

De la anarqueología como operador metodológico^{1*}

Silvio Gallo^{2**}
Universidad de Campinas

Introducción: ¿Más allá de la risa de Foucault?

La intención de este texto es la de presentar la idea de *anarqueología* como un posible “operador metodológico” y sistematizar sus elementos básicos, con el intento de colaborar con las metodologías de investigación, en particular aquellas llevadas a cabo en el campo de la educación. Presentaremos la noción de anarqueología como una sistematización de los modos de investigar propuestos por Michel Foucault en sus últimos trabajos, como una metodología que comprende y avanza sobre las herramientas antes puestas por el filósofo, a saber, la *arqueología* (que hizo posibles sus investigaciones sobre el saber, sobretodo en la década del 1960) y la *genealogía* (que

^{1*} Agradezco a los amigos Óscar Espinel y Óscar Pulido la invitación para hacer parte del proyecto de investigación conjunto entre UPTC, UNIMINUTO y Unicamp sobre las herramientas metodológicas de investigación en el último Foucault, sin lo cual este trabajo no sería posible. Dedico este texto a los estudiantes de mi seminario de posgrado en la Facultad de Educación - Unicamp en el segundo semestre de 2016; ellos fueron los primeros en escuchar las hipótesis aquí expuestas y sus reacciones y comentarios fueron fundamentales para la construcción de lo que se puede leer ahora.

^{2**} Doctor en Educación. Profesor Titular de Filosofía de la Educación en la Universidad de Campinas (Unicamp) e investigador del Consejo Nacional del Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) - Brasil. Correo electrónico: gallo@unicamp.br.

orientó los estudios sobre los poderes, a lo largo de la década de 1970).

Es sabido que Foucault, desde 1980 hasta su prematura muerte en 1984, después de estudiar la biopolítica, aún en el intento de construcción de una historia de la sexualidad, poco a poco orientó sus estudios hacia el sujeto, tema de sus últimas investigaciones. Los estudios del sujeto y de los procesos de subjetivación fueron caracterizados como investigaciones en el campo de la ética. Es interesante subrayar que Foucault siempre ha recusado el caracterizar sus investigaciones sobre el saber cómo una “epistemología” y sus estudios sobre el poder como una “filosofía política”, demarcando así, su recusa de ingresar en la tradición filosófica, una vez que esta, por sus protocolos investigativos, pierde elementos dinámicos de los dos temas. Pero al centrar sus estudios en el sujeto, Foucault no recusa llamar sus investigaciones como “éticas”; al contrario, reivindica que sus estudios están ubicados en este campo.³ ¿Un guiño a la tradición? No, la concepción que el filósofo tiene de ética no corresponde a la tradicional; para él, ética es el campo de las relaciones que el sujeto establece consigo mismo, que permiten un “trabajo de sí sobre sí mismo”; en otras palabras, un proceso de subjetivación a través del cual uno se constituye a sí mismo como sujeto.

Este sujeto está implicado en las relaciones saber-poder, como señala Albano (2005):

[...] este mismo acto de interrogación del sujeto sobre sí mismo, construirá lentamente una matriz, un dispositivo de subjetividad, por medio del que el “ser humano”, el *zoion politikon*, se transformará gradualmente en un sujeto. Así, el ejercicio de estas prácticas [en] las que se construye un saber sobre sí mismo, ocurren pues, en el interior de un vasto proceso de subjetivación, y cuya

3 Foucault presentó un interesante balance de su trabajo en este campo, en entrevista a Dreyfus y Rabinow (1983, p. 229-264): *On the genealogy of ethics: an overview of work in progress*.

conclusión desembocará finalmente en la actual pregunta por el sujeto que se formula Foucault como una creación modelada por los dispositivos difusos del poder. (p.52)

Este intenso trabajo de investigación sobre el sujeto, practicado en sus últimos cuatro años de vida, no ha sido sistematizado. En gran medida este trabajo ha sido realizado teniendo como “materia prima” textos antiguos y medievales, de la filosofía griega y romana y de los primeros autores cristianos; lo encontramos en sus cursos en el Collège de France,⁴ en cursos y conferencias dictados en diversos lugares, sobretodo en Estados Unidos,⁵ en entrevistas y artículos que han sido compilados en la edición de los *Dits et Écrits*. No son pocas las páginas en que Foucault presenta sus investigaciones en curso, plantea problemas nuevos, desarrolla sus ideas, muchas veces ofreciendo distintos puntos de mirada de la misma temática. En este mosaico de temas, ideas, problemas, con distintos formatos y colores, vemos en algunos puntos el enfoque metodológico. Sobre todo en los cursos, Foucault hace sus esfuerzos para presentar y explicar a aquellos que lo escuchan las maneras de investigación que va encontrando para trabajar estas temáticas nuevas para él.

Como he dicho, la base del trabajo investigativo son los textos; de alguna manera, no hay, pues, distinción de la noción de “archivo”, que es la base de la investigación arqueológica.⁶

4 Los cursos de 1980, *Du gouvernement des vivants*; de 1981, *Subjectivité et vérité*; de 1982, *L'Herméneutique du sujet*; de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*; y de 1984, *Le courage de la vérité*.

5 De ellos, destaco el curso dictado en Lovaina en 1981 (*Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*); las conferencias dictadas en el Dartmouth College (EEUU), 1980 (*L'origine de l'herméneutique de soi*); una conferencia dictada en la Universidad de Grenoble (Francia), en 1982 (*La parrèsia*); las conferencias dictadas en la UCLA en Berkeley (EEUU), 1983 (*La culture de soi et Discours et vérité*).

6 La arqueología es, sin dudas, la operación metodológica que Foucault mejor trató de establecer y explicar. Véase *L'Archeologie du savoir*, donde se lee, por ejemplo, que “la arqueología describe discursos como prácticas específicas en el elemento del archivo” (1969, p. 173).

Según Castro (2004):

El archivo es [...] el sistema de las condiciones históricas de posibilidad de los enunciados. En efecto, los enunciados, considerados como acontecimientos discursivos, no son ni la mera transcripción del pensamiento en discurso ni el solo juego de las circunstancias. Los enunciados como acontecimientos poseen una regularidad que les es propia, que rige su formación y sus transformaciones. Por ello, el archivo determina también, de este modo, que los enunciados no se acumulen en una multitud amorfa o se inscriban simplemente en una linealidad sin ruptura. (p. 30)

Foucault siguió investigando enunciados discursivos, pero no se restringió a ellos; como veremos, también se interesa por los “actos de verdad”, por las manifestaciones de la verdad que no son meramente discursivas, algunas veces se inscriben en el cuerpo, como en el caso de la vida de los filósofos cínicos.⁷ De todas maneras, se puede, quizás, hablar de un “alargamiento” de la noción de archivo. Otra cosa está implicada en sus investigaciones éticas sobre el sujeto: las relaciones de poder. No hay sujeto sin operaciones de objetivación del sujeto, que es producido en las relaciones de poder. De modo que en sus investigaciones también está implicada una genealogía, aportes metodológicos en los que buscó inspiración en Nietzsche para estudiar las relaciones de poder. Una vez más recurrimos a la sistematización de Castro (2004), que subraya que no hay una ruptura entre arqueología y genealogía, sino una ampliación de horizontes de análisis:

[...] el paso de la arqueología a la genealogía es una ampliación del campo de investigación para incluir de manera más precisa el estudio de las prácticas no-discursivas y, sobre todo, la relación no-discursividad/discursividad; dicho de otro modo: para analizar el saber en términos de estrategia y tácticas de poder. (p. 146)

7 Ver los interesantes análisis hechos de la vida cínica como “verdadera vida” en su último curso (1984), *Le courage de la vérité (El coraje de la verdad)*.

Pero de la misma manera que las herramientas del arqueólogo ya no parecían suficientes para estudiar las relaciones de poder, las herramientas de una “arqueogenealogía”⁸ tampoco parecen dar cuenta de la problemática del sujeto. Hay más cosas implicadas allí que los “lentes” de nuestros instrumentos no nos permiten observar. ¿Sería posible, entonces, encontrar en los últimos trabajos de Foucault una nueva herramienta metodológica, aunque no sistematizada, pues estos escritos no son sistemáticos? Pienso que sí. Podemos seguir las huellas que nos dejó Foucault en diversos momentos e intentar sistematizar las características de esta herramienta.

En el curso de 1980 (*Del gobierno de los vivos*), el primero de una serie que el filósofo dedicaría a los procesos de subjetivación e interesado en los procesos a través de los cuales el cristianismo conformó los modos occidentales de ser sujeto, encontramos una idea que nos desafía a pensar: la noción de una “anarqueología”. La idea es presentada con cierto humor, como destaca Michel Senellart, el responsable de la edición del curso: “esta transición lo lleva, ante todo, a una recapitulación de su rumbo teórico, que él califica con humor de ‘anarqueología’” (Foucault, 2014, p. 186 [trad. cast.]). Si vamos a la clase del 30 de enero de 1980, cuando el filósofo propone la idea, vemos que habla de ella como un juego de palabras que, dice él, en la época no están de moda puesto que con frecuencia ellos dan problemas, y además, admite que sus juegos de palabras son siempre malos; ahí está el tono humorístico (y quizás sarcástico) con el cual es presentada la idea de anarqueología: un juego de palabras

8 Algunos estudiosos de Foucault, con la preocupación de sistematizar sus estudios post-arqueológicos y post-genealógicos, proponen hablar de una “arqueogenealogía”, resultante del encuentro de las dos herramientas metodológicas. Tal operación resulta posible una vez que, como señalamos, no hay ruptura en el paso de una herramienta a otra, sino complementariedad. La cuestión que se impone: ¿una arqueogenealogía sería una tercera herramienta, más allá que el empalme de las dos anteriores?

entre la arqueología y la anarquía, el anarquismo (volveremos sobre este punto más adelante).⁹

La cuestión que nos mueve: ¿sería posible, más allá de la risa de Foucault, tomar en serio la idea de una anarqueología pensada como un posible punto de sistematización de la metodología utilizada por él en sus estudios sobre la genealogía del sujeto moderno y de la ética como trabajo de sí sobre sí mismo?¹⁰

En caso de una respuesta afirmativa, ¿cuál sería la “densidad” de la propuesta? ¿Una mirada anarqueológica? ¿O, más que ello, una herramienta metodológica?

El punto que vamos a defender indica que, si de un lado es posible pensar una suerte de “mirada anarqueológica”, una postura o incluso, una “actitud” – Foucault (2014, p. 99 [trad. cast.]) ha dicho en la clase de 30 de enero de 1980: “verán con claridad que una forma semejante de análisis se apoya [...] más sobre una actitud que sobre una tesis” –, de otro lado, la anarqueología demarca los horizontes de un nuevo operador metodológico.

9 En este mismo año de 1980, en el mes de febrero, Foucault concedió a Christian Delacampagne una larga entrevista, que sería publicada en el 6 de abril en *Le Monde* (disponible en *Dits et écrits*, cuarto volumen, p. 104-110). La condición impuesta por él ha sido el anonimato, de manera que el título de la publicación ha sido *El filósofo enmascarado*. Quizás el humor de Foucault al tratar de la anarqueología no tenga sido más que otra máscara, en este caso, la máscara griega de la comedia, para anunciar algo muy serio.

10 En el curso de 1983 encontramos otras dos ideas de Foucault que podrían ser puntos de sistematización de su herramienta metodológica: el “análisis de los focos o matrices de experiencia” (2010, p. 5 y 42 [trad. bras.]); y una “dramática política de lo discurso verdadero” (2010, p. 66 [trad. bras.]) o una “genealogía del discurso de gubernamentalidad como discurso verdadero” (2010, p. 67 [trad. bras.]). Por otro lado, James D. Marshall presenta en Peters; Besley (2007) la idea de una “investigación en educación como problematización” y Michael A. Peters, en la misma obra, trabaja alrededor de las nociones de “juegos de verdad” y de “una ética de la subjetividad” con intenciones metodológicas. Pienso, entretanto, y alrededor de eso argumentaré, que la propuesta de una anarqueología sea la más conveniente, por ser más consistente y abarcadora de las investigaciones del filósofo.

Operadores conceptuales y operadores metodológicos

Es muy conocida una conversación de Foucault con el filósofo Gilles Deleuze publicada en 1972 bajo el título *Les intellectuels et le pouvoir* (*Los intelectuales y el poder*).¹¹ En dicha conversación tenemos la primera utilización de la idea de “herramienta conceptual” o “herramienta teórica”. Tratando del rol del intelectual en las luchas sociales y políticas, Foucault afirma que ellos (los intelectuales) están ahí para luchar al lado de los que luchan contra los poderes instituidos y no en la retaguardia, para esclarecerles con una teoría; y añade: una teoría es “el sistema regional de tal lucha”.¹² Luego, Deleuze reacciona concordando:

C'est ça, une théorie, c'est exactement comme une boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant... Il faut que ça serve, il faut que ça fonctionne. Et pas pour soi-même. S'il n'y a pas des gens pour s'en servir, à commencer par le théoricien lui-même qui cesse alors d'être théoricien, c'est qu'elle ne vaut rien, ou que le moment n'est pas venu. On ne revient pas sur une théorie, on en fait d'autres, on en a d'autres à faire. C'est curieux que ce soit un auteur qui passe pour un pur intellectuel, Proust, qui l'ait dit si clairement: traitez mon livre comme une paire de lunettes dirigée sur le dehors, eh bien, si elles ne vous vont pas, prenez-en d'autres, trouvez vous-même votre appareil qui est forcément un appareil de combat. La théorie, ça ne se totalise pas, ça se multiplie et ça multiplie. (Foucault, 1994, p. 309)¹³

11 Publicada en la revista *L'Arc*, nº 49, ha sido recompilada en los *Dits et Écrits* de Foucault y en el volumen preparado por D. Lapoujade con los textos y entrevistas de Deleuze entre 1953 e 1974, bajo el título *L'île déserte et autres textes*.

12 En el original: “Une «théorie», c'est le système régional de cette lutte” (Foucault, 1994, p. 309).

13 En mi propia traducción: “Sí, es así, una teoría es exactamente igual que una caja de herramientas. Nada que ver con el significante... Tiene que servir, tiene que hacer funcionar. Y no por ella misma. Si no hay personas que la utilizan, empezando por el propio teórico, que deja entonces de ser un teórico, ella no tiene ningún valor, o que el tiempo no ha llegado para ella todavía. No hay retorno a una teoría, hacemos otras o tenemos que hacer otras. Es curioso un escritor que pasa por un intelectual puro, Proust, quien ha dicho tan claramente: traten ustedes mi libro como un par de gafas dirigidas hacia el exterior, y bien, si no le sirven a ustedes, saquen otras, encuentren ustedes mismos su dispositivo, que es necesariamente un dispositivo de combate. La teoría, ella no totaliza, ella se multiplica y multiplica.”

Tanto Deleuze como Foucault van a usar en sus obras esta noción que implica que el pensamiento, la filosofía, son actividades productivas, que producen interferencias concretas en la realidad. A partir de esta idea de la caja de herramientas, propongo que hablemos de “operadores conceptuales”: tomar los conceptos como herramientas que podemos poner en operación, hacer funcionar, que produzcan efectos en el pensamiento y que hagan posible un pensamiento nuevo.

Mucho más que Deleuze, Foucault se ha ocupado, además de los conceptos, de los métodos investigativos: ¿cómo hacemos investigación? ¿Cómo pensamos? Tras sus huellas, pienso que podemos hablar, también, de “operadores metodológicos” los cuales no se pueden confundir con los operadores conceptuales. Si estos últimos son herramientas que encontramos listas para nuestro uso teórico-conceptual, los operadores metodológicos son herramientas para hacer investigación, son maneras de actuar y de pensar, son el establecimiento de protocolos de actividad investigativa. De manera que podemos disponer de cajas de herramientas de dos tipos: herramientas conceptuales y herramientas metodológicas. Podemos pensar con Foucault, con sus conceptos y a partir de ellos producir nuevas ideas y nuevos conceptos; pero podemos también pensar al modo de Foucault, esto es, utilizar sus herramientas metodológicas para pensar cosas que él no pensó, para dedicarnos a nuestros problemas investigativos. Problemas investigativos que pueden ser analizados con las herramientas propuestas y dispuestas por Foucault. En otras palabras, trabajar como lo hizo Foucault.

Aunque la idea de este artículo sea establecer las posibles bases y los posibles contornos de una anarqueología como operador metodológico, pienso que antes es importante decir algunas palabras sobre los principales operadores conceptuales presentes en los últimos trabajos de Foucault, para así evitar producir confusión entre estos operadores conceptuales y el operador metodológico.

El filósofo ha producido importantes operadores conceptuales a lo largo de su trabajo: discurso; archivo; episteme; saber-poder; disciplina; biopoder; dispositivo, para citar apenas algunos de los más significativos. ¿Cuáles serían los operadores conceptuales de estos trabajos finales y que Foucault no tuvo el tiempo de sistematizar? ¿Algunos ganan relevancia frente a otros?

En mi lectura del Foucault investigador del sujeto, del sí mismo y de los modos de subjetivación, pienso que los siguientes operadores conceptuales están entre los más significativos: técnicas de sí; inquietud (cuidado) de sí (*epimeleia heautou*); hablar verdadero (*parrhesía*); psicagogía; aleturgia; ontología del presente.

Pongo en relieve el primero y el último de dichos operadores. Comienzo por el operador conceptual *técnicas de sí* pues parece ser una especie de eje alrededor del cual los otros son articulados. Tal concepto es transversal a los estudios foucaultianos sobre el sujeto y está presente en muchos de sus trabajos producidos entre 1980 y 1984. Bajo la formulación tecnologías de sí (*technologies of the self*; *techniques de soi*) ha sido el título de un seminario dictado en la Universidad de Vermont (Estados Unidos) en octubre de 1982, publicado en inglés por la University of Massachussetts Press en 1988. Apareció en francés en los *Dits et Écrits* en 1994. En 1990, tuvo una traducción castellana, que optó por la expresión “tecnologías del yo” (Foucault, 1990). Es de destacarse la importancia de la publicación de la traducción castellana de este texto dos años después de la publicación en inglés y antes de su aparición en francés; por otro lado, hay que subrayar el equívoco de la expresión escogida, “tecnologías del yo”, una vez que Foucault ha hecho todos sus esfuerzos para desenredarse de la trampa de la noción moderna de sujeto, justamente este que es capaz de decir “yo”. El sujeto investigado por Foucault no es universal, no es omnipresente, pero sí construido en la historia, un sujeto que actúa sobre sí

mismo¹⁴. Por eso su elección de la palabra inglesa *self* que en francés él mismo ha traducido como *soi* (sí), *soi même* (sí mismo). Vale la pena recordar su comentario durante un debate en las conferencias del Dartmouth College, en 1980:

Comme vous le savez, nous n'avons pas [l'équivalent du] mot «self» en français ; et c'est dommage, parce que je crois que c'est un bon mot. En français, nous avons deux mots, « sujet » et «subjectivité», et je ne sais pas si vous utilisez souvent «subjectivité», je ne le crois pas. Voyez-vous, par «soi» j'entendais le type de relation que l'être humain en tant que sujet peut avoir et entretenir avec lui-même. Par exemple, l'être humain peut être dans la cité un sujet politique. Sujet politique, cela veut dire qu'il peut voter, ou qu'il peut être exploité par d'autres, etc. Le soit serait le type de relation que cet être humain en tant que sujet a avec lui-même dans une relation politique. On peut appeler cela «subjectivité» en français, mais ce n'est pas satisfaisant, je crois que «soi» est meilleur. Et ce type de relation du sujet avec lui-même est, je crois, la cible de techniques... (Foucault, 2013, p. 131)¹⁵

14 La noción moderna de sujeto presupone un núcleo identitario en la interioridad de sí mismo, que permite decir: “yo”, como en “yo pienso”; hay alguien que piensa y este alguien puede ser conocido y reconocido. Deleuze (2003, pp. 326-327) comenta que el concepto moderno de sujeto ha atendido a dos funciones básicas: universalización e individuación, pues este sujeto es un individuo que trae en sí una universalidad. En el caso del sujeto político, por ejemplo: cada individuo tiene derechos políticos que son universales, válidos para todos los individuos; cada uno de ellos es la materialización de esta universalidad. En su argumentación, Deleuze afirma que hoy nuestro campo problemático es otro y que la noción de sujeto ya no corresponde a nuestras necesidades de pensamiento; por eso, hay que pensar otros conceptos, dejando el sujeto de lado. A diferencia de Deleuze, Foucault mantiene el concepto de sujeto, pero lo modifica completamente. El sujeto ya nos es portador de una universalidad, es construido por objetivación en las relaciones de poder. Sería un completo equivoco leer Foucault teniendo en mente el concepto moderno de sujeto.

15 En mi propia traducción: “Como lo saben, no tenemos el equivalente de la palabra “self” en francés; es una lástima pues creo que es una buena palabra. En francés tenemos dos palabras, “sujeto” y “subjetividad”, y no sé si ustedes utilizan con frecuencia “subjetividad”, no lo creo. Veán, por “sí” yo comprendo el tipo de relación que el ser humano en cuanto sujeto puede mantener con él mismo. Por ejemplo, el ser humano puede ser en la ciudad un sujeto político. Sujeto político, lo que quiere decir que él puede votar, o que él puede ser explotado por los otros, etc. El sí sería el tipo de relación que tal ser humano en cuanto sujeto mantiene con él mismo en una relación política. Podemos llamar a esto “subjetividad” en francés, pero no es suficiente, creo que “sí” es mejor. Y además este tipo de relación del sujeto con él mismo es, pienso, la meta de las técnicas...”.

Las técnicas de sí son, pues, un conjunto de técnicas que permiten una intervención del sujeto sobre sí mismo. En *El sujeto y el poder*,¹⁶ Foucault afirmó que es el poder el que transforma a los individuos en sujetos, habiendo dos sentidos para la palabra: el sujeto que está sometido a otro por el control; y el sujeto que se conoce a sí mismo y que afirma su identidad. De todas maneras, el proceso de constitución del sujeto es una sujeción, es el efecto de un poder. Pero es este mismo sujeto el que puede actuar sobre sí mismo, que puede, a partir de su condición, construirse, hacer de su vida una “obra de arte”. Si los sujetos son sometidos por los poderes, las luchas contra la sujeción son también constituyentes del sujeto, siendo estas las luchas más importantes de nuestros días.

Partiendo de Habermas, Foucault (2013, pp. 37-38; 1990, p. 48) habla de tres tipos de técnicas comunes en las sociedades humanas: las técnicas de producción, que nos permiten producir y manipular objetos; las técnicas de sistemas de signos, que hacen posible la producción de ideas y la comunicación; y las técnicas de poder o de dominación, que a su vez determinan la conducta de los individuos y objetivan los sujetos. A esos tres grupos, él añade un cuarto: las técnicas de sí, que hacen posible la acción del sujeto sobre sí mismo. Establecida la idea de este tipo de técnica, él presenta su proyecto de producir una “genealogía del sujeto moderno” (Foucault, 2013, p. 13) o una “evolución de la hermenéutica de sí” (Foucault, 1990, p. 50).¹⁷ Tal proyecto será llevado a lo largo de los años 1980 en los cursos en el Collège de France y en conferencias y seminarios en diversos lugares, explorando, especialmente, los modos de subjetivación en la antigüedad griega y romana y en el cristianismo de los primeros siglos.

16 Original en inglés publicado en Dreyfus; Rabinow, 1983, pp. 208-226. Publicado en francés en el cuarto volumen de *Dits et Écrits* (Foucault, 1994, pp. 222-243 t. IV).

17 Por supuesto, basado en los comentarios que hice antes, estoy tomando la libertad de substituir el “yo”, cuando cito la traducción castellana, para “sí”.

En estos estudios, Foucault nos presenta otros operadores conceptuales importantes que, pienso, pueden ser comprendidos como partes constituyentes de las tecnologías de sí: *aleurgia*, las manifestaciones políticas de la verdad, en el curso de 1980; las relaciones entre subjetividad y verdad, en el curso de 1981, en su relación con las artes de vivir; la inquietud (cuidado) de sí, en el curso de 1982; *parrhesía*, el hablar verdadero, en los cursos de 1983 y 1984, en este último sus implicaciones y reflejos políticos en especial.¹⁸

Por ende, unas palabras sobre el operador conceptual "ontología del presente". Foucault lo presentó en distintos momentos, como en la clase del 5 de enero 1983, cuando comentó el texto de Kant sobre la Ilustración (*Aufklärung*). Según Foucault, este pequeño texto¹⁹ de Kant inauguró una nueva manera de hacer filosofía: la interrogación crítica sobre el presente vivido, sobre la actualidad como acontecimiento. En paralelo a la filosofía de las críticas, que interroga y pone cuestiones de finalidad y de teleología, cuestiones universales y metafísicas, Kant produjo también otro interrogante (¿qué es ese "ahora" en el cual vivimos y pensamos?) que impone pensar el presente como acontecimiento filosófico.

No me importan tanto aquí las argumentaciones de Kant sobre la Ilustración, tampoco el análisis crítico que le hace Foucault; tan solo me interesa subrayar la emergencia de una nueva postura filosófica que encuentra Foucault en este texto y

18 No es mi intención, en este texto, desarrollar estos operadores conceptuales, tan solo los presento. Pienso que es posible pensar *con* Foucault nuestros problemas contemporáneos haciendo uso de tales operadores, poniéndoles a funcionar en nuestro campo problemático. Pero eso, como he dicho antes, no es investigar *a la manera de* Foucault, no es tomar su operador metodológico para producir nuestras investigaciones.

19 Podemos hablar en un "texto menor" de Kant, en el sentido conceptual de menor atribuido por Deleuze & Guattari (1975; 1980): algo "marginal", fuera de lo establecido, que inaugura una nueva manera de pensar, de hacer las cosas, de actuar. Tratase, así, de un texto menor en el sentido de "corto", pequeño en tamaño, pero también "marginal" y "grande" en las cuestiones que provoca.

que, según él, abre una nueva posibilidad para la acción filosófica en la modernidad: interrogarse por el presente, ocuparnos de nosotros mismos.

La misma cuestión había sido puesta en el texto ya citado aquí, *El sujeto y el poder*:

Lorsque Kant demande, en 1784: «Was heisst Aufklärung?», il veut dire: «Qu'est-ce qui se passe en ce moment? Qu'est-ce qui nous arrive? Quel est ce monde, cette période, ce moment précis où nous vivons?» Ou, pour dire les choses autrement: e «Qui sommes-nous?» Qui sommes-nous en tant qu'Aufklärer, en tant que témoins de ce siècle des Lumières? Comparons avec la question cartésienne: qui suis-je? Moi, en tant que sujet unique, mais universel et non historique? Qui suis-je, je, car Descartes c'est tout le monde, n'importe où et à tout moment. Mais la question que pose Kant est différente: qui sommes-nous, à ce moment précis de l'histoire? Cette question, c'est à la fois nous et notre situation présente qu'elle analyse. (Foucault, 1994, p. 231-232 t. IV)²⁰

Según Foucault, aunque la filosofía universal no haya desaparecido, cada vez más, la pregunta por el presente y por nosotros mismos, gana fuerza como la gran tarea de la filosofía. Y eso porque nuestro problema central no es descubrir quiénes somos (la cuestión metafísica moderna), sino indagar aquello que somos: sujetos objetivados por las relaciones de poder. Y concluye:

20 Mi traducción: "Cuando Kant pregunta, en 1784: "Was heisst Aufklärung?", quiere decir: "¿Qué pasa en ese momento?" ¿Qué nos pasa a nosotros? ¿Qué mundo es ese, ese periodo, ese momento preciso en el cual vivimos?". O, para decirlo de otra manera: "¿Quiénes somos nosotros?" ¿Quiénes somos como *Aufklärer*, como testimonios de este siglo de las Luces? Hagamos una comparación con la cuestión cartesiana: ¿quién soy yo? ¿Yo como sujeto único, pero universal y no histórico? Quién soy yo, yo porque Descartes es todo el mundo, en cualquier lugar y en cualquier momento. Pero la cuestión puesta por Kant es distinta: ¿quiénes somos nosotros, en este momento preciso de la historia? Tal cuestión es, al mismo tiempo, nosotros y nuestra situación que ella analiza."

On pourrait dire, pour conclure, que le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer nous de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles. (Foucault, 1994, pp. 231-232 t. IV)²¹

Se ve así, que lo que Foucault denomina “ontología del presente” es una manera de hacer filosofía, es una postura filosófica frente a la realidad que vivimos. Una filosofía en la inmanencia de los problemas vividos, que se hace arma de lucha contra los procesos de sujeción, que nos proporciona elementos e instrumentos para actuar sobre nosotros mismos. Una postura en la cual estamos todos implicados en medio de procesos políticos, sociales, éticos que tienen relación con aquello que somos y con aquello que podemos ser, en aquello que podemos transformarnos por nuestra propia acción. Desde mi punto de vista, la ontología del presente no puede ser pensada como un operador metodológico; es un operador conceptual que implica una manera de concebir y practicar la filosofía pero que no nos ofrece protocolos de investigación. Un operador metodológico del último Foucault presupone, sí, la ontología del presente; pero sería justamente la manera de hacerla concreta en la investigación.

A continuación, paso a trabajar la idea de anarqueología con el propósito de presentarla como este posible operador metodológico.

21 Mi traducción: “Sería posible decir, para concluir, que el problema al mismo tiempo político, ético, social y filosófico que se presenta para nosotros hoy no es el de intentar liberar el individuo del Estado y de sus instituciones, sino de liberarnos, *nosotros*, del Estado y del tipo de individualización que se liga a él. Nos hace falta promover nuevas formas de subjetividad, recusando el tipo de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos.”

La propuesta de una anarqueología

El curso intitulado *Del gobierno de los vivos*, impartido entre el 9 de enero y el 26 de marzo 1980, inauguró una nueva perspectiva en las investigaciones de Foucault. Como lo indica el título, se esperaba una continuidad de sus trabajos en el campo de la biopolítica, llevados a cabo en los cursos de 1978 (*Seguridad, territorio, población*) y de 1979 (*Nacimiento de la biopolítica*); de hecho, en el resumen del curso, publicado en el anuario del Collège de France, se lee:

El curso de este año se apoyó en los análisis hechos en años anteriores acerca de la noción de “gobierno”, entendida esta en el sentido amplio de técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres. Gobierno de los niños, gobierno de las almas o las consciencias, gobierno de una casa, de un Estado o de sí mismo. Dentro de este marco muy general, estudiamos el problema del examen de conciencia y la confesión. (Foucault, 2014, p. 359 [trad. cast.])

Se ve así, que Foucault inscribió la temática del examen de conciencia y de la confesión en el marco general de sus estudios sobre la gubernamentalidad, en el cuadro de la biopolítica. Entretanto, el curso es un buceo en las prácticas usuales en los primeros siglos del cristianismo, encontradas a través de los textos de autores de aquella época, como Tertuliano. Comentando el curso, Michel Senellart subraya que “...Foucault se sitúa a lo largo de toda actualidad inmediata – intelectual o política – para exponer, frente a un auditorio un tanto desconcertado, sus investigaciones sobre el cristianismo primitivo” (Foucault, 2014, p. 377 [trad. cast.]), mientras fuera de los muros del Collège, el mundo estaba hirviendo con la revolución político-religiosa en Irán, con las huelgas en Polonia y el aparecimiento del sindicato Solidaridad, entre otros acontecimientos políticos importantes.

¿El buceo en el estudio de las prácticas cristianas primitivas sería una muestra de una “alienación política” de Foucault? Por otros escritos suyos, sabemos que no. Estudiar las prácticas

de confesión que hicieron posible la institucionalización del cristianismo como religión es también investigar los orígenes de los modos contemporáneos de subjetivación. Al buscar este análisis histórico, Foucault interrogaba por los procesos constitutivos del sujeto de nuestros días, interrogaba sobre nosotros mismos o, en otras palabras, practicaba una ontología del presente, aunque su “materia prima” estuviese siglos atrás en el pasado. Y como él mismo expresó en el resumen del curso, la idea era estudiar el examen de conciencia y la confesión en el cuadro del gobierno de las conductas; comprender cómo tales prácticas fueron creadas para conducir las conductas individuales ayuda a entender cómo nosotros mismos tenemos, hoy, nuestras conductas gobernadas.

De hecho, con el estudio de las prácticas cristianas, Foucault pone en relieve las relaciones del sujeto con la verdad en su constitución misma.²² Aquello que descubre con tales prácticas, lo hace buscar cada vez más lejos, llegando a las prácticas de sí en la antigüedad griega y romana, que serán sus temas de estudio en los años siguientes. El curso de 1980 es, entonces, no una ruptura con los estudios anteriores centrados en el

22 En la entrevista *El filósofo enmascarado*, la cuestión de la relación del sujeto con la verdad es retomada en términos contemporáneos: “Je disais à l’instant que la philosophie était une manière de réfléchir sur notre relation à la vérité. Il faut compléter; elle est une manière de se demander: si tel est le rapport que nous avons à la vérité, comment devons-nous nous conduire? Je crois qu’il s’est fait et qu’il se fait toujours actuellement un travail considérable et multiple, qui modifie à la fois notre lien à la vérité et notre manière de nous conduire. Et cela dans une conjonction complexe entre toute une série de recherches et tout un ensemble de mouvements sociaux. C’est la vie même de la philosophie.” (1994, p. 110 t.IV).

En mi propia traducción: “Yo decía ahora mismo que la filosofía era una manera de reflexionar sobre nuestra relación con la verdad. Hace falta añadir: ella es una manera de preguntarnos a nosotros mismos: ¿si esta es la relación que tenemos con la verdad, cómo debemos conducirnos? Creo que se hizo y que se hace hoy un trabajo considerable y múltiple, que modifica al mismo tiempo nuestra relación con la verdad y nuestra manera de conducirnos. Y eso en una conjunción compleja entre toda una serie de investigaciones y todo un conjunto de movimientos sociales. Es la vida misma de la filosofía.”

poder, sino una nueva inflexión que hace aparecer nuevos temas, nuevos problemas, nuevos objetos de estudio y cambios fundamentales en la sistemática del trabajo investigativo. Por todo eso, es imprescindible ajustar las metodologías de trabajo y es en este cuadro que aparece la idea de una “anarqueología”.

El sociólogo brasileño Nildo Avelino defiende que la anarqueología es una “postura metodológica” propuesta por Foucault para enfrentar las cuestiones relativas a saber cómo se producen la sumisión y la obediencia de los individuos en la forma de actos de verdad que han llevado a un cierto tipo de gobierno de los hombres, en el cual ellos son conducidos a manifestar aquello que son. En sus palabras:

Para contestar a tales cuestiones, Foucault introdujo la noción de anarqueología entendida como “postura metodológica” y “actitud filosófica” de transgresión frente al poder de la verdad. La anarqueología es una actitud y una postura intelectual que invierte la posición tradicional de la filosofía en relación a la verdad [...] Es necesario no partir más de una ligación voluntaria con la verdad, sino poner como problema inicial el cuestionamiento del poder; esto quiere decir, partir de la actitud de cuestionamiento del poder [...] Se percibe cómo la anarqueología es una posición analítica que consiste en un gesto de transgresión al poder que, de ese modo, pone el acto de desobediencia como punto de partida y condición del análisis. (Avelino, 2011, pp. 33-34 - [trad. cast.])

Aunque yo esté de acuerdo con la idea de que la anarqueología sea una “actitud filosófica” que tiene relación con una postura de desobediencia en la materialidad analítica, pienso que ella es más que una “postura metodológica”. Lo que intentaré demostrar más adelante es que la propuesta de Foucault cumple los requisitos de un operador metodológico.

Por el momento, veamos cómo la cuestión es introducida por Foucault en el curso. En la primera clase, el 9 de enero, el filósofo narra la historia de un emperador romano, Septimio Severo, que

pintó el cielo estrellado de la fecha de su nacimiento en el techo del salón donde realizaba sus audiencias. La idea era develar la verdad de los astros, mostrando que las decisiones allí tomadas eran justas, puesto que estaban presididas por un destino; era una manifestación de lo verdadero: “manifestación pura del orden del mundo en su verdad, manifestación pura del destino del emperador y de la necesidad que lo rige, manifestación pura de la verdad sobre la cual se fundan en última instancia las sentencias del príncipe” (Foucault, 2014, p. 23 [trad. cast.]). A esta narrativa, Foucault opone otra, la narrativa de la tragedia de Edipo, como otra manera de manifestación de la verdad. Es la oposición entre la verdad de un orden del mundo visible, manifestada en los astros, y la verdad invisible de un destino, que tiene que ser investigada para manifestarse. Pero ambas están intrínsecamente relacionadas con el ejercicio de la justicia en el gobierno.

De las dos narrativas Foucault infiere que hay relaciones entre la verdad y sus manifestaciones y el ejercicio del poder: tal ejercicio está siempre acompañado de manifestaciones públicas de verdad, que le dan la consistencia y la solidez, garantizando la aprobación popular. Para nombrar tales manifestaciones, hace uso de una expresión griega antigua no muy utilizada, *aleturgia*, que sería una suerte de ritualización de la manifestación de la verdad en los juegos de poder.²³ En su análisis político de la tragedia de Edipo, Foucault pone énfasis sobre el arte de gobernar (que los griegos llamaban “*Tekné teknés*”, el arte de las artes, el arte supremo) y su relación con la *aleturgia*, bien como una “*autoaleturgia*”, esto es, la manifestación de la verdad de sí mismo, como en la práctica de dirección espiritual. Tenemos así, la imbricación entre el gobierno de los otros y el gobierno de

23 Pienso que es importante subrayar que, de cierta manera, Foucault retorna a un análisis de las técnicas judiciales griegas que había estudiado en su primer curso en el Collège de France, en 1971, investigando lo que denominó entonces “voluntad de saber” (ver Foucault, 2011). Ahora el acento está puesto sobre el poder y sus efectos en la subjetivación y ya no en el saber.

sí mismo. Son prácticas distintas, pero en la misma dimensión de relación de poder.

En la clase de 30 de enero, Foucault plantea su problema de investigación actual: “¿cómo se establecieron en nuestra civilización las relaciones entre el gobierno de los hombres, la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad y la salvación para todos y cada uno?” (Foucault, 2014, p. 96 [trad. cast.]). Para el enfrentamiento de tal problemática, se impone la necesidad de definir protocolos investigativos nuevos, una vez que los instrumentos tradicionales no permiten descubrir y analizar las manifestaciones de la verdad en su relación con los poderes.

Tratase, para Foucault, de buscar otro tipo de análisis, distinto del análisis ideológico:

El gobierno de los hombres por esa verdad que estos realizan en sí mismos y que les resulta salvífica, en el sentido fuerte de la palabra, estaría precisamente en los efectos propios de lo que llamamos “ideología”. Ahora bien, que cuanto más preocupados están los hombres por su salvación en el más allá más fáciles son de gobernar aquí abajo es un hecho que, debo decir, no parece de todo consonante con una serie de cositas que sabemos de las relaciones, en la historia antigua o la historia reciente, entre revolución y religión. Por consiguiente, el problema tal vez no sea tan simple, y tal vez no haya que remitirse a esos análisis en términos de ideología para analizarlo. (Foucault, 2014, p. 97 [trad. cast.])²⁴

Foucault admite actuar de manera más o menos “intuitiva” en la investigación, estableciendo sus protocolos en la medida en que investiga e incluso cita en esta clase del 30 de

24 Aunque el organizador del curso comente en la nota nº 5 en la página 97 todas las veces que Foucault manifestó su contraposición a los análisis de tipo ideológico, remito el lector en especial a la clase del 5 de abril 1978 (curso *Seguridad, territorio, población*), cuando en el manuscrito Foucault analiza las contraconductas religiosas y una vez más señala los límites de un análisis de tipo ideológico, por los ecos que poseen con el tema aquí trabajado.

enero, el libro de Paul Feyerabend, *Against method* (Tratado contra el método), publicado en inglés en 1975 y entonces recién traducido en Francia. La idea central del “anarquismo epistemológico” de Feyerabend es que los científicos actúan de modo contra-inductivo y que los protocolos investigativos son definidos, de hecho, *a posteriori*; esto se sintetiza en el único principio lógico y metodológico que no inhibe el progreso de la ciencia y del conocimiento: “todo vale”.²⁵ En términos de Foucault, lo que caracteriza el trabajo de investigación teórica es el desplazamiento: el trabajo investigativo se mueve, se transforma, a cada momento adquiere contornos distintos y todo eso deja huellas que pueden ser perseguidas de manera que sea posible mirar el trazado del desplazamiento. Más que un sistema, se trata de un “dibujo” teórico, de un bosquejo; con humor, Foucault admite ser una especie de “teórico negativo”.

Todo eso sirve de marco para la proposición de una anarqueología como operador metodológico. Foucault la propone, como hemos visto, haciendo un juego de palabras con la arqueología (que ya había dejado tras hacía tiempo) y con la anarquía, la crítica del poder. El filósofo toma el cuidado de diferenciar su proposición de las tesis anarquistas “clásicas”: no se trata de rechazar el poder, sino de no aceptarlo plenamente, de desconfiarle; y, sobre todo, no se trata de buscar producir una situación en la cual no haya poder (lo que Foucault considera imposible). Se trata de poner el no-poder (la contraposición al poder establecido) en el principio mismo de todo acto de verdad, de todo acto de conocimiento (Foucault, 2014, p. 100 [trad. cast.]).²⁶ En suma: producir saber es siempre una

25 Consultar Feyerabend, 1986, p. 7-12.

26 Interesante subrayar que eso es retomado, de alguna manera, en el curso de 1984, *El coraje de la verdad*, una vez que allí Foucault analiza los actos de *parrhesía*, del hablar verdadero frente al poder, frente a un poderoso, poniendo en riesgo la propia vida. Podemos ver en la *parrhesía*, entonces, un ejemplo de esa disposición contra el poder instituido que está en el principio de una investigación anarqueológica.

descreencia, una reacción a los poderes instituidos. Es tal el acto de desacreditación que debe ser buscado en una investigación anarqueológica que une así, herramientas de excavación arqueológica con herramientas genealógicas de investigación de las relaciones de poder, pero ambas transformadas una vez que su objeto es el sujeto, son los procesos de producción de subjetividad.

Esclarece Foucault (2014): “es el movimiento para desprenderse del poder el que debe servir de revelador a las transformaciones del sujeto y las relaciones que este mantiene con la verdad”. (p. 99 [trad. cast.]). Esta es la actitud y la búsqueda que torna posible y necesaria una anarqueología.

Anarqueología como operador metodológico

Veamos ahora cuales son las características centrales de la anarqueología. En primer lugar, se trata del resultado del desplazamiento de los análisis ideológicos. Un primer desplazamiento de la ideología hacia el esquema saber-poder y un segundo del saber-poder hacia la noción de gobierno de los hombres por la verdad, conforme Foucault ha señalado en la primera clase del 9 de enero (ver Foucault, 2014, p. 30 [trad. cast.]). En segundo lugar, se trata de un desplazamiento en relación a la filosofía política tradicional. En cuanto esta coloca el vínculo del sujeto con la verdad como determinante en relación a su vínculo con el poder, la anarqueología de Foucault invierte la cuestión y pone el vínculo con el poder como determinante de la relación del sujeto con la verdad. En sus palabras:

Ya no se trata de decirse: habida cuenta del lazo que me liga voluntariamente a la verdad, ¿qué puedo decir del poder? Sino: habida cuenta de mi voluntad, decisión y esfuerzo de desatar el lazo que me liga al poder, ¿qué pasa entonces con el sujeto del conocimiento y de la verdad? No es la crítica de las representaciones en términos de verdad o error, en términos de verdad o falsedad, en términos de

ideología o ciencia, de racionalidad o irracionalidad, la que debe servir de indicador para definir la legitimidad del poder o denunciar su ilegitimidad. Es el movimiento para desprenderse del poder el que debe servir de revelador a las transformaciones del sujeto y la relación que este mantiene con la verdad. (Foucault, 2014, p. 99 [trad. cast.])²⁷

Como resultante, el principio básico de la anarqueología es el principio de la inmanencia, el cual puede ser enunciado de la siguiente manera: no partir jamás de un universal, de una posición humanista basada en la afirmación de una naturaleza humana, de una esencia; en lugar de ello, estar siempre atento a las prácticas. Es en las prácticas concretas y cotidianas que se deben investigar las relaciones de los sujetos con los poderes las cuales implican relaciones con la verdad de sí mismo y con su constitución subjetiva misma.

¿Cuál es el objeto de estudio de la anarqueología? En otras palabras: ¿qué busca un anarqueólogo cuando hace su trabajo investigativo?

Este objeto de estudios es formado por los “actos de verdad”, aquello que hace el sujeto en los procedimientos aletúrgicos, esto es, los actos –sus actos– a través de los cuales la verdad es manifestada. Un ejemplo que es dado por Foucault: el sacerdote que practica en el templo un ritual de sacrificio está operando actos de verdad, una vez que por sus actos rituales una verdad se manifiesta. Hay tres formas de participación del sujeto en un acto de verdad: como operador del acto; como espectador o testigo del acto; y como objeto del acto, caso que él denomina “acto de verdad reflexivo”. Hay casos en que un sujeto actúa al mismo tiempo en los tres papeles y Foucault ofrece como ejemplo la confesión en las prácticas cristianas.

Los actos de verdad, a su vez, están ubicados en “regímenes de verdad”, los cuales son los responsables de la inteligibilidad

27 La repetición de la última frase de la cita, que ya había aparecido luego antes, es para reforzar la importancia de esta afirmación para la anarqueología.

de tales actos. Más aún, los regímenes de verdad fuerzan los sujetos a practicar los actos de verdad:

Y por régimen de verdad querría entender lo que obliga a los individuos a una serie de actos de verdad, en el sentido que les definí la vez pasada. Un régimen de verdad es por lo tanto lo que obliga a los individuos a esos actos de verdad, lo que define, determina la forma de esos actos y establece para ellos condiciones de efectuación y efectos específicos. A grandes rasgos, si se quiere, un régimen de verdad es lo que determina las obligaciones de los individuos en lo referido a los procedimientos de manifestación de lo verdadero. (Foucault, 2014, p. 115 [trad. cast.])

Aclara Foucault que habla de régimen de verdad en el mismo sentido que se habla de régimen penal o régimen político, por ejemplo. Lo que significa que el régimen de verdad implica una serie de procedimientos e instituciones al interior de los cuales los individuos son llevados, por su compromiso institucional, a realizar los actos de verdad. La función de los regímenes es *obligar* a los individuos a esos actos, sin entretanto manifestar la obligación. El individuo actúa porque está comprometido a actuar por sus responsabilidades como parte del sistema y no percibe este compromiso como obligación o constreñimiento. Hay toda una argumentación de Foucault en el curso –en la cual no voy profundizar– que intenta mostrar que cada régimen de verdad se afirma en lo verdadero, lo que significa que la verdad es universal y, así, tendríamos que someternos a ella. Sin coacción, pues. Pura adhesión. Es el caso, por ejemplo, de la lógica; pero es el caso también de toda religión, de todo sistema filosófico, de todo régimen político etc.

Develar las relaciones de poder subyacentes a los regímenes de verdad, de tal modo que se pueda mostrar que la verdad es impuesta como un constreñimiento, obligando los sujetos a los actos de verdad, es la acción de una investigación anarqueológica. Por esta razón, ha dicho Foucault que en este tipo de investigación se trata de poner la no subordinación al

poder en el principio de la actividad investigativa. Hay que negar el poder para exponerlo y, así, mostrar el constreñimiento.

Otro aspecto importante a destacar es la multiplicidad de los regímenes de verdad en cada época. Hay siempre diversos regímenes de verdad actuando produciendo conflictos y disputas entre ellos. Un ejemplo interesante dado por Foucault respecto a la ciencia, que es mostrada comouna

familia de juegos de verdad, todos los cuales obedecen al mismo régimen aunque no obedezcan a la misma gramática, y ese régimen de verdad bien específico, bien particular, es un régimen en el cual el poder de la verdad se organiza con el objeto de que en él lo verdadero mismo garantice la coacción (Foucault, 2014, p. 122 [trad. cast.])

y que está cerca de otros regímenes, como es el célebre caso de las relaciones de la química con la alquimia. Para Foucault, no se trata, en este caso, de una diferencia de racionalidad, pero sí de diferencias en los actos de verdad y de las vinculaciones de los sujetos con las *aleturgias* distintas de cada una de ellas.

La anarqueología sería, pues, un estudio de los regímenes de verdad, percibiendo sus relaciones, contraposiciones, disputas, pero, especialmente, desvelando, en cada uno de los regímenes, sus vinculaciones con los poderes establecidos, demarcando sus maneras de obligar a los sujetos a sus verdades específicas. Haciendo un comentario específico al estudio de los saberes²⁸ Foucault afirmó:

[...] hacer la arqueología o la (an)arqueología del saber no sería, por lo tanto, estudiar las relaciones globales entre el poder político y el saber o los conocimientos

28 Lo que no significa, desde mi punto de vista, que la anarqueología sea restricta a los saberes, aunque algunos, como Avelino (2011) la traten así, utilizando – en las huellas de Foucault – la expresión “anarqueología de los saberes”. Si tiene sentido para la arqueología de los años sesenta la vinculación directa y exclusiva con el saber, pienso que la anarqueología es mucho más amplia y aplicarla tan solo a los saberes sería restringirla demasiado.

científicos; el problema no es ese. El problema sería estudiar los regímenes de verdad, esto es, los tipos de relaciones que ligan las manifestaciones de verdad con sus procedimientos y con los sujetos que son sus operadores, sus testigos o eventualmente sus objetos. Lo cual implica, por consiguiente, que no se haga una partición binaria entre lo que sería ciencia por un lado, donde reine la autonomía triunfante de lo verdadero y sus poderes intrínsecos, y por otro todas las ideologías en que lo falso, e incluso lo no verdadero, deban armarse y estar armados de un poder complementario y externo para cobrar fuerza, valor y efecto de verdad, y [esto] de manera abusiva. Una perspectiva arqueológica semejante excluye pues por completo la partición entre lo científico y lo ideológico. (Foucault, 2014, p. 123 [trad. cast.])

Más allá de la exclusión de la repartición entre ciencia e ideología, como la separación entre el bien y el mal, la anarqueología implica que se tenga en cuenta la multiplicidad de regímenes de verdad y la equivalencia entre ellos. Cuando los miramos desde afuera, no hay mejores ni peores, no hay buenos o malos, no hay los que sean intrínsecamente verdaderos o intrínsecamente falsos; todos están en el mismo nivel y es la fuerza con que eventualmente uno se impone sobre los demás que puede llevar a la cristalización de una verdad como si fuera “universal”. Y un elemento importante para romper con el esquema binario ciencia/ideología es justamente la implicación del sujeto en los regímenes de verdad. Si la ciencia para ser verdadera debe ser objetiva (excluye la participación intencional del sujeto) y si la ideología es una falsa representación exactamente porque hay una intencionalidad puesta (sin que el sujeto del conocimiento lo sepa y por lo tanto sin participar activamente en ella), la acción de la anarqueología es aquella de poner en relieve la actuación del sujeto en los actos de verdad. No hay conocimiento y no hay poder sin la acción de los sujetos, desde siempre implicados en ellos.

Pues bien, lo que hizo Foucault en su curso de 1980 fue una anarqueología del cristianismo, en la medida que llevó a

cabo un extenso e intenso estudio de los regímenes de verdad que constituyeron el cristianismo, hasta que uno de ellos lo cristalizó, produciendo la institución de la iglesia cristiana. Este régimen de verdad estuvo constituido por tres elementos, bien analizados en el curso: los actos de fe; los actos de confesión; y la dirección de conciencia. Pero Foucault presenta él mismo dos ejemplos de anarqueología que son especialmente importantes por su carácter de regresividad: afirma que ha realizado una “anarqueología de la locura” (2014, pp. 101-102 [trad. cast.]) y también una “anarqueología del sistema crimen-punición” (2014, p. 103 [trad. cast.]).²⁹ Lo interesante a señalar es que Foucault está diciendo que practicó un trabajo de anarqueólogo, aunque no lo tenga nombrado así, cuando se dedicó al problema de la historia y de la análisis de la locura a fines de los años 1950, y que volvió a hacerlo en la primera mitad de los años 1970, cuando hizo su buceo teórico y práctico en relación al problema de las cárceles. Los protocolos investigativos de la anarqueología no son, pues, una invención de 1980; lo que hace el filósofo en aquel momento es nombrar una práctica que venía siendo desarrollada poco a poco, en distintos momentos de su carrera de investigador.

Después de presentar esos elementos, podemos arriesgar ahora una “definición” de anarqueología: sería el estudio de los regímenes de verdad, que obligan a los sujetos a actos de verdad y a *aleturgias* (manifestaciones rituales de lo verdadero). La anarqueología implica, de este modo, el estudio de los sujetos, de los saberes, de los poderes, con una mirada en la constitución subjetiva de cada uno. Se diferencia de la arqueología, que pone acento sobre los saberes, y de la genealogía, que pone acento sobre los poderes, toda vez que a su turno, el acento está puesto en los procesos de subjetivación. Pero comprende

29 Por supuesto, hace referencia a sus trabajos que culminaron con su tesis doctoral y en la publicación del libro *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*, en 1961, de un lado, y de otro a los cursos de principios de los años 1970 y a la publicación de *Surveiller et Punir* en 1975.

las herramientas arqueológicas y las herramientas genealógicas que ganan nuevas configuraciones para enfrentar un campo problemático que es de otra naturaleza y con otra constitución.

De manera más sistemática (y esquemática), podemos presentar como sigue los principios teóricos y operativos de la anarqueología como operador metodológico:

- a. Asunción de la inmanencia: no partir de algo que sea tomado como universal (un concepto, una verdad, una certeza, una esencia...), sino siempre de las prácticas, para ahí encontrar los indicios que permitan trazar la ruta investigativa.
- b. Asunción del poder como operador de la verdad.
- c. Asunción que el no-poder, la recusa a un cierto poder está en el comienzo de toda relación de saber, de cualquier acto de verdad.
- d. Asunción que ningún poder es plenamente aceptable y que es eso que constriñe a los sujetos a los actos de verdad.
- e. Asunción que hay en cada momento histórico una multiplicidad de regímenes de verdad y que hay una equivalencia entre ellos; eso implica la necesidad de estudiar y analizar cada uno de los regímenes de verdad, de manera que pueda comprender su participación en los procesos de constitución de los sujetos.
- f. Asunción de la necesidad de acompañar los desplazamientos, seguir los flujos, poner atención en las inestabilidades.
- g. Asunción de la necesidad de reconocer y analizar los procesos de subjetivación.

Conclusión: aportes para la investigación en educación

Como he dicho antes, hay operadores conceptuales muy potentes en los últimos trabajos de Foucault, que pueden ser desplazados para nuestros campos problemáticos y ofrecer

importantes elementos para nuestras investigaciones. Lo mismo es válido para las investigaciones en educación:³⁰ la noción de psicagogía, por ejemplo, explorada sobre todo en el curso de 1982, puede provocar importantes reflexiones contemporáneas en educación, aunque Foucault haya hablado de ella cuando se encontraba estudiando la pedagogía y la educación en la antigüedad. Si llamamos pedagogía a la conducción de uno hacia un saber que no posee, podemos llamar psicagogía a la conducción del alma, la reconversión de un sujeto a sí mismo (Foucault, 2001, p. 390). Si tomamos esta idea, una serie de preguntas se imponen: ¿qué hay de “psicagógico” en la educación contemporánea tan arraigada en las relaciones con el saber? ¿Tendría sentido demandar un aporte “psicagógico” en las escuelas de hoy parametrizadas por las evaluaciones internacionales estandarizadas? ¿Qué transformaciones serían posibles en la educación y en la escuela, si tomáramos la psicagogía como una práctica cotidiana? Y claro, podríamos seguir con muchas otras interrogaciones de este tipo.

Lo mismo que vengo haciendo tentativamente con respecto a la psicagogía, sería posible hacerlo con la inquietud de sí, con el hablar verdadero (la *parrhesía*), por ejemplo, entre otros operadores conceptuales que podríamos elegir en la obra del filósofo. Todo eso puede ser muy interesante y demarca una de las maneras de utilizar la obra de Foucault (y de otros filósofos y pensadores) en el campo de la educación. Pero la intención en este artículo ha sido defender la idea de que es posible identificar en los últimos trabajos de Foucault, además de ciertos operadores conceptuales, un operador metodológico, y que este es aquello que el filósofo ha nombrado, en su curso de 1980, una anarqueología. Nuestra cuestión, entonces, para cerrar esta exploración, es: ¿qué aportes puede traer la anarqueología para la investigación en educación?

30 En Peters; Besley (2007) tenemos algunos ejemplos. Véanse los textos de Coelen (pedagogía e inquietud de sí); de Besley (hablar la verdad y tecnologías de sí); de Wong (ontología crítica y niñez); de Simons y Masschelein (hablar la verdad en la universidad); y de Wain (ética de la creación de sí mismo).

Tal operador metodológico hace posibles investigaciones en educación que procuren aclarar las tecnologías de subjetivación que los procesos educativos escolares y no escolares llevan a cabo. Tales investigaciones pueden sumarse a los trabajos producidos en el campo de los estudios foucaultianos en educación que investigan las cuestiones del saber (como una arqueología de la escuela moderna o estudios curriculares sobre la organización de los saberes pedagógicos, por ejemplo); las cuestiones del poder en las relaciones didácticas y pedagógicas (como hizo el propio Foucault en *Vigilar y castigar*, analizando la escuela como institución disciplinar); las cuestiones relativas a la gubernamentalidad en los procesos escolares (por ejemplo, estudios de las evaluaciones generales a partir de los estándares internacionales y la gestión de los sistemas de enseñanza). Esos estudios son importantes e interesantes, pero no dan cuenta de realidad subjetiva, de los procesos de subjetivación, de objetivación de los sujetos en la escuela, de sus relaciones con los regímenes de verdad. Foucault (2014, p. 117 [trad. cast.]) habla de “régimen de verdad de la enseñanza” y sería muy interesante una investigación en educación que aclarase la constitución de los distintos regímenes de verdad en la pedagogía moderna, por ejemplo; eso ayudaría a los profesores y a los maestros a comprender mejor su actuación en clase, entre otros aportes.

De cualquier manera, fuera cual fuera el objeto elegido por el investigador, una investigación anarqueológica tendría que llevar en consideración los siete puntos esquemáticamente expuestos en el apartado anterior. Analizar las prácticas y no cuestiones que se presentan como universales; buscar los poderes que impusieron tales prácticas, pero también las reacciones, los contrapoderes que a ellos se impusieron; develar el régimen de verdad puesto en operación que hizo posible tales prácticas y otros que fueron silenciados o abandonados; identificar y analizar los procesos de subjetivación construidos.

Pienso que sería interesante, sobre todo, un gran proyecto de investigación colectivo y transnacional para trazar la

anarqueología de la educación contemporánea, que fuera capaz de analizar los modos de constitución subjetiva que hacen de nosotros aquellos que somos; eso nos daría herramientas y armas para luchar contra las condiciones impuestas e intentar transformar lo que somos, haciendo de nosotros productores de nuestra propia vida.

Referencias

- Albano, S. (2005). *Michel Foucault – glosario de aplicaciones*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Avelino, N. (2011). Foucault e a anarqueologia dos saberes. In: M. Foucault, *Do governo dos vivos – excertos*. Traducción y organización de Nildo Avelino. 2ª ed. Rio de Janeiro, Achiamé/CCS.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous – textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G; y Guattari, F. (1975). *Kafka: pour une littérature mineure*. Paris, Minuit.
- Deleuze, G.; y Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- Dreyfus, H.L.; y Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault beyond structuralism and hermeneutics*. 2nd ed. Chicago, The University of Chicago Press.
- Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M, (1969). *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard,. Trad. Bras.: *A arqueologia do saber*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo – y otros textos afines*. Barcelona, Paidós Ibérica.

- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits – 1954-1988* (4 volumes). Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2001). *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil. Trad. Bras.: *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2010). *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris, Gallimard/Seuil, 2008. Trad. Bras.: *O governo de si e dos outros*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Foucault, M. (2011). *Le courage de la vérité*. Paris, Gallimard/Seuil, 2009. Trad. Bras.: *A coragem da verdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Foucault, M. (2012). *Mal faire, dire vrai – fonction de l'aveu en justice* (cours de Louvain, 1981). Louvain: Presses Universitaires de Louvain/University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2013). *L'origine de l'herméneutique de soi*. Paris: Vrin.
- Foucault, M. (2014). *Leçons sur la volonté de savoir*. Paris: Gallimard/Seuil, 2011. Trad. Bras.: *Aulas sobre a vontade de saber*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Foucault, M. (2014). *Du gouvernement des vivants*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2012. Trad. Bras.: *Do governo dos vivos*. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2014. Trad. cast.: *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2016). *Subjectivité et vérité*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2014. Trad. Bras.: *Subjetividade e verdade*. São Paulo, WMF Martins Fontes.
- Peters, M. A.; y Besley, T. (2007). *Why Foucault? – new directions in educational research*. New York: Peter Lang Publishing. Trad. Bras.: *Por que Foucault? – novas diretrizes para a pesquisa educacional*. Porto Alegre, Artmed, 2008.

