

FOUCAULT Y LA ESCISIÓN DEL ARCHIVO

FOUCAULT AND THE EXCISION OF ARCHIVE

ANDRÉS MAXIMILIANO TELLO

Universidad de Playa Ancha
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología
Avenida Playa Ancha 850
Valparaíso
Chile
andres.tello@upla.cl

RESUMEN

Michel Foucault es el primer filósofo que desarrolla una compleja noción de “archivo”. Sin embargo, este concepto suele ser identificado únicamente con las propuestas de la *Arqueología del Saber*. El presente trabajo busca argumentar que el particular concepto de archivo elaborado por Foucault puede ser rastreado a lo largo de toda su obra, es decir, atraviesa sus distintas etapas: la arqueológica, la genealógica y la ética. Nuestra tesis, por lo tanto, es que la noción de archivo puede convertirse en una clave poco atendida, hasta ahora, para la comprensión del pensamiento filosófico y político de Foucault.

Palabras claves: Foucault, archivo, escisión, subjetivación, crítica.

ABSTRACT

Michel Foucault is the first philosopher who develops a complex notion of “archive”. Nevertheless, this concept is usually identified only to the propositions held in *Archaeology of knowledge*. The present work aims at arguing that the particular concept of archive developed by Foucault may be traced along his entire work, this is to say, it can be found along his different stages: archaeological, genealogical and ethical. Our thesis, therefore is that the notion of archive has been until now, an often forgotten key to the understanding of Foucault’s political and philosophical thought.

Key words: Foucault, Archive, Excision, Subjectivation, Critique.

Recibido: 15/03/2016

Aceptado: 24/05/2016

I. INTRODUCCIÓN

No parece del todo arriesgado señalar que es Michel Foucault quien por primera vez desarrolla un complejo abordaje filosófico de la noción de “archivo”. Debido a esto, su trabajo es también una de las influencias claves para el reciente *archival turn* que han experimentado las humanidades, donde el concepto de “archivo” ha cobrado “un nuevo estatus teórico, con suficiente prestigio para garantizar buenos réditos y merecedor de un examen cuidadoso en sí mismo” (Stoler 46). No obstante, aquel reconocido influjo de la noción foucaultiana de archivo no ha llevado necesariamente a una comprensión profunda del lugar que este mismo término puede ocupar en el pensamiento del filósofo francés. Si bien es cierto que Foucault propone una particular definición del el archivo en su libro de 1969, *La arqueología del saber*, las ramificaciones de dicho concepto no desaparecen en sus trabajos posteriores. A continuación, nos proponemos rastrear la importancia de la idea del archivo a través de toda la obra de

Foucault, como una suerte de constante implícita o latente en el desarrollo de su propio pensamiento filosófico.

2. ATRACCIÓN Y ESTUPOR

Hacia el año 1955, Foucault arriba a la ciudad sueca de Upsala. En tierras escandinavas, se desempeña como delegado cultural del gobierno francés, al mismo tiempo avanza con su investigación doctoral, aquella que años más tarde, en 1961, publica bajo el nombre de *Historia de la locura en la época clásica*. Por aquel entonces, las jornadas de Foucault son intensas. Durante la semana, suele dedicar las primeras horas de sus mañanas a las labores de la *Maison de France*, luego, alrededor de las diez, emprende camino a la biblioteca *Carolina Rediviva* de la Universidad de Upsala, para permanecer en ella hasta las tres o cuatro de la tarde (Eribon, *Michel Foucault* 122). Pero su trabajo no concluye acá. Las anotaciones que hace allí durante el día son el material sobre el cual trabaja con fervor por las noches. Los muros de la *Carolina Rediviva* albergan un depósito único y crucial para la investigación del filósofo francés: miles de valiosos incunables, tratados, cartas y manuscritos, relacionados con la historia de la medicina, que datan desde el siglo XV hasta comienzos del siglo XX. Podría decirse entonces que, para Foucault, esta colección abre una suerte de portal a un mundo desconocido, la chance para una experiencia irreductible del archivo. Una experiencia que escinde de algún modo los códigos de su propia época.

Quizá esa singular experiencia puede ayudarnos a comprender la particular fascinación de Foucault por los archivos, aquella que palpita en la mayor parte de sus trabajos. En *Historia de la locura*, esto resulta evidente: además de los archivos consultados en Suecia, Foucault revisa los archivos de la *Bibliothèque Nationale*, los Archivos de la Asistencia Pública, la *Bibliothèque Sant Geneviève*, la *Bibliothèque de l'Arsenal* y los registros del Hospital de Sainte-Anne. Es en estos lugares donde el filósofo prepara y ensaya sus hipótesis, allí va esbozando las líneas generales de

su pensamiento. No es exagerado señalar que, en todos esos sitios, Foucault sacude el polvo de los textos, ya que su atracción por los archivos lo lleva incluso a esas inscripciones hasta entonces ignoradas por el resto. Recorriendo estos lugares, se desata en él una pasión por “las bibliotecas, los documentos, las referencias, las escrituras polvorizadas, los textos que jamás se leen, los libros que, apenas impresos, se cierran y duermen luego en anaqueles de los que solo son sacados siglos después” (*Defender la sociedad* 18). Sin embargo, la fascinación por tales inscripciones abandonadas en el archivo no coincide estrictamente con la labor del archivista o del historiador.

A diferencia de estos últimos, Foucault encuentra algo más que documentos o fuentes históricas entre los estantes y los ficheros, más bien, él desempolva las tenues marcas de voces y susurros que sobreviven aún en los archivos que estaban al servicio del poder soberano o en los registros de los aparatos gubernamentales. Ante aquellas inscripciones de auténticos choques de fuerzas, el filósofo no puede permanecer indiferente. Él se ve profundamente afectado por esas huellas. Cuando relata su hallazgo de las *lettres de cachet* del siglo XVIII, entre los archivos de la *Bibliothèque Nationale*, Foucault admite que los *corpus* estremecen su propio *cuerpo*, pues se trata de “impresiones de las que se dice que son ‘físicas’”, y que obedecen, según sus palabras; a “esa vibración que me conmueve todavía hoy cuando me vuelvo a encontrar con esas vidas íntimas convertidas en brasas muertas en las pocas frases que las aniquilaron” (*La vida de los hombres infames* 122). Huellas en el archivo capaces de remecer el sosiego del lector actual, pues alteran la sucesión temporal misma y exceden la supuesta condición de letra inerte. Son inscripciones que actúan como vestigio de los dispositivos de poder soportados por distintas vidas, rastros de los discursos del saber que objetivan padecimientos en los cuerpos y pretenden ordenar las frases e imágenes de lo acaecido.

La pasión del filósofo por los archivos parece así algo más que un detalle que pueda omitirse a la hora de analizar los posibles vectores de su pensamiento. Pero esa pasión da cuenta también de una innegable sobrevida de las huellas que ocupan a un pensamiento, e incluso, llegan

a transformarlo. De acuerdo con las observaciones de Arlette Farge, la conmoción foucaultiana frente a documentos y manuscritos responde también a un “excedente de vida que inunda el archivo y provoca al lector en lo más íntimo” (28). Debido a esto, agrega Farge, quien “siente la atracción del archivo intenta arrancar un sentido suplementario a los jirones de frases halladas; la emoción es un instrumento más para cincelar la piedra, la del pasado, la del silencio” (29). Por supuesto, esto es una cuestión ajena a las exigencias metodológicas de la historiografía o de la archivística convencional y, pese a ello, aquel estremecimiento afectivo que provocan las huellas albergadas en el archivo se encuentra en el corazón mismo de la filosofía foucaultiana.

Durante los años setenta, casi en un intento manifiesto por compartir esa agitación provocada por las huellas que sobreviven en los archivos, Foucault se preocupa especialmente de promover la publicación de distintas autobiografías de vidas “infames”, invisibilizadas por la historiografía convencional, relegadas a la marginalidad por el archivo de su época.¹ Así, extrae y pone en circulación aquellas inscripciones que él mismo “rescata” de algún modo del anonimato en que yacían en el archivo. Este impulso se radicaliza aún más en 1982, cuando Foucault y Farge publican una recopilación de órdenes reales de encarcelamiento del siglo XVIII —las *lettres de cachet*—, bajo el título de *El desorden de las familias*. Aquí, como bien lo advierte Philippe Artières, se expresa un gesto crucial en la propia estrategia filosófica de Foucault: “mostrar un dispositivo históricamente inscrito y los efectos que él produce sobre los sujetos que lo usan. En otras palabras, el archivo no es un ejemplo de su tesis sobre el poder, sino el lugar donde se emborrna, ocultan las relaciones de poder” (36). De ahí la fijación por el detalle, por la copia minuciosa de esos jirones del archivo

¹ En ese sentido, destacan especialmente dos publicaciones promovidas por Foucault; la de la autobiografía de Pierre Rivière (*Yo, Pierre Rivière, habiendo matado a mi madre, mi hermana y mi hermano...*, publicado en 1973), parricida normando de la década de 1830; y también la re-edición y presentación de las memorias de un joven hermafrodita que vivió a comienzos de la segunda mitad del siglo XIX (*Herculine Barbin llamada Alexina B.*, publicada en 1978).

que Foucault desea poner en circulación, pues ansía mostrar lo concreto de esas relaciones de poder que se encuentran al abrigo del archivo.

Pero en aquel gesto de extracción, en esa difusión de fragmentos olvidados hasta ahora, se aprecia también un particular deseo de apropiación, o más bien, de ex-apropiación del archivo. Es decir, de aquella noción derridiana que designa “ese doble movimiento en que me dirijo al sentido con la intención de apropiarme de él, pero a la vez sé y deseo, lo reconozca o no, que siga siendo extraño a mí, trascendente, otro, que permanezca allí donde hay alteridad” (Derrida y Stiegler 137).² Por lo tanto, se trata aquí de una exapropiación de las huellas del archivo que no busca agotarlas, clausurarlas de una vez por todas, restituirles un sentido completo, sino más bien hacer reverberar el estremecimiento y la agitación que gesta en Foucault la experiencia misma de su filosofía. Pues, finalmente, es “en el archivo, en medio de legajos de papeles, en las entrañas de bibliotecas, como Foucault había tenido la experiencia de su propio pensamiento” (Artières 29). Por cierto, tal experiencia no consiste en una mera duplicación de un pensamiento, ni menos aún en la reproducción del orden de los archivos. Al contrario, radica en la singular experimentación de un trastrocamiento del archivo, y con ello, de un pensar lo impensado hasta ahora en el archivo.

En otras palabras, todos esos gestos de extracción y difusión de huellas pueden entenderse “como el conjunto de estrategias que Foucault crea para hacer transmisibles sus estupores”, lo que implica “abrir el pensamiento a lo no pensado, al estupor que provoca” (Perera Velamazán 193). De ahí que Foucault no intente una suerte de búsqueda de la experiencia fenomenológica en los archivos o de una experiencia originaria, lejos de

² Por supuesto, esta mención a Jacques Derrida se restringe aquí únicamente a la idea de “exapropiación”, aunque es cierto que en el enfoque de la deconstrucción encontramos también una interesante noción de “archivo” que podría contrastarse con la de Foucault. Esto último excede sin duda el presente trabajo, de cualquier modo, para realizar este ejercicio es fundamental revisar, al menos, la conferencia dictada por Derrida en el Freud Museum, el año 1994, y publicada luego como libro bajo el título *Mal de archivo. Una impresión freudiana*.

esto, su intromisión en el ordenamiento y clasificación de las inscripciones sobre la superficie de lo social, traza la experiencia de un punto límite, esto es, una experimentación que altera a quien se expone a ella. Según el propio Foucault: “una experiencia es algo de lo que se sale transformado”, es algo “que impide ser siempre los mismos, o tener el mismo tipo de relación con las cosas, con los otros, que se tenía antes” (Trombadori 42-53). En ese sentido, esta particular experiencia en el archivo, que implica siempre un cambio en lo que nos constituía a partir del mismo, se encuentra relacionada de manera íntima con aquello que Foucault denominará hacia el final de su obra como “modos de subjetivación”. Para comprender, justamente, aquellos procesos de subjetivación y su escisión del archivo, revisaremos previamente los distintos momentos del pensamiento foucaultiano que esta operación final supone.

3. EL ARCHIVISTA MALDITO

A comienzos de los setenta, entrevistado por Raymond Bellour, Foucault subraya la particularidad del campo de estudios que sus trabajos han abierto hasta entonces, cuyo método arqueológico debe entenderse como “el análisis del discurso en su modalidad de archivo” (73). La arqueología foucaultiana es, de acuerdo con esto, un estudio de los elementos del discurso que afloran en las dimensiones del archivo. Así ocurre en el *Nacimiento de la clínica*, publicado en 1963, donde se analiza la conformación a fines del siglo XVIII del discurso médico moderno. Más tarde, cuando en 1966 se publica *Las palabras y las cosas*, Foucault extiende la aplicación de su arqueología a las llamadas ciencias humanas, empleándola como un método para aproximarse al “espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen” (8). Ambas investigaciones constituyen elaborados esfuerzos por desenterrar las condiciones de posibilidad que determinan el saber de una época, es decir, constituyen un intento de rastrear los regímenes de enunciabilidad y visibilidad del archivo en un momento dado.

Sin embargo, la recepción de estos primeros trabajos de Foucault en la escena francesa es adversa, especialmente en el caso de *Las palabras y las cosas*, obra tildada incluso de reaccionaria (Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos* 216-221). De ahí que la publicación de *La arqueología del saber*, el año 1969, no buscase únicamente clarificar cuestiones metodológicas de las investigaciones previas, sino que se propone especialmente hacer manifiesta una “politización del archivo”, que “trata de considerar el discurso en su dimensión de existencia, de práctica, de acontecimiento” (Gros 74). Pero la radicalidad política de ese enfoque, que rastrea las articulaciones entre los regímenes discursivos y las prácticas que los materializan, no resulta comprensible para sus contemporáneos. Foucault se convierte así en una especie de archivista maldito: despreciado por historiadores, proscrito por filósofos y condenado por el marxismo ortodoxo.

Ahora bien, desde la perspectiva de Foucault, el archivo “es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares” (*La Arqueología del saber* 170). En ese sentido, la noción de “archivo” no se refiere aquí, estrictamente, a las habitaciones repletas con viejos documentos apilados unos sobre otros, ni es sinónimo de una bodega de registros. A contracorriente de esas ideas arraigadas, Foucault es el primer filósofo en sostener que el archivo no se reduce a las instancias institucionales del museo, la biblioteca o los fondos documentales. Por lo mismo, es el primero en comenzar a problematizar manifiestamente el archivo como un espacio extendido de organización y distribución de las inscripciones, de las marcas registradas sobre la superficie social, y de su forma de registro. Si el archivo de la arqueología no está circunscrito a una sola institución, es precisamente porque es mediante las operaciones del archivo que se definen los límites y las regulaciones, lo dichos y los hechos, las actas y los actos institucionalizados en una sociedad. El archivo ordena y distribuye los enunciados que conforman las formaciones discursivas en un momento dado.

Atendiendo a esto último, Gilles Deleuze señala con gran lucidez que, en la *La arqueología del saber*, Foucault se presenta como “un nuevo archivista” (Deleuze, *Foucault* 28). Ciertamente, es gracias a él que emerge

también una nueva concepción del archivo en la filosofía contemporánea. Este nuevo archivista convierte al archivo en una noción filosófica protagónica y, al mismo tiempo, acaba también con la tentación de convertir al archivo en obra de un solo archivista. Ciertamente, la noción de archivo no está definida aquí por la acumulación de textos producidos por el sujeto universal de una cultura, tampoco alude aquí a un meta-archivista, es decir, “a un sujeto que guarde, codifique, memorice. Remite, más bien, a esa función anónima —que no se sintetiza puntualmente en sujeto alguno— que es el enunciado: el enunciado como multiplicidad” (García 94). No hay pues ningún archivista detrás de nuestra historia que podamos desenmascarar como responsable exclusivo del orden de los discursos, de las palabras y las cosas.

4. EL RÉGIMEN SENSORIAL DEL ARCHIVO

El discurso no es el único interés del archivista maldito, de hecho, *La arqueología* insiste en que el análisis de las “formaciones históricas” debe considerar “unas relaciones entre las formaciones discursivas y unos dominios no discursivos (instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos)” (211-212). El propósito de esto último no es postular una continuidad entre discursos y prácticas no discursivas, sino más bien tratar de establecer ciertas articulaciones específicas entre ambas dimensiones. Por supuesto, al calificarse como “no discursivas”, esas prácticas siguen remitiendo a un primado del discurso. Tal primado no es una simple degradación, pues se trata de dos formas de naturaleza diferente, aunque bajo una reciprocidad variable. Lo que se busca entonces es “abrir el lenguaje a todo un dominio nuevo; el de una correlación perpetua y objetivamente fundada de lo visible y de lo enunciable” (*El nacimiento de la clínica* 275). Asimismo, la instauración de un sistema organizado de enunciados y la distribución de un campo de visibilidades son las dos formas que componen todo saber. Ambas dimensiones no son homologables.

Tal irreductibilidad de lo visible y lo enunciable es advertida en *Las palabras y las cosas*: “por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis” (19). Por esa razón, Deleuze asevera que el concepto de “archivo” en Foucault no tiene un talante exclusivamente discursivo: el archivo es siempre un “archivo audiovisual”, aunque esto mismo implica su carácter disyuntivo, pues “lo que se ve nunca aparece en lo que se dice, y a la inversa” (*Foucault* 93). Disyunción, entonces, entre hablar y ver, que va más allá de los enlazamientos limitados a las constataciones empíricas o inmediatas de las palabras y las cosas, que nos llevarían a creer que siempre se habla de lo que se ve, o que se ve aquello de lo que se habla, cuando en realidad existe un intersticio entre ambas dimensiones, recubierto y reorganizado en cada variación, que da lugar a una formación histórica diferente.

Ahora bien, el desplazamiento infinito del vínculo entre las formas de lo visible y lo enunciable no explica la manera en que este mismo se desencadena, no dilucida el detonante que las hace coincidir una y otra vez. Esto último nos obliga a revisar una variación importante dentro del propio pensamiento de Foucault, pues aquello que gatilla las combinaciones de las dos formas del saber, la articulación de las visibilidades y los enunciados en una formación discursiva determinada, ya no pasa por la labor exclusiva de la arqueología. Esta cuestión corresponde más bien a las investigaciones que Foucault lleva a cabo en la década de los setenta, centradas en el problema del “poder”. Habría que entender acá que si las dinámicas del saber se dan entre las formas adoptadas por lo enunciable y lo visible, por su parte, el poder comporta relaciones de fuerzas informes, una función no formalizada de las fuerzas. De esa manera, en el pensamiento foucaultiano, el saber y el poder son heterogéneos, no obstante, ambos coexisten en una suerte de presuposición recíproca, captándose mutuamente, pero siempre con una preponderancia del poder sobre el saber. Y esto es así porque aquello que las relaciones de saber incluyen

responde al ejercicio de las relaciones diferenciales de poder en un momento histórico dado, de lo contrario, las formaciones discursivas serían etéreas pues no tendrían nada que organizar.

Para decirlo junto a Deleuze, entendemos que “si las relaciones de poder implican las relaciones de saber, éstas, por el contrario, suponen aquellas. Si los enunciados solo existen dispersados en una forma de exterioridad, si las visibilidades solo existen diseminadas en otra forma de exterioridad, es precisamente porque las relaciones de poder son difusas” (*Foucault* 112). Esto no significa que Foucault conciba el poder como una fuerza imperceptible, más bien implica que este no tiene una esencia invariable, pues su manifestación es principalmente operatoria: se expresa siempre en relaciones de fuerza mutables, en “una producción multiforme de relaciones de dominación que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto” (*Microfísica del poder* 171). Desde luego, la manifestación de un conjunto de relaciones de poder adquiere formas específicas justamente cuando entra en capturas mutuas con el saber. Lo que es designado por los enunciados y expuesto por las visibilidades, se induce y genera de manera activa por las relaciones de poder, pues el choque de fuerzas que estas desatan es menos coercitivo que productivo. Así, es de acuerdo a las variaciones de las relaciones de poder que el saber distribuye tanto las palabras como las cosas, lo visible como lo enunciable. En otras palabras, todo un régimen sensorial dispuesto por el archivo.

El caso la reorganización del saber médico a comienzos del siglo XIX es un claro ejemplo de esto último, pues allí se desarrolla una nueva semiología del síntoma que, según Foucault, “exige una especie de triangulación sensorial a la cual deben colaborar atlas diversos, y hasta entonces excluidos de las técnicas médicas: el oído y el tacto, vienen a añadirse a la vista” (*El nacimiento de la clínica* 231). Los regímenes de lo visible ponen siempre en relación a la vista con otros sentidos, instalando toda una organización sensorial que, a su vez, mantiene capturas mutuas con un régimen enunciativo. Articulación, en suma, de las formas de lo que se hace ver y lo que se hace decir, que constituye un saber en estrecho vínculo con las relaciones de poder en un momento histórico dado.

5. LOS CUERPOS Y LOS CORPUS DEL ARCHIVO

Existe un estrecho vínculo entre el método arqueológico y la genealogía de las relaciones de poder. Esto es reconocido por el mismo Foucault en 1976, en una entrevista con Alexandre Fontana, donde declara: “me pregunto, ¿de qué he podido hablar, por ejemplo, en la *Historia de la locura*, o en el *Nacimiento de la clínica*, si no era del poder? Ahora bien, soy perfectamente consciente de no haber prácticamente empleado el término y de no haber tenido este campo de análisis a mi disposición” (*Microfísica del poder* 180). Pero la complementariedad entre ambos ejes de las investigaciones de Foucault —las formas del saber y las relaciones de poder— está dada por una diferencia fundamental, mientras la arqueología remite a un procedimiento descriptivo de los regímenes del saber, en el caso de la genealogía estamos frente a un procedimiento que explica el diagrama de fuerzas que da forma a lo que se “hace ver” y se “hace decir”. Junto al movimiento que va de un procedimiento al otro, lo importante para nosotros es que la noción de archivo se traslada sigilosamente, pues ambos procedimientos son suplementarios.

Lo anterior resulta más claro con la hipótesis-bisagra del proyecto arqueológico y la genealogía, que Foucault plantea así: “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (*El orden del discurso* 14). Foucault entiende que los juegos de verdad promovidos por este complejo sistema de exclusión y administración discursiva, son parte de una “voluntad de saber” generada a partir de múltiples relaciones de poder. La analítica del poder supone que este se ejerce siempre a través de complejas relaciones de fuerzas que, en vez de abreviarse en una coacción sistemática, suscitan prácticas específicas en los cuerpos: incitan discursos y promueven comportamientos heterogéneos. La relación entre el poder y el saber se manifiesta así en una reciprocidad productiva, pues como bien lo plantea Deleuze: el poder “produce verdad, en la medida

en que hace ver y hace hablar. Produce lo verdadero como problema” (Foucault 112).

¿Qué ocurre entonces, en medio de esta correspondencia entre arqueología del saber y genealogía del poder, con la comprensión del archivo? Pues bien, si con la genealogía Foucault asume que “las relaciones de poder penetran en los cuerpos” (*Microfísica del poder* 153-162), puede añadirse que estas fuerzas penetran además en los *corpus*. En efecto, el análisis genealógico del poder demuestra que no existe un depósito documental, un conjunto doctrinal de textos, un fichero o un repositorio de obras, que no esté atravesado, en su conformación misma, por diversos mecanismos de exclusión, reserva o prácticas de des/apropiación. Por ese motivo, el “archivista maldito”, hurga los repositorios no solo de las bibliotecas sino que también los depósitos de oficinas de la asistencia pública, los ficheros de prefecturas de policía, juzgados y hospitales, vale decir, en todas aquellas instituciones donde se cuajan relaciones de fuerzas, para describir desde allí los regímenes discursivos articulados con esos *corpus* documentales. En otras palabras, son los nodos de poder cristalizados en una época determinada el lugar donde Foucault recopila los materiales para la formación de sus propios *corpus* de estudio, en tanto, toda relación de poder implica un control sobre el archivo.

La interpenetración entre el archivo y las relaciones de poder es un elemento que recorre todas las investigaciones genealógicas que Foucault realiza durante los años setenta. Esto se hace evidente en el desarrollo del concepto de “disciplina”, entendido como aquel conjunto de “métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (*Vigilar y Castigar* 141). Si bien, de acuerdo con esta definición, ciertos enclaves disciplinarios podrían ser identificados en diferentes momentos históricos, Foucault sostiene que es, principalmente, desde el siglo XVII, cuando un conjunto de disciplinas comienza a irrumpir en diversos espacios de la sociedad occidental: el hospital, la cárcel, el taller, la escuela, la fábrica. En dichos espacios los cuerpos individuales van a concebirse como objetos de intervención posible por parte del poder

o, mejor dicho, por parte de cierta coagulación histórica de relaciones de fuerzas y su configuración particular. Pero lo esencial, para nosotros aquí, es que las disciplinas no solo se encargan de someter los cuerpos a diferentes nodos de vigilancia jerárquica y técnicas de normalización, sino que además proceden sumergiendo a la individualidad en un campo documental. Penetran en los cuerpos mediante diversas técnicas que derivan en una constitución de *corpus* específicos. Como bien lo destaca François Boullant, en el fondo, las principales características del poder disciplinario son el “reparto de los individuos en el espacio, su constante vigilancia y finalmente la constitución de un archivo sobre cada uno de ellos” (43). De ahí que sostengamos pues que las relaciones de poder atraviesan tanto los cuerpos como los *corpus*, pues bajo el despliegue de las disciplinas no hay ningún cuerpo que no sea catalogado en un *corpus* mediante alguna tecnología de archivación.

En rigor, los *corpus* se forman con los registros que evalúan los desempeños individuales en miras a la obtención de conductas deseadas o para juzgar la consecución de un estado decretado como normal. Las inscripciones realizadas abastecen, al mismo tiempo, a los discursos con pretensión científica (medicina, criminología, derecho penal, sociología, psicopatología) que actúan engranados con las técnicas disciplinarias en el siglo XIX. El principal método vinculado a la conformación de los *corpus* del poder disciplinario es el “examen”, procedimiento rutinario que somete a los individuos para calificar sus desempeños, clasificarlos, compararlos entre sí y, dependiendo de sus fallos, castigarlos. Foucault describe tres características de la aplicación del “examen”: en primer lugar, obliga a una exhibición continua del rendimiento de los cuerpos; en segundo lugar, es el eje de la vigilancia jerárquica y la sanción normalizadora; y, finalmente, se compone de un conjunto de “técnicas documentales”, que “hace de cada individuo un caso: un caso que a la vez constituye un objeto para un conocimiento y una presa para un poder” (*Vigilar y Castigar* 196).

De esta manera, puede decirse que la emergencia de la “sociedad disciplinaria” supone el funcionamiento de una vasta operación del archivo. El despliegue de sus tecnologías de vigilancia y castigo depende,

en último término, de que los cuerpos sean identificados a partir de una documentación sistemática (un registro biográfico, un historial clínico, una ficha criminal), es decir, esas estrategias de poder se apoyan en el archivo. Esto significa que la rigurosa individualización de los cuerpos se consigue principalmente mediante la conformación de *corpus* producidos por saberes articulados a ciertas tecnologías de poder. *Corpus* documentales en los que cada cual es rotulado (el loco, el enfermo, el delincuente), y que son evidencia de un seguimiento que hace operar una descripción pormenorizada de cada cuerpo, convirtiéndolo en un “caso”. Los *corpus* documentales de cuerpos individualizados pasan a convertirse en norma.

Instaurar ficheros para cada uno de los individuos que desfilan por estas instituciones conlleva algo más que pormenorizar la gestión de los cuerpos: va definiendo personalidades. En ese sentido, como bien lo advierte Manuel DeLanda, lo que ocurre es que todos los sucesos y datos sobre nosotros mismos acumulados en dossiers, que son extraídos desde nosotros mediante una variedad de técnicas documentales, “nos dan una identidad real, no un sentimiento subjetivo ni una ideología. No son representaciones interiorizadas sino un cuerpo externo de archivos que nos atrapa y que obligatoriamente fabrica una identidad objetiva para nosotros” (11-12). La identidad objetivada de los sujetos individualizados por el poder disciplinario define así mediante *corpus* los cuerpos de un momento histórico dado, bajo un rótulo específico.

6. MODOS DE SUBJETIVACIÓN: LA ESCISIÓN DEL ARCHIVO

A inicios de los años ochenta Foucault escribe una valiosa reseña de su obra, bajo el seudónimo de “Maurice Florence”. Allí sostiene que la arqueología y la genealogía deben pensarse en el seno de un mismo proyecto general: “la historia de la subjetividad, si por dicha palabra se entiende la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo” (Foucault, *Foucault* 365). Vistas de ese modo, las directrices de la obra de Foucault apuntan a una

historia crítica de los diferentes procedimientos que forman y transforman las relaciones entre sujeto y objeto, es decir, a los procesos discontinuos de objetivación y a la emergencia de diversos modos de subjetivación. Los distintos “juegos de verdad” surgidos a partir de lo anterior, derivan históricamente en que una persona pueda reconocerse como un loco, un delincuente o un sujeto de deseo. De esa manera, los círculos concéntricos del pensamiento foucaultiano corresponden a “la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (*Subjetividad y verdad* 257). El análisis de los modos de subjetivación constituye entonces el último eje de las investigaciones de Foucault. Sin embargo, acá nos proponemos destacar un factor relegado en tal sinopsis: el archivo puede convertirse en una clave de lectura que hace coincidir todos los ejes del pensamiento foucaultiano.

En sus últimos trabajos, Foucault se propone explorar los modos en que se constituye un sujeto del “decir verdadero”, es decir, los espacios en que una verdad se aplica y el dominio de objetos que hace aparecer. Con ello, “se podría recuperar, bajo otro aspecto, la cuestión de la gubernamentalidad: el gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro” (*Subjetividad y verdad* 257). El análisis de las reciprocidades entre saber/poder es adecuado así a una singular noción de gobierno y sus relaciones con los “juegos de verdad”. Ambas cuestiones están conjugadas en el concepto clave de “subjetivación”, referido “a la relación del individuo con el/ella; a las múltiples maneras en las que el sí mismo puede ser construido sobre las bases de lo que uno toma por verdad” (Michlman y Rosenberg 55). Semejante viraje teórico-metodológico consta igualmente en las grillas de lectura con que Foucault continúa su *Historia de la sexualidad*, cuyo segundo y tercer volumen son publicados recién en 1984, es decir, después de un silencio de casi diez años respecto a la primera entrega. Ambos libros manifiestan un nuevo énfasis de sus investigaciones de la mano con una particular conceptualización de la ética y de la verdad.

Es menester pues detenernos en este punto. *Grosso modo*, como bien señala Arnold Davidson, Foucault piensa la ética “como el componente de

la moralidad que concierne a las relaciones del sí mismo consigo mismo” (*Ethics* 126). De tal manera, si bien la moral es entendida generalmente como un conjunto de reglas o valores que rigen a los integrantes de una sociedad, ya sea mediante aparatos prescriptivos como la familia o instituciones educativas y religiosas, Foucault plantea que existe otra dimensión moral; aquella del comportamiento efectivo de los individuos y su menor o mayor sometimiento a las normas. No puede haber pues “constitución del sujeto moral sin “modos de subjetivación” y sin una “ascética” o “prácticas de sí” que los apoyen. La acción moral es indisoluble de estas formas de actividad sobre sí que no son menos diferentes de una a otra moral que el sistema de valores, de reglas y de interdicciones” (*Historia de la sexualidad 2* 30). Por lo tanto, la ética foucaultiana remite a la manera en que los sujetos se conducen por un tipo determinado de acción que no se ajusta necesariamente a las convenciones, un modo de subjetivación irreductible al código de los regímenes discursivos y sensoriales del archivo, pero que consiste en un acto realizado sobre sí mismo en relación a ellos. Es en medio de este contraste radical que se forman los llamados modos de subjetivación.

He aquí pues un elemento crucial para nosotros. Si hemos sostenido que en medio del paso desde la arqueología del saber a la genealogía de las relaciones de poder se encuentra la disposición de los regímenes del archivo, en consecuencia, los procesos de subjetivación generan una escisión de estos últimos. Esta ruptura o desavenencia, no ocurre de manera dialéctica ni dicotómica respecto al archivo, tampoco bajo la forma de una subjetividad que reencuentra una interioridad o sustrato perdidos. Esto no quiere decir, como esgrime Charles Taylor, que Foucault repudie los valores de la libertad y la verdad que pueden residir en nosotros mismos, cuestión que llevaría paradójicamente a un sometimiento a las tecnologías del poder en vez de a un proceso de subjetivación (152-153). Al contrario, el análisis de los modos de subjetivación busca mostrar cómo dichos valores, u otros, no guardan una esencia sino que pueden ser reformulados a partir de un trabajo sobre nosotros mismos que, de algún modo, nos lleva a dismantelar los códigos que nos definían hasta hace poco.

En otras palabras, los modos de subjetivación acontecen en una suerte de “afuera” de los regímenes del archivo, alcanzado por la reflexión propia del proceso de subjetivación. De acuerdo a la sutil fórmula de Deleuze, dicho afuera “no es un límite petrificado, sino una materia cambiante animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamientos que constituyen un adentro: no otra cosa que el afuera, sino exactamente el adentro del afuera” (*Foucault* 128). Puesto de otra forma, los procesos de subjetivación comprenden una relación consigo mismo que disloca códigos y discursos que atraviesan a los individuos sujetos a las formaciones del saber y a las tecnologías de poder del archivo. La subjetivación desajusta los *corpus* de los cuerpos, y viceversa. Son pliegues que alteran la exterioridad del archivo —su funcionamiento como prótesis normalizadas del sujeto— comportando una transformación subjetiva. Según veremos a continuación, las prácticas de sí suponen pliegues en los regímenes de enunciados y visibilidades que regulan al cuerpo social, lo que significa que los modos de subjetivación envuelven, de un modo u otro, cierta escisión del archivo. Desde nuestra perspectiva, las características generales de esta singular tensión entre los sujetos y el archivo de una época determinada, que dispone sus regímenes de habla y visibilidad, pueden leerse como un correlato del eje final de las investigaciones foucaultianas.

¿A qué se refieren esas prácticas de sí y cómo provocan estos efectos en medio del archivo? Los últimos cursos impartidos por Foucault en el *Collège de France*, entre 1980 y 1984, abordan las formas en que son entabladas en Occidente las relaciones entre “sujeto” y “verdad”. La genealogía de esas relaciones en la cultura greco-romana nos muestra dos elementos fundamentales: la *epiméleia heautoû* y la *parresía*. La primera de estas nociones, traducida como “inquietud de sí” o “cuidado de sí”, se refiere a algo más que una mera introspección espiritual, apuntando a un conjunto diverso de prácticas, claves en la ética antigua. Consiste en una inquietud por las dinámicas del propio cuerpo, el autocontrol y el uso de los placeres, pero sobre todo, atañe a una labor constante, en el transcurso de toda la existencia, orientada a la conversión de uno mismo: implica tanto una modificación de actividad (el fin principal ha de ser esa

relación consigo mismo) como un desplazamiento de la mirada (demanda una focalización del pensamiento). Más que una ocupación momentánea en la vida, la *epiméleia heautoû* supone una auténtica “forma de vida”. Y es que la vida no es una sustancia sino una forma, una forma que puede moldearse constantemente.

Según Foucault, lo que comparten las diferentes prácticas de sí, es “una trayectoria, gracias a la cual, escapando a todas las dependencias y a todas las servidumbres, acaba uno por alcanzarse a sí mismo . . . y el objetivo final de todas las prácticas de uno mismo pertenece también a una ética del dominio” (*Historia de la sexualidad* 3 65). De ahí que esta preocupación por uno mismo conlleve un trasfondo ético ligado a una dimensión política, pues para gobernar a los otros es necesario, primero, aprender a cuidar de uno mismo. El “gobierno de sí” es un requisito imprescindible para conducirse moderadamente hacia los demás y, por lo tanto, incumbe no solo a una cuestión individual sino también a la relación con los otros. De acuerdo con la lectura de Sandro Chignola, lo anterior supone “proceder más allá de las formas de individuación “gobernadas” por una producción divisoria de la verdad. Significa volver a encontrar en el corazón de sí mismo el lugar de la verdad. Y articularle . . . los modos de una producción de lo común” (239). Por ese motivo, en su sentido pleno, podría decirse que la inquietud de sí se refiere más a un modo de vivir juntos que a un recurso individualista.

Lo trabajos de Foucault muestran que el “cuidado de sí” tiene sus principales formulaciones a lo largo de la Antigüedad clásica, caracterizadas por el despliegue de “todo un conjunto de técnicas cuya meta es ligar la verdad y el sujeto” (*La hermenéutica del sujeto* 463). Dichas técnicas no buscan develar una verdad que reside al interior del sujeto, ni tampoco intentan otorgar una esencia verdadera al alma. Por el contrario, son técnicas de subjetivación; ejercicios de apropiación de “discursos verdaderos” o “razonables” que permiten afrontar de mejor forma la multiplicidad de acontecimientos que afectan a una vida. En ese sentido, las técnicas de subjetivación conciernen a las maneras en que los seres humanos llegan a problematizar lo que son, lo que hacen y el mundo en el que viven.

Foucault las denomina también Q: “prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, mortificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo” (*Historia de la sexualidad 2* 14-15). La historia de los modos de subjetivación trazada por Foucault, sugiere que esas “artes de la existencia” son menguadas luego por el advenimiento del cristianismo y el poder pastoral, hasta que hacia el siglo XVII terminan siendo precarizadas con la instalación progresiva del poder disciplinario, los saberes médicos, pedagógicos, científicos y las rentabilidades económicas según las cuales empiezan a ser utilizados los cuerpos.

Un segundo elemento destacado especialmente por Foucault en su exploración de los modos de subjetivación del mundo antiguo es la *parresía*, que marca el paso desde el “gobierno de sí” hacia el “gobierno de los otros”. Dicha noción designa la actividad de un “decir veraz”, este no busca demostrar la verdad, sino que actúa como crítica en una relación asimétrica, ya sea del súbdito contra el tirano o de las minorías contra las mayorías. La *parresía* es, por tanto, la manifestación pública y valerosa de una convicción propia que, según Foucault, desempeña una función vital “en el campo de la política, cualquiera sea la *politeia* de que se trate”, en tanto consiste “en dirigirse al alma de quienes deben gobernar, a fin de que se gobiernen como corresponde y, de resultas, también la ciudad sea gobernada como es debido” (*El gobierno de sí* 307-310). Por esa misma razón, el juego parresiástico no pretende tan solo alterar opiniones, sino que apunta a cambiar el propio estilo de vida, la propia relación con los otros y con uno mismo. Consecuentemente, para que un decir sea veraz, debe comportar tanto el cuidado de sí como exhortar al cuidado de los otros, esto es, un trabajo ético sobre sí mismo y una intervención política junto a los otros.

El giro de los seminarios de Foucault en el *College de France* hacia el estudio de la cultura greco-romana pasa justamente por el despunte de prácticas como la *epiméleia heautoû* y la *parresía*, que hacen aparecer un tercer espacio entre las relaciones de poder y saber, un espacio constituido

por la ética o la subjetividad. Ahora bien ¿Por qué no se rastrean esas prácticas en los siglos XVIII y XIX, que comprendían el período inicial de la *Historia de la Sexualidad*? El motivo de ese desplazamiento cronológico es advertido agudamente por Davidson: “la experiencia de la sexualidad en los siglos XVIII y XIX estaba decisivamente informada por sistemas de conocimiento surgidos de la biología, la medicina y la psiquiatría, y por la imposición en la conducta sexual de sistemas de poder normativos procedentes de la educación y la ley” (*Arqueología* 253). Frente a tal escenario, que hace complejo despejar las relaciones de poder y saber encarnadas en los cuerpos, Foucault no renuncia a buscar modos de subjetivación modernos, más bien opta por partir explorando las maneras en que la conducta sexual se plantea en los hombres del mundo antiguo. Lo que Deleuze observa muy bien al respecto, es que Foucault demuestra que la importancia de los griegos no radica entonces en “develar el Ser” de la cultura Occidental, sino en haber “plegado el afuera, con ejercicios prácticos”, pues ellos crean “modos de subjetivación”, inventan “el doblez, la relación consigo mismo, la regla facultativa del hombre libre” (*Foucault* 132-133).

A partir de allí, las últimas investigaciones de Foucault buscan también dar señales sobre las características de los modos de subjetivación modernos. Para ello, rastrea estas diversas prácticas de subjetivación en las huellas antagónicas a la extensión de las “artes de gobernar” a lo hombres, es decir, al proceso de gubernamentalización desplegado a partir de los siglos XV y XVI. Frente a este último, asoman los vestigios de prácticas singulares de “un arte de no ser *de tal modo* gobernado”, que Foucault denomina también como “crítica” (Foucault, ¿Qué es la crítica? 7). En otras palabras, si las máquinas gubernamentales modernas procuran sujetar a los individuos con dispositivos de poder que suscitan formas de saber específicas, en cambio, las “prácticas críticas” intentan una “desujeción” (*désassujettissement*) de los regímenes de verdad y sus dispositivos de poder. Tales prácticas se manifiestan en quienes objetan ser gobernados de una forma y no de otra, en nombre de ciertos principios o a tal precio. Al igual que en el vínculo entre las prácticas del cuidado de sí y la *parresía*, acá se

conjugan una actitud tanto ética como política. Las prácticas de sí del mundo antiguo encuentran un correlato moderno en prácticas críticas.

Pero si toda práctica de sí ha de ser considerada una *práctica crítica*, lo será siempre que, como bien indica Butler, su relación con las categorías morales, jurídicas o científicas, no consista “en acatarlas sino en constituir una relación con ellas que interrogue el propio campo de categorización, refiriéndose, al menos implícitamente, a los límites del horizonte epistemológico dentro del cual estas prácticas se forman” (150). En otras palabras, una práctica de sí deviene una práctica crítica toda vez que provoca una escisión en el archivo de su época, al cuestionar los límites del saber—su campo de categorizaciones sobre los sujetos y los objetos— y las relaciones de poder que administran sus regímenes sensoriales. La radicalidad de este gesto de desujeción a los regímenes de verdad podría tener un doble efecto: mostrar los límites epistemológicos, no solo expone la contingencia y mutabilidad del campo de inteligibilidad en el que nos movemos, al mismo tiempo, puede poner en riesgo la propia ontología que está aquí en juego, es decir, aquello que ese entramado de poder y saber hacía ver y hacía decir. En suma, una exposición a lo impensado que transforma las condiciones de la experiencia misma: una experiencia posible de lo imposible. No hay pues subjetivación sin esa desujeción, sin un procedimiento crítico que conlleva a desprenderse de uno mismo.

Tal vez sea este el camino para reinterpretar la enigmática sentencia deleuziana que, a propósito de la obra de Foucault, sostiene: “el archivo es lo que nos separa de nosotros mismos” (Deleuze, ¿Qué es un dispositivo? 160). Los modos de subjetivación escinden el archivo, al constituirse siempre como una crítica del presente, de ahí que postulemos que la subjetividad se conforma en una exposición a lo impensado de nuestra actualidad, esto es, en las inflexiones del archivo. Por lo tanto, desde nuestro punto de vista, el pensamiento filosófico de Foucault apunta a ciertas prácticas de experimentación subjetiva que emergen de forma inevitable desde el archivo, aunque lo estremezcan al mismo tiempo. Con un enfoque similar, Mathieu Potte-Boneville sostiene que la ética foucaultiana es la “ética del archivista”, puesto que además de intervenir el archivo con un doble

gesto arqueológico y genealógico, hace aparecer desde sus tramas “un cierto nosotros” que desata la emergencia de cuestionamientos del presente y motivan una interpelación política por parte de “una comunidad de acción que no funda ninguna certeza” (258-260). Ese gesto forja cierta ética desde un trabajo crítico con los archivos, pues se cuestiona tanto lo que se nos había dicho que éramos como las coacciones e incitaciones que nos hacían ser de esa forma. Se escinden así los regímenes del archivo mismo. En vez de plantear nuestra relación con los otros en un ideal universal a consumarse, ese cierto “nosotros” ha de ser el producto de una crítica al presente de lo que somos.

BIBLIOGRAFÍA

- Artières, Philippe. “Michel Foucault, retrato de archivo”. *Michel Foucault, un pensador poliédrico*. Valencia: Universitat de València, 2012. 29-36.
- Boullant, François. *Michel Foucault y las prisiones*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- Butler, Judith. “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”. *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura de ruptura en la crítica institucional*. Madrid: Traficantes de sueños, 2008. 141-67.
- Chignola, Sandro. “Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación”. *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política* 9 (2010): 223-260.
- Davidson, Arnold. “Arqueología, genealogía, ética”. *Foucault*. Buenos Aires: Nueva visión, 1988. 243-55.
- . “Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought”. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 123-47.
- DeLanda, Manuel. “The Archive Before and After Foucault”. *Information is Alive, Art and Theory on Archiving and Retrieving Data*. Rotterdam: V2 Publishing/ NAI Publishers, 2003. 8-13.

- Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?”. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999. 155-63.
- . *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Derrida, Jacques y Bernard Stiegler. *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: Eudeba, 1998.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1992.
- Farge, Arlette. *La atracción del archivo*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1991.
- Foucault, Michel. “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”. *Daimon. Revista de Filosofía* 11 (1995): 5-25.
- . “Foucault”. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales V. III*. Barcelona: Paidós, 1999. 363-68.
- . “Subjetividad y verdad”. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales V. III*. Barcelona: Paidós, 1999. 255-60.
- . *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- . *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI, 2001.
- . *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1992.
- . *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- . *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- . *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- . *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal, 2005.
- . *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira, 1996.
- . *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.
- . *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1980.

- . *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- García, Raúl. *El archivo de Occidente. Recorrido por la arqueología foucaultiana*. Buenos Aires: Eudeba, 1998.
- Gros, Frédéric. *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Michlman, Alan y Alan Rosenberg. "The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-fashioning: Nietzsche and Foucault". *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy* 2 (2007): 44-65.
- Perera Velamazán, Pablo. "Los archivos de Michel Foucault. Sobre el dudoso murmullo que nos rodea a cada uno". *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. 161-98.
- Potte-Bonneville, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- Stoler, Ann Laura. *Along the archival grain. Epistemic anxieties and Colonial common sense*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.
- Taylor, Charles. "Foucault on Freedom and Truth". *Political Theory* 12 (1984): 152-83.
- Trombadori, Duccio. *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Buenos Aires: Amorrortu, 2010.