archivo. Según su definición, “[e]l archivo es, en principio, la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados

¹⁸ Foucault 1969, p. 14: “Il faut détacher l’histoire de l’image où elle s’est longtemps complu et par quoi elle trouvait sa justification anthropologique : celle d’une mémoire millénaire et collective qui s’aidait de documents matériels pour retrouver la fraîcheur de ses souvenirs”.

¹⁹ Foucault 1969, p. 14: “l’heureux instrument d’une histoire qui serait en elle-même et de plein droit mémoire”.

²⁰ Foucault 1969, p. 15: “déploie une masse d’éléments qu’il s’agit d’isoler, de grouper, de rendre pertinents, de mettre en relations, de constituer en ensembles”.

como acontecimientos singulares”.²¹ Así que el desafío que se proponía no era menor, puesto que conllevaba la exigencia de establecer la ley de lo singular, de lo aleatorio, de lo que acaece ocasionalmente. Se trata de una ley cuyo reconocimiento permitiría establecer un tipo curioso de sistema capaz de explicar la organización de lo posible. En cierto sentido, esto es lo que hizo Foucault en sus obras precedentes cuando intentó exponer las formas singulares en que cada época experimenta la locura, establecer las condiciones singulares de aparición de la medicina clínica y describir las configuraciones aleatorias de las diferentes epistemes en la historia.

De tal manera, a diferencia de la historia tradicional que se ocupa sobre todo de la memoria, la arqueología se empeña en identificar esa ley o *a priori* histórico que habilita la constitución del archivo. Se podrá objetar que, de todos modos, el archivo contribuye a conformar una especie de memoria. No obstante, por más de un motivo, el archivo no es en términos estrictos el equivalente arqueológico de la memoria. Entre las diferencias cabe señalar que la ley que lo articula no se encuentra ni en las facultades del sujeto ni en las características del objeto, ni su función consiste en orientarse al restablecimiento del pasado por el pasado mismo. De hecho, aunque el archivo hace referencia a los enunciados efectivamente proferidos, su misión no es rescatarlos del olvido para propiciar su persistencia en el presente, sino intentar sistematizar sus condiciones de aparición, formación, transformación y desaparición como una vía para discernir la singularidad del presente. En términos de Foucault, “[e]l análisis del archivo conlleva entonces una región privilegiada: a la vez próxima a nosotros, pero diferente de nuestra actualidad, es el límite del tiempo que rodea nuestro presente, que lo sobrevuela y que lo señala en su alteridad; es aquello que, fuera de nosotros, nos delimita”.²²

Ahora bien, después de tomar tanta distancia respecto del concepto, el lugar y la función de la memoria en la historia, nuestro autor reivindicó de manera sorprendente en el curso dictado en el año 1976 en el Collège de France la memoria popular hasta el punto de convertirla en uno de los grandes objetivos de sus genealogías.

²¹ Foucault 1969, p. 170: “L’archive, c’est d’abord la loi de ce qui peut être dit, le système qui régit l’apparition des énoncés comme événements singuliers”.

²² Foucault 1969, p. 172: “L’analyse de l’archive comporte donc une région privilégiée : à la fois proche de nous, mais différente de notre actualité, c’est la bordure du temps qui entoure notre présent, qui le surplombe et qui l’indique dans son altérité ; c’est ce qui, hors de nous, nous délimite”.

¿Qué ocurrió para que cambiara su perspectiva al respecto? ¿Trató de hacer propia una concepción rechazada antes o de hacer lugar al resguardo de un saber que se relega por no cumplir con las exigencias epistemológicas?

Un hallazgo digno de mención durante el desarrollo de *La arqueología del saber* fue cuando nuestro autor advirtió que el saber

aparece como un bien —finito, limitado, deseable, útil— que tiene sus reglas de aparición, pero también sus condiciones de apropiación y de puesta en acto; un bien que plantea en consecuencia, a partir de su existencia (y no simplemente en sus “aplicaciones prácticas”), la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política.²³

En otras palabras, lo que el propio autor descubrió en el transcurso de su análisis arqueológico es que, además de responder a una ley discursiva, la configuración y circulación de los saberes obedece al control de las prácticas tecnológicas. En suma, percibió la incidencia del poder en la constitución del saber. Ciertamente es que el hallazgo realizado en *La arqueología del saber* no se relaciona específicamente con la memoria. Sin embargo, entre sus objetivos se destacó el reconocimiento de los obstáculos que interponen estas prácticas para la apropiación social de los discursos y, en ese contexto, cabe considerar las vías a través de las cuales la historia puede albergar la memoria de sus gestas. De allí que, para Foucault, la memoria sea un asunto de interés, más que teórico, político. De modo que, para nuestro autor, no se trataba de hacer propias las posiciones de otras corrientes filosóficas, sino más bien de desarrollar un enfoque que, como la genealogía, pudiera dar cuenta de las condiciones políticas de configuración de la memoria.

3. Política y genealogía

¿Podía Foucault cumplir con ese objetivo cuando, como él mismo reconoció en su primera clase del curso de 1976, lejos de buscar construir una teoría sólida sobre el poder, su trabajo se componía de investigaciones fragmentarias, dispersas y repetitivas? De hecho, el pensador inició

²³ Foucault 1969, p. 158: “il apparaît comme un bien — fini, limité, désirable, utile — qui a ses règles d'apparition, mais aussi ses conditions d'appropriation et de mise en œuvre ; un bien qui pose par conséquent, dès son existence (et non pas simplement dans ses ‘application pratiques’) la question du pouvoir ; un bien qui est, par nature, l'objet d'une lutte, et d'une lutte politique”.

esa clase con un balance de su trayectoria en el Collège que parecía reflejar un saldo totalmente negativo. Adoptando el papel de abogado del diablo contra sí mismo, sostuvo que las indagaciones que había emprendido hasta ese momento no constituían un “conjunto coherente ni una continuidad: eran investigaciones fragmentarias, ninguna de las cuales finalmente arribó a su fin, y que no tuvieron tampoco continuidad; investigaciones dispersas y, al mismo tiempo repetitivas [. . .] Todo esto resbala, no avanza [. . .] no concluye”.²⁴ No obstante, en lugar de desembocar en una claudicación, el balance le sirvió a nuestro pensador para valorar los efectos políticos de este tipo de enfoque que, en modo alguno, intentaba satisfacer un gusto por la erudición inútil. Lejos de ello, estas investigaciones de la década de los setenta encontraron un terreno fértil para su propósito crítico. Como se puede constatar, sus investigaciones sobre el funcionamiento de la institución psiquiátrica, sobre el aparato judicial y sobre la moral sexual tuvieron efectos transformadores. Al menos en estos tres ámbitos que parecían incommovibles, sus indagaciones dejaron al descubierto “una suerte de fragilidad general de las bases”²⁵ en que se apoyan. Más aún, a su entender, la eficacia crítica y transformadora de las investigaciones discontinuas puso en evidencia los efectos negativos de las teorías totalizadoras que, como en el caso del marxismo, exigen el cumplimiento histórico-mundial de ciertas premisas para que se produzca un cambio. De esta manera, en lugar de impulsar las transformaciones, estas cláusulas ejercen un triple efecto paradójico de contención. En efecto, no sólo subordinan la posibilidad del cambio al cumplimiento de una cláusula, sino que además exigen que su extensión sea universal denegando toda legitimidad a las transformaciones locales. Estos efectos políticos se sostienen sobre un procedimiento que se efectúa en el marco de estas teorías, las cuales, en su voluntad de totalización, disimulan, diluyen o directamente acallan las experiencias y los saberes particulares.

En ese curso, y con la intención de definir su genealogía, Foucault se concentra sobre todo en la historia, disciplina que, con la excusa de que cumple con todos los requisitos epistemológicos para que se reconozca como ciencia, o bien sepulta ciertos contenidos históricos bajo el magma de información o bien los excluye so pretexto de que no cumplen con las reglas del saber erudito. Sin embargo, como apun-

²⁴ Foucault 1997, p. 5: “un ensemble cohérent ni une continuité ; c’étaient des recherches fragmentaires, dont aucune finalement n’est arrivée à son terme, et qui n’avaient même pas de suite ; des recherches dispersées et, en même temps, très répétitives [. . .]. Tout cela piétine, ça n’avance pas [. . .] ça n’aboutit pas”.

²⁵ Foucault 1997, p. 7: “une sorte de friabilité générale des sols”.

té antes, no se procede a eludir estos contenidos sólo para satisfacer una demanda epistemológica. El objetivo que se busca alcanzar es fundamentalmente político. Consiste en anonadar las historias singulares que, lejos de contribuir a la naturalización de ciertas teorías, las ponen en jaque. Es lo que ha hecho la filosofía política al acallar las historias de las confrontaciones sectarias que tuvieron lugar en las postrimerías del Antiguo Régimen para consolidar la concepción contractualista según la cual el derecho es la matriz del Estado moderno. Contra esta tesis, en el curso de 1976 y en virtud de la interposición de una grilla belicosa de análisis, Foucault se empeñó en mostrar que fue a partir de las guerras entre facciones que surgió el Estado. Y es que, a diferencia de las historias globales, sus genealogías conjugan erudición y saber de gentes en beneficio del rescate de las luchas populares que, aunque silenciadas, no han sido olvidadas ni por sus protagonistas ni por los descendientes de éstos. Sin duda el “saber de gentes” no cumple con los requisitos epistemológicos para constituir una ciencia o para integrarse como un capítulo de una disciplina formalmente reconocida, lo que no obsta para que albergue un conocimiento o una verdad parcial. El problema es que ese conocimiento parcial contraría o al menos cuestiona las supuestas verdades que las teorías globalizadoras postulan como universales y necesarias. Por esta vía se advierte que las genealogías al estilo de Foucault ponen en jaque el postulado lógico según el cual el universal incluye el particular. Desde la perspectiva genealógica el universal, lejos de hacer lugar al particular, o bien lo subsume o bien lo soslaya con la excusa de alcanzar una finalidad superior como la unificación o el consenso. En términos epistemológicos, esta maniobra implica descartar el “saber de gentes” —lo que denominamos “cultura popular”— desacreditando sus contenidos y procedimientos por su falta de rigor metodológico cuando, en sentido estricto, lo que vuelve inadmisibles ese saber es que conlleva una perspectiva que no coincide con la del saber erudito. En términos políticos, la maniobra busca anonadar el disenso y la tensión que se introducen en el universal y que impiden la conjunción de intereses. En otras palabras, en la medida en que recoge las luchas populares, el “saber de gentes” pone sobre el tapete la incompatibilidad, más aún, la contradicción entre la multiplicidad de intereses. Así, la genealogía deja al descubierto la imposibilidad de resolver en forma definitiva el problema de la conciliación de la voluntad particular y la voluntad general que desvela a la política desde la constitución del Estado. Es evidente que, para un autor como Foucault, el entendimiento entre ambas voluntades no se sigue de suyo ni se obtiene por imposición ni tampoco en virtud del diálogo. Si nos atenemos a sus propias exposi-

ciones tanto en los cursos sobre biopolítica como en los artículos sobre la Revolución iraní, el universal “pueblo” o la voluntad política no se alcanzan por decreto, sino que acontecen en ciertas circunstancias históricas. Para ejemplificar la conformación del “pueblo”, Foucault tomó como referencia el texto de Louis-Paul Abeille, del cual se infiere que “el pueblo aparece como una manera general que resiste la regulación de la población, que intenta sustraerse a ese dispositivo por el cual la población existe”.²⁶ Fue testigo de la conformación de la voluntad política cuando presenció las multitudinarias manifestaciones que recorrían las calles de Teherán en 1978 y que reclamaban la instalación de un gobierno islámico. En ambos casos, la conjunción es efímera y resulta de una acción de resistencia contra el poder instituido que no incluye a todos, sino que, por el contrario, establece una cesura entre unos que resisten y otros que o bien se avienen en forma pasiva a las regulaciones como la población o bien ejercen el poder contra los otros como ocurrió con el ejército del *sha*. De modo que, en ninguno de los dos casos, la conjunción de voluntades da por resultado un universal.

Se podrá objetar que las genealogías no constituyen un “programa político” y que a lo más que contribuyen es a ejercer una crítica radical contra ciertas prácticas discursivas y ciertas tecnologías del poder sin proponer un proyecto alternativo. No obstante, cabe recordar que nuestro pensador no avalaba el modelo del intelectual universal à la Sartre, en el que el académico se convierte en político y habla en nombre de toda la humanidad para enunciar una verdad unánime que atañe a todos los ámbitos. Contra este modelo, Foucault esbozó la figura del intelectual específico, aquel que es capaz de ejercer la crítica e impulsar la transformación en el ámbito de su práctica disciplinar.²⁷ En pocas palabras, es en el ejercicio de la propia profesión donde se pone a prueba el compromiso y la lucha por una transformación concreta. En la mira de este intelectual entran sus condiciones de vida, las de su práctica profesional y aquellas que se derivan de los paradigmas vigentes en el saber de su competencia. Por esta vía, los intelectuales “han ganado seguramente una conciencia mucho más concreta e inmediata de las luchas. Y han reencontrado allí los problemas que eran específicos, ‘no universales’, diferentes a menudo de aquellos del proletariado o de las masas”.²⁸ No obstante, ello no implica ignorar o despreciar las luchas

²⁶ Foucault 2004b, p. 46: “le peuple apparaît comme étant d’une façon générale celui qui résiste à la régulation de la population, qui essaie de se soustraire à ce dispositif par lequel la population existe”.

²⁷ Véase Foucault 1994a, pp. 109–114.

²⁸ Foucault 1994a, p. 109: “Ils y ont gagné à coup sûr une conscience beaucoup

populares “puesto que se trataba de luchas reales, materiales, cotidianas y puesto que encontraban a menudo, aunque de otra manera, el mismo adversario que el proletariado, los campesinos o las masas: las multinacionales, el aparato judicial y policial, la especulación inmobiliaria, etc.”²⁹ Sin embargo, además del reconocimiento del adversario común, la posición del intelectual específico adquiere una significación general toda vez que “el combate local o específico que él despliega conlleva efectos, implicaciones que no son simplemente profesionales o sectoriales”.³⁰ De hecho, en la medida en que, como intelectual, pone en cuestión el régimen del saber/poder establecido, produce efectos que alcanzan a toda la sociedad. No hay que suponer tampoco que, con esta figura, se circunscribe y acota la participación política del intelectual. Lejos de ello, se multiplican y se extienden los ámbitos de intervención hasta convertir a la universidad y a sus profesores en promotores de luchas concretas. A mi entender, es en este contexto que hay que interpretar su declaración respecto de no hacer jamás política, la cual formuló al término de la cuarta indicación teórica del curso de 1978:³¹ no se trata de hacer política en el mismo sentido en que lo hace un político o un intelectual universal, sino de aportar, como resultado del propio quehacer como investigador o profesor, algunos indicadores tácticos para la lucha, como él mismo lo hacía al idear sus genealogías o dictar sus cursos.

Conclusión

De mi exposición se infiere que, al menos en el contexto de la historia, la memoria y la política, la relación entre el universal y el particular no es un asunto meramente lógico, sino que conlleva incidencias políticas. En ese sentido, el gran mérito de Foucault fue poner en consideración la supuesta condición del universal para dar cabida y realización al particular. Sin negar las limitaciones de sus perspectivas arqueológica

plus concrète et immédiate des luttes. Et ils ont rencontré là des problèmes qui étaient spécifiques, ‘non universels’, différents souvent de ceux du prolétariat ou des masses”.

²⁹ Foucault 1994a, p. 109: “parce qu’il s’agissait de luttes réelles, matérielles, quotidiennes, et parce qu’ils rencontraient souvent, mais dans une autre forme, le même adversaire que le prolétariat, la paysannerie ou les masses : les multinationales, l’appareil judiciaire et policier, la spéculation immobilière, etc.”

³⁰ Foucault 1994a, p. 113: “le combat local ou spécifique qu’il mène porte avec lui des effets, des implications qui ne sont pas simplement professionnels ou sectoriels”.

³¹ Véase Foucault 2004a, p. 6.

y genealógica de análisis, lo cierto es que saca a relucir la singularidad irreductible del acontecimiento particular que no se puede integrar ni diluir en el universal, sino que, por el contrario, muestra su incapacidad para albergarlo. Desde un punto de vista teórico, aun cuando la mirada arqueológica impugne toda posibilidad de homogeneización y de generalización y, por esta vía, atente contra la ilusión de una historia que se oriente racionalmente desde el origen hasta su destino último sin fisuras, los análisis de Foucault posibilitan la concepción de la discontinuidad y uno de sus efectos, la heterogeneidad temporal, no como un obstáculo, sino como una condición para dar cuenta de la complejidad de la historia. En relación con la memoria, esta complejidad excede la capacidad del sujeto para ejercer la síntesis y, por lo tanto, lo obliga a renunciar a su aspiración de ser el portador de las condiciones de constitución del recuerdo. De modo que, en el contexto arqueológico, no es cuestión de explicar las fases de composición de la memoria. Se trata más bien de identificar la ley anónima que rige la constitución del archivo. Desde un punto de vista político, la suspensión de los universales permite revisar las prácticas o los dispositivos del saber/poder que contribuyen a gestar instituciones como el Estado, la sociedad o el mercado. Una vez que se suspenden los universales, es posible emprender investigaciones locales capaces de recuperar los saberes de gentes que se relegan por tomar partido y representar una facción en lugar de avenirse a la abstracción de la verdad del todo. Desde ambos puntos de vista, la intención de nuestro autor no es meramente erudita. Su objetivo es que, a través de la crítica, sus investigaciones aporten herramientas tácticas para dar la batalla de la transformación de nuestro presente, por lo que se advierte que, lejos de complacerse en efectuar una crítica parasitaria de marcos teóricos consolidados, Foucault pugnaba por hacer de la filosofía una práctica que fructificara en la de-sujeción.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G., 2007, “Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo”, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad. S. Mattoni, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, pp. 130–155.
- Aristóteles, 1995, *Física*, trad. G.R. de Echandía, Gredos, Madrid.
- , 2000, *Metafísica*, trad. H. Zucchi, Sudamericana, Buenos Aires.
- Foucault, M., 1969, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París.
- , 1994a, “La fonction politique de l'intellectuel”, *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, París, pp. 109–114 [1a. ed.: *Politique-Hebdo*, 1976, pp. 31–33].
- , 1994b, “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti”, *Dits et*

- écrits*, vol. II, Gallimard, París, pp. 369–380 [1a. ed.: *Il Bimestre*, nos. 22–23, 1972, pp. 1–4].
- Foucault, M., 1994c, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, *Dits et écrits*, vol. II, Gallimard, París, pp. 136–156 [1a. ed.: en S. Bachelard *et al.* (comps.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Presses Universitaires de France, París, 1971, pp. 145–172].
- , 1997, “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France. 1976*, Gallimard, París.
- , 2004a, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978–1979*, Gallimard, París.
- , 2004b, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977–1978*, Gallimard, París.
- Hegel, G.W.F., 1987, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, trad. A. Llanos, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Heidegger, M., 2012, *Ser y tiempo*, trad. J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Kant, I., 2002, *Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid.