



---

**Universidad de Valladolid**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

**TESIS DOCTORAL:**

**LA MÁQUINA SOCIAL DEL ARCHIVO.  
PERSPECTIVAS DESDE LA FILOSOFÍA  
CONTEMPORÁNEA.**

**Presentada por ANDRÉS MAXIMILIANO TELLO  
SOTO para optar al grado de  
doctor por la Universidad de Valladolid**

**Dirigida por:  
Dr. Víctor del Río  
Dr. Sixto Castro**



*«Los filósofos dan menos crédito a los aparecidos que a ninguna otra cosa; si, no obstante el extraordinario hecho que voy a relatar, suceso respaldado por la firma de varios testigos y registrado en archivos respetables, este suceso, repito, gracias a todos estos títulos y a los visos de autenticidad que tuvo en su momento, puede resultar digno de crédito, será preciso, a pesar del escepticismo de nuestros estoicos, convenir que si bien no todos los cuentos de resucitados son ciertos sí que contienen, al menos, elementos realmente extraordinarios.»*

Marqués de Sade, *El resucitado*.

*«Haría falta, en efecto —para que los académicos estén contentos— que el universo cobre forma. La filosofía entera no tiene otro objeto: se trata de ponerle un traje a lo que existe, un traje matemático. En cambio, afirmar que el universo no se asemeja a nada y que solo es informe significa que el universo es algo así como una araña o un escupitajo.»*

Georges Bataille, *Documentos*.

*«—¿Qué es ser una máquina? —preguntó el Doctor Arana. —Nada —dijo ella—. Una máquina no es; una máquina funciona.»*

Ricardo Piglia, *La ciudad ausente*.



## Resumen

Este trabajo tiene como propósito cartografiar y analizar la noción de archivo a la luz del creciente protagonismo que ha alcanzado dicho concepto en la filosofía de las últimas décadas. De ese modo, una noción que antes solía ser preocupación instrumental de la historia o la archivística, es sometida al rigor de la crítica. Con ese fin, revisamos los textos más significativos que abordan este tema en el pensamiento filosófico contemporáneo. A partir de aquí, la convergencia de enfoques y lecturas muestra no solo la relevancia de la noción de archivo para la discusión con la tradición occidental, sino que además su condición cardinal para el estudio de una serie de fenómenos que configuran hoy nuestro mundo. En ese sentido, nuestra investigación apunta más allá de la idea convencional del archivo, pues desborda la figura del depósito de legajos y documentos administrativos.

El archivo se expande sobre distintos ámbitos de la configuración de lo real, organizando y jerarquizando la amplia gama de inscripciones realizadas sobre la superficie social. Por lo mismo, su influjo está expresado tanto en los corpus documentales como en los cuerpos individuales que los abastecen, gracias a la implementación de distintas tecnologías de archivación que almacenan sus huellas. Esto permite la sobrevivencia de ciertas inscripciones a la vez que desata luchas en torno al porvenir de cada vestigio. En ese marco, proponemos entender al archivo en tanto que máquina social, es decir, como la puesta en funcionamiento de una serie de articulaciones entre diversos agentes, objetos y tecnologías, que tienden a resguardar y clasificar las huellas en base a un doble principio y la disposición de diversos regímenes sensoriales. Al mismo tiempo, la discusión sobre los componentes de esta máquina nos conduce a un análisis del devenir histórico de sus manifestaciones.

Por último, si el archivo protege y ordena las inscripciones en un espacio que es común, su labor nunca es definitiva, pues las divisiones que establece pueden ser alteradas. La escisión de dicho ordenamiento del archivo da cabida siempre a la emergencia de una nueva configuración de lo real, es decir, a la política misma.



## Agradecimientos

La hora de los recuentos siempre es apresurada. Y, por lo tanto, no es muy atenta con los pequeños gestos que muchas veces han permitido que esa misma hora tenga lugar. Dificilmente podría hacerse mención a cada uno de los nombres que han contribuido, de un modo u otro, a la realización de un trabajo tan largo como el que se presenta a continuación. La mayor parte de las cuestiones que aquí se abordan, han sido discutidas apasionadamente con amigos y amigas, profesores, compañeros y diversos interlocutores en congresos, seminarios y otras instancias de reflexión colectiva que, sin duda, fueron importantes a la hora de pulir ciertos argumentos, añadir nuevas aristas y adoptar matices sobre aquello que plantea esta tesis. De algún modo, a cada una de las discusiones entabladas, a lo largo de casi cinco años, le debo mi gratitud.

Pero también hay un sitio especial en esta hora para nombres más precisos que, por distintos motivos, se hacen presentes en la memoria sin mayor esfuerzo. Durante la época en que cursé el Master de Estudios Avances en Filosofía de la Universidad de Salamanca, las distendidas charlas y la amistad de Rosa Benítez, Claudia Supelano-Gross, Pablo López Carballo, Iván Flores, así como los seminarios de José Luis Molinuevo, Domingo Hernández Sánchez y Antonio Notario Ruiz, marcaron y motivaron el período inicial de este trabajo.

En la etapa de investigación emprendida en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid, he tenido la suerte de contar siempre con la gentileza del Director del programa de Doctorado de Filosofía, el profesor Javier Peña. El apoyo durante este proceso del profesor Sixto Castro ha sido también fundamental, en su calidad de co-director de esta tesis.

Mis especiales agradecimientos también para el profesor Fernando Longás, por su valiosa amistad y por sus sabios consejos. A mis compañeros de doctorado, amigos de discusiones y viajes que espero sean interminables, Donald Bello y Pedro Moscoso. En los márgenes de la filosofía, la amistad y la conversación siempre vivaz de Vanessa Tessada y Alejandro Paz, han sido igualmente inestimables.

Pese a las distancias geográficas que nos separaban entonces, he tenido la fortuna de poder seguir disfrutando de la discusión atenta y desafiante de mis viejos amigos Felipe Larrea y Raúl Rodríguez Freire, a quienes debo más de algún retoque de las páginas que siguen a continuación.

Debo expresar mis sinceros agradecimientos al Programa de becas Erasmus Mundus, y en especial, a todas y todos los funcionarios del Servicio de Relaciones Internacionales de la Universidad de Valladolid. Mi gratitud también con la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (CONICYT), que me otorgó una beca para financiar los últimos años de esta investigación.

Mis agradecimientos para el profesor Víctor Del Río, co-director de esta tesis y cuya guía ha ido más allá de la simple obligación institucional, hasta aquel punto donde se fragua el vínculo político entre la praxis y la teoría, tan difícil de encontrar hoy en nuestras universidades.

Y, finalmente, mi gratitud infinita para mi compañera Nicole Darat, mujer a quien tanto quiero y pensadora a quien tanto admiro.



# Índice

<b>Resumen</b> .....	5
<b>Introducción. La época de los archivos o el archivo de las épocas.</b>	
i. La envergadura de los registros.....	13
ii. Estrategia metodológica y esquema de trabajo.....	21
<b>1. Archivo, memoria e historia.</b>	
1.1. Dilthey: apertura filosófica del archivo.....	35
1.2. Impresiones de la memoria.....	43
1.3. Memoria e historia.....	58
1.4. La cuestión del archivo.....	70
<b>2. Entre archivo y colección.</b>	
2.1. Benjamin: el archivista y el coleccionista.....	77
2.2. El objeto archivístico desbordado.....	80
2.3. El doble principio del <i>arkbé</i> .....	89
2.4. Archivo y colección.....	102
2.5. El arte de coleccionar.....	117
2.6. El (des)orden del coleccionista.....	130
2.7. Desechos del archivo.....	141
2.8. Profanación del archivo.....	147
<b>3. Máquina social del archivo.</b>	
3.1. Maquinaciones de Marx y Deleuze.....	165
3.2. Disparidad entre lo mecánico y lo maquínico.....	168
3.3. La noción de máquina social.....	176
3.4. Máquina social del <i>arkbé</i> .....	186
3.5. Fondos inorgánicos.....	197
3.6. Museo: Máquina de coleccionar.....	204
3.7. Máquinas «anarchivistas»: <i>performance</i> maquínica.....	221

<b>4. Tecnologías de archivo.</b>	
4.1. Archivar, esa ansiedad.....	227
4.2. Superficie de inscripción.....	231
4.3. De la hipomnesis como suplemento técnico.....	248
4.4. Sobre las técnicas de inscripción.....	263
4.5. Del subyectil: el soporte del archivo.....	280
4.6. Freud: el archivo inconsciente.....	296
4.7. Tecnologías de archivación.....	309
4.8. Los espectros de Derrida.....	318
<b>5. Los regímenes del archivo.</b>	
5.1. Foucault: la <i>experiencia</i> del archivo.....	339
5.2. Rudimentos de una nueva arqueología.....	343
5.3. El archivo es siempre audiovisual.....	360
5.4. Archivo y analítica del poder.....	373
5.5. Poder sobre los <i>corpus</i> , poder sobre los cuerpos.....	378
5.6. Máquina capitalista y máquina de archivo.....	390
<b>6. Políticas del ensamblaje: Escindir el <i>arkhé</i>.</b>	
6.1. (Des)encuentro en el archivo.....	413
6.2. Modos de subjetivación.....	416
6.3. Tecnologías y ensamblajes de sí.....	426
6.4. Política de los ensamblajes.....	436
6.5. Nuevos arcontes y máquinas anarquistas.....	445
<b>Conclusiones. La imposibilidad de cerrar el archivo.....</b>	<b>455</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>467</b>





## **Introducción.**

### **La época de los archivos o el archivo de las épocas.**

#### **i. La envergadura de los registros.**

Hacia el año 1977, una sonda robótica es lanzada fuera de la órbita terrestre con la misión de explorar nuestro sistema solar y aquello que se encuentra más allá de sus límites. Durante las décadas siguientes, esta sonda espacial, llamada *Voyager 1*, entrega abundante información sobre su recorrido y contribuye significativamente al desarrollo del conocimiento astronómico actual. Pero hay algo en este dispositivo que nos lleva a entenderlo no solo como manifestación de una epopeya científica. Entre sus partes, la sonda espacial porta un verdadero archivo del planeta Tierra: un disco de gramófono, fabricado en oro, con cientos de registros de la vida terrestre y las diferentes culturas de la especie humana. Dicho soporte alberga un compendio de sonidos e imágenes sobre la historia de la humanidad, su anatomía y composición genética, muestras de diversas lenguas y características étnicas, una selección de expresiones artísticas y algunos de nuestros principales conocimientos científicos. Sin duda, el conjunto de esos registros es algo más que un mensaje dentro de una botella. En realidad, constituye un inventario de la civilización humana lanzado al espacio exterior, sin rumbo ni destinatario definido. Lo fascinante es que,

probablemente, esa información subsistirá a la propia exploración científica, cuando la sonda ya no se comuniqué más con la Tierra y quede deambulando, perdida, por el universo. Aquel archivo podría ser, incluso, el testimonio póstumo de una sociedad inexistente, el recuerdo de un planeta ya deshabitado.

Aunque tales inscripciones jamás sean decodificadas, la inclusión de estos registros en el aparato espacial no deja de ser significativa por sí misma. De algún modo, la elaboración de este disco de gramófono da cuenta de una imperiosa necesidad de dejar un rastro que no se agota en el artefacto mismo. Por supuesto, no nos basta con lanzar una botella al océano, hemos de introducirle un mensaje. Pero lo llamativo, en este caso, es que el mensaje en realidad es un archivo. De hecho, el *Voyager 1* es solo la primera de muchas otras sondas enviadas al espacio con registros de este tipo. ¿Cuál es el propósito de ese tipo de compilaciones en medio de tales empresas científicas? ¿Por qué nuestra exploración más remota debía acompañarse de estos repositorios? Ambas interrogantes suponen, a la vez, algunas cuestiones todavía más generales, que apuntan a la dinámica de nuestra propia evolución cultural. ¿Acaso la operación del archivo no forma parte de todos los despliegues de la llamada civilización occidental? Y, de ser así, ¿cómo se definen los elementos de tales depósitos, los ítems de sus listados, las etiquetas de sus clasificaciones? ¿Qué determina, en suma, aquello que ha de incluirse en esos particulares rastros humanos? La generalidad de estas preguntas resulta tan evidente como la dificultad de aventurar cualquier respuesta. Sin embargo, existe una manera de intentar enlazar esas interrogantes sin perderse al mismo tiempo en el espacio. El nudo de esas y otras tantas cuestiones similares es, al menos desde nuestro punto de vista, la pregunta por el archivo.

Se trata una pregunta sobre algo que no deja de envolvernos a cada instante. Para empezar, es una operación de archivo aquella por medio de la cual guardo estas palabras en mi ordenador. De una manera similar, cierta operación de archivo atraviesa toda decisión o acto que preserva cualquier inscripción en distintos tipos de soportes y según ciertos principios de catalogación. En otras palabras, la cuestión del archivo está implícita en la situación cotidiana que vivimos a la hora de resolver cuáles son los documentos que guardaremos en las carpetas de nuestro escritorio. Sin embargo, dicha operación vinculada al archivo podría apreciarse a un nivel más

amplío y complejo. De un modo u otro, se manifiesta también en los dictámenes sobre aquello que puede formar parte de nuestras bibliotecas y museos, en los criterios que rigen a diversos centros de documentación, en el mantenimiento de los depósitos de cualquier entidad que produce diligentemente registros sobre su propia actividad. En todos estos casos, cierta voluntad de preservación resulta indisoluble de las operaciones realizadas mediante aquello que llamamos archivo. Por lo tanto, el resguardo de los registros, esto es, el funcionamiento efectivo de los archivos, recorre ampliamente el cuerpo social. Ello se demuestra también en el sinfín de inventarios rutinarios, en los catálogos de tiendas y almacenes, en las nóminas financieras de una empresa, en el mantenimiento de diversos tipos de ficheros para facilitar la gestión de establecimientos públicos o privados, en las listas con las cuales se instituyen grupos y asociaciones, o incluso, a un nivel más general todavía, en la periódica elaboración de censos y estadísticas sobre una población determinada.

Pero el problema del archivo está relacionado además, indefectiblemente, con las marcas que son inscritas en la multiplicidad de acontecimientos cotidianos, con la aglomeración de aquellos pequeños eventos que componen la vida diaria. Pocos son los sucesos ordinarios, señala con agudeza Georges Perec, que no dejan inscrita una huella: «desde una dirección tomada al vuelo, una cita anotada a toda prisa, un cheque, un sobre o un paquete, hasta la redacción laboriosa de una carta administrativa, rellenar con gran fastidio un formulario (declaración-de-impuestos, hoja-de-baja, petición-de-cobro-automático-de-recibos-de-gas-y-de-electricidad, hoja-de-suscripción, contrato, arriendo, acta, recibo, etc.) o la lista de compras más urgentes»<sup>1</sup>. Asimismo, mientras esas inscripciones son realizadas en los soportes más variados, el espacio que habitamos va siendo también inventariado poco a poco. Y esas catalogaciones de las marcas hechas en el espacio van también seccionándolo, lo van dividiendo de acuerdo al tipo de huellas que soportan.

Por ello, hasta cierto punto, el archivo nos atraviesa desde el momento en que inscribimos nuestro «ingreso» al mundo, o al menos, puede situarnos en medio de una realidad que ha sido configurada gracias a su sigilosa labor. Piénsese en los distintos registros de identificación que constituyen un requisito básico para la obtención de la ciudadanía, o bien, en las numerosas ocasiones en que los dichos y

---

<sup>1</sup> Georges Perec, *Especies de espacios* (Barcelona: Montesinos, 2001), 32.

lo hechos de cada cual han de recopilarse sistemáticamente. Desde este punto de vista, el archivo podría incluso anteceder y rebasar cualquier actividad individual, pues las operaciones mediante las cuales registra y organiza el cumulo de huellas no depende de la aparición de ningún sujeto en específico. Para decirlo en términos más simples, antes de nuestra llegada al mundo, el archivo parece estar ya funcionando.

Lo anterior insinúa una idea que no deja de causar cierta turbación: no habría un antes del archivo que pudiese orientarnos, algún punto de inicio que marque su límite, puesto que para tener noticias de él necesariamente tendríamos que recurrir al registro que lo indica. Y en caso de que fuese descubierto algo semejante, que no formase parte ya de algún tipo de archivo, pasaría inmediatamente a ser registrado como tal. Vista así, la expansión del archivo parece inconmensurable. Al igual que en la desconcertante «biblioteca total» descrita por la pluma de Borges, sobre el archivo habría que asegurar: «Todo estará en sus ciegos volúmenes. Todo: la historia minuciosa del porvenir, *Los egipcios* de Esquilo, el número preciso de veces que las aguas de Ganges han reflejado el vuelo de un halcón, el secreto y verdadero nombre de Roma, la enciclopedia que hubiera edificado Novalis (...), la demostración del teorema de Pierre Fermat», así como también «el catálogo fiel de la Biblioteca» y «la demostración de la falacia de ese catálogo»<sup>2</sup>. Pero la extensión del archivo resulta más inquietante aún, pues su ámbito no pertenece ya a la ficción, aunque sea en él donde las propias ficciones se conservan y transmiten.

El archivo emerge así como un espacio donde se almacena todo aquello que es considerado digno de preservación, y por lo tanto, buena parte de aquello que llamamos cultura o historia se ha constituido a partir de sus ficheros. Por lo mismo, la operación del archivo no solo se hace patente en el repositorio de nuestras ficciones o conocimientos científicos sobre el presente, sino también, en nuestra forma de acercarnos al pasado. Más de algún arqueólogo delirante, un historiador obsesionado o un erudito insaciable, han buscado infructuosamente entre sus legajos el origen del archivo. Tantos otros han buscado immortalizarse en sus anaqueles. Por lo mismo, los depósitos del archivo no se traducen solo en un umbral hacia lo pretérito sino que también, aparentemente, en sus arcas se abre una

---

<sup>2</sup> Jorge Luis Borges, "La biblioteca total," en *Revista Sur* 8, no. 58 (1939), 15.



historia del porvenir. En cierto sentido, el archivo se muestra entonces como un registro de todas las épocas.

A pesar de esta primera impresión, en realidad, la peculiar idea borgeana de una biblioteca total no podría ajustarse íntegramente con los movimientos del archivo. Hay algo, fundamental en las operaciones de este último, que dificulta su homologación con un reservorio infinito y, sobre todo, indiscriminado, de las marcas realizadas sobre el espacio que habitamos. Sabemos que el significado del verbo *archivar*, tal como señala Ray Edmondson, concierne por extensión a la acción de «colocar los documentos en un recipiente, una ubicación especial o un depósito, custodiar, organizar, mantener y recuperar esos documentos y administrar el organismo o lugar en el que se encuentran los documentos»<sup>3</sup>. No obstante, la propia acción de archivar conlleva al mismo tiempo una selección de aquello que ha de ser conservado y aquello que resulta prescindible. En otras palabras, pese a la amplitud inusitada del archivo en el cuerpo social, parece ser que no todo puede ser archivado.

Según lo planteado hasta acá, todo parece indicar que la instauración del archivo supone un movimiento específico, pues implica cierta operación selectiva o de distinción entre las marcas que se busca resguardar y aquellas que han de suprimirse, o relegarse al olvido. A nuestro pesar, habrá que admitir entonces que no podremos encontrar en el archivo todas las maravillas del pasado, ni tampoco la compleción de los contrastes de nuestra historia, ni una clave de lectura sobre el mañana. La amplitud con que el archivo se extiende sobre nuestra realidad tiene entonces algunos lindes selectivos, una especie de límites que le permiten modificar su composición y no diluirse al mismo tiempo en lo real. Umbrales imposibles de establecer de antemano, ya que su delineamiento aparente denota una constante transformación. Al fin y al cabo, en un disco de gramófono tan solo podremos registrar algunas pocas cosas, aunque se trate de épocas.

Con todo, asumir esta idea de los límites del archivo resulta casi contra-intuitivo, toda vez que el progresivo impulso de las nuevas tecnologías digitales ha conseguido multiplicar como nunca antes la producción de imágenes, textos e inscripciones en un sentido amplio, así como también las formas y el volumen del

---

<sup>3</sup> Ray Edmondson, *Filosofía y principios de los archivos audiovisuales* (París: UNESCO, 2004), 17.

almacenamiento de datos en nuestro mundo, promoviendo al mismo tiempo una serie de imaginarios sobre la grandeza de la evolución tecnológica y una no menor variedad de ciber-utopías. El impacto de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, supuestamente, va de la mano con una especie de popularización de las funciones del archivo. El acto de archivar se hace una cuestión cada vez más cotidiana para los usuarios del correo electrónico y otros servicios de almacenamiento virtual, así como también para los consumidores de las mercancías de última generación: numerosos dispositivos para la elaboración y el registro de imágenes, textos o audios, que pueden incluso concentrar sus funciones en un teléfono móvil. Basta conseguir cualquiera de estos artefactos para engrosar la información que a cada instante se multiplica en Internet. Esto es lo que Domo, una empresa estadounidense de software, ha descrito recientemente en una infografía sobre la impresionante cantidad de información que se sube a la web tan solo en un minuto, sin cesar. Por cada minuto que pasa: dos mil setecientos millones de correos electrónicos son enviados; dos millones de consultas se registran en Google; más de quinientos sitios webs son creados; casi cincuenta horas de video se almacenan en YouTube; cien mil mensajes se escriben Twitter; treinta mil nuevos artículos son publicados en sitios como WordPress; cerca de seis mil fotografías se almacenan en Instagram o Flickr<sup>4</sup>. Y la cuenta suma y sigue.

Ante ese panorama, la noción de archivo ha devenido hoy una suerte de figura omnipresente. Esto responde, desde luego, al halo de optimismo en torno a la también llamada «sociedad de la información», cuyo anuncio no deja de sugerir una suerte de nuevo y sospechoso «universalismo»<sup>5</sup>. No obstante, la difundida impresión de un archivo global se apoya también en hechos que resultan difíciles de ignorar. Hace una década, el entonces presidente ejecutivo de Google, Eric Schmidt, afirma que desde los albores de la civilización hasta el año 2003, la humanidad había producido aproximadamente cinco exabytes de información, pero esta cantidad de datos apenas se acerca a la información creada hoy en internet cada dos días<sup>6</sup>. Esto quiere decir que, al menos en lo que respecta a la producción de información, ni siquiera el surgimiento de la imprenta ha llegado a generar semejantes

---

<sup>4</sup> Al respecto, véase: <http://www.domo.com/blog/2012/06/how-much-data-is-created-every-minute/>

<sup>5</sup> Armand Matellart, *Historia de la sociedad de la información* (Barcelona: Paidós, 2002), 81.

<sup>6</sup> Aaron Balick, *The psychodynamics of social networkings* (London: Karnac, 2014), 56.

transformaciones en el despliegue de la cultura occidental. Todo indica que ninguna época ha producido tantos archivos como la nuestra. Y, desde luego, las operaciones en las que intervienen de alguna manera los archivos atraviesan los ámbitos más heterogéneos de nuestras sociedades. Ellos pueden encontrarse: en el funcionamiento de las telecomunicaciones y las redes informáticas; en los usos cotidianos de las mercancías tecnológicas, en las extensiones del aparato jurídico-legal; en los dispositivos de vigilancia y seguridad; en la gestión de instituciones gubernamentales y privadas; en el funcionamiento de la banca y el capital financiero internacional; en los distintos organismos de investigación y producción de conocimiento; e incluso, en la misma herencia genética de la humanidad, mediante los bancos de ADN.

Por el mismo motivo, no resulta extraño que en las artes, las humanidades y las ciencias sociales, la noción de archivo comience también a ocupar un lugar cada vez más central, al menos durante las últimas dos décadas. Incluso, no son pocas las voces académicas que han anunciado la emergencia de un verdadero «giro del archivo» en esos diferentes campos, esto quiere decir, un creciente interés hacia el fenómeno del archivo ya no como un mero recurso de trabajo sino como un objeto de estudio por sí mismo, de carácter complejo y vasto<sup>7</sup>. Se trata, en cualquier caso, de una nueva mirada sobre los archivos, que se desprende en buena medida de otros cambios en las claves de lectura que dominaban hasta hace poco la visión sobre el quehacer de las ciencias humanas. Entre ellos, tal cual sostiene Ann Laura Stoler,

---

<sup>7</sup> Para una revisión detallada sobre algunas de las discusiones que convierten a la noción de «archivo» en un centro de interés para diversas disciplinas de las ciencias humanas, véase: Marlene Manoff, “Theories of the archive from across the disciplines,” en *Libraries and the Academy* 4, no. 1 (2004): 9-25. Para una revisión interdisciplinaria sobre el archivo y los problemas relacionados con la producción, almacenamiento y uso del conocimiento, véase: Rebecca Comay, *Lost in the archives* (Toronto: Alphabet City Media, 2002). Ahora bien, existen otros textos claves para entender el impulso de este «giro de archivo», publicados en el campo específico de distintas disciplinas. En el caso de la Historiografía, el estudio de Natalie Zemon Davis sobre los archivos franceses de las cartas Reales de perdón emitidas durante el siglo XVI, pone el acento tempranamente en los aspectos ficcionales de los documentos de archivo, resaltando las tramas narrativas que constituyen la historia. Cuestión que marca muchos de los trabajos históricos que responden al giro de archivo, tal cual señalaremos luego. Véase: Natalie Zemon Davis, *Fiction in the archives. Pardon tales and their tellers in sixteenth-century France* (California: Stanford University Press, 1987). En el caso particular de la literatura, una importancia crucial adquiere la lectura de la narrativa latinoamericana realizada desde la perspectiva del archivo, tal cual se hace en: Roberto González Echeverría, *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000). Finalmente, en el campo de las artes, donde el giro del archivo tal vez es más evidente, hay que destacar el catálogo de la primera exposición sobre la materia: *Deep Storage/Arsenale der Erinnerung*. Se trata de un proyecto curatorial realizado en 1998 en Alemania y Estados Unidos, cuyas obras comparten un proceso similar de factoría, mediante la recolección de imágenes y objetos, textos e informaciones, registros fotográficos o audiovisuales. Véase: Ingrid Schaffner y Matthias Winzen, *Deep Storage: Collecting, Storing and Archiving in Art* (New York: Prestel, 1998).

destaca el énfasis en la historia entendida como una superposición de narrativas, cuya escritura no es ajena a cuestiones políticas, y es de acuerdo con esto que «el “archivo” ha sido elevado a un nuevo estatus teórico, con suficiente prestigio para garantizar buenos réditos y merecedor de un examen cuidadoso en sí mismo»<sup>8</sup>. Desde ese punto de vista, la importancia cultural adquirida por el archivo, en las diversas disciplinas de las ciencias humanas, se debe a su asumida comprensión «como medio a través del cual el conocimiento histórico y las formas de rememoración son acumulados, almacenados y recuperados»<sup>9</sup>. Así pues, estos antecedentes apunta a que la cuestión del archivo deja ya de ser una preocupación exclusiva de los profesionales de la archivística o el insumo preliminar del trabajo de los historiadores, para convertirse ahora en una suerte de eje transversal para distintas disciplinas, un nodo que propicia el cruce de saberes y enfoques epistemológicos<sup>10</sup>. Quizás, ha sido en la emergencia de esta nueva época de los archivos donde se comienza a reflexionar por primera vez en la confluencia de las épocas en el archivo, o mejor dicho, en aquellas múltiples fuerzas que pretenden definir las.

No obstante, este inusitado protagonismo de la figura del archivo en distintos campos del saber ha ido acompañado de una paradójica desconsideración de los usos del mismo concepto, que por lo general no ha sido cuestionada<sup>11</sup>. Esto quiere decir que, a pesar de la relevancia cobrada por dicha figura, hasta ahora lo que no abundan precisamente son investigaciones detalladas sobre esta amplia noción de archivo y los fenómenos con los cuales se vincula. Al mismo tiempo, pese a que se suele reconocer que el llamado «giro del archivo» es deudor de los trabajos de

---

<sup>8</sup> Ann Laura Stoler, *Along the archival grain. Epistemic anxieties and Colonial common sense* (New Jersey: Princeton University Press, 2009), 46.

<sup>9</sup> Charles Merewether, *The archive* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006), 10.

<sup>10</sup> Sobre la importancia del archivo como presupuesto material para la labor del conocimiento generado por las distintas disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales, así como también para su entrecruzamiento, véase: Irving Velody, “The archive and the human sciences: notes towards a theory of the archive,” en *History of the Human Sciences* 11, no. 4 (1998): 1-16.

<sup>11</sup> Al respecto, resulta sugerente que ante el abordaje filosófico de la noción de archivo y su amplia resonancia en las humanidades en general, Joan Schwartz plantee un reclamo sobre la desconsideración que se hace de la archivística en los debates contemporáneos sobre el archivo. Es decir, de aquella disciplina que se declara preocupada por el «mundo real de los archivos». Véase: Joan Schwartz “Having new eyes: Spaces of archives, landscapes of power,” en *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research* 1, no. 0 (Marzo, 2007): 325-334. La referida ausencia de esta discusión evidencia justamente la poca rigurosidad con que se ha hecho frente a la reflexión sobre la noción de archivo. Nuestro trabajo, como ya veremos, se hace cargo también de establecer los vínculos y las tramas que se tejen entre estos distintos enfoques para lograr así reflexionar a fondo en torno a la noción misma de archivo.

Michel Foucault o Jacques Derrida, tampoco se ha enfatizado en su justa medida el hecho de que estas aproximaciones al problema del archivo forma parte de un inédito carácter filosófico alcanzado por la noción de archivo a lo largo del siglo XX<sup>12</sup>. Difícilmente podría hablarse hoy de un giro del archivo sin considerar el impulso previo de toda una reflexión generada desde la filosofía. Dicho de otro modo, paralelamente al desarrollo de esta supuesta época de los archivos, propiciada por la amplia gama de nuevas tecnologías de registro y almacenamiento de información, se ha ido conformando un sigiloso pensamiento filosófico sobre el archivo mismo. El propósito de nuestra investigación es ahondar justamente en esa materia.

## ii. Estrategia metodológica y esquema del trabajo.

La estrategia metodológica que hemos adoptado para realizar este estudio sobre la figura del archivo y su emergencia en la filosofía contemporánea, va de la mano con una precaución significativa. Buscamos aquí alejarnos de cualquier tipo de tentativa que establezca un archivo sobre el concepto de archivo, esto quiere decir, procuramos no reproducir de manera irreflexiva aquello que se busca explorar<sup>13</sup>. No pretendemos archivar el problema del archivo, si acaso por ello se entiende catalogar de modo definitivo sus componentes o fijar períodos inmutables de su evolución

---

<sup>12</sup> Quizás una de las pocas excepciones a esto último sea el volumen editado recientemente por Knut Ebeling y Stephan Günzel, bajo el nombre de *Archivologie*, que retoma así la expresión ocupada por Jacques Derrida, a mediados de los años noventa, en su llamado a reflexionar sobre las posibilidades de una ciencia general e interdisciplinar del archivo. Ebeling y Günzel añaden que la fascinación y la expansión del discurso sobre el archivo alcanza su cima justamente en esta idea sobre la conformación de una nueva archivología, y compilan en este volumen algunas de las aportaciones más importantes que se han hecho desde la filosofía a la reflexión sobre el archivo durante el siglo XX (de las cuales, por supuesto, nos ocuparemos también en este trabajo). Knut Ebeling y Stephan Günzel (eds.), *Archivologie. Theorien des Archivs in Philosophie, Medien und Künsten* (Berlín: Kulturverlag Kadmos, 2009), 7-8.

<sup>13</sup> Esto es lo que ocurre, en cambio, con la reciente investigación sobre el «giro del archivo» en el arte contemporáneo desarrollada por la historiadora Anna María Guasch. El resultado de su ardua labor de investigación y recopilación de documentos, tiene como fin reconstruir un «episodio» olvidado en la historia del arte del siglo XX y su deriva actual. Pero ¿cómo trazar el recorrido de ese «episodio» y no ensamblarlo sin más en el discurso disciplinario de la historia del arte, sin que sus periodizaciones o cortes temporales, su narración cronológica y sus clasificaciones, compartan el *pathos* que pretenden diagnosticar? Ese es un problema que Guasch parece no tematizar. O dicho de otro modo, al describir el devenir de las relaciones entre arte y archivo, la historiadora no repara en el hecho de que su propio trabajo se puede convertir, a la vez, en un archivo histórico de esas relaciones, erigiéndose como un dispositivo archivador. Véase: Anna María Guasch, *Arte y Archivo, 1920-2010. Genealogías, tipologías y discontinuidades* (Madrid: Akal, 2011).

histórica. Por lo mismo, la manera de articular nuestra investigación no puede desentenderse de los aspectos de su propio montaje, esto es, de la forma en que se compone su escritura. De un modo similar a lo que señala Walter Benjamin en sus observaciones «epistemo-críticas» sobre el método, lo que importa acá es principalmente la *exposición* de aquella idea que denominamos archivo, puesto que es solo en la configuración particular que adquiere la interconexión de la diversidad de conceptos y sucesos relacionados con esa idea que podemos, en último término, exponer sus características fundamentales, sin operar al mismo tiempo una clausura sistemática sobre ella<sup>14</sup>. Consecuentemente, nos ocuparemos de la idea de archivo en tanto que *constelación* de elementos conceptuales que se extiende sobre un plano de diversos fenómenos.

Los distintos conceptos y significaciones articulados en la noción de archivo, cual estrellas a una constelación, refieren a su vez a una amplia gama de fenómenos. Cuestiones que a primera vista podrían parecer ajenas al quehacer filosófico, o incluso para algunos, materia exclusiva de la antropología, franquicias del psicoanálisis, hechos de dominio historiográfico o temas privilegiados de la economía, aparecen entonces reunidos en las siguientes páginas, formando una constelación particular. En otras palabras, es en las conexiones de estos elementos heterogéneos donde se compone la propia noción que nos interesa trabajar aquí. Por lo demás, lo dicho hasta ahora apunta también a la manera en que la idea de archivo se manifiesta en su talante de concepto filosófico, es decir, como punto de coincidencia y condensación de una multiplicidad, puesto que son los distintos componentes de esa constelación los que le otorgan a su vez una consistencia a la noción misma. Por consiguiente, si bien en nuestra investigación este concepto se materializa en una serie de fenómenos, no se confunde simplemente con el estado de cosas en que se efectúa. Suscribimos de esta forma lo señalado por Gilles Deleuze y Félix Guattari respecto a que, en la filosofía, los conceptos no denominan la esencia o la cosa sino que más bien expresan *acontecimientos*, y justamente por ello el «concepto es absoluto y relativo a la vez: relativo respecto de sus propios

---

<sup>14</sup> Walter Benjamin, “El origen del «*Trauerspiel*» alemán,” en *Obras libro I/ vol. I* (Madrid: Abada, 2006), 223-257. En el segundo capítulo de este trabajo volveremos de un modo más detallado sobre el uso del término constelación en la teoría del conocimiento desarrollada por Walter Benjamin, aunque esta vez a propósito de sus vínculos sutiles con la figura del coleccionista.

componentes, de los demás conceptos, del plano sobre el que se delimita, de los problemas que supuestamente debe resolver, pero absoluto por la condensación que lleva a cabo, por el lugar que ocupa sobre el plano, por las condiciones que asigna al problema»<sup>15</sup>. De acuerdo con esto, el concepto es al mismo tiempo una totalidad, según las modalidades que plantea sobre sí mismo, y también es fragmentario, en tanto puede reajustarse a partir de la nueva composición de sus elementos y de los fenómenos en que se encarna, esto es, a partir de sus modulaciones virtuales.

Bajo semejantes directrices, de corte más epistemológico, se traza entonces un método de trabajo que opera a partir de distintas fases. Estas últimas no corresponden en ningún caso a un esquema secuencial, ni tampoco a una graduación valorativa, sino más bien a los distintos niveles en que se ha situado nuestra investigación, cuyo discernimiento podría no ser inmediato ante su exposición. Sin embargo, el hecho de que luego procedamos aquí a enumerar estas fases no debe dar lugar a confusiones, pues en el fondo, cada nivel remite a una dimensión de análisis diferente y que, sin embargo, puede modularse con el resto. En ese sentido, el entrecruzamiento de los análisis de cada fase actúa como el conjunto de trazos que unen a las estrellas en una constelación particular. El trabajo en cada una de estas fases se intercala entonces mutuamente, fomentando los entramados que confluyen en la *exposición* del concepto mismo de archivo.

*Primera fase: rastreo del concepto de archivo en la filosofía.*

Al iniciar este trabajo hemos escudriñado las menciones al concepto de archivo a través de la tradición del pensamiento filosófico, para corroborar así nuestra hipótesis sobre el reciente protagonismo de esta noción. Por lo tanto, este primer momento de nuestra investigación tal vez podría verse desde un punto de vista próximo a la historia de la filosofía, sobre todo cuando hacemos mención reiterada a su contemporaneidad. En parte, esto último responde a la data del conjunto de textos en los que identificamos la emergencia de la figura del archivo como problema filosófico. Su aparición más temprana es en un texto de Wilhelm Dilthey de 1889, titulado *Importancia de los archivos literarios para el estudio de la historia de la filosofía*. Con este texto se inaugura en cierto sentido la reflexión filosófica sobre la

---

<sup>15</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 1993), 26-27.

noción de archivo. Desde entonces, dicho concepto recorre algunos de los principales trabajos de pensadores de la talla de Walter Benjamin, Michel Foucault, Jacques Derrida, Boris Groys y Jacques Rancière. Por lo tanto, las discusiones filosóficas en torno a la noción de archivo abarcan un intervalo temporal que va desde los albores del siglo XX hasta nuestros días.

Lo anterior nos ha impulsado al empleo del término «filosofía contemporánea» a la hora de situar nuestro trabajo sobre la constelación particular que conforma la idea de archivo. No obstante, el uso de esta expresión no pretende limitar cronológicamente las tramas discursivas o conceptuales que marcan el recorrido de nuestra investigación. Al contrario, si nos hemos inclinado por este término ha sido también por su acepción nietzscheana, es decir, porque entendemos lo contemporáneo no como aquello que está circunscrito exclusivamente al tiempo actual, sino más bien como lo que es ante todo intempestivo, aquello que es capaz de descolocar cualquier temporalidad cerrada sobre sí misma<sup>16</sup>. De ahí que si bien nuestro punto de partida es la identificación de un grupo de textos elaborados en su mayoría durante el transcurso del siglo XX, no dudamos en abrir desde sus líneas discusiones completamente *extemporáneas*, es decir, que insertan una discontinuidad radical en cualquier comprensión de un curso homogéneo y lineal de la historia<sup>17</sup>.

No se trata aquí entonces de plantear una rígida sistematización cronológica y temática que, sobre la base del estudio de textos canónicos, aspire a instituir un orden temporal de la evolución de la idea del archivo en el pensamiento filosófico. Lejos de esto, el montaje de nuestro trabajo supone una intercalación de líneas surgidas desde el entramado de los propios textos que hemos identificado. Por lo tanto, esta primera fase combina, por un lado, algunas orientaciones metodológicas

---

<sup>16</sup> Hacemos referencia aquí al célebre inicio que Nietzsche da a la segunda de sus *consideraciones*, escrita en 1874, donde señala: «Esta consideración es también intempestiva, porque yo trato de interpretar como un mal, como una enfermedad y un vicio, algo de que nuestra época está orgullosa con justo título –su cultura histórica–, porque llego hasta creer que todos nosotros sufrimos de una consunción histórica y que todos debíamos reconocerlo». De este modo, Nietzsche se revela contra el culto del presente, efectuando mediante el acto de su pensamiento un desenganche respecto a este último. Friedrich Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas 1873-1875* (Madrid: Aguilar, 1932), 72.

<sup>17</sup> Concordamos así en este punto con la siguiente observación de Giorgio Agamben: «Quienes han tratado de pensar la contemporaneidad pudieron hacerlo sólo a costa de escindirla en varios tiempos, de introducir en el tiempo una des-homogeneidad esencial. Aquel que puede decir “mi tiempo” divide el tiempo, inscribe en él una cesura y una discontinuidad; y, sin embargo, justamente a través de esa cesura, esa interpolación del presente en la homogeneidad inerte del tiempo lineal, el contemporáneo instala una relación especial entre los tiempos». Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?” en *Desnudez* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011), 27-28.



características de la historia de las ideas y de la historia sociocultural, situando el acaecimiento de la concepción filosófica del archivo en una época específica y analizando ciertos aspectos biográficos de sus autores y de su marco socio-histórico inmediato<sup>18</sup>, pero por otro lado, traza desde allí diferentes vínculos con las discusiones que los textos sobre la noción de archivo abren más allá de su período de factura. Esto último implica una dislocación de los métodos tradicionales de la historia de la filosofía, puesto que si bien ubicamos los textos en su contexto, en el mismo movimiento el énfasis que se hace en la apertura de las múltiples tramas de los primeros no puede sino desbarajustar los límites contextuales que se asigna convencionalmente a cada obra.

*Segunda fase: interconexiones de la discusión sobre el archivo.*

Luego de emplazar el surgimiento de la noción de archivo como un problema filosófico en un conjunto de textos y firmas de autores, nuestra estrategia apunta hacia la articulación de los distintos conceptos y fenómenos que dichos textos asocian a esta misma idea. En otras palabras, en esta segunda fase apuntamos a trazar las líneas que dibujan la constelación de la idea de archivo en el pensamiento contemporáneo. De lo que se trata aquí entonces es de trabajar sobre el entramado que se forma a partir de los diferentes abordajes filosóficos de la cuestión del archivo, postulados en los textos reunidos en la primera fase. Cada uno de dichos textos hilvana caminos disimiles, pero que constituyen una posible línea de entrada al mismo asunto, y por lo tanto, nos entregan los rudimentos para componer una red de conexiones entre ellos, un malla que agrupa las estrellas de nuestra constelación particular.

Ahora bien, la red de conexiones que de este modo se va configurando presenta al menos dos características relevantes, que debemos destacar como parte constitutiva de nuestra estrategia metodológica. La primera es la formación de nodos problemáticos. Al igual que las constelaciones, donde ciertas estrellas que las componen se encuentran más próximas entre sí que otras, la malla de conceptos y fenómenos que abordamos, se abre a partir de una serie de nodos problemáticos

---

<sup>18</sup> Sobre las diferencias y las posibles relaciones que se tejen entre el método de la llamada historia de las ideas y la historia social de las ideas o historia cultural, véase: François Dosse, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual* (Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2006), 127-204.

que encontramos en cada uno de los textos que forman la base de esta investigación. Así por ejemplo, en el texto de Dilthey, el problema alrededor del cual gravita la trama es principalmente el de la distinción entre archivo, memoria e historia. Lo mismo ocurre en los textos de Benjamin, donde aparece el nodo problemático de la tensión entre archivo y colección. El segundo factor a destacar en este sentido es que la red de conexiones generada a partir de estos nodos, no está ceñida de ninguna manera a fronteras disciplinares. Las interconexiones generadas por los diferentes planteamientos filosóficos sobre la noción de archivo sacan a relucir aspectos que van más allá de la filosofía, o mejor dicho, que no tiemblan a la hora de citar discusiones que podrían presumirse como exclusivas de otras disciplinas de las llamadas ciencias humanas. Si la filosofía se ocupa de una exposición de las ideas en tanto que constelaciones, no puede frenar su exploración de argumentos o su propia experimentación conceptual cuando se encuentra en los umbrales de un conocimiento que ha sido seccionado de manera artificial. Por lo tanto, el entramado de conexiones que se abre a partir de cada texto trabajado aquí, atraviesa también los campos de otras disciplinas.

*Tercera fase: la irreductible ontología del concepto de archivo.*

La interposición de las fases anteriores con un tercer momento resulta crucial. A medida que desplegamos nuestra indagación sobre los elementos y las materializaciones de la noción de archivo, comenzamos a proponer nuestra propia forma de discernir la constelación que entonces va tomando forma. En otras palabras, y de acuerdo con lo señalado más atrás, la noción de archivo no entraña únicamente piezas conceptuales sino también sugiere fenómenos y eventos específicos, por ello, al trazar las conexiones entre los distintos abordajes contemporáneos sobre la cuestión del archivo emergen también múltiples encarnaciones de la propia noción. Esto nos conduce, de a poco, al registro de la pregunta ontológica por excelencia: y entonces ¿qué es el archivo?. No obstante, si la noción de archivo se configura como una constelación, lo cierto es que esta no deja de trazar líneas de conexión entre sus múltiples componentes, por ello, no deja reducirse fácilmente al régimen de la ontología. Más aún, hemos suscrito antes que, en la filosofía, un concepto se plantea siempre a partir de una relatividad y una

absolutidad, esto quiere decir que una idea como la del archivo puede al mismo tiempo plantearse como un concepto y proyectar su objeto mientras es creado. De ese modo, los elementos conceptuales que abarca la noción de archivo no remiten nunca a un fenómeno que pudiese entenderse como una entidad inmutable ni a un objeto de conocimiento que pueda definirse totalmente.

El carácter absoluto del concepto de archivo es confrontando una y otra vez por los infinitos fragmentos que se anexan a sus componentes, por los nuevos sucesos o fenómenos que aparecen a la luz de sus estrellas. En ese sentido, la noción de archivo no deja de referir al acontecimiento de prácticas concretas, a diferentes sucesos materiales, aunque estos últimos alteren a su vez la pretensión de totalidad del concepto mismo. Respondiendo entonces a las particulares características de la concepción de archivo que de este modo se trama en el pensamiento contemporáneo, proponemos entender al archivo como un particular tipo de *máquina*, aunque no en términos mecánicos sino maquínicos, es decir, como un conjunto específico de conexiones variables, que responden a ciertos principios de funcionamiento que, sin embargo, no dejan de modificar sus concreciones<sup>19</sup>. La noción de máquina en ese sentido actúa como una referencia ontológica, pero que no se ajusta a la opción de lo Uno o lo múltiple, sino que manifiesta la *multiplicidad* indómita de lo existente, sus variaciones intensivas<sup>20</sup>. En ese sentido, la acuñación del concepto máquina social del archivo pretende plasmar el carácter de *acontecimiento* en que se encarna y encadenan los elementos de la propia constelación que acá nos interesa.

#### *Cuarta fase: análisis del devenir histórico del archivo.*

La cuarta fase de nuestro trabajo está orientada a trazar una singular genealogía del archivo en tanto que máquina social. Sin pretender realizar una historia exhaustiva de las posibles manifestaciones de eso que en el pensamiento filosófico contemporáneo se entiende por archivo, como si acaso algo así fuese

---

<sup>19</sup> Sobre este punto en particular, sugerimos revisar especialmente el tercer capítulo de este trabajo.

<sup>20</sup> Habría que recordar aquí otra observación de los ya citados Deleuze y Guattari: «Deslindar siempre un acontecimiento de las cosas y de los seres es la tarea de la filosofía cuando crea conceptos, entidades. Establecer el acontecimiento nuevo de las cosas y de los seres, darles siempre un acontecimiento nuevo: el espacio, el tiempo, la materia, el pensamiento, lo posible como acontecimientos...». Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, 37.

posible, en cambio, el propósito de este momento es rastrear algunas de las claves de la génesis y el desarrollo de los fenómenos que pueden situarse en la trama conceptual que guía esta investigación. Por lo tanto, hay aquí un paso desde el tratamiento del archivo como una idea abstracta hacia el análisis de su materialización en determinados procesos históricos, una cartografía de sus despliegues y repliegues. Se trata de una fase orientada principalmente a la reflexión sobre el devenir de la máquina social del archivo, a partir de sus propias transformaciones y articulaciones con otras entidades. Para ello, recurrimos a la cita de acontecimientos históricos, políticos o culturales, que pueden ser comprendidos desde prismas distintos una vez enlazados, de un modo u otro, con la constelación dibujada por el archivo. De ese modo, a partir de las conexiones entre diversos, sucesos o procesos históricos, prácticas y formaciones discursivas, máquinas y maquinaciones, es que vamos urdiendo la genealogía que nos permite dar cuenta de aquello que aquí llamamos archivo.

De acuerdo con lo señalado hasta ahora, podemos decir que es mediante la imbricación de estas aproximaciones al problema del archivo, que en realidad suponen la combinación de estas distintas fases o momentos en una estrategia metodológica transversal, que se lleva a cabo nuestra investigación. Por supuesto, en el transcurso de ella proponemos además una definición propia del archivo, que atendiendo a los rasgos y énfasis heterogéneos del debate filosófico contemporáneo sobre esta noción, propone su análisis en tanto que máquina social. Para exponer el montaje de cada uno de estos momentos y la elaboración de esta noción de archivo hemos dispuesto nuestro trabajo en seis capítulos. Como hemos señalado, todos ellos se aproximan a un nodo particular del entramado que se genera en el pensamiento contemporáneo sobre el archivo. Desde allí, cada apartado hilvana sus propias conexiones, excediendo incluso la obra de los autores que nos sirven como guía, para explorar sin temores las aristas heterogéneas que surgen a partir de cada firma.

El primero de estos capítulos se apoya en las reflexiones de Wilhelm Dilthey sobre el problema de los archivos para el proyecto de una historia de la filosofía. De hecho, el padre de la ciencias del espíritu es también el primer filósofo en ocuparse

de la cuestión del archivo, hacia fines del siglo XIX. Sin embargo, la apertura diltheyana del archivo en la filosofía se lleva a cabo en medio de una trasposición con las nociones de memoria e historia. Esto deriva, de algún modo, en una confusión que se hará igualmente común en las reflexiones sobre el archivo durante el siglo XX. Por ello, el principal problema de este capítulo, como ya lo adelantábamos, es distinguir de manera clara las nociones de memoria, archivo e historia, aunque destacando al mismo tiempo sus reciprocidades, esto es, las íntimas relaciones que se establecen entre los asuntos a los que refieren.

Una vez expuesta la singularidad de la noción de archivo y su distinción respecto a las nociones de historia y memoria, pasamos a ocuparnos de otra habitual confusión que suele presentarse a la hora de abordar nuestro tema: la definición del archivo como «colección» de documentos. Una aproximación al pensamiento de Walter Benjamin desde este enfoque se vuelve crucial, pues él encarna tanto al coleccionista apasionado como al archivista riguroso de sus propias colecciones. En este capítulo se busca demostrar que la noción de archivo y la figura del coleccionista no solo coinciden a nivel biográfico en Benjamin, sino que recorren su proyecto filosófico de una manera crucial. Con el desarrollo de estas ideas como telón de fondo, trazamos igualmente una genealogía las manifestaciones del coleccionismo y una descripción de las lecturas canónicas sobre el desarrollo histórico de los archivos, buscando así profundizar en la relación que se establece entre ambos. Dicha relación se muestra más bien como una tensión irresoluble, es decir, no parece dar cabida a ninguna síntesis definitiva. Al contrario, en medio de esos dos polos despunta la suspensión de cualquier dialéctica, pues surge la figura singular del coleccionista, a la que Benjamin asigna un lugar privilegiado, aunque ambiguo, en su propio pensamiento político. Finalmente, en este capítulo planteamos que si cierta figura del coleccionista logra traducirse en un movimiento irreductible al archivo, este último puede entenderse a la vez como una compleja máquina social, cuyo despliegue excede las lecturas archivísticas tradicionales.

El tercer capítulo se orienta justamente a clarificar esta definición del archivo como máquina social. Por supuesto, la idea de máquina que acá desarrollamos está propuesta en gran parte en el análisis maquínico rubricado por Gilles Deleuze, aunque no dejamos de confrontar este último con una amplia tradición del

pensamiento sobre las máquinas, particularmente con el mecanicismo. Asimismo, nuestra aproximación al enfoque maquínico se hace en íntima relación con las premisas elementales sobre las máquinas esbozadas por Karl Marx. Este apartado tiene entonces, por un lado, un lugar clave en el desarrollo de nuestra investigación, pues si bien ni Marx ni Deleuze se preocuparon por la cuestión del archivo, ambos contribuyen de manera fundamental a la elaboración de un complejo pensamiento sobre las máquinas, sin el cual no podríamos analizar el funcionamiento del archivo. Por otro lado, a partir de la discusión sobre el análisis maquínico de la producción social, en este capítulo se abordan algunas de las cuestiones ontológicas y epistemológicas que atraviesan nuestra investigación.

Luego de analizar las particulares formas de producción en las que estaría envuelto el archivo como máquina social, en el cuarto capítulo pretendemos examinar la dimensión específica de las tecnologías de inscripción y «archivación». Para ello vamos a detenernos en la noción de técnica y en el carácter artefactual de las huellas inscritas en nuestra evolución cultural. Al mismo tiempo, ya que el funcionamiento del archivo no puede desvincularse de las inscripciones que el mismo alberga, este capítulo comienza haciéndose cargo del análisis detallado de la propia noción de escritura, más allá de su habitual sentido restringido como escritura fonética. Todo esto, por cierto, es discutido a partir de los influyentes trabajos de Jacques Derrida, que nos ayudan a adentrarnos en un examen sobre las huellas, sus soportes y su almacenamiento. Lo que así emerge es un problema fundamental para entender los límites del archivo, o más bien, la deconstrucción de las fronteras que se pueden establecer a partir de sus concepciones tradicionales. Sin embargo, en el trayecto de nuestra investigación, el archivo se muestra principalmente como una máquina encargada de resguardar y organizar las huellas inscritas en la superficie social, lo que va a despuntar en una fundamental distinción entre el concepto derridiano de escritura y la propia noción de archivo. De esa manera, mediante la deconstrucción del proyecto gramatológico, se cuestiona también uno de los principales aspectos de la comprensión política del archivo planteada por Derrida: aquel que descansa en la promesa asociada a su espectralidad.

El quinto capítulo se ocupa de los regímenes del archivo, esto es, de las formas en que se ordenan las inscripciones en el cuerpo social. Con ese fin,

revisamos en detalle la obra de Michel Foucault, resaltando que en sus trabajos el archivo no solo alcanza un claro e indiscutible estatuto filosófico, sino que además podría entenderse como un elemento que atraviesa todos los ejes de su pensamiento. En el fondo, la filosofía foucaultiana se articula a partir de una singular experiencia con los archivos, que al mismo tiempo permite dilucidar sus complejas articulaciones con las fuerzas que disponen el orden de las palabras y las cosas, de lo que vemos y lo que decimos. Por un lado, mediante los procedimientos de la arqueología del saber y la genealogía del poder, se ponen en juego algo más que dos estrategias de investigación en los legajos de tiempos pretéritos, en realidad, se acomete una descripción de la extensión de las operaciones de la máquina social en el cuerpo colectivo e individual. Es gracias a Foucault, el archivista maldito, que logramos analizar con mayor claridad los regímenes sensoriales y las relaciones de poder que configuran los dichos y los hechos, los actos y las actas, en un momento histórico determinado. Por otro lado, pese a que en algunos aspectos la filosofía foucaultiana no logra vislumbrar las tecnologías de archivación contemporáneas de la máquina social, lo cierto es que sus reflexiones sobre la noción de gubernamentalidad contribuyen de manera fundamental a complementar nuestra tesis sobre el archivo. De hecho, concluimos este apartado describiendo las articulaciones entre la máquina social del archivo y el surgimiento del capitalismo, dando una nueva vuelta de tuerca a nuestro análisis.

Finalmente, según lo que ya habíamos anunciado en el capítulo anterior, nuestro último apartado recoge desde un nuevo prisma aquella experiencia irreductible en los archivos sugerida por la filosofía foucaultiana. Esta se enlaza aquí concretamente con el problema de los modos de subjetivación y las escisiones del ordenamiento de la máquina archivística. Por supuesto, para esto resulta imprescindible concentrarnos en los últimos trabajos y cursos realizados por Foucault. Sin embargo, acá optamos por confrontar esos textos con las ideas de Jacques Rancière, pues en ambos autores aflora un fructífero debate sobre las formas de subjetivación política, que no pueden reducirse a sujetos pre-establecidos ni a fuerzas teleológicas. La discusión que surge a partir de aquí, nos ayuda a plantear algunas cuestiones elementales para lo que hemos llamado una política de los ensamblajes, es decir, la emergencia de modos de subjetivación en medio de

ensamblajes colectivos generados a partir de luchas por la apertura y la transformación del ordenamiento de los archivos. De ahí que nuestras últimas reflexiones se aventuren a caracterizar las tensiones contemporáneas entre los nuevos guardianes de la máquina social del archivo y las políticas que ensamblan singulares máquinas anarquistas. De las disputas entre ambas fuerzas no depende solo el destino de las huellas almacenadas, sino que la partición misma del espacio común, es decir, la organización de las inscripciones realizadas sobre la superficie social. Por ello, el archivo no deja nunca de vincularse a las *distorsiones* de la democracia.

En el fondo, la pregunta por el archivo siempre ha sido una cuestión política. Su urgencia en cualquier lucha solo es atendible a la hora de ponderar el riesgo de que no quede huella de ella.







# Archivo, memoria e historia.

## Capítulo I

### 1.1. Dilthey: apertura filosófica del archivo.

Los archivos ocupan un lugar fundamental en los despliegues y repliegues de la civilización occidental. La influencia tos, por lo general, pasa desapercibida. No obstante, los diversos tipos de acervos documentales, con distintos soportes e inscripciones, permiten que pueblos y naciones reproduzcan a través del tiempo sus símbolos, valores y creencias. El establecimiento y transmisión de una cultura depende, generalmente, de las formas en que se organizan y administran sus diferentes registros. Y sin embargo, pese al notable alcance histórico y social de la figura del archivo, de su funcionamiento y cometido, éste asoma recién como objeto de preocupación filosófica hacia el año 1889, al menos manifiestamente. Dicho año, en una modesta Sociedad de Literatura Alemana, el historiador, filólogo y filósofo germano Wilhelm Dilthey ofrece una conferencia centrada en la relevancia de los archivos para el estudio científico de la «Historia de la filosofía»<sup>21</sup>. Se trata de una cuestión hasta entonces inédita en la tradición filosófica occidental, pese a que en

---

<sup>21</sup> Una versión escrita de la conferencia aparecerá luego en la revista de la *Deutsche Rundschau* del mismo año. Véase: Wilhelm Dilthey, “Importancia de los archivos literarios para el estudio de la historia de la filosofía,” en *Teoría de la concepción del mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1945), 437-457.

otras disciplinas la preocupación por la organización de legajos y el valor de los documentos, ya había sido ampliamente discutida. Así ocurre en el transcurso del siglo XIX en la historiografía, la diplomacia y la propia archivística, surgida como disciplina que estudia la composición y preservación de los archivos. Pero la tardía preocupación filosófica por esta materia apunta en otra dirección.

Para Dilthey el archivo no se constituye solo como un objeto de estudio posible, sino que se formaliza como condición de la propia *historicidad* del pensamiento filosófico<sup>22</sup>. De tal modo, la intervención de Dilthey en el debate decimonónico sobre la naturaleza y la función del archivo no es un mero hecho aislado en la historia de la filosofía, sino más bien la apertura filosófica de un problema que atraviesa en buena medida al pensamiento contemporáneo<sup>23</sup>. En ese sentido, la apertura filosófica del archivo opera, desde un primer momento, de manera intempestiva: es al mismo tiempo postrera y prematura.

Ahora bien, la «Historia de la filosofía» que preocupa a Dilthey se distingue de todo lo escrito desde Diógenes Laercio hasta Jakob Thomasius, pues erige la tentativa de una «Historia científica de la filosofía» que asoma recién hacia fines del siglo XVIII y cuya pretensión es comprender la urdimbre histórica de los distintos sistemas de pensamiento en una época determinada, que se condensa particularmente en sus «movimientos espirituales»<sup>24</sup>. Bajo la convicción de que gracias al desarrollo de la filología y los métodos literarios decimonónicos puede forjarse una ciencia histórica de este tipo, Dilthey aspira nada menos que a develar la «conciencia histórica» de los pueblos. La factibilidad de ello se desprende también de la tesis diltheyana de que la Historia se constituye «como memoria de la humanidad», esto es, que «actúa en sentido formador de comunidad»<sup>25</sup>. De ahí que, por un lado, siguiendo a Ulrich Raulff, en el reclamo de Dilthey por la importancia

---

<sup>22</sup> Nos referimos aquí esa *experiencia de la historicidad* que Dilthey llama *vivencia* [*Erlebnis*], definida como la recíproca relación de sentido instaurada entre el yo y el mundo, pero que implica sobre todo el carácter esencialmente histórico del hombre. Para Dilthey, la *historicidad* significa «que el hombre se relaciona siempre con la historia, ya sea de manera inmediata (por estar necesariamente ligado a su propia condición histórica) como de manera mediata (en cuanto posibilidad de elección y de apertura frente a la alteridad, presente y pasada)». Renato Cristin, *Fenomenología de la historicidad. Filosofía de la historia en Husserl y Dilthey* (Madrid: Akal, 2000), 47.

<sup>23</sup> Para una síntesis de las conexiones entre la idea archivo en Dilthey y las discusiones contemporáneas en torno al mismo problema, véase: Hutchinson, Ben y Weller, Shane. "Archive Time," *Comparative Critical Studies* 8, no. 2-3 (2011): 133-153.

<sup>24</sup> Dilthey, "Importancia de los archivos," 438-442.

<sup>25</sup> Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1978), 290.

del establecimiento de archivos para este tipo de estudio de la Historia puede leerse también una exaltación de las «instituciones de conmemoración nacional»<sup>26</sup>. Pero, por otro lado, el análisis del estrecho vínculo que existe entre la Historia de la filosofía y la Historia general de un pueblo, supone además, como ya veremos, una intrínseca conexión entre la *vivencia* individual [*Erlebnis*] y los procesos históricos, cuya compleja reciprocidad es experimentada de distinto modo por cada pueblo. Puesto de otra manera, si la propia filosofía consiste en una elaboración de la experiencia dada en el mundo históricamente, el conocimiento de esta última implica una comprensión de aquella conexión vital global.

Esta prodigiosa «Historia de la filosofía» puede entenderse, a su vez, como parte integral del gran proyecto diltheyano de independizar las llamadas «ciencias del espíritu» de las «ciencias de la naturaleza». Está inscrita, por tanto, en un programa mayor, que busca diferenciar las formas de conocimiento sobre las manifestaciones de las *vivencias internas* del individuo en su realidad histórico-social, de aquellas otras ciencias cuyo objeto de estudio son las experiencias sensibles *externas* o los fenómenos de la naturaleza ajenos al mundo espiritual de la cultura humana<sup>27</sup>. Tal es la diferencia entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, en dicho proyecto, el término «espíritu» busca desligarse del idealismo hegeliano del saber absoluto, refiriéndose más bien a un espíritu objetivo, que se concreta en productos históricos capaces de manifestar el nexo entre la vida personal y el curso de la vida histórica. Según los propios términos de Dilthey, el espíritu objetivo designa «las formas diversas en que la “comunidad” que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible. En este espíritu objetivo el pasado es para nosotros presente permanente»<sup>28</sup>. De ahí que sean, únicamente, las llamadas ciencias del espíritu las encargadas de generar el conocimiento específico de la realidad histórico-social y sus diversos movimientos espirituales.

Los signos, saberes, tradiciones e instituciones de una sociedad, esto es, sus movimientos espirituales, logran prevalecer en el tiempo, como experiencias

---

<sup>26</sup> Ulrich Raulff, “Grand Hotel Abyss: Towards a Theory of the Modern Archive,” *Comparative Critical Studies* 8, no. 2-3 (2011): 158.

<sup>27</sup> Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1949), 13-21. Algunas de las complicaciones que surgen de esta distinción entre lo «interno» y lo «externo», referida al sujeto o a la conciencia, serán detalladas en el segundo apartado de este capítulo, a propósito de la cuestión de la memoria, y luego, en el cuarto capítulo, dentro de nuestro análisis del pensamiento de Jacques Derrida.

<sup>28</sup> Dilthey, *El mundo histórico*, 232.

humanas almacenadas en los archivos de la cultura, es decir, toda una vida histórica que está a su vez abierta a la reproducción y actualización en experiencias individuales venideras. Pero el lugar de los «hechos de la consciencia» resulta aquí fundamental, pues es justamente en la experiencia interna, psíquica o psicofísica, donde se tejen los vínculos individuales con los sistemas culturales o las estructuras socio-históricas. Según Dilthey, el análisis de la condiciones de nuestra conciencia fundamenta en última instancia el saber generado por las ciencias del espíritu, diferenciándolas a la vez de la escuela histórica, que «estudiaba y utilizaba los fenómenos históricos sin conexionarlos con el análisis de los hechos de la conciencia»<sup>29</sup>. El afán por comprender aquel gozne entre lo histórico y lo individual, conduce al padre de las ciencias del espíritu a una reflexión sobre la vida misma o, mejor dicho, sobre la *vivencia* personal [*Erlebnis*] que permite a un sujeto descubrirse como parte del transcurso total de la vida. Interés por el estudio de la «vivencia total del mundo espiritual», que tendría «su origen propio y su material en la vivencia interna y que, por lo tanto, es objeto de una ciencia empírica especial»<sup>30</sup>. Así, la Historia de la filosofía mentada por Dilthey se vincula no solo con una indagación sobre la historicidad de esta última sino que conlleva una reflexión filosófica sobre la vida misma.

Para conseguir lo anterior, las ciencias del espíritu emplean el método de la *comprensión* y la *interpretación* pues, según Dilthey, solo por esa vía podemos conocer el interior de aquello presentado sensiblemente como exterior, esto es, las manifestaciones de la vida psíquica contenidas en la superficie de los signos<sup>31</sup>. Este método supone un ejercicio hermenéutico particular. Si bien todo individuo crece en el marco de un conjunto de formas de comprensión común de distintas expresiones vitales, donde se van forjando nuestras relaciones con los otros, así como el enlace de nuestras vivencias con el mundo del espíritu objetivo, no obstante, el método de las ciencias del espíritu se distingue de aquel trabajo cotidiano de la comprensión, pues se aplica solo en manifestaciones de la vida fijadas de modo permanente. Vale decir, el método de las ciencias del espíritu se aplica únicamente en expresiones escritas, en inscripciones que pueden escrutarse reiteradas veces.

---

<sup>29</sup> Ángel Gabilondo, *Dilthey: Vida, Expresión e Historia* (Madrid: Cincel, 1988), 109.

<sup>30</sup> Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, 17.

<sup>31</sup> Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica* (Madrid: Istmo, 2000), 25-27.

El arte de comprender esas manifestaciones escritas del espíritu objetivo de un pueblo es lo que Dilthey denomina interpretación. Esta descansa sobre un supuesto básico: «como la vida espiritual solo en el lenguaje halla su expresión plena, exhaustiva y capaz por ello de un aprehensión objetiva, la interpretación llega a su culminación cuando se ocupa de los restos de la existencia humana contenidos en obras *escritas*»<sup>32</sup>. De tal manera, entre los distintos tipos de vestigios donde el mundo espiritual ha tomado forma, el interés de las ciencias del espíritu recae solo en los textos, en tanto que expresión más íntegra del curso de la vivencia. Es en las obras derivadas del lenguaje escrito donde la manifestación vital se articula de un modo más claro con la estructura del mundo histórico. Dilthey aprecia particularmente entre estos vestigios, los que él mismo califica como «archivos literarios» y que están compuestos por «aquellas manifestaciones de la vida de un pueblo que poseyendo valor permanente y estando por encima de las necesidades de la vida práctica, se han decantado en el lenguaje»<sup>33</sup>. Aquellos archivos son el lugar donde se preserva la poesía, la filosofía, la historia, la literatura y la ciencia desarrolladas por una sociedad determinada. Por ende, se trata de indiscutibles vestigios de movimientos espirituales, cuyas obras pueden ser consideradas como ejemplos excepcionales de la cultura de su tiempo.

La preocupación de Dilthey por los archivos responde entonces, en primer lugar, al mencionado proyecto de las ciencias del espíritu. Pero existe además otra razón fundamental para tal inquietud. En la mencionada conferencia de 1889, Dilthey detalla una condenable incuria que se extiende sobre los documentos legados por las más destacadas personalidades artísticas y culturales de épocas recientes. La indiferencia hacia estos «archivos literarios» sobresale aún más al considerar el resguardo sistemático que se procura a los registros político-administrativos, y que permite el gran desarrollo de la historiografía política del siglo XIX. Frente a esos archivos de instituciones privadas y públicas, celosamente protegidos, el cuidado de los «archivos literarios» resulta penosamente insignificante. Este abandono llega a tal extremo que incluso, comenta Dilthey, «papeles importantes de Kant estuvieron en la tienda de un abarrotero y se emplearon para

---

<sup>32</sup> Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica* (Barcelona: Península, 1986), 282-283.

<sup>33</sup> Dilthey, "Importancia de los archivos," 437.

envolver café y arenques»<sup>34</sup>. Similar lance sufren muchos otros documentos personales de grandes figuras de la filosofía moderna, cuyo legado se preserva, con fortuna, solo por la conservación de sus obras publicadas en vida.

Pero los libros y publicaciones oficiales no son suficientes para las pretensiones de las ciencias del espíritu. Si bien las relaciones entre la vida individual y las estructuras socio-históricas pueden demostrar su evidencia con mayor probabilidad al enfocarnos en las obras que influyen mayormente en los conocimientos de una época, esto resulta todavía más claro al complementar la interpretación de dichas obras con la de documentos personales. Desde luego, ese afán por descifrar los aspectos más íntimos de las grandes personalidades de la literatura y las artes no es de extrañar en Dilthey, quien fuese además un destacado biógrafo de Hegel y Schleiermacher. Conjuntamente, Dilthey subraya el importante valor científico de la interpretación de inscripciones auto-biográficas, es decir, de aquellos documentos que expresan un trabajo de autorreflexión del propio autor sobre la singularidad de su vida y entorno histórico<sup>35</sup>. Sin el escrutinio de aquellos vestigios personales de las grandes figuras de los archivos literarios, no solo resulta inaccesible la comprensión de sus obras sino que se arruina al mismo tiempo la posibilidad de establecer los nexos con la estructura de su mundo histórico.

En el fondo, las ciencias del espíritu buscan operar sobre las fibras más íntimas del trabajo espiritual, en las gráciles líneas que conectan la individualidad con el espíritu objetivo de toda una generación. A ese nivel, en «una conexión tan fina, profunda e intrincada, cualquier hoja insignificante de papel se puede convertir en elemento del conocimiento causal», más aún bajo la convicción de que «el libro acabado nos dice muy poco del secreto de su nacimiento. Planes, esquemas, esbozos, cartas: en ellos respira la vitalidad de la persona, lo mismo que los bocetos nos revelan más que las imágenes»<sup>36</sup>. Así, Dilthey da rienda suelta a una particular obsesión por el archivo, por su conocimiento íntegro: no basta con las obras publicadas de un autor, los archivos literarios han de albergar todos sus manuscritos,

---

<sup>34</sup> Dilthey, “Importancia de los archivos,” 451.

<sup>35</sup> Como bien subraya Brogowski, desde la perspectiva filosófica de Dilthey: “La autobiografía es la constitución originaria del sentido de la historia; contada por el individuo mismo, es ese tipo de historia particular a partir del cual se accede a la comprensión de la historia.” Leszek Brogowski, *Dilthey. Conscience et histoire* (Paris: PUF, 1997), 65.

<sup>36</sup> Dilthey, “Importancia de los archivos,” 444.



papeles, cartas, bosquejos y esquemas, en suma, toda inscripción en la cual se pueda encontrar el rastro de una fuerza vital, pues es allí donde se topa con la urdimbre que conecta cada trabajo individual con los procesos históricos y las estructuras sociales que lo rodean. Las ciencias del espíritu aspirarían entonces a moverse desde la comprensión de lo singular hasta las estimaciones de carácter universal. Pero todo esto, claro está, es imposible sin la salvaguardia del archivo. Tal es la demanda central de la mentada conferencia de 1889. Así se fragua la emergencia de la figura del archivo en el pensamiento filosófico.

Pero, al mismo tiempo, la pretensión de conformar depósitos documentales tan vastos, que no se agoten en las obras publicadas sino que abarquen hasta los más mínimos apuntes y las confidencias más cotidianas, da cuenta de una suposición sobre el propio carácter del archivo. En otras palabras, esta ambición diltheyana se muestra como el síntoma de una cuestión mucho más profunda: la idea de un archivo consumado de las figuras más influyentes de cada generación supone que en el archivo habita el propio espíritu humano y que, al mismo tiempo, allí se encuentra la oportunidad de su *desciframiento* cabal.

Por lo tanto, una tensión insalvable recorre el programa de las ciencias del espíritu: si bien Dilthey busca superar lo presupuestos de la filosofía idealista, remitiendo la labor de la historia a la interpretación de los vestigios objetivos del espíritu, en esa misma maniobra, incurre en una *idealización del archivo*, al considerarlo *resguardo confiable e inalterable* de los movimientos espirituales de un pueblo<sup>37</sup>. No habría pues erosión ni merma que afectara a las ideas literarias más allá del deterioro de su soporte material, es decir, el ejercicio interpretativo irrumpe con la asepsia de un bisturí sobre los *corpus* documentales, sin importar los desplazamientos históricos que han operado en ellos, las fuerzas entrecruzadas que los han conformado, preservado o suprimido. En ese sentido, la objetividad de esta ciencia de los archivos soslaya la propia temporalidad de las inscripciones que busca estudiar. Como bien lo apunta Raulff, si la vida de las ideas literarias aparece en la filosofía de

---

<sup>37</sup> De tal modo, Dilthey no logra resolver la otra gran tensión en que surgen las propias ciencias del espíritu, pues estas intentan liberarse al mismo tiempo del idealismo y del positivismo. Los problemas que presenta la objetividad científica en el pensamiento diltheyano han sido expuestos claramente por Ferraris, quien recopila las críticas realizadas antes por autores como Gadamer o Habermas. Véase: Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005), 134-5. Al mismo tiempo, la concepción del archivo en términos de reservorio privilegiado del espíritu de una época vuelve a evidenciar esta tensión originaria de las ciencias del espíritu, aunque ahora principalmente en tanto que idealización de los depósitos documentales.

Dilthey como un poder cristalizado en autores, que es acumulado y transmitido a la posteridad por el archivo, este último se constituye entonces como un paradójico campo de fuerzas a-histórico, que «tiene una función de suspensión del tiempo»<sup>38</sup>. La consecuencia inmediata de esto es la idealización de los reservorios documentales en tanto que fuente de las ciencias del espíritu.

Muy por el contrario de esa idealización que ve en los archivos el espíritu inalterado de una época o la conjunción intacta entre la individualidad de una figura literaria y su contexto histórico, los documentos depositados en el archivo van alterándose a partir de las sucesivas interpretaciones y restauraciones de las que son objeto. Lo cierto es que, precisamente porque el archivo está atravesado por una temporalidad que erosiona tanto su materialidad como su legibilidad, el archivo nunca permanece aislado del curso del tiempo, pues el devenir histórico atraviesa también su propia conformación estructural, ya sea en términos de sus criterios de organización o en la transformación de las propias tecnologías mediante las que se inscriben y conservan sus huellas. En ese sentido, el archivo no remite nunca a un inventario transparente, coherente y objetivo de las manifestaciones de una conciencia histórica cerrada sobre sí misma. De un modo u otro, el archivo aparece expuesto al devenir de temporalidades heteróclitas.

Finalmente, habría que hacer frente a un último problema que semejante apertura filosófica del archivo nos ha heredado: cierta indistinción entre las nociones de archivo, historia y memoria. En efecto, al apoyar el estudio diacrónico de las estructuras sociales en las vivencias personales, Dilthey no traza solamente una analogía entre conciencia individual y conciencia histórica, sino que además, como bien subraya Ilse Bulhof, sugiere la correspondencia de la historia con la memoria de la humanidad<sup>39</sup>. En ese sentido, el quehacer del historiador pasaría, en el fondo, por la organización de la memoria de una sociedad. Pero ese estrecho vínculo entre historiografía y memoria colectiva está mediado a su vez por los archivos, pues es allí, en el acervo idealizado de las inscripciones que una sociedad conserva, donde Dilthey espera encontrar y descifrar las manifestaciones del espíritu de un pueblo. Consiguientemente, el archivo deviene albergue de la historia y receptáculo de la

---

<sup>38</sup> Raulff, "Grand Hotel Abyss," 159.

<sup>39</sup> Ilse Bulhof, *Wilhelm Dilthey. A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1980), 37.

memoria. Ahora bien, si hemos refutado esta configuración ideal del archivo que recorre el proyecto de las ciencias del espíritu ¿Cuál es entonces la articulación entre archivo, memoria e historia? ¿Existe acaso una diferencia que opera entre dichas nociones o en la manifestación de sus fenómenos asociados? Más allá de Dilthey, las respuestas tentativas a esta pregunta recorren, de un modo u otro, parte importante de las discusiones contemporáneas, tanto en el ámbito historiográfico como filosófico, resultando ineludibles para abordar la propia noción de archivo. Un cotejo de cada una de estas nociones aparece así como una suerte de condición previa para entender la singularidad que cobra la figura del archivo en el pensamiento filosófico contemporáneo.

## 1.2. *Impresiones de la memoria.*

La confusión entre memoria y archivo parece infiltrarse desde la génesis de una reflexión filosófica sobre aquella última noción, lo que responde quizás a la ambigüedad con que se ha planteado tradicionalmente la idea misma de memoria. En la Grecia Clásica, esta compleja función psíquica suele considerarse un don de la diosa Mnemosyne, madre de la Musas y dispensadora de la actividad poética. No obstante, tanto Platón como Aristóteles proponen que la formación de la memoria sucede mediante la *impresión* de percepciones y pensamientos en el alma, al igual que la ejecución del grabado sobre una «tablilla de cera»<sup>40</sup>. El don de Mnemosyne sería entonces como la cera donde se graba la marca de aquello que recordamos. De esa forma, en primera instancia, la noción de memoria designa una *impronta* permanente, aquello que ha llegado a grabarse en algún momento en nuestras mentes y no ha sido borrado. Se trata de una representación de la memoria que alcanzara más tarde una popularidad indiscutible en la cultura occidental, pero que relaciona, al mismo tiempo, esta capacidad mental con procesos de registro y almacenamiento que caracterizan también las referencias más comunes hechas sobre el archivo. Pues ¿no

---

<sup>40</sup> En el caso de Platón, tal imagen es citada en el *Teeteto* (191c). Véase: Platón, “Teeteto”, en *Diálogos V* (Madrid: Gredos, 1988), 276. Mientras que el estagirita la utiliza en su breve tratado «Acerca de la Memoria y de la reminiscencia», en las *Parva Naturalia* (450 a, 30). Véase: Aristóteles, “Parva Naturalia,” en *Tratados breves de historia natural* (Madrid: Gredos, 1987), 238.

son acaso las tablillas de cera uno de los tantos soportes que constituyen los archivos de la Antigüedad clásica? ¿No es en los archivos, justamente, donde se resguardan las inscripciones más importantes de un pueblo o una institución? Con todo, esa sutil coincidencia entre las nociones de memoria y archivo parece acompañar, de un modo u otro, las trayectorias disímiles que la discusión filosófica sobre la memoria va tomando ya desde los propios filósofos griegos.

De acuerdo con la tradición platónica, la memoria (*mnéme*) es una ruta hacia el conocimiento verdadero, pues el aprendizaje no sería otra cosa que la evocación de lo que estaba registrado con prelación en el alma, la cual ha contemplado el mundo de las Ideas eternas antes de hundirse en el mundo sensible. Por consiguiente, el conocimiento nunca proviene de simples impresiones sensoriales, sino que más bien surge en el ajuste de las improntas externas con lo conocido previamente, no como regreso a la imagen de un pasado primordial sino más bien como posibilidad constitutiva del conocimiento de lo real. Dicho en otros términos, la memoria remite siempre al conocimiento albergado en nuestra alma inmortal, tal cual lo expone el *Menón*: «habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa –eso que los hombres llaman aprender–, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia» (81 d)<sup>41</sup>. Por lo tanto, según Platón, todo verdadero aprendizaje implica un ejercicio del recuerdo o de la remembranza (*anámnesis*), pues conocer no es más que acordarse de lo que ya se sabe. No obstante, la noción platónica de *anámnesis*, presupone que la memoria no se ocupa tanto de recapitular los hechos del pasado como de revelar la inmutabilidad de las Ideas, y por ende, como bien lo señala Jean-Pierre Vernant, la *anámnesis* no es un «pensamiento del tiempo, es evasión fuera de él»<sup>42</sup>. En ese sentido, para Platón, la memoria no contribuye a la elaboración de una historia individual o biográfica sino que, más bien, su función central es asegurar el conocimiento filosófico de las Ideas eternas, es decir, la reunión del alma con lo divino.

Distanciándose de las formulaciones platónicas, Aristóteles depura el concepto de memoria de sus resabios míticos, intentando comprenderla como un

---

<sup>41</sup> Platón, “Menón,” en *Diálogos II* (Madrid: Gredos, 1983), 302.

<sup>42</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* (Barcelona: Ariel, 1973), 113.

fenómeno psíquico y a partir de su entorno corporal. Así, para el estagirita, la memoria no se relaciona con el reencuentro de algo preexistente en el alma imperecedera sino más bien con las afecciones del cuerpo y la manera en que estas son revividas con el paso del tiempo. El recuerdo está indisolublemente ligado a una dimensión temporal, pues es siempre la evocación de algo percibido en el pasado, de modo que «todo recuerdo implica un lapso de tiempo, de forma que los animales que perciben el tiempo son los únicos que también recuerdan, y lo hacen con aquello con lo que perciben el tiempo»<sup>43</sup>. En seguida, Aristóteles procede a redefinir las dos formas principales de la evocación pretérita: la *mnéme*, que ocurre cuando sobreviene un estado o afección, y la *anámnesis*, que es el resultado de una búsqueda relativamente laboriosa del recuerdo<sup>44</sup>. No obstante, si la primera memoria, entendida tan solo como afección, puede suponerse común a todos los animales, en cambio, la segunda es postulada como exclusiva de los seres humanos y de su actividad consciente. En ambos casos, la memoria es aclarada siempre en relación al tiempo pretérito, marcando así una diferencia crucial con la perspectiva platónica. El estagirita inaugura de esta manera una fructífera reflexión sobre la naturaleza de la memoria, su relación con la percepción temporal y con lo que siglos después se denominará psicofisiología.

Ahora bien, el despliegue de una reflexión filosófica como la que nos ocupa aquí no puede relegar la contrapartida necesaria de su problema, es decir, la cuestión del olvido. Es menester admitir que el don de Mnemosyne no impide plenamente que bebamos de las aguas legendarias del Leteo, pues el olvido es, de un modo u otro, constitutivo de la memoria. Más aún, parece indiscutible que «si con ayuda de los antiguos filósofos uno se imagina la memoria como un almacén, nos acercamos tanto más al olvido cuanto más descendemos a esos sótanos. Allí el recuerdo abismal pasa imperceptiblemente al olvido... o resurge de él»<sup>45</sup>. Y es que, en cierto sentido, es precisamente aquello que hemos almacenado lo que podemos olvidar, es decir, nunca olvidamos la cosa en sí o los eventos puros sino el recuerdo que guardamos de ellos. El olvido comienza justo donde aflora la memoria. Por lo tanto, la memoria y el olvido no son dos aspectos opuestos absolutamente, al contrario,

---

<sup>43</sup> Aristóteles, “Tratados breves,” 235.

<sup>44</sup> Aristóteles, “Tratados breves,” 233-237.

<sup>45</sup> Harald Weinrich, *Leteo. Arte y crítica del olvido* (Madrid: Siruela, 1999), 21.

están relacionados de manera íntima, al punto de poder rastrear la posibilidad del primero en el segundo y viceversa. Podríamos apuntar entonces, siguiendo a Marc Augé, que el olvido «es la fuerza viva de la memoria y el recuerdo es el producto de esta»<sup>46</sup>. El aparente elemento opuesto de la memoria resulta ser más bien su complemento necesario.

Bajo riesgo de caer en un cándido esquematismo, puede afirmarse que la escisión del concepto de memoria que hemos heredado de la filosofía clásica provoca también la deriva histórica de, al menos, dos nociones diferentes de *olvido*. Por un lado, aquella referida a una supresión que afecta de manera contingente a las impresiones pretéritas, llegando incluso a manifestarse de manera intencional, sobre todo en el caso de los registros sociales. Y, por otro lado, aquella referida al problema de una borradura radical, en la que la pérdida trae consigo cuestiones metafísicas u ontológicas. Ambas nociones de olvido, que recorren la tradición del pensamiento filosófico, han sido descritas mejor aún por Paolo Rossi, quien resalta, por una parte, aquella noción que «ve en el olvido algo que está ligado a la pérdida definitiva o provisoria de ideas, imágenes, nociones, emociones, sentimientos en un tiempo presentes en la conciencia individual o colectiva», y por otra parte, aquella noción que «ve en el olvido algo que no concierne a trozos, partes, sectores o contenidos de la experiencia humana, sino a la totalidad misma de esa experiencia y a la totalidad de la historia humana»<sup>47</sup>. Por supuesto, la primera de estas concepciones del olvido recoge de alguna manera la herencia de la reflexión aristotélica sobre la memoria, mientras que la segunda es más cercana a las ideas platónicas. De cualquier modo, en los trayectos disímiles de ambas nociones, en sus encuentros y desencuentros, parece incuestionable el hecho de que no hay memoria sin olvido, pues no podrían pensarse uno sin el otro.

Con todo, una significativa inflexión en la deriva de aquellas dos concepciones clásicas sobre la memoria se encuentra en la obra de San Agustín, particularmente en el ejercicio autobiográfico de sus *Confesiones* (398 d. C.), texto en el que el obispo de Hipona busca hallar los indicios del principio divino a través de una exploración interna. Mientras subraya el carácter íntimo de la memoria, su

---

<sup>46</sup> Marc Augé, *Las formas del olvido* (Barcelona: Gedisa, 1998), 28.

<sup>47</sup> Paolo Rossi, *El pasado, la memoria, el olvido. Ocho ensayos de historia de las ideas* (Buenos Aires: Nueva visión, 2003), 23.

naturaleza privada, Agustín sostiene que aquella función de la mente comporta, en realidad, la dimensión más importante del alma, pues esta última solo es concebible merced al recuerdo que se tiene de ella misma. Y por esa razón, para lograr el ascenso hasta Dios, Agustín intenta trascender el armazón del cuerpo, la exterioridad sensible, para dirigirse hacia el espacio del alma, es decir, hacia «los campos y al espacioso cuartel general de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes transportadas por los sentidos en relación a todo tipo de cosas»<sup>48</sup>. Gran depósito interior de impresiones pretéritas del mundo exterior, de las emociones y del propio pensamiento, la memoria es acá también el lugar donde pervive, de un modo u otro, el brillo incandescente de la luz divina. De ese modo, las *Confesiones*, subrayan la singularidad del tiempo interior, aquel presente del pasado que es la memoria, y el sustento que esa memoria otorga a la *interioridad* del propio Yo. Por ese motivo, suele afirmarse también que ha sido Agustín «quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental»<sup>49</sup>. Aquel engarce entre el fenómeno de la memoria y el carácter individual de la reflexión se traduce en la prehistoria o la antesala de la filosofía de la subjetividad moderna.

A partir del siglo XVII el anudamiento entre memoria e individualidad comienza a desechar sus ornamentos religiosos, sobre todo si atendemos al abordaje que hace de este asunto el empirismo inglés. Dentro de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), John Locke reformula dicho nexo a propósito de sus reflexiones en torno al concepto de *identidad* personal, referido básicamente a la *consciencia* que todo individuo racional puede tener de su propia persona. Lo que hace que una misma persona tenga conciencia de sí, es decir, que se perciba a sí misma y a la temporalidad de sus percepciones, es en último término la memoria, pues gracias a ella «ese tener conciencia» consigue «alargarse hacia atrás para comprender cualquier acción o cualquier pensamiento pasados: es el mismo sí mismo ahora que era entonces; y esa acción pasada fue ejecutada por el mismo sí mismo que el sí mismo que reflexiona ahora sobre ella en el presente»<sup>50</sup>. Por ello, la identidad personal reside en esa conciencia de sí, y si bien esta última puede llegar a ser interrumpida

---

<sup>48</sup> San Agustín, *Confesiones* (Madrid: Gredos, 2010), 481-482.

<sup>49</sup> Charles Taylor, *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 1996), 147.

<sup>50</sup> John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (México: FCE, 1999), 318.

por el olvido, es finalmente la memoria lo que permite que un mismo tener conciencia proporcione la continuidad de las percepciones de una vida.

En ese sentido, tal cual lo afirma luego otro empirista como David Hume, «la memoria no sólo descubre la identidad, sino que contribuye a su producción, creando la relación de semejanza entre las percepciones»<sup>51</sup>. Virtud de la memoria es que atendamos a la cadena de causas y efectos que constituyen la individualidad de nuestro Yo. Así queda dispuesto el vínculo fundante de aquello que, generalmente, solemos llamar memoria personal o individual. Esta última se constituye como tal mediante la supuesta exclusión de la diferencia que perturbaría la unidad de la memoria, como conjunto de las diversas percepciones que conforman el sí mismo, idéntico a sí mismo. De los resabios platónicos en la idea agustiniana de la *interioridad* de la memoria pasamos entonces a la *identidad* del sujeto moderno que garantiza el concepto de memoria en Locke.

Paralelamente al enlazamiento establecido entre la idea de memoria, interioridad, identidad y conciencia de sí, un refinado vínculo se ha entretelado también aquí con la noción de archivo. Esto resulta evidente cuando Agustín define la memoria como «depósito del mundo exterior», donde se almacenan tanto las imágenes percibidas como los inteligibles mismos, allí «están archivadas separadamente y por clases todas las [cosas] que han sido introducidas»<sup>52</sup>. Desde luego, la interioridad de la memoria remite aquí, en cierto sentido, a un orden de los archivos que reposa aún en la luz divina. Por otra parte, aunque de un modo más sutil todavía, esta trama entre memoria y archivo puede leerse igualmente en los esfuerzos de Locke por demostrar que la identidad personal remite menos a una identidad de substancia que a un tener conciencia de sí. La mismidad descansa en un complejo modo de retención que permite revivir en nuestra mente las ideas que se han impreso en ella, de tal modo, si bien para Locke la memoria es una capacidad y no una substancia, esta podría entenderse igualmente según él como «un repositorio para almacenar aquellas ideas que podría necesitar en otro momento»<sup>53</sup>. Así, en el desarrollo histórico de la reflexión filosófica sobre la memoria individual nos

---

<sup>51</sup> David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (Santa Fe: El Cid Editor, 2002), 452.

<sup>52</sup> San Agustín, “Confesiones,” 482-483.

<sup>53</sup> Locke, “Ensayo sobre el entendimiento,” 129.



encontramos en reiteradas ocasiones con una asimilación de esta capacidad cognitiva y la figura del archivo.

Una de las excepciones más significativas de aquella inclinación filosófica que análoga memoria y archivo se encuentra a fines del siglo XIX, en la obra de Henri Bergson. En su ensayo *Materia y Memoria* (1896), el filósofo francés distingue dos formas del recuerdo: por un lado, una suerte de memoria-hábito que opera en toda acción práctica de la vida, es decir, donde la repetición crea un hábito en el cuerpo, y por otro lado, las «imágenes-recuerdo» que perviven subyacentes a la conciencia, conservando de modo irreductible los acontecimientos de nuestro pasado. Se trata de dos formas extremas de memoria: la primera, «conquistada a través del esfuerzo, permanece bajo la dependencia de nuestra voluntad; la segunda, completamente espontánea, pone tanto capricho en reproducir como fidelidad en conservar»<sup>54</sup>. Las resonancias de esta singular comprensión de la memoria se pueden encontrar tanto en la obra de Marcel Proust –pese a lo que el propio autor de *En busca del tiempo perdido* hubiese estado dispuesto a admitir<sup>55</sup>–, como en el pensamiento de Walter Benjamin.

Según el autor de *Los Pasajes*, la experiencia [*Erfahrung*] está formada «menos por acontecimientos individuales, fijados propiamente en el recuerdo, que con datos que se han acumulado y que son con frecuencia no conscientes, yendo a confluir en la memoria»<sup>56</sup>. A la vez, Benjamin afirma que todo «acontecimiento vivido es finito» en tanto se encuentre dentro del espacio de la vivencia [*Erlebnis*], pero en cambio, un «acontecimiento recordado es, en sí mismo, algo ilimitado, porque es una clave de todo lo sucedido antes y después de él»<sup>57</sup>. La diferencia que se traza así entre las nociones de *experiencia* y *vivencia* van de la mano con las nociones de «memoria voluntaria» y «memoria involuntaria» que Benjamin recoge de Proust<sup>58</sup>. De acuerdo

---

<sup>54</sup> Henri Bergson, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* (Buenos Aires: Cactus, 2006), 102.

<sup>55</sup> Pese a que Proust había desestimado públicamente las similitudes entre su obra y la filosofía de Bergson – con quien lo unía además un vínculo familiar –, es posible encontrar diversos nexos entre ellas, sobre todo en lo relativo al tratamiento de la memoria. Véase: David Gross, “Bergson, Proust and the Revaluation of Memory.” *International Philosophical Quarterly* 25, no. 4 (Diciembre 1985): 369-380.

<sup>56</sup> Walter Benjamin, “Sobre algunos motivos en Baudelaire,” en *Obras. Libro I/ vol.2* (Madrid: Abada, 2008), 210. La distinción aquí entre *experiencia* [*Erfahrung*] y *vivencia* [*Erlebnis*] resulta del todo fundamental pues, como veremos, apunta finalmente hacia la importancia que tiene para Benjamin un singular concepto de memoria.

<sup>57</sup> Walter Benjamin, “Hacia una imagen de Proust,” en *Obras. Libro II/ vol.1* (Madrid: Abada, 2007), 318.

<sup>58</sup> Benjamin, “Sobre algunos motivos,” 210-217. Bien se deduce de sus nominaciones que la primera es aquella que opera de forma predeterminada pero, más allá de esto, lo principal radica en que las

con Benjamin, la memoria involuntaria nos demuestra que la experiencia del recuerdo es siempre azarosa y, sobre todo, nos enfrenta al «transcurso del tiempo en su figura real», es decir, a la emergencia del «tiempo entrecruzado»<sup>59</sup>. Y es justamente allí donde asoma la experiencia de la memoria como acontecimiento irreductible.

Más allá de las coincidencias que pueden rastrearse en el devenir de la noción de memoria involuntaria durante el siglo XX, la relevancia del trabajo de Bergson para nosotros reside en su disyunción de las analogías archivísticas del recuerdo. En su ensayo sobre la *Evolución creadora* (1907), Bergson sostiene que la memoria no es «una facultad de clasificar recuerdos en el cajón de un armario o de inscribirlos en un registro. No hay registro ni cajón; no hay incluso aquí (...) una facultad, porque una facultad se ejercita intermitentemente, cuando quiere o cuando puede, en tanto que el amontonamiento del pasado sobre el pasado se prosigue sin tregua»<sup>60</sup>. La singularidad de la memoria radica, más bien, en el hecho de que la multiplicidad de lo pretérito se agolpa en ella. Aglomeración automática del pasado, sin ajuste ni catálogo posible, que amenaza con desbordar la conciencia que opera en el marco de un presente regido por los desempeños del hábito. No obstante, el cerco de la conciencia padece la tensión del pasado que le subyace, como si cada *impresión* particular de la memoria aumentara la *presión* de los recuerdos latentes. De ahí que, para Bergson, la memoria sea, en último término, *duración*. Concepto blandido de forma ontológica para nombrar la prolongación del pasado, aunque no como mera sucesión de instantes o escalada de momentos vetustos, pues la *duración* es la experiencia psicológica de la dilatación incesante e indefinida del pasado que consume el porvenir.

Lo anterior implica, tal cual subraya Gilles Deleuze, que «el “presente” que dura se divide a cada “instante” en dos direcciones, una orientada y dilatada hacia el pasado, otra contraída, contrayéndose hacia el futuro»<sup>61</sup>. Esto significa que el pasado

---

informaciones a las que llegamos con los recuerdos voluntarios, en realidad, no retienen consigo nada de lo *ya sido*. En ese sentido, en Proust se aprecia del mismo modo que el recuerdo perseguido concientemente no puede llevarnos a *sentir* el efluvio del objeto pretérito, en cambio, un súbito aroma o el sabor de una magdalena sí puede llevarnos a una *experiencia* pasada, de tal modo, la memoria involuntaria es la expresión de la irrupción ilimitada del acontecimiento en tanto que recuerdo.

<sup>59</sup> Benjamin, “Hacia una imagen,” 326.

<sup>60</sup> Henri Bergson, “La evolución creadora,” en *Obras escogidas* (Madrid: Aguilar, 1948), 442.

<sup>61</sup> Gilles Deleuze, *El bergsonismo* (Madrid: Cátedra, 1987), 52.

coexiste tanto con el presente ya sido como con el presente porvenir, puesto que en su autoconservación, la memoria es coextensiva de la duración que se abre en el tiempo y el espacio de la experiencia individual. El pasado sería entonces un campo de virtualidades que se actualiza en la memoria presente de la conciencia, aunque sin suprimir la virtualidad propia del recuerdo, esto es, si estar nunca completamente presentes ni ausentes. Por ello, el acto por medio del cual nos desprendemos del presente evocando un acontecimiento del pasado aparece, según Bergson, «como una nebulosidad que se condensaría; de virtual pasa al estado actual»<sup>62</sup>. Y si bien, parece entonces confundirse con la percepción del presente se mantiene, al mismo tiempo, ligado a su virtualidad original. Heterogeneidad constitutiva entonces de la duración, pues la virtualidad del pasado no desaparece al actualizarse, ya que en esa realización de la nebulosa de sus posibles, lo que en realidad exalta es aquella dilatación creativa, mediante la cual el porvenir se abre a su diferenciación. Esa es la singularidad de la convivencia entre duración y memoria que ha intuido Bergson.

Llegados a este punto, cabe preguntarse ¿existe acaso un sustento neurofisiológico para semejantes estimaciones que recorren cierta reflexión filosófica sobre la memoria individual? Convencionalmente, el discurso científico reciente define la función cerebral de la memoria como un complejo proceso de registro y almacenamiento de información codificada, lo que en principio parece continuar la tendencia analógica entre memoria y archivo. Podría decirse, en primera instancia, que si Agustín define la memoria a partir del *archivum* romano, las neurociencias parecen buscar también sus modelos en los archivos digitales de las nuevas tecnologías de la información. De ahí entonces el intercambio de nociones y metáforas entre uno y otro campo. Ahora bien, hoy se ha comprobado que la retención de experiencias o impresiones pasadas remite al menos a dos tipos de almacenaje en la memoria, distinguibles principalmente por su alcance temporal, denominados: *memoria a corto plazo* y *memoria a largo plazo*<sup>63</sup>. En el caso de la primera, la experiencia retenida consiste en una simple afección o excitación que provoca

---

<sup>62</sup> Bergson, "Materia y memoria," 148.

<sup>63</sup> Dentro del marco de esta distinción, la psicología experimental y la neurociencia contemporánea han distinguido también, al menos, cinco formas de memoria bastante independientes entre sí, pero cuyas interacciones constantes podrían explicar diversos aspectos de esta función cognitiva. Desde esta perspectiva, los cinco tipos fundamentales de memoria son: la memoria episódica, la memoria semántica, la memoria perceptiva, la memoria operativa y la memoria procedimental. Véase: José María Ruiz-Vargas, "La organización neurocognitiva de la memoria." *Revista Anthropos* 189-190, (2000): 73-101.

conexiones neuronales transitorias, mientras que en el caso de la segunda, se trata de un reforzamiento sostenido del recuerdo, de su consolidación en la memoria. Por lo demás, las investigaciones de Eric Kandel han comprobado que «la memoria de largo plazo no es una mera extensión de la de corto plazo: no sólo duran más los cambios de la intensidad sináptica sino que (...) el número concreto de sinapsis del circuito también se modifica»<sup>64</sup>. Por lo tanto, los dos tipos de almacenamiento de la memoria se producen a partir de modificaciones en una *red neuronal*, ya sea en términos funcionales (memoria a corto plazo), o bien, en términos estructurales (memoria a largo plazo).

¿Cuál es entonces la *impresión* que se almacena en el cerebro? Desde luego, la respuesta ya no podría ser la del simple grabado sobre la tablilla de cera, no tanto por el rústico referente metafórico como por el presunto carácter inalterable de su estampa. Hoy sabemos que lo que se almacena en la memoria es el conjunto de una multiplicidad de códigos, cuyo registro nos permite luego reconstruir información del más diverso tipo. Con todo, lo interesante para nosotros aquí es que, tal cual lo señala Antonio Damasio, «en lugar de hacer el almacenamiento de algo que podríamos llamar una copia física o una copia vívida, lo que hacemos en realidad es el almacenamiento en una forma codificada». Lejos de garantizar la fidelidad integral del objeto recordado, cuando dichos códigos se reactivan, tienes «una oportunidad de traer a tu mente algún tipo de imagen que se aproxima a la imagen que de hecho tuviste en la percepción»<sup>65</sup>. La memoria, por lo tanto, *no conserva las impresiones de manera fotográfica ni documental, sino que funciona, al mismo tiempo, de forma codificada y reconstructiva*. Hasta ahora, la neurofisiología nos demuestra que la memoria es entonces «un proceso creativo», pues como bien lo subraya Eric Kandel, «lo que se almacena en el cerebro es sólo el núcleo del recuerdo. Cuando se lo evoca, ese núcleo se reelabora y reconstruye, con cosas que faltan, agregados, elaboraciones y distorsiones»<sup>66</sup>. Por lo tanto, *toda evocación de una impresión pretérita implica un proceso de reelaboración creativa, lleva consigo su distorsión*. Tal vez sea esta la mejor definición que podemos dar del proceso que la noción de memoria designa.

---

<sup>64</sup> Eric Kandel, *En busca de la memoria. El nacimiento de la nueva ciencia de la mente* (Buenos Aires: Katz, 2007), 251.

<sup>65</sup> Antonio Damasio, “The Memory as Living Archive,” en *Information is Alive, Art and Theory on Archiving and Retrieving Data*, eds. Joke Brouwer, Arjen Mulder y Susan Charlton (Rotterdam: V2 Publishing/NAI Publishers, 2003), 153.

<sup>66</sup> Kandel, “En busca de la memoria,” 324.

La inscripción de esos códigos que, eventualmente, son reconstruidos, vale decir, actualizados a partir de su *virtualidad* propia, desafía agudamente la comprensión analógica de la memoria y el archivo, aproximándose así a lo intuitivo por Bergson. La función mental que almacena y recupera el pasado resulta ya ininteligible desde la figura del archivo, al menos en los términos clásicos del vocabulario filosófico, a saber: como reservorio de impresiones del pasado, registro estático de lo pretérito que ofrece su recuperación a voluntad. Al mismo tiempo, una vez examinada la actividad compleja de la memoria, que codifica y reconstruye sus inscripciones, la reflexión filosófica en torno a ella apenas puede continuar abrigándose en claves de lectura tradicionales, es decir, en aquella metonimia operada entre memoria, identidad e interioridad.

Por lo tanto, habría que dudar de todas las caracterizaciones sobre el «trabajo de la memoria» que apelan a «una mayéutica de la identidad, siempre renovada en cada narración», es decir, debemos relativizar las definiciones de la memoria como un acto organizador de las impresiones del pasado, que «las unifica y las vuelve coherentes, a fin de hacerlas capaces de fundar una imagen satisfactoria del yo»<sup>67</sup>. Y esto porque, en el fondo, las operaciones conjuntas de codificación y transmutación de código que caracterizan el trabajo del recuerdo parecen insinuar más bien la efracción de las ideas acabadas o unificantes de la identidad apoyadas en la memoria. Al igual que la imposibilidad de descifrar el mensaje original, de manera íntegra y fiel, que guardan los códigos de nuestra memoria –puesto que en último término ese código no es más que una virtualidad dispuesta para su actualización–, parece insostenible postular que tales inscripciones pueden organizarse en un conjunto coherente y definido sobre el cual fundar nuestra propia identidad.

En cierto sentido, el recuerdo parece funcionar como una elegante dislocación de la percepción primaria, como alteración incesante de la información contenida en los códigos inscritos en la memoria. Allí entonces donde se presume que deberíamos hallar la fuente de la identidad, encontramos más bien la alteridad infinita del propio recuerdo. Algo similar a lo que plantea Jacques Derrida sobre el trabajo de duelo imposible en tanto que rasgo distintivo de la memoria, pues lejos de suprimir lo extraño, el otro, en la identidad de uno mismo, «aprendemos que el otro

---

<sup>67</sup> Joël Candau, *Memoria e identidad* (Buenos Aires: Del Sol, 2008), 73.

resiste la clausura de nuestra memoria interiorizante», y esto porque, ante la experiencia de la muerte, el otro sobrevive dentro de nosotros: «vuelve manifiestos los límites de un mí o un nosotros que están obligados a albergar algo que es mayor que ellos y es otro; algo *fuera de ellos dentro de ellos*»<sup>68</sup>. Tal vez dichas retóricas del duelo imposible, provocado por una alteridad radical alojada en nuestra memoria, pueden decirnos más sobre el don de Mnemosyne que todas las presunciones de una disposición de los recuerdos como fundamento de una identidad cerrada sobre sí misma. Por más que cierta reflexión filosófica se haya esforzado por aglutinar memoria e identidad, puede afirmarse que el funcionamiento de la memoria está marcado no solo por la repetición y la alteración de cualquier identidad entre el recuerdo y el objeto recordado, sino que también por la transducción del sujeto que recuerda. Las sutiles transformaciones que cada evocación provoca en la impronta pretérita, darían cuenta de una actividad de la memoria caracterizada menos por el sello de la continuidad que por la grafía discontinua de sus operaciones. Y si bien un sujeto puede edificar una narración del sí mismo, lo cierto es que tal narrativa «no enuncia la verdad sino que la ofrece al trabajo de la deconstrucción, a la erosión disolvente del yo y sus pretensiones trascendentales que acabará por reducir el peñasco biográfico hasta los pulverulentos granos de arena del ser»<sup>69</sup>. En ese sentido, no es que el sujeto tenga una memoria de sí, sino que más bien existe una memoria en movimiento incesante modulada con diversos emplazamientos subjetivos.

Asimismo, si la intercalación entre memoria e identidad puede ser cuestionada en sus presupuestos más esenciales, la clásica correspondencia entre memoria e interioridad también puede ser puesta en entredicho. Para ello, basta con revisar la premisa que está detrás de dicha asimilación. La memoria agustiniana, aquel espacioso palacio donde se esconden y clasifican los tesoros del alma, supone que para adentrarse en sus galerías es necesario abandonar todo atributo extrínseco, corporal o artificial. Ello sobreentiende que la memoria reposa en una dicotomía entre lo interior y lo exterior, ubicándose exclusivamente en la interioridad del alma y menospreciando así todo elemento externo a su naturaleza, como si esta fuera

---

<sup>68</sup> Jacques Derrida, *Memorias para Paul de Man* (Barcelona: Gedisa, 1998), 45.

<sup>69</sup> Néstor Braunstein, *Memoria y espanto o el recuerdo de la infancia* (México: Siglo XXI, 2008), 18.

inmune a su influencia. Algo más sofisticado, el método de las ciencias del espíritu de Dilthey, asume que para estudiar los fenómenos de la vida anímica, que no podemos observar a simple vista, es menester ocuparnos de los vestigios de su exteriorización, de ahí su interés por la autobiografía y los archivos privados de las grandes personalidades de cada época. Si bien es cierto, Dilthey supone que esas huellas manifiestas son el único material del que dispone el historiador para descifrar la memoria de los movimientos espirituales de un pueblo, resulta igualmente innegable que el precursor de las ciencias del espíritu mantiene la distinción entre *interioridad* y *exterioridad* como fundamento de los fenómenos de la psique y, en particular, de la memoria. Pero ¿acaso no es plausible que las improntas del recuerdo se constituyan en un proceso de interiorización que supone a la vez una exteriorización, o más aún, que a esa condición interior de la memoria le sea constitutiva un cierto afuera, como si la propia oposición entre lo interno y lo externo dejara ya de tener sentido?

Podría afirmarse que una exterioridad tan singular e inherente a la memoria ha sido descrita, de algún modo, en el estudio de Frances Yates sobre la historia de las mnemotecnias, intitulado *El arte de la memoria* (1966). Allí, la tesis de Yates es que un particular arte de educar la memoria fue cardinal para la cultura occidental, antes de que la invención de la imprenta y la masificación del libro transformaran los métodos del conocimiento moderno. Diseminadas en la oratoria clásica, la retórica, la moral religiosa y en ciertas prácticas ocultistas, estas artes se distinguen por un conjunto de técnicas ligadas a una intensa memorización visual y a una arquitectónica de lugares en que pueden alojarse los recuerdos. En otras palabras, tales artes se caracterizan por la elaboración de una «*memoria artificial*», es decir, de un fortalecimiento y consolidación de la capacidad mnémica entre sus practicantes mediante la invención de lugares e imágenes mentales que funcionan a la manera de «un alfabeto interno. Quienes conocen las letras del alfabeto pueden escribir lo que se les dicta y leer lo que han escrito. Del mismo modo, quienes han aprendido mnemónica pueden poner en lugares lo que han oído y sacarlo de la memoria»<sup>70</sup>. Las diversas técnicas de memorización que rastrea Yates, en el fondo, dan cuenta de algo más que un sistema de habilidades mentales innatas. En otras palabras, las

---

<sup>70</sup> Frances Yates, *El arte de la memoria* (Madrid: Taurus, 1974), 19.

nemotécnicas ponen de manifiesto que la memoria nunca es un reservorio puro, una facultad esencial desprovista de todo artificio. Más aún, la condición *artificial* de estas *técnicas* aprendidas para potenciar la memoria, sitúa la repudiada exterioridad en la interioridad de la psique, es decir, incrusta el *artificio* en la alcoba íntima del alma. El «alfabeto interno» construido por estas artes ajusta un aparato de inscripción y reinscripción que funciona activamente, transgrediendo los ceñidos límites de la memoria interna. Aquel amplio uso de las mnemotecnias en nuestra cultura insinúa no solamente la dúctil naturaleza de nuestra memoria sino que también la adaptabilidad de nuestro propio cuerpo.

La memoria parece entonces obtener un complemento insuperable en el artefacto. Y no se trata aquí de una casualidad. Aquella particular exterioridad mnémica ha sido esclarecida desde la paleontología por André Leroi-Gourhan, quien demuestra como el proceso de hominización entraña una «*liberación de la memoria*». Dicho proceso formaliza al mismo tiempo una distinción fundamental entre la evolución de nuestra especie y el resto de las especies biológicas. Así, frente a la inscripción genética de los comportamientos que es propia de todas las especies, la ruptura del vínculo entre especie y memoria aparece como solución humana exclusiva, que permite además una evolución rápida y continua. De ahí que, según Leroi-Gourhan, «toda la evolución humana concurre a situar fuera del hombre lo que en el resto del mundo animal, responde a la adaptación específica (...), más en realidad el hecho fundamental es la liberación del verbo y esta propiedad única que posee el hombre de situar su memoria fuera de sí mismo, en el organismo social»<sup>71</sup>. De tal modo, mientras la memoria animal presenta diversos márgenes de maniobra contenidos en cada especie (en la predisposición genética de comportamientos de distinto tipo), en cambio, la memoria humana se libera del cuerpo, exteriorizándose en la colectividad étnica y ampliando considerablemente su margen de maniobra.

Es gracias a esta particularidad evolutiva de la liberación de la memoria que la especie humana logra la supervivencia, pues dispone de un inmenso abanico de «cadenas operatorias»<sup>72</sup>, que son acondicionadas por la vía de la herencia genética y

---

<sup>71</sup> André Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1971), 224-231.

<sup>72</sup> Las *cadena operatorias* se refieren a la organización técnica del gesto y la herramienta, esto es, a la secuencia operativa de una actividad determinanda. Leroi-Gourhan precisa al respecto: «La formación de cadenas operatorias plantea, en las diferentes etapas, el problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad. El



de los suplementos que la memoria individual de cada miembro de la especie adquiere a través de la educación en su grupo social respectivo. Lo cual implica que la llamada memoria personal o «interior» no es más que la yuxtaposición de una serie de exteriorizaciones que terminan por enmarañar los límites internos de la memoria, abastecida en buena parte por la «memoria social».

Profundizando aún más el análisis de Leroi-Gourhan, el filósofo francés Bernard Stiegler postula que el propio individuo puede considerarse resultado de tres memorias: la *memoria genética*, la *memoria epigenética* (comúnmente llamada individual) y la *memoria epifilogenética*. Esta última es fruto de la exteriorización de la memoria individual, es decir, se trata de una memoria de la técnica y el lenguaje que, a la vez, es «soporte de la memoria de las cadenas operatorias que la producen, conservando la huella de los acontecimientos epigenéticos pasados que se acumulan como lecciones de la experiencia y resultado de la transmisión de esas cadenas operatorias por medio de la misma existencia del producto»<sup>73</sup>. La técnica se convierte así en una tercera especie de memoria, distinta de la genética y la propiamente individual, una memoria liberada e inscrita sobre piedras, guijarros, tablillas de arcilla, muros, libros y cualquier otro soporte, inclusive el propio cuerpo. Exterioridad de la memoria que no deja de constituir la memoria individual, a través del aprendizaje en el grupo social y los mecanismos de transmisión cultural. Es gracias a este carácter exterior de la memoria que las colectividades humanas han logrado asentarse y desarrollar civilizaciones diversas.

No habría pues una dimensión completamente privada de la memoria, esto es, una función del recuerdo cerrada sobre sí misma, sino más bien una constante permeabilidad entre evocaciones individuales y elaboraciones colectivas de lo memorable. Y es en esa porosidad que aloja a la memoria donde se juega también su irreductible diferenciación, pues independientemente de las tres dimensiones de la memoria identificadas por Stiegler, la noción de *memoria* que aquí sostenemos es

---

progreso está sometido al cúmulo de las innovaciones, pero la supervivencia del grupo está acondicionada por la inscripción del capital colectivo, preentado a los individuos en unos programas vitales tradicionales. La constitución de las cadenas operatorias depende del juego proporcional entre la experiencia que da origen en el individuo a un acondicionamiento mediante “ensayo y error” idéntico al del animal, y la educación en la cual el lenguaje toma una parte variable, pero determinante siempre». Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra*, 226.

<sup>73</sup> Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo* (Hondarribia: Hiru, 2002), 263.

aquella que se refiere principalmente a los *procesos creativos o de transmutabilidad de las impresiones temporales*.

Si lo anterior, por una parte, es consecuencia de la innegable y peculiar exterioridad de la memoria, por otra parte, su proceso de alteración y actualización de huellas alude también a cierta forma expansiva de sus manifestaciones. Pues si la memoria remite siempre a una transformación de las impresiones pretéritas —y por ende, no a la persistencia incólume de una marca originaria—, al mismo tiempo, en cada evocación, la memoria yuxtapone afectos y artificio, es decir, descompone los aparentes límites entre lo interior y lo exterior. Esto significa que en el proceso mismo del recuerdo se despliega una suerte de exterioridad insuprimible, un soporte que suplementa el cariz distorsionante de toda memoria. Cada vez que recordamos algo, esa evocación se altera a partir del espacio en el que nos encontramos, de los artefactos o los objetos que nos rodean. Por otra parte, el reconocimiento de esos soportes sociales o artificios culturales que propagan y reactivan ciertas memorias nos enfrenta a la pregunta por aquello que hace casi un siglo comienza a denominarse cada vez de manera más habitual como “memoria colectiva” o “memoria social”. Pero en este punto reaparece también la noción de historia, pues cuando la función del recuerdo de lo pretérito ya no está circunscrita de modo exclusivo en la psique, es decir, cuando asumimos su exterioridad singular, el espacio de la memoria parece entremezclarse con el de la historia. Y aunque esa conjunción no diluye nunca a la memoria en la historia, ni viceversa, la frontera o la línea divisoria entre ambas dimensiones resulta difícil de zanjar. Con todo, en el intervalo entre memoria e historia, nuevamente, surge la cuestión ineludible del archivo.

### **1.3. Memoria e Historia.**

A diferencia de las reflexiones en torno a la naturaleza de la memoria individual, que se remontan hasta los albores de la cultura occidental, la idea de una «memoria colectiva» aparece trabajada de modo más sistemático recién en los inicios del siglo XX. Precedente innegable de estas reflexiones son los trabajos del propio Dilthey que apuntaban hacia la relación entre la memoria histórica y la conciencia de

un pueblo. Sin embargo, el concepto de «memoria colectiva» surge como tal desde el ámbito de las ciencias sociales, en especial, a partir de los trabajos de Maurice Halbwachs. Continuando el legado sociológico de Durkheim, el objetivo de Halbwachs en su primer gran trabajo sobre la materia, *Los marcos sociales de la memoria* (1925), es mostrar que toda memoria individual se conforma desde puntos de referencia dispuestos por los grupos sociales en que se inserta cualquier persona. Halbwachs afirma que dichas referencias contornean marcos sociales de la memoria y «es en la medida en que nuestro pensamiento individual se reubica en estos marcos y participa en esta memoria que sería capaz de recordar»<sup>74</sup>. Tales marcos no se cristalizan por una mera conjunción de evocaciones individuales, sino que funcionan como conectores que la memoria colectiva utiliza para restaurar una imagen del pasado en consonancia con cada época y conforme a las ideas dominantes en una sociedad dada.

A partir de la tesis de Halbwachs, suponemos que las tradiciones familiares, las creencias religiosas o las disposiciones de las clases sociales, pueden componer los marcos en los cuales la memoria se desenvuelve y selecciona sus contenidos. Así, la memoria colectiva estaría constituida en base a una serie de moldes sociales, en la intercalación de diversos conjuntos de evocaciones, desde donde emerge también la rememoración personal. Ahora bien, ¿cómo se transmite entonces el contenido de esos recuerdos de un grupo a otro y, más aún, de generación en generación? El fundador de la afamada *Escuela de los Annales*, Marc Bloch, reprocha a Halbwachs la ligereza con que soluciona esta cuestión, pues si acaso es factible utilizar nociones como la de memoria colectiva, «conviene no olvidar que al menos una parte de los fenómenos que así designamos son simplemente cuestiones que tienen que ver con la comunicación entre individuos»<sup>75</sup>. El historiador impugna al sociólogo por su aparente tendencia a psicologizar aspectos sociales de fenómenos asociados a la tradición y las costumbres. No obstante, el reparo de Bloch soslaya los matices del concepto de memoria colectiva, pues este no sugiere que los grupos sociales recuerden del mismo modo que los individuos. Los marcos sociales de la memoria apuntan más bien a la particularidad de las relaciones sociales que articulan los

---

<sup>74</sup> Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria* (Barcelona: Anthropos, 2004), 9.

<sup>75</sup> Marc Bloch, “Memoria colectiva, tradición y costumbre. A propósito de un libro reciente,” en *Historia e historiadores* (Madrid: Akal, 2006), 228.

recuerdos personales, al trasfondo común en que estos se comparten y transmiten. Cada recuerdo individual estaría siempre sustentado y organizado por dichos marcos, pues la reconstrucción de los acontecimientos pasados nunca se plasma en un trozo aislado de nociones comunes o representaciones colectivas.

Este enfoque sobre la «memoria colectiva» parece entonces delinear otro abordaje posible para la comprensión de la singular exterioridad de la memoria que hemos enunciado antes. Pese a ello, el concepto de Halbwachs ha sido interpretado también como una negación radical de los aspectos individuales de la memoria, que soslaya el hecho de que «la memoria es social solo en parte», es decir, que la «distinción entre memoria personal y social es, en el mejor de los casos, relativa. Nuestros recuerdos suelen ser mixtos y poseen aspectos personales y sociales a la vez»<sup>76</sup>. Así, el concepto sociológico de «memoria colectiva» no haría más que obturar el singular carácter de la exterioridad de la memoria, pues este resulta incomprensible al sustituir la idea de la rememoración interior por la de un modelo simplemente externo de las evocaciones del pasado. Pero ¿puede sostenerse realmente que para Halbwachs la memoria colectiva es una mera inversión del problema incubado por la tradicional idea de la rememoración? De ningún modo. Lejos de esto, las investigaciones del sociólogo refinan gradualmente su definición de la memoria colectiva, evitando aquellas visiones que simplifican la exterioridad del recuerdo o que apelan al determinismo social, para adoptar una perspectiva mucho más compleja. Bien lo advierte Paolo Montesperelli cuando sostiene que este nuevo enfoque, «no determinista sino interaccionista, concibe la memoria colectiva como fruto de mediaciones, como un punto de cruce e integración de distintas memorias, donde el individuo desarrolla un papel activo a través de la relación con los demás»<sup>77</sup>. Se trata de una interpenetración dinámica entre memoria individual y memoria colectiva, pues ambas dimensiones están imbricadas de un modo tal que no podrían ser comprendidas por separado.

Pero estas ideas sobre la memoria de los grupos y las sociedades abren otra cuestión más problemática aún. En su obra póstuma, *La memoria colectiva* (1950), Halbwachs apunta un doble contraste, presumido como fundamental, entre la

---

<sup>76</sup> James Fentress y Chris Wickham, *Memoria social* (Madrid: Cátedra, 2003), 25.

<sup>77</sup> Paolo Montesperelli, *Sociología de la memoria* (Buenos Aires: Nueva visión, 2005), 76.

noción de «memoria colectiva» y «memoria histórica», referida de algún modo al concepto de historia, especialmente al acuñado por la llamada historia nacional. Dicha oposición residiría, en primer lugar, en el talante de la memoria social como «corriente de pensamiento continuo», que «es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene» sin poder ir más allá de éste, muy por el contrario de lo que ocurre con la escritura de la historia, situada por sobre la vida de los grupos, para establecer cortes y divisiones temporales. Luego, a esa primera divergencia entre memoria social e historia, se añade otro contraste: existe una multiplicidad de memorias colectivas, mientras que la historia intenta «darnos una visión abreviada del pasado, recopilando en un instante, simbolizando en varios cambios bruscos, en varias acciones de los pueblos e individuos, las lentas evoluciones colectivas. Así es como nos presenta una imagen única y total»<sup>78</sup>. En otras palabras, para Halbwachs, las memorias colectivas serían leibnizianas, una materia social divisible hasta el infinito, mientras que la historia tendría una aspiración hegeliana por lo absoluto, al menos en la pluma de las grandes historias nacionales y, sobre todo, en la llamada Historia Universal. ¿Es admisible plantear que esas diferencias entre memoria y escritura de la historia revelan un desencuentro irresoluble? Si bien la memoria y la historiografía refieren distintas formas de relación con la experiencia temporal, no parece ser tan fácil soslayar sus imbricaciones.

La tesis de una discrepancia sustancial entre memoria e historia, es reforzada en otros términos por el historiador judío Yosef Yerushalmi, para quién la memoria colectiva opera como un «movimiento dual de recepción y transmisión, que se continúa alternativamente hacia el futuro», forjando así la *mneme* de un grupo y los bastiones de su cultura, mientras que la historiografía, que pretende restaurar el pasado, no puede «suplantar la memoria colectiva ni crear una tradición alternativa que se pueda compartir»<sup>79</sup>. De esa manera, según Yerushalmi, la sofisticación de los métodos historiográficos sería inversamente proporcional al deterioro de las tradiciones que la memoria contribuiría a resguardar. Paradoja que se incrusta en la propia historia como disciplina, en el conjunto de reglas y procedimientos mediante los cuales aspira a dilucidar el pasado de manera íntegra y objetiva. Resuena aquí

---

<sup>78</sup> Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004), 81-86.

<sup>79</sup> Yosef Yerushalmi, “Reflexiones sobre el olvido,” en *Usos del olvido*, Josef Yerushalmi et al. (Buenos Aires: Nueva Visión, 1998), 19-25.

otra vez la distinción de Halbwachs: «la historia comienza en el punto donde termina la tradición, momento en que se apaga o se descompone la memoria social»<sup>80</sup>. Con esto tambalea la clásica idea de la función del historiador como guardián de los acontecimientos memorables, remeciendo de paso el anhelo de Dilthey por revelar la conciencia histórica de un pueblo a través las ciencias del espíritu.

Ahora bien, a juicio de Yerushalmi, la oposición entre memoria e historia encontraría un ejemplo paradigmático en la palabra hebrea *zajor* [recordar], que actúa como exhortación fundamental de la tradición judía, imperativo en el que se asientan sus bases religiosas y culturales. El deterioro de ese imperativo de la memoria, que conlleva la pérdida de tradiciones por parte del pueblo judío, coincidiría con el desarrollo de la «moderna historiografía judía». De acuerdo con Yerushalmi, esta última mantiene «relaciones radicalmente diferentes con el pasado», ya que «no viene simplemente a rellenar lo vacíos de la memoria: de manera constante cuestiona hasta esos recuerdos que han sobrevivido intactos»<sup>81</sup>. Con ello, la disciplina histórica fractura la disposición ritual de la memoria, poniendo en duda incluso las operaciones selectivas propias de la memoria colectiva, lo que esta ha omitido o descartado, a favor de aquello que postula como *inolvidable* (a saber, la palabra de Dios). Profunda oposición entre, por un lado, el afán de restitución cabal del pasado, característico del positivismo historiográfico, y por otro lado, el privilegio del rito y el relato que forjan la tradición mediante la perpetuación de memorias específicas.

Con todo, dicha oposición tajante entre memoria e historia surge a partir de una cuestionable reducción de ambas nociones. En primer lugar, la concepción de una ciencia cuya principal labor es reconstruir la historia plenamente, es decir, no solo a partir de sus grandes personalidades (a la manera de Dilthey) o de eventos específicos, sino que mediante la revisión erudita de todas las fuentes inéditas y documentos disponibles, responde a un modelo bien preciso de la historiografía. Se trata, en cierto modo, de la pretensión de algunos de los fundadores modernos de la disciplina, entre los que destaca, por ejemplo, Jules Michelet, para quien la historia

---

<sup>80</sup> Halbwachs, *La memoria colectiva*, 80.

<sup>81</sup> Yosef Yerushalmi, *Zajor. La historia judía y la memoria judía* (Barcelona: Anthropos, 2002), 113.

debía consagrarse a la «resurrección del pasado integrab»<sup>82</sup>. Pero esa ambición temprana de la historiografía, pronto sería aplacada por su propio desarrollo. Este último demuestra que la escritura de la historia se ha trazado con un puño que sostiene la pluma pero que, al mismo tiempo, tiene siempre a mano la carabina. A ello se refiere de modo más sutil aún Benjamin, en sus póstumas tesis *Sobre el concepto de de historia* (1942), cuando señala que el historiógrafo del historicismo abastece «el *continuum* de la historia», pues su «empatía con el vencedor favorece en cada caso al dominador del presente»<sup>83</sup>. En otras palabras, dicha historiografía no hace más que acumular los hechos históricos en una representación del tiempo lineal, que conserva el pasado de acuerdo a los dividendos que implica para los herederos de quienes han vencido. La pluma del historicismo que Benjamin desacredita comprende entonces toda recopilación de los sucesos pretéritos solo con el interés de capitalizarlos a la sazón de quienes marchan en el cortejo triunfal de la historia.

Por ende, no hay pasado alguno que la escritura de la historia haya restituido en su totalidad. En otras palabras, ese anhelo fundacional de la historiografía moderna es contrarrestado por su propia práctica. Y esto se debe menos a la falta de fuentes que consultar que a la omisión de registros que activamente opera cuando se opta por ciertos personajes, eventos o discursos del pasado. Así, la historia plasmada en libros muestra narraciones selectivas que, de manera consciente o inconsciente, reproducen ciertas formas de dominación histórica. Bien lo indica Josep Fontana, «desde sus comienzos, en sus manifestaciones más primarias y elementales, la historia ha tenido siempre una función social —generalmente, la de legitimar el orden establecido—, aunque haya tendido a enmascararla, presentándose con la apariencia de una narración objetiva de acontecimientos concretos»<sup>84</sup>. Apreciación que complejiza la visión de la historia como una construcción desinteresada del pasado, relativizando su pretendida vocación de restauración integral.

Asimismo, si por lo general la historia se escribe para justificar y transmitir lo que se estima funcional para un cierto tipo de organización social, esto significa que la composición de sus textos tiende a relegar inscripciones que desestabilizan la

---

<sup>82</sup> Guy Bourd e y Herv e Martin, *Las escuelas históricas* (Madrid: Akal, 1992), 111.

<sup>83</sup> Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia,” en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (Santiago de Chile: LOM, 1995), 52.

<sup>84</sup> Josep Fontana, *Historia: Análisis del pasado y proyecto social* (Barcelona: Crítica, 1999), 15.

coherencia de su propia narrativa o que cuestionan la versión oficial de la historia. En ese sentido, la historiografía comparte un elemento erróneamente atribuido solo a la memoria colectiva: el de la tradición. La escritura de la historia involucra una activa «invención de la tradición», tal cual advierte Eric Hobsbawm, pues «implica un grupo de prácticas normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado»<sup>85</sup>. Con ello, puede decirse que la discrepancia entre memoria e historia fundamentada a partir del lugar exclusivo que ocupa la transmisión de tradiciones en la primera en desmedro de la segunda, puede ser refutada. A la historia no le es ajena aquella función que la memoria colectiva reclama como propia. Más aún, la consigna de los primeros historiadores, como el mismo Herodoto, era la de velar por la memoria de los hechos heroicos. Bajo la generalización de esa premisa, es comprensible que la historiografía pueda incluso resistir a las mismas perversiones de su pluma. De acuerdo con una afirmación de Peter Burke, podría decirse entonces que la escritura de la historia favorece también «la resistencia de la memoria a la manipulación» del pasado, ya que una «de las funciones más importantes del historiador es la de recordador»<sup>86</sup>. La historiografía se incrusta así en el corazón de la denominada memoria colectiva, de tal modo que la oposición entre ambas parece demasiado forzada.

Es menester asumir que la narración de la historia y la «memoria colectiva» no pueden separarse de manera tajante. Ambas nociones envuelven operaciones selectivas que determinan lo memorable. De igual forma, ambas contribuyen a la generación y transmisión de las tradiciones de un pueblo. Pero aún resta dilucidar el eje de las coincidencias entre dichos conceptos. Una de las tesis más destacadas al respecto es la de Paul Ricoeur, quien en su monumental obra *La memoria, la historia y el olvido* (2000) sostiene que el punto de articulación entre historia y memoria es la «representación del pasado», pues «la representación historiadora es sin duda la imagen presente de la cosa ausente; pero la cosa ausente se desdobra a su vez en

---

<sup>85</sup> Eric Hobsbawm, “La invención de la tradición,” en *La invención de la tradición*, eds. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Barcelona: Crítica, 2002), 8.

<sup>86</sup> Peter Burke, *Formas de historia cultural* (Madrid: Alianza, 2000), 85.



desaparición y existencia en el pasado»<sup>87</sup>. Así, apoyado en la definición aristotélica de la *mnéme* como impresión pretérita, Ricoeur plantea que el vínculo entre memoria e historia reside justamente en el hecho de que la representación historiadora se ocupa la realidad de «lo ya sido», tal cual lo hace la memoria. Por ende, la memoria no solo antecede a la historia sino que además es en ella donde comienza la representación del pasado. La historia, por tanto, lejos de oponerse a la memoria, surge más bien a partir de ella. Desde luego, no se trata de una derivación simple, pues en tal vínculo surgen igualmente distinciones cruciales. Mientras que a la «memoria le queda la ventaja del reconocimiento del pasado como habiendo sido, aunque ya no lo es»; en cambio, a la historia le queda la compleja tarea de ofrecer un «relato verdadero», o al menos, señala Ricoeur, le concierne «el poder de ampliar la mirada en el espacio y el tiempo, la fuerza de la crítica en el orden del testimonio, la explicación y la comprensión, el dominio retórico del texto y, más que nada, el ejercicio de la equidad respecto de las reivindicaciones de los distintos bandos de memorias heridas»<sup>88</sup>. El historiador no se limita pues a combatir las manipulaciones del pasado, según la labor de «recordador» mencionada por Burke, sino que debe mediar entre las distintas memorias que, muchas veces, ocupan posiciones antagónicas. De tal modo, si es acertado señalar que la memoria es la matriz de la historia —en tanto ambas sean entendidas en calidad de representaciones del pasado— de igual forma es oportuno advertir que desde allí surge además la correspondiente separación entre ambas.

Por supuesto, esta nueva distinción, nacida del vínculo mismo entre historia y memoria, presenta matices importantes. En lo que respecta a la historia, lo cierto es que aquella capacidad de generar «relatos verdaderos» y mediar entre diversas memorias en disputa, no parece ser una labor que se desprenda sencillamente de su práctica. Y si así fuera, la historia debería aprehender y conjugar de algún modo los contenidos desiguales de esas memorias. ¿Acaso esto significa que el manto de la historia debe cubrir cada fragmento o recuerdo que aspira a convertirse en una representación del pasado? Una idea similar puede encontrarse en la suerte que corre el concepto de «historia» según los dos términos con los que se le designara en

---

<sup>87</sup> Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004), 368.

<sup>88</sup> Paul Ricoeur, “L’écriture de l’histoire et la représentation du passé,” *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55, no. 4, (Julio-Agosto 2000): 747.

alemán: *Geschichte* (referido a la historia acontecida) e *Histoire* (referido a la historia como relato o conocimiento). Recalcando este hecho, Reinhart Koselleck señala que el concepto moderno de historia se forma en base a la absorción de la *Histoire* en la *Geschichte*, pues es este último término el que se convierte en «el colectivo singular que designa la suma de las historias individuales como “compendio de todo lo sucedido en el mundo”»<sup>89</sup>. Fruto de tal fusión, el concepto moderno de historia [*Geschichte*] alcanza una complejidad mayor que la de cualquier relato o acontecimiento previo, pues reúne a todas las historias, pasadas y futuras, en la misma noción. Con ello, por así decirlo, en cuanto colectivo singular, la historia se convierte tanto en su propio sujeto, condición de realidad de toda historia, como en su propio objeto, condición de posibilidad de su conocimiento. Desde entonces, proclama Koselleck, «las condiciones de la acción histórica y las condiciones de su conocimiento o, en otras palabras, las presuposiciones lingüísticas y extralingüísticas de toda clase de historias fueron pensadas bajo el mismo concepto»<sup>90</sup>. Siguiendo este giro trascendental de la historia, toda memoria formaría ya parte de la historia misma, al menos, en tanto que representación del pasado.

Aquella historia que es, al mismo tiempo, sujeto y objeto de sí misma podría, sin duda, eliminar todas las fricciones que Halbwachs advertía entre las múltiples memorias de los grupos sociales y la memoria histórica, concretada en la llamada historia nacional o universal. Pero si asumimos la lectura de Koselleck, como bien rebate Ricoeur, «el concepto de historia puede aspirar a llenar el espacio ocupado antes por la religión»<sup>91</sup>. En otras palabras, solo una filosofía idealista de la historia ambiciona elevarse con éxito por sobre la multiplicidad de temporalidades, fuerzas y relaciones que componen aquello que llamamos, a veces ligeramente, historia. Por lo tanto, la tarea que resta a quienes escriben la historia, a saber, la de generar «relatos verdaderos» sobre el pasado, no puede solucionarse ni desde la apelación a la neutralidad de su pluma ni con su auto-consagración como condición de posibilidad de toda representación del pasado, es decir, pretendiendo englobar todo relato sobre «lo ya sido». Frente a esas inclinaciones recurrentes en ciertas visiones de la historia,

---

<sup>89</sup> Reinhart Koselleck, *historia/Historia* (Madrid: Trotta, 2004), 29.

<sup>90</sup> Reinhart Koselleck, “Historia de los conceptos y conceptos de historia,” *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, no. 53 (2004): 44.

<sup>91</sup> Ricoeur, “La memoria, la historia,” 394.

habría que hacer primar la siguiente máxima foucaultiana: «La historia «efectiva» se distingue de la de los historiadores en que no se apoya sobre ninguna constancia (...). Todo aquello a lo que uno se apega para volverse hacia la historia y captarla en su totalidad, (...) todo esto hay que destrozarlo sistemáticamente»<sup>92</sup>. Pero el problema con tal premisa asoma pronto: tampoco es posible para la «historia efectiva» reconocerse a sí misma en cada relato sobre el pasado, ni reconciliar la totalidad de voces que reclaman la legitimidad histórica de su versión de lo acaecido.

Persiste entonces la cuestión sobre el proyecto de verdad asociado de modo inevitable a la historia como disciplina científica. Se trata de un vacío que la historia nunca consigue llenar, según observa Ricoeur, aunque solamente «el trabajo de revisión y de reescritura realizado por el historiador en su estudio podrá reforzar el crédito de esta presunción», mientras que la resolución de la divergencia entre fidelidad de la memoria y verdad de la historia, le corresponde hacerla al lector del texto histórico, «en él mismo y en el plano de la discusión pública»<sup>93</sup>. No obstante, otra manera de afrontar este problema pasa justamente por cambiar la firma de la historia, es decir, por abandonar el proyecto de verdad que remite a una condición exclusivamente científica de la historia. A ello apunta, en cierto modo, Jacques Rancière cuando ubica el estatuto de la verdad en historia bajo el signo de una *poética del saber*, entendida como el «conjunto de los procedimientos literarios por medio de los cuales un discurso se sustrae a la literatura, se da un estatuto de ciencia y lo significa»<sup>94</sup>. Ya que la historia marca las relaciones entre el orden de los discursos y los cuerpos, las palabras y las cosas, mediante estrategias que no dejan de ser en ningún momento literarias, habría que asumir tal indeterminación de su relato, pues es desde allí donde adquiere la inteligibilidad necesaria para consagrarse como «modo de verdad», desplegando así sus presupuestos políticos constitutivos.

Rancière coincidiría así, en este último punto al menos, con lo que Foucault plantea sobre el problema político del intelectual, y que comprende al historiador: «El problema no es “cambiar la conciencia” de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de producción de la

---

<sup>92</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Valencia: Pre-Textos, 1988), 46.

<sup>93</sup> Ricoeur, “La memoria, la historia,” 638.

<sup>94</sup> Jacques Rancière, *Los nombres de la historia. Una poética del saber* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1993), 17.

verdad»<sup>95</sup>. El reto de quien pretende escribir un relato histórico no es circunscribirse al estatuto de verdad científico sino transformar el régimen de verdad que funciona en las narrativas dominantes en una sociedad dada. En ese sentido, si la historia es una representación del pasado es justamente porque, parafraseando a Huizinga, «da forma al pasado»<sup>96</sup>. De acuerdo a la forma que da al pasado, la historia tensiona los regímenes de verdad que modelan las relaciones entre el presente y lo ya sido. En otras palabras, el proyecto de verdad en la historia es menos un privilegio que una arena de lucha.

Por otra parte, la ventaja del reconocimiento de lo «ya sido» atribuida a la memoria, sin equivalente alguno en la historia, esta lejos de garantizar que el mero aumento de actos conmemorativos se vierta en un rescate de lo pretérito. Incauta visión generalizada hacia fines del siglo XX, que forma parte de aquellos «abusos de la memoria» denunciados por Tzvetan Todorov, pues «el culto a la memoria no siempre sirve a la justicia; tampoco es forzosamente favorable para la propia memoria»<sup>97</sup>. Pese a los elogios de la memoria social, convertidos hoy en un lugar común, la recuperación del pasado pocas veces problematiza su utilización, los fines con los cuales se convoca lo acaecido a la palestra de lo que suele presumirse como un presente que administra las distintas temporalidades de la historia. Fácilmente se pasa entonces del uso al abuso de la memoria. Vista así, la memoria se convierte en un medio, o más bien, en un objeto de lucha por parte de distintos sectores. Por lo mismo, no basta con el reconocimiento que cada grupo pueda hacer de su propia memoria para que esta se conserve, puesto que las distintas representaciones del pasado pueden llegar a generar conflictos que supriman a unas en desmedro de otras. Cuestión manifiesta en las refriegas de los llamados «nuevos nacionalismos» o de los integrismos religiosos. Las memorias de los grupos se resisten pues a su incorporación reducida a la memoria histórica nacional. De ahí que, en sus lúcidas reflexiones en torno a este asunto, Jacques Le Goff concluye que «la memoria, a la

---

<sup>95</sup> Michel Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta, 1992), 200.

<sup>96</sup> Luego de lidiar con definiciones restringidas al contexto de las ciencias modernas, Huizinga busca definir la Historia en su condición de fenómeno cultural, indagando en su función y manifestación constante. Así, para Huizinga, “La historia es siempre, por lo que se refiere al pasado, una manera de darle forma, y no puede aspirar a ser otra cosa. Es siempre la captación e interpretación de un sentido que se busca en el pasado. (...) Si la Historia, como actividad del espíritu, consiste en dar forma al pasado, podemos decir que como producto es una forma». Johan Huizinga, *El concepto de la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1946), 92.

<sup>97</sup> Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria* (Barcelona: Paidós, 2000), 56.

que atañe la historia, que a su vez la alimenta, apunta a salvar el pasado sólo para servir al presente y al futuro. Se debe actuar de modo que la memoria colectiva sirva a la liberación, y no a la servidumbre de los hombres»<sup>98</sup>. No basta entonces con la supuesta fidelidad que la memoria consigue en sus representaciones del pasado sino que habría que preguntarse por los modos de evitar que los usos que se dan a la memoria no se conviertan en argumentos para la sumisión de los pueblos.

Llegados a este punto, es menester revisar nuevamente la propia noción de memoria colectiva que hemos venido manejando. Señalamos, apoyados en Ricoeur, que la escritura de la historia surge en el seno de la memoria en tanto ambas se constituyen como representaciones del pasado. Mnemosyne es la madre de Clío. Aunque ese mismo vínculo que las une las separa. Tanto el lazo como la separación de memoria e historia se jugaban en las formas que daban a lo ya sido. No obstante, la cuestión central que define a la memoria excede la representación del pasado. Así lo reconoce el propio Halbwachs cuando sostiene que «el recuerdo es, en gran medida, una reconstrucción del pasado con la ayuda de datos tomados del presente, y preparada de hecho con otras reconstrucciones realizadas en épocas anteriores, por las que la imagen del pasado se ha visto ya muy alterada»<sup>99</sup>. Es decir, aquellas representaciones del pasado, inscritas en libros, documentos o pinturas, son producto de los marcos sociales de la memoria, mas no del propio proceso mnémico. Toda representación del pasado, incluso allí donde interviene la propia escritura de la historia, puede ser, como mucho, el resultado de ciertas memorias, pero lo que caracteriza a estas últimas no es aquello que se registra en los archivos, ni aquello que se relata en las historias, sino que más bien es un proceso de *diferenciación irreductible*. En otros términos, la fuerza vital de la memoria es aquel proceso transformador que toda evocación desata sobre las impresiones pretéritas, *el devenir de cada memoria*.

De tal modo, si acaso puede concebirse un riesgo en los abusos de la memoria o en las manipulaciones de la historia, este no es el de la destrucción de sus marcos sociales, de sus representaciones consumadas del pasado, sino la amenaza de supresión de aquello que es, justamente, *insuprimible* en la memoria: su propio

---

<sup>98</sup> Jacques Le Goff, *El orden de la memoria* (Barcelona: Paidós, 1991), 183.

<sup>99</sup> Halbwachs, "La memoria colectiva," 71.

movimiento de alteración y transformación de las impresiones primarias. En otras palabras, si acaso hay un riesgo de *olvido de lo inolvidable*, este no radicaría en el abandono del imperativo bíblico, como parece insinuar Yerushalmi, sino más bien en la amenaza de eliminar la energía vital de la memoria. Cuestión que podría incluso ayudarnos a reinterpretar la mirada atónita del *Angelus Novus* de Klee evocada por Benjamin en sus tesis *Sobre el concepto de historia*. El pasado en ruinas que el ángel de la historia no puede recomponer al estar siendo arrastrado por la tempestad del progreso, solo encuentra su oportunidad en la «interrupción mesiánica» del transcurso homogéneo de la historia<sup>100</sup>. Aquella convergencia entre *redención* y *revolución* es dilucidada en los apuntes de Benjamin, donde el carácter teológico que impregna la chance revolucionaria es despejado a «cada instante histórico», en cuanto aparezca «como clave para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto –afirma Benjamin– coincide estrictamente con la acción política»<sup>101</sup>. De tal modo, podemos decir que en la fuerza de la memoria, entendida como proceso de transformación y alteración de las impresiones pretéritas, se juega una cuestión política crucial. Por débil que esta fuerza sea, en ella reside la posibilidad de transformación de los marcos, las formas y las representaciones con que se intenta administrar el pasado, pero también esos cortes temporales que definen el presente y auguran el futuro.

#### 1.4. La cuestión del archivo.

Si la *historia* puede entenderse fundamentalmente como *un relato que da forma* al pasado, una narrativa que pone en juego cierta *representación* de *lo ya sido* –siempre incompleta y problemática–, por otra parte, podría sostenerse que la memoria no

---

<sup>100</sup> Benjamin, “Sobre el concepto de historia,” 53-54. Nuestra apuesta aquí es entender la noción de «interrupción mesiánica» poniendo el acento en su raigambre principalmente política. Nos parece importante en ese sentido la siguiente indicación de Michael Lowy: «para Benjamin los objetivos mesiánicos y anarquistas están estrechamente vinculados», pues en una de sus cartas a Scholem «habla de una identidad entre observancia religiosa y política que se manifiesta solamente en la transformación [*Umschlagen*] paradójica de una en otra (cualquiera sea la dirección)». Michael Lowy, “El anarquismo mesiánico de Walter Benjamin,” *El cielo por asalto*, no. 4 (Otoño-Invierno, 1992): 9.

<sup>101</sup> Walter Benjamin, “Apuntes sobre el concepto de historia,” en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (Santiago de Chile: LOM, 1995), 75.

alude simplemente a una suerte de representación más fidedigna que la elaborada por la historiografía. En estricto rigor, el concepto de *memoria designa fundamentalmente un proceso que re-crea y altera las impresiones de lo pretérito*, dislocando en su irrupción nuestra propia experiencia temporal. Así podría incluso entenderse la *multiplicidad* propia de aquello que Halbwachs llamara memoria colectiva. ¿Cuál sería entonces el lugar o la función de la figura del archivo? ¿Cómo deberíamos entender esta noción, las entidades o procedimientos que designa, a la luz de las disquisiciones hechas hasta acá sobre la memoria y la historia? Por lo general, la primera pregunta ha sido contestada de forma muy rápida y ligera. La aseveración es más o menos conocida: los archivos «conservan organizados de manera adecuada conjuntos de documentos que deben preservarse para el futuro en atención a sus valores informativos, culturales y científicos». Sus acervos son un «patrimonio documental de carácter histórico», lo cual hace evidente «que los archivos son también memoria»<sup>102</sup>.

La figura del archivo adquiere de ese modo el estatuto de custodio de la memoria y fuente de la historia. Pero ese resguardo de la memoria y de los documentos con valor histórico, tiende a una indistinción entre la escritura de la historia y el proceso mnémico. Permanece acá la ambigüedad entre tales nociones que recorría ya la filosofía de Dilthey. Incluso en una mirada dirigida exclusivamente a la «Sala de los archivos», a los ficheros o al kárdex, asomaría pronto la interrogación por la historia y la memoria, esto es, la pregunta por la data de los registros y la impresión de sus inscripciones. Por lo tanto, a pesar de que el archivo está inevitablemente asociado a la memoria y a la historiografía, a los intervalos de ambas nociones, lo cierto es que el archivo es mucho más que un apéndice de ellas. Sin recusar la indeleble imbricación entre memoria, historia y archivo, nos aventuraremos a trazar unas mínimas distinciones.

Cuando Michel de Certeau se pregunta por la particularidad del oficio del historiador y describe en detalle los momentos constitutivos de toda «operación historiográfica» –esto es, la práctica de escritura de las representaciones históricas que vinculan una idea con un espacio y tiempo pasado–, señala de paso que «Ir al

---

<sup>102</sup> Ramon Alberch Fugueras, *Los archivos, entre la memoria histórica y la sociedad del conocimiento* (Barcelona: UOC, 2003), 200.

archivo”, es el enunciado de una ley tácita de la historia»<sup>103</sup>. Allí comienza la labor del historiador. Momento inicial de la operación historiográfica, donde prima el gesto de redistribuir y reunir objetos para convertirlos en documentos históricos, pues el historiador produce sus materiales mediante la transcripción, el extracto y la reubicación documental<sup>104</sup>. No obstante, de acuerdo con lo que revisaremos en el transcurso de nuestra investigación, el archivo no se limita a esta institución, cuna del trabajo historiográfico. Al contrario, el archivo trasciende el espacio de los fondos documentales, de las salas y las bodegas protegidas en bibliotecas o centros de documentación. El espacio del archivo se extiende a todos los lugares donde opera su organización de las inscripciones en la superficie social. Y esto, sin duda, no puede acotarse en la «Sala de archivo», aunque no por ello esta última dejará de manifestar algunas de las características propias de aquello que definiremos aquí bajo la noción más compleja de archivo.

Cercano en este punto a Certeau se encuentra Ricoeur, para quien el archivo está circunscrito a las instituciones tradicionales que habitan los historiadores, avalando que «el momento del archivo es el momento en que la operación historiográfica accede a la escritura». Junto a ello, Ricoeur agrega además una divergencia entre *testimonio* y *archivo*: «El testimonio es originariamente oral; es escuchado, oído. El archivo es escritura; es leído, consultado. En los archivos, el historiador profesional es un lector»<sup>105</sup>. Dicho de otra forma, el momento de la configuración del archivo, al menos en lo que atañe al testimonio, implicaría un traspaso de la oralidad a la escritura. Solo entonces el testimonio se constituiría en una huella, o mejor dicho, en «huella documental». Suposición del archivo como un lugar físico pero, sobre todo, como el espacio de una escritura restringida, pese a que el propio Ricoeur asuma que la noción de inscripción excede la definición de la escritura fonética, esto es, a la fijación exclusiva de expresiones orales del discurso

---

<sup>103</sup> Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana, 1985), 97.

<sup>104</sup> Para un análisis más detallado del concepto de *documento* remitimos al quinto capítulo de esta investigación, especialmente, el apartado “Rudimentos de una nueva arqueología”.

<sup>105</sup> Ricoeur, “La memoria, la historia,” 215. He aquí un giro importante respecto al uso del término *archivo* en la propia obra del filósofo francés. En su monumental texto *Tiempo y Narración* (1985), Ricoeur entendía la noción de archivo vinculada más estrechamente a la idea levinasiana de *huella*. No obstante, en *La memoria, la historia, el olvido* (2000), el archivo es comprendido a partir de un corte con el testimonio oral, remitiendo principalmente a la puesta por escrito de la huella en los archivos institucionales. Para revisar la noción más temprana de huella y archivo trabajada por Ricoeur, véase: Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado* (México: Siglo XXI, 1996), 802-816.



en un soporte material<sup>106</sup>. Sin embargo, esos pretendidos umbrales del archivo, que delimitan su puesta en escena a partir de la escritura del testimonio y su final en la consulta realizada por el historiador, tienden a disipar una cuestión que podría ser característica del mismo archivo, al menos desde la perspectiva filosófica que iremos desarrollando acá: que sus inscripciones no son delimitables únicamente al ámbito testimonial.

Lo anterior es demostrado, en cierto sentido, por la investigación que sobre esta misma materia realiza Giorgio Agamben –influenciada en buena parte por la teoría foucaultiana que revisaremos más adelante–, en la cual se plantea, por un lado, que el *archivo* es «lo no dicho o lo decible que está inscrito en todo lo dicho por el simple hecho de haber sido enunciado, el fragmento de memoria que queda olvidado en cada momento en el acto de decir yo», mientras que, por otro lado, el *testimonio* alude «al sistema de las relaciones entre el dentro y el fuera de la *langue*, entre lo decible y lo no decible en toda lengua; o sea, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir»<sup>107</sup>. Más allá de esta sutil definición del testimonio, lo que importa acá es que el archivo se define sin recurrir necesariamente a un paso del testimonio oral a la escritura, o mejor dicho, no se restringe solo a las huellas escritas dejadas por un testigo, al contrario, el archivo opera ya en el propio «orden del discurso». Y aún así, no basta con esto para comprender las dimensiones del archivo. Incluso aseverar, tal como veremos más adelante, que el archivo configura tanto el orden de lo decible como el régimen de lo visible, no resultaría del todo una exageración. Habrá que asumir pues, sin mayores rodeos por ahora, que el archivo funciona siempre reuniendo y organizando las huellas en un amplio sentido.

---

<sup>106</sup> A esta noción amplia de inscripción, que es en realidad aquella con la que nos encontramos al abordar el archivo en sus dimensiones más profundas, nos referimos detalladamente en el cuarto capítulo de esta investigación.

<sup>107</sup> Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo Sacer III* (Valencia: Pre-Textos, 2005), 151. Inmediatamente después de proponer esta distinción entre archivo y testimonio, Agamben pretende corregir las ideas planteadas por Foucault en *La arqueología del saber* (1969), donde «la constitución del archivo presupone dejar al margen al sujeto, reducido a una simple función o a una posibilidad vacía, y su desaparición en el rumor anónimo de los enunciados», por contraparte, «la cuestión decisiva en el testimonio es el puesto vacío del sujeto», esto es, una forma de pensar la cuestión de la subjetivación. No obstante, la idea de Agamben de que el concepto de archivo suprime definitivamente al sujeto, soslaya la consideración de esta noción a lo largo de la obra foucaultiana. En cambio, esto último es lo que precisamente nosotros realizamos en el quinto capítulo de esta investigación.

A estas distinciones preliminares debemos agregar las que pueden trazarse entre archivo y memoria. Para empezar, habría que revisar la afamada expresión de Pierre Nora, los *lugares de memoria*, que «nacem y viven del sentimiento de que no hay memoria espontánea, de que hay que crear archivos, mantener aniversarios, organizar celebraciones, pronunciar elogios fúnebres, labrar actas, porque esas operaciones no son naturales»<sup>108</sup>. Dichos «lugares» aumentan a medida que se desacralizan rituales, desaparecen costumbres y tradiciones. Se trata entonces de restos de conciencia conmemorativa, sucedáneos de una «memoria viva» menguada frente al trabajo expandido de la historiografía contemporánea, cuyo escrutinio constante del pasado destruye y deslegitima la memoria espontánea de los pueblos. Nora parece actualizar así la distinción hecha por Halbwachs entre memoria colectiva e histórica. Aunque su argumento entraña otra arista: la oscilación entre memoria e historia. Intercambio entre ambas que ocurre, justamente, gracias a «lugares» como el archivo. De ahí que, apunta Le Goff, nos encontramos con «historias que se harían partiendo del estudio de los “lugares” de la memoria colectiva», aunque con ello «no deberían olvidarse los verdaderos lugares de la historia, aquellos donde buscar no la elaboración, la producción, sino a los creadores y a los dominadores de la memoria colectiva»<sup>109</sup>. Correspondencia palpable: el apremio de la memoria conlleva una demanda de historia, entre ambos se yerguen los lugares de memoria. Pero el enfoque de Nora va más lejos que postular al archivo como un intermediario entre la memoria viva y el relato historiográfico.

Nora plantea que estos lugares surgen en el crepúsculo contemporáneo de la «memoria viva», evidenciado por la expansión de una «memoria archivista», es decir, de «una memoria registradora, que delega en el archivo el cuidado de recordar por ella y multiplica los signos en los que se ubica (...). Lo que llamamos memoria es en realidad la constitución gigantesca y vertiginosa del material de aquello de lo que nos resulta imposible acordarnos»<sup>110</sup>. Todo ocurriría como si la inusitada y reciente expansión de los archivos, a través de los distintos sistemas de almacenamiento y las

---

<sup>108</sup> Pierre Nora, *Pierre Nora en Les lieux de mémoire* (Santiago de Chile: LOM, 2009), 24. La fórmula de Nora se ha expandido notoriamente para analizar el «boom» de la memoria en Occidente, e incluso, la propia función de los archivos institucionales. Sobre esto último véase particularmente: Gustaaf Janssens, «Los lugares de la memoria archivística europea: Un reconocimiento del recorrido,» *Pliegos de Yuste*, no. 11-12 (2010): 83-90.

<sup>109</sup> Le Goff, «El orden de la memoria,» 179.

<sup>110</sup> Nora, «Pierre Nora en Les lieux,» 26.

nuevas tecnologías de registro, expresara en última instancia una materialización de la memoria que, pese a todo, *no es una memoria*. Una memoria expandida que en realidad es un simulacro materializado en el archivo. Andreas Huyssen subraya la paradoja que alcanza a este tipo de diagnósticos, que frente al culto actual de la memoria reprochan una falta de capacidad para recordar: «La acusación de amnesia viene envuelta invariablemente en una crítica de los medios, cuando son precisamente esos medios (desde la prensa y la televisión hasta los CD-ROM e Internet) los que día a día nos dan acceso a cada vez más memoria»<sup>111</sup>. Desde luego, estos últimos pueden ser considerados nuevas formas de archivo, asimismo, medios que pueden llegar a suscitar la emergencia de la memoria. En cualquier caso, lo cierto es que no son homologables del todo a ella. Pero tampoco son una falsa memoria. Quizás esa sea la tesis más insostenible de Nora: la del archivo como «memoria segunda», «memoria-prótesis», ajena a la «memoria vivida», que es en definitiva la verdadera. «Es que esa memoria nos viene del exterior y la interiorizamos como una imposición individual, pues ya no es una práctica social»<sup>112</sup>. Al contrario, hemos argumentado aquí que no hay memoria sin artificio, y más aún, que esta remite siempre a un *proceso mnémico* de alteración y recreación de figuraciones registradas en tal «exterioridad singular». Por lo tanto, *no hay memoria sin archivo, pero tampoco mera memoria archivada*. La memoria es, en último término, un desplazamiento de los registros, una dislocación de las figuras almacenadas en el archivo. Ni dentro ni fuera del archivo, el ejercicio de la memoria interviene justamente en sus contornos, excediéndolos, promoviendo sus revueltas. Habrá que profundizar ahora entonces en la cuestión del archivo.

---

<sup>111</sup> Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 22.

<sup>112</sup> Nora, "Pierre Nora en Les lieux," 28.



## Entre archivo y colección.

### Capítulo II

#### 2.1. Benjamin: el archivista y el coleccionista.

Una de las imágenes más conocidas que se conservan hoy de Walter Benjamin lo muestra al interior de la *Bibliothèque Nationale* de París. En realidad, se trata de un par de fotografías muy similares tomadas en abril de 1937 por Gisèle Freund. Se dice que Freund prefería captar las imágenes de manera fortuita, cuando no posaban ante su lente. Tal vez podamos confiar en que esas fotografías de Benjamin fueron tomadas mientras él estaba inmerso en su trabajo. Quizá son dos instantáneas separadas por un intervalo de tiempo muy corto. En ambas imágenes aparece ocupando el mismo puesto de una sala de lectura, en la esquina de una amplia mesa rectangular donde agrupa sus materiales. A sus espaldas se observan estanterías repletas de libros, un gran fichero de color oscuro y algunas personas consultando textos. En una de las dos fotografías, hay un joven sentado a su lado, leyendo, mientras Benjamin escribe con la mirada fija en el papel. En la otra aparece sin compañía y revisa con dedicación un grupo de fichas que tiene a su derecha. Detalle que no resulta indiferente, pues él mismo había puesto de manifiesto algunos años antes, en su texto *Calle de dirección única* (1928), que las nuevas formas

de producción del conocimiento han convertido al libro en una mediación anticuada entre diferentes sistemas de ficheros, ahora «todo lo esencial se encuentra guardado en el fichero del investigador que escribió el libro, y el erudito que lo estudia lo va asimilando a su propio fichero»<sup>113</sup>. Benjamin se erige así como uno de los primeros filósofos en reflexionar sobre el rol del «archivo» en medio de lo que más tarde él mismo llamaría la «época de la reproductibilidad técnica» de la obra de arte.

La afinidad de Benjamin con el «archivo» no se limita a una dimensión teórica o metodológica, más allá de eso, recorre una serie de prácticas que el filósofo y ensayista alemán realiza cotidianamente: recopilando y agrupando numerosas citas destinadas al inconcluso *Libro de los Pasajes* (cuyos manuscritos entrega a Georges Bataille poco antes de huir a la frontera con España, para que este último los escondiera en el mismo lugar en donde fueron tomadas las fotografías aquí referidas); confeccionando un catálogo de los ejemplares de su biblioteca personal o llevando una lista de los libros que había leído desde el bachillerato; guardando celosamente diversas imágenes, hojas sueltas, libretas de notas y gran parte de su correspondencia; depositando sus cosas en carpetas, sobres y cajas que se preocupaba de identificar rigurosamente; distribuyendo de modo estratégico copias de sus trabajos con amigos cercanos como Alfred Cohn y Gershom Scholem, quienes conservaron una suerte de «respaldo» de su archivo personal; realizando habitualmente índices o inventarios de sus posesiones, tal como el que hizo al escapar de Berlín en 1933. Ese particular afán de Walter Benjamin por los archivos envuelve igualmente la extravagante idea de organizar los espacios de su vida en un mapa. Según confiesa en *Crónica de Berlín* (1932), Benjamin planea en un momento trazar una cartografía biográfica, mediante la confección de un plano de la capital alemana que con un sistema de signos y colores sobre un fondo gris, indicara las residencias de sus amigos y amigas, los distintos lugares que solía frecuentar —tanto los aún existentes como los ya desaparecidos—, los caminos que había recorrido con frecuencia, los sitios donde vivió y aquellos en que se hospedó alguna vez<sup>114</sup>.

Esa *pulsión de archivo* que Benjamin manifiesta en la tenaz preocupación por conservar sus documentos y objetos, debe ser comprendida, no obstante, bajo el

---

<sup>113</sup> Walter Benjamin, “Calle de dirección única,” en *Obras libro IV/ vol. 1* (Madrid: Abada, 2010), 43.

<sup>114</sup> Walter Benjamin, “Crónica de Berlín,” en *Personajes alemanes* (Barcelona: Paidós, 1995), 23.

contrapunto permanente que palpita en la propia excitación con que produce sus materiales, el heterogéneo criterio con que los recolecta y la dispersión en la que los distribuye. Erdmut Wizisla destaca con acierto la siguiente paradoja al respecto: «Orden, eficiencia, integridad y objetividad son los principios del trabajo de archivo. Por el contrario, los archivos de Benjamin revelan la pasión del coleccionista»<sup>115</sup>. Sin lugar a dudas, *antes que un archivista Benjamin es un coleccionista*: a lo largo de su vida, reúne fervientemente libros infantiles y ediciones excepcionales, tarjetas y sellos postales, fotografías e imágenes en distintos soportes, miniaturas exclusivas y juguetes. Pero sobre todo, Benjamin colecciona  *citas*. Reúne con avidez y dedicación fragmentos de textos que captura en bibliotecas y salas de lectura. No se trata de una colección cualquiera, pues él mismo reconoce la existencia de una intrínseca relación entre coleccionismo y conocimiento: «el estudiante colecciona saber»<sup>116</sup>, comenta en los apuntes del *Libro de los Pasajes*. La tensión que este coleccionismo particular provoca en los principios del archivo, en su orden e integridad, resulta evidente. Frente a los estándares archivísticos tradicionales, la singular pasión del coleccionista se muestra insumisa, imposible de ajustar a criterios generales de clasificación. La organización de los archivos del coleccionista es, al mismo tiempo, metódica e incomprensible, como bien lo advierte Ursula Marx, desde «el punto de vista de una sistematización convencional, la ordenación de Benjamin parece falseada, marcada por recuerdos y sentidos subjetivos»<sup>117</sup>. En otras palabras, es la pasión de un coleccionista singular la que forja los archivos de Benjamin.

¿Significa esto último que todo coleccionista es al mismo tiempo un archivista de sus colecciones? ¿De qué modo se vincula el archivo con una colección singular? ¿Cuáles son las relaciones que se establecen entre ambas nociones y cómo son las prácticas en las que se desenvuelven? Preguntas complejas pues a la hora de las definiciones es muy habitual tender a confundir *archivo* y *colección*. Ciertamente es que al barajar ambas nociones en el mismo mazo comenzamos una partida con más de cuatro ases. En cambio, el problema de discernir sus diferencias nos enfrenta necesariamente a la ardua tarea de trazar sus genealogías que, sin duda, al menos en

---

<sup>115</sup> Erdmut Wizisla, “Prólogo”, en *Archivos de Walter Benjamin: Fotografías, textos y dibujos*, ed. Walter Benjamin Archiv (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010), 18.

<sup>116</sup> Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes* (Madrid: Akal, 2005), 228.

<sup>117</sup> Ursula Marx, “Árbol del esmero. Benjamin como archivero,” en *Archivos de Walter Benjamin: Fotografías, textos y dibujos*, ed. Walter Benjamin Archiv (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010), 26.

Occidente, parecen mezclarse una y otra vez. Una clave para iniciar esa tarea es advertir que *no hay un desarrollo uniforme o constante de aquello que llamamos archivo*, como si se tratara de una especie de unidad estable que se perfecciona a través del tiempo, ni tampoco existe una definición del coleccionista que nos permita caracterizar su práctica de manera arquetípica, como si fuera un modelo que se repite a lo largo de la historia remitiendo a su propia fuente. Por lo tanto, esbozar una *genealogía* de ambas nociones no quiere decir que vayamos a emprender una ingenua búsqueda de su origen común y su evolución lineal, sino que designa más bien el rastreo de las fisuras y la dispersión propias que expresan en su carácter de acontecimientos<sup>118</sup>.

## 2.2. El objeto archivístico desbordado.

Generalmente, encontramos la noción de «archivo» bajo una definición laxa: «colección» de registros que, independiente de su forma y soporte, es almacenada y preservada por una persona, un grupo de individuos o por una institución, en el mismo lugar o espacio físico. A esta definición somera se añaden, a su vez, con mayor o menor precisión, los términos de documento, inventario, lista, catálogo, entre otros. De esa manera, las nociones de «colección» y «archivo» parecen anudarse sin problemas en la jerga corriente denotando también una práctica común, es decir, vinculando estrechamente la acción de coleccionar y la de archivar<sup>119</sup>. No obstante, en cierto sentido, la colección de citas que Benjamin reúne para el *Libro de los pasajes* pone en entredicho la definición ordinaria que convierte al «archivo» en mero sinónimo de la «colección». Las abundantes *citas* recopiladas por

---

<sup>118</sup> Seguimos en este sentido a Foucault, para quien la *genealogía* no pretende desvelar los principios de identidad de los objetos o los sujetos sino recorrer sus lugares de disociación, por ello, se refiere tanto al análisis de los cuerpos y sus prácticas como al de los conflictos que los rodean. La genealogía rastrea la emergencia de los choques de fuerzas que una y otra vez se producen en los intersticios y las discontinuidades históricas, despliegue de enfrentamientos que Foucault traduce como la puesta en escena de tácticas y estrategias del poder. Véase: Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Valencia: Pre-Textos, 1988).

<sup>119</sup> Aunque con enfoque y objetivo disímiles a los nuestros, una querrela sobre la indistinción en los usos contemporáneos de las nociones de archivo y colección puede encontrarse en Michael Moss, "Opening Pandora's Box: What is an Archive in the Digital Environment?" en *What are Archives? Cultural and Theoretical Perspectives: A Reader*, ed. Louise Craven (Aldershot, England: Ashgate, 2008), 71-87. Sorprendentemente, esta indistinción entre archivo y colección se encuentra también en la obra de Paul Ricoeur, cuando sostiene que el «gesto de separar, de reunir, de coleccionar constituye el objeto de una disciplina distinta, la archivística, a la que la epistemología de la operación histórica es deudora en lo que se refiere a la descripción de los rasgos por los que el archivo rompe con el rumor del testimonio oral». Ricoeur, "La memoria, la historia," 218.



Benjamin con rigurosidad y esmero durante las diferentes etapas de este trabajo, desarrolladas entre 1926 y 1940, buscaban trazar la historia material del siglo XIX, aunque no pueden ser estrictamente definidas como un «archivo». Los motivos de esta incompatibilidad o desajuste entre la colección bejaminiana de *citas* y el archivo son diversos. Para empezar, esta colección singular no se limita a reconstruir un siglo anterior o un simple archivo histórico precedente del siglo XX. Y esto porque la tarea que la *cita* juega aquí no es trivial: para Benjamin, la *cita* no conserva ningún marco de *procedencia*, al contrario, se forja en la destrucción de cualquier recuadro que pudiera contenerla, pues «en el concepto de citación radica que el correspondiente objeto histórico sea arrancado de su contexto»<sup>120</sup>. La colección que compone el *Libro de los pasajes* no pretende entonces instaurar un archivo histórico o restaurar el pasado como una totalidad, sino que en el gesto de Benjamin la inscripción de la historia deviene su *cita*, destruyendo así los marcos de lectura tradicionales.

De ahí que, en segundo lugar, la multiplicidad de imágenes, firmas, datas, acontecimientos, estilos y detalles disparados en cada cita que compone *El libro de los Pasajes*, no termina sometida a un ordenamiento *orgánico*. Al contrario, como bien lo indica Wizisla, «la idea de Benjamin de escribir un trabajo enteramente con citas supone la posibilidad de movilizar el material dentro de la colección, de poder cambiar de sitio elementos a voluntad. Al principio, todo tiene la misma categoría; el saber que debe organizar la ficha no conoce de ninguna jerarquía»<sup>121</sup>. La colección de Benjamin opera desplazando cualquier referente unívoco y las lecturas cerradas de los elementos que la componen, y al mismo tiempo, genera conocimiento a través las citas reunidas. No hay pues en estos ficheros contenidos que sean inamovibles, ni jerarquizables *a priori*. De esa manera, la cita compone y descompone distintos contextos históricos a partir del uso particular que hace de las imágenes y referencias pretéritas. Puesto de otro modo, la *fuerza de la cita* permite un rescate de lo pretérito que no opera tanto por la conservación sino mediante un gesto destructivo que arranca lo ya sido del curso ordenado del tiempo. Potencia de la cita que, para Benjamin, «es la única que infunde todavía la esperanza de que

---

<sup>120</sup> Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 478.

<sup>121</sup> Erdmut Wizisla, “Escritura dispersa. Reunión y dispersión,” en *Archivos de Walter Benjamin: Fotografías, textos y dibujos*, ed. Walter Benjamin Archiv (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010), 43.

algunas cosas sobrevivan a este escaso espacio temporal, precisamente porque las han sacado de él»<sup>122</sup>. Así ocurre también con los contenidos que la cita arranca de los archivos: el procedimiento de la cita no se ajusta a la subordinación a una orgánica rígida, que es característica de la constitución del archivo. El coleccionista de citas desajusta entonces el código fijo de referencia en los ficheros, en un gesto que desafía también toda *procedencia* restituible a algún depósito.

Cada legajo [*konvolut*] de citas que Benjamin colecciona es ensamblado en una organización heteróclita. Treinta y seis *konvoluts* componen el *Libro de los Pasajes*, cuyos títulos dejan entrever la pluralidad de sus materiales: Pasajes, tiendas de novedades, vendedores; Moda; París antiguo, Catacumbas, Demoliciones, Ruinas de París; Aburrimiento, Eterno retorno; Haussmanización, Lucha de barricadas; Construcción en Hierro; Métodos de exhibición, Publicidad, Grandville; El Coleccionista; El interior, Huella; Baudelaire; Ciudad de sueños y casa de sueños, Sueños del futuro, Nihilismo antropológico, Jung; Casa de sueños, Museo, Fuente; El *Flâneur*; Epistemología, Teoría del Progreso; Prostitución, Apuestas; Las calles de París; Panorama; Espejo; Pintura, *Jugendstil*, Novedad; Formas de iluminación; Saint-Simon, Ferrocarriles; Conspiraciones, *Compagnonnage*; Fourier; Marx; Fotografía; Muñeco, autómatas; Movimiento social; Daumier; Historia literaria, Hugo; Bolsa, Historia económica; Tecnologías de reproducción, Litografía; La Comuna; El Sena, el París más antiguo; Ocio; Materialismo antropológico, Historia de las sectas; y *Ecole Polytechnique*<sup>123</sup>. Esta es la manera general en que Benjamin dispone la mayor parte de las citas recolectadas a lo largo de casi quince años. El *índice* de esta colección es incompatible con un modelo general o con cualquier esquema asimilable a los criterios de orden que rigen todo archivo. Los *konvoluts* de Benjamin *convulsionan* su propio archivo, cualquier plan de inventario de los fragmentos que se dan cita aquí acaba estremecido. Y esto porque, en último término, su conexión en legajos nunca tuvo otro propósito más que el de la recuperación crítica de una práctica del *montaje*: «levantar las grandes construcciones con los elementos constructivos más pequeños, confeccionados con un perfil neto y cortante. Descubrir entonces en el análisis del pequeño momento singular, el cristal del

---

<sup>122</sup> Walter Benjamin, “Karl Kraus,” en *Obras. Libro II/ vol 1*. (Madrid: Abada, 2007), 374.

<sup>123</sup> Para más detalles sobre la elaboración de los *konvoluts*, véase: Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes* (Madrid: Visor, 1995), 68-9.

acontecer total»<sup>124</sup>. Tal disposición de lo recolectado, al mismo tiempo, pone de manifiesto también la *singularidad de este tipo de coleccionista*.

La propia práctica de Benjamin demuestra que existe una tensión irreductible entre la colección, o mejor dicho, cierto tipo de coleccionista, y el funcionamiento del archivo. Asimismo, el vaivén que las nociones de coleccionismo y archivo manifiestan en su deriva histórica impide extrapolar cualquier esquema que logre hacerlas coincidir de modo concluyente y absoluto. Esta cuestión, sin embargo, conlleva a una confusión medular en la disciplina archivística. Bajo sus enfoques tradicionales, la archivística parte zanjando una distinción fundamental entre archivo y colección. Se trata de una separación necesaria para la constitución de su propio objeto de estudio y su campo de investigaciones. Dicha confusión es entonces paradigmática, y por lo tanto, ha de ser el primer antecedente que debemos considerar en este apartado de nuestra investigación. Por esta vía, podremos explicar luego por qué la particular relación que existe entre archivo y colección no puede plantearse simplemente de forma dicotómica, ni tampoco analizarse mediante una perspectiva dialéctica, al menos en los términos que la entiende la tradición filosófica<sup>125</sup>.

A juicio de ciertos exponentes de la archivística contemporánea, el archivo «es completamente diverso y antitético respecto a todos los tipos de colección o reunión (biblioteca, pinacoteca, etc.)»<sup>126</sup>. El fundamento de esta distinción tajante reside en el supuesto de que los archivos son corolario exclusivo del registro sistemático de las actividades y operaciones administrativas de una institución, grupo de individuos o particulares. Consecuentemente, el conjunto de sus documentos, y sus relaciones mutuas, son organizados y ordenados a partir del modo de

---

<sup>124</sup> Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 463.

<sup>125</sup> Seguimos en este punto las observaciones de Nicola Abbagnano, quien distingue cuatro fases fundamentales en la evolución filosófica del concepto «dialéctica»: la dialéctica como método de división (Platón), la dialéctica como lógica de lo probable (Aristóteles), la dialéctica como lógica (la doctrina estoica) y la dialéctica como síntesis de los opuestos (Hegel). Si bien Abbagnano advierte que es imposible englobar en un significado común los distintos sentidos que adquiere el concepto de dialéctica en cada uno de estos momentos, no obstante, sostiene también que podría inferirse una caracterización general del término: la dialéctica presupone dos tesis o dos protagonistas en lucha, o bien, se refiere al proceso resultante del contraste entre dos principios, dos momentos o dos actividades. Véase: Nicola Abbagnano, “Cuatro conceptos de dialéctica,” en *La evolución de la dialéctica*, Nicola Abbagnano et al. (Barcelona: Martínez Roca, 1971), 11-24.

<sup>126</sup> Elio Lodolini, “Introducción al archivo,” en *Archivística*, ed. César Gutiérrez Muñoz (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991), 17.

funcionamiento de la entidad desde la que surgen. En cambio, las colecciones –que la archivística identifica ligeramente con bibliotecas o museos–, reúnen generalmente elementos de diversa *procedencia*, objetos o libros adquiridos en función de su *singularidad*, lo que se aleja, supuestamente, de la lógica del archivo donde los documentos solo adquieren un significado pleno al ser integrados al conjunto documental de donde provienen<sup>127</sup>. Desde nuestro punto de vista, la diferencia entre «archivo» y «colección» es mucho más enmarañada, y de ningún modo descansa en los argumentos de la *ratio archivística*, pues no se resuelve con una visión sintética que contrapone los fondos documentales por un lado y los museos y bibliotecas por otro, en calidad de colecciones. Al contrario, lo cierto es que la complejidad de las intercalaciones entre archivo y colección no es meramente nominativa, en tanto sus encajes mutuos se producen, incluso, de forma transversal a las instituciones, los grupos o, incluso, los individuos. El propio Benjamin, como archivista y coleccionista, sería un ejemplo de esto último. Sin embargo, veremos luego que la *procedencia* y el orden orgánico siempre reclamado por el archivo se estremece ante ciertas colecciones, derivadas de coleccionistas singulares.

Según los planteamientos de la archivística clásica, el archivo constituye un objeto dotado de coherencia interna y que una vez definido como entidad es posible de someter al dictamen de aquello que Foucault llamara la «historia tradicional»<sup>128</sup>, es decir, de aquella historiografía que tiende a disolver los sucesos en una continuidad ideal, ya sea la de un movimiento teleológico o la del encadenamiento natural, alejándose así de la genealogía y su intención de rastrear la emergencia singular de los acontecimientos. En ese sentido, la archivística ha explicado el devenir del archivo –y con ello los antecedentes históricos de su propia disciplina que se consolida como tal en el siglo XIX<sup>129</sup>– a partir, principalmente, de dos grandes periodizaciones temporales que han influido con notoriedad en su campo de

---

<sup>127</sup> Ramón Alberch y Joan Boadas, *La función cultural de los archivos* (Bergara: Gobierno Vasco, Departamento de Cultura, 1991), 23-4. Ahora bien, la personalidad diferenciada de las instituciones de archivo, bibliotecas y museos, no implica según nuestros autores la ausencia de una importante colaboración y acción conjunta en vistas a problemáticas comunes y a la difusión del patrimonio cultural. Por ello, nosotros creemos que esta diferenciación pasa principalmente por la definición de un campo profesional antes que por un análisis profundo de las relaciones y divergencias entre archivo y colección.

<sup>128</sup> Foucault, “Nietzsche, la genealogía,” 47-50.

<sup>129</sup> Para una descripción acotada a la evolución teórica de la disciplina archivística, véase: Terry Cook, “Wath is Past is Prologue: A History of Archival Idea Since 1898, and the Future Paradigm Shift,” *Archivaria. The Journal of the Association of Canadian Archivists*, no. 43 (Spring 1997): 17-63.

estudios, y que lo desvinculan por completo de las prácticas del coleccionismo. Estas dos grandes periodizaciones constituyen el marco referencial del resto de esquematizaciones históricas que, con menos o mayor fortuna, la archivística ha propuesto en torno a su objeto de estudio.

La primera de estas periodizaciones es trazada por la que podríamos denominar como escuela italiana de archivística, inaugurada a comienzos del siglo XX por el trabajo de Eugenio Casanova<sup>130</sup>, pero que encuentra una reformulación posterior en los esquemas históricos propuestos por Leopoldo Sandri y Elio Lodolini<sup>131</sup>. Ellos han resaltado la íntima relación entre la historia del archivo y la historia de la escritura, en un sentido convencional, aunque Sandri recalca que el archivo surge a la par con la organización administrativa y jurídica de los primeros documentos escritos en las grandes civilizaciones de la Antigüedad. Pese al carácter iluminador de esta observación, dicho acontecimiento es propuesto como un hito fundacional para la construcción de una historia lineal del archivo, que lo convierte en una entidad constante e inmutable, que apenas sufre alteraciones con el paso de los siglos. De ahí que la escuela italiana pueda explicar el desarrollo del archivo en etapas sucesivas y tendientes al progreso de su carácter institucional.

Con diferentes matices, Sandri y Lodolini comienzan identificando un período inicial que se extiende desde las civilizaciones de la Antigüedad hasta principios del siglo XVIII, donde la concepción jurídica y administrativa de los documentos se presentaría como un *continuum* de las relaciones entre archivo y Estado. Un segundo período ocurriría durante el transcurso del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, en el cual la concepción de los documentos de archivo se transforma, adquiriendo «valor histórico» gracias a que, paradójicamente, una

---

<sup>130</sup> Casanova sugiere una etapa inicial de la historia de los archivos que va desde las primeras civilizaciones hasta el siglo XIII, donde su naturaleza era principalmente patrimonial y administrativa, con la función de preservar títulos de dominio en diversas instituciones. Luego identifica una fase entre el siglo XIII y XIV, cuando la paulatina reorganización y fragmentación de las sociedades europeas genera una renovación de los archivos administrativos. Entre el siglo XVI y XVIII, Casanova resalta el nuevo interés histórico por los archivos manifestado en la cultura humanista, la construcción de los grandes archivos estatales (Simancas, Viena, entre otros) y la posterior aparición de la primera literatura archivística. Para terminar, Casanova plantea una etapa que comienza en el siglo XIX y que va hasta nuestros días, donde los archivos adoptan una sistematización metódica y la archivística se convierte en una disciplina científica. Eugenio Casanova, *Archivística* (Siena: Lazzari, 1928), 293-423.

<sup>131</sup> Leopoldo Sandri, "La storia degli archivi," *Archivum. Reven Internationale des Archives* 18 (1968): 101-113. En el caso de Lodolini, su adopción del esquema de Sandri consta en: *Lineamenti di storia dell'archivística italiana. Dalle origini alla metà del secolo XX* (Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1991).

gran cantidad de fondos documentales devinieron archivos antiguos o «archivos muertos». Discriminación surgida por el aumento exponencial de los registros y que obedece principalmente a las dificultades que conlleva conservarlos en su institución productora o de *procedencia*. Afectados también por su propia obsolescencia ante la sustancial modificación del mundo jurídico ocurrida durante esta época, los fondos documentales son destinados entonces a su conservación en instituciones específicas. Desde ese momento, deviene normal la distinción entre «archivo antiguo» y «archivo corriente», con lo cual surge el problema de dar un ordenamiento a nuevos complejos documentales, de acuerdo a sus fines políticos, administrativos o históricos. Finalmente, se establece una tercera etapa entre fines del siglo XIX y el siglo XX, donde la expansión social de las funciones administrativas y el consecuente aumento de la producción de documentación para diferentes instituciones y organismos sociales daría lugar a una coincidencia del aspecto histórico y jurídico-administrativo del archivo, es decir, se presenta entonces una suerte de síntesis de las dos etapas anteriores en forma de una renovada institución del archivo.

Mucho más concentrada en los procesos históricos que en la valoración aislada de los documentos escritos, aparece la segunda periodización histórica más influyente de los archivos, elaborada por el historiador y archivista francés Robert-Henri Bautier<sup>132</sup>. A pesar de la atención que aquí se presta al contexto histórico en que se desenvuelve el archivo, el enfoque de dicho autor sigue remitiendo a una identidad sustancial. Esta última se busca reconstruir a partir de la dilucidación de sus etapas de desarrollo ascendente, una progresión ideal de distintos estadios del archivo que darían coherencia a su condición actual. Así, la periodización de Bautier distingue una primera época histórica de los archivos, que transcurre desde las grandes civilizaciones de la Antigüedad hasta la alta Edad Media, período en el que se identifican como «archivos de Palacio», aludiendo al lugar más común donde han sido encontrados sus vestigios arqueológicos. Luego, una segunda etapa, que comprende la regeneración de los archivos que va desde el siglo XII al siglo XVI, respondiendo a la paulatina recuperación económica de Europa y el surgimiento de

---

<sup>132</sup> Robert-Henri Bautier, “La phase cruciale de l’histoire des archives: la constitution des dépôts d’archives et la naissance de l’archivistique (XVI- début du XIX siècle),” *Archivum. Revue Internationale des Archives* 18 (1968), 139-51.

los registros y la expedición de actas de tierras y derechos de propiedad, gracias a la consolidación administrativa de las cancellerías reales. Esta segunda etapa se identifica también como la época de los *Trésors des chartes*, refiriendo así al desarrollo de una realeza patrimonial, es decir, a la conservación de tesoros, cartas y títulos que los soberanos, príncipes territoriales, señores eclesiásticos e incluso algunos señores laicos, fueron acumulando en bóvedas de iglesias o castillos, durante ese período. Una tercera etapa se establece a partir del siglo XVI y XVII, cuando la implantación en gran parte de Europa de un nuevo sistema político-administrativo gatilla el surgimiento de los «archivos de Estado», época de las monarquías absolutas, donde Bautier señala que los archivos se convierten en instrumentos del poder soberano, tal como lo serían incluso más tarde, bajo el imperio napoleónico. En el siglo XIX, coincidiendo con el romanticismo y el extendido interés por parte de los historiadores en los fondos documentales, los archivos entrarían en una nueva etapa como «laboratorios de investigación», que se extendería hasta mediados del siglo XX. Desde entonces, señala Bautier, la historia de los archivos entra en una quinta etapa donde la archivística se ve enfrentada a lidiar con la armonización de, por un lado, su vocación al servicio de la historia y, por otro lado, su función práctica de administración óptima de los documentos<sup>133</sup>.

Haciendo eco de la «historia tradicional», el factor común de estas dos grandes periodizaciones es la concepción del archivo como sustancia inalterada a través del tiempo, que solo cambia de ropajes y escenarios pero, en el fondo, mantiene íntegra su identidad. Presumida *esencia* del archivo es primordial cuando la archivística se proclama «ciencia», tal cual sostiene Eugenio Casanova, sobre la base de «máximas, normas, medidas, que los siglos pasados han descubierto y experimentado, y que a través de los siglos hemos convertido en la verdad absoluta, universal, inmutable en el tiempo y en el espacio»<sup>134</sup>. Pero la solemnidad de estas aspiraciones, apoyadas en la creencia de una naturaleza originaria y sempiterna de los fenómenos, en realidad, ignora que el archivo no tiene en sí mismo ninguna significación esencial. En efecto, nada podría estar más lejos de su devenir histórico. Ni el archivo ni la actividad del coleccionista son para nosotros entidades definidas

---

<sup>133</sup> Bautier, “La phase cruciale,” 149.

<sup>134</sup> Casanova, “Archivística,” 24.

de antemano, especímenes que podamos contemplar totalmente aislados y de una vez por todas, al contrario, el archivo y el coleccionismo se manifiestan siempre de forma diferente, de acuerdo a su particular emplazamiento o a la especificidad de sus prácticas en un momento determinado. Esta es una dinámica característica en nuestra comprensión *maquinica* de los acontecimientos, en la que nos detendremos en el próximo capítulo y que basta por ahora solo con anunciar. Mientras tanto, lo importante es recalcar que si la archivística tradicional delimita su objeto de estudio en una sustancia inmutable, para nosotros, el archivo desborda necesariamente dicha definición.

Con todo, no se puede negar que la perspectiva archivística reconoce una característica fundamental del archivo, a saber: su intrínseco vínculo con una forma de poder instituido o institucional. La noción de archivo devela este carácter en su propia etimología. Derivada del término griego *arkhé*, que alude a la vez al *comienzo* y al *mandato*, la noción de archivo remite tanto a un «*principio*» físico, histórico u ontológico, como a un «*principio*» *nomológico*, de la ley y la autoridad<sup>135</sup>. La noción de archivo se enlaza de esta manera con su funcionamiento efectivo, es decir, con el *arkheíon*; la residencia de los magistrados o el edificio de las autoridades griegas encargadas de la preparación, el almacenamiento y la custodia de los documentos. Del *arkheíon* desciende a su vez la palabra latina *archium* de la cual surge mucho más tarde *archivum*, que reemplazaría como designación del archivo público de documentos al término *tabularium* o *tablinum* empleado en Roma hacia el final de la República. Asimismo, se sabe que en la lengua griega y latina el archivo era llamado también por otros nombres: *archeios*, *cartophilacios*, *grapharium*, *carthesium*. No obstante, entre esas designaciones alternativas, una nos parece aquí particularmente significativa: *grammatophylakion*. Sobre los alcances de este término para nuestra investigación nos ocuparemos en el capítulo cuatro. Por ahora, habría que destacar, finalmente, que las diversas significaciones del *arkheíon* son recuperadas en el siglo XVI; cuando comienza a ser aceptada comúnmente la etimología de Isidoro de Sevilla, «*arca dicta quod arceat visum atque prohibeat. Hinc et archivum*», que vincula el

---

<sup>135</sup> Ha sido Jaques Derrida quien destacó la relevancia de este hecho en una conferencia pronunciada el 5 de Junio de 1994 en el *Freud Museum* de Londres. El texto de esa conferencia sería adaptado luego para su publicación como libro bajo el título de *Mal de archivo. Una impresión freudiana* (Madrid: Trotta, 1997). En el cuarto capítulo de este trabajo abordaremos detenidamente este texto.



término con la cautela con la cual debían ser custodiados los documentos<sup>136</sup>. Cuestión etimológica importante, señala Sandri, pues «con tal significación la encontramos de hecho en el glosario de Papías y de otros gramáticos medievales»<sup>137</sup>. De ahí en más, la noción de archivo sigue reinscribiéndose en su propia superficie.

### 2.3. El doble principio del *arkhé*

La revisión etimológica nos incita a pensar que la custodia del archivo y el papel de sus guardianes, los *arcontes*, resulta fundamental para comprender el lugar privilegiado que le corresponde al *arkhé* en la configuración de la historia occidental. Más aún, podría afirmarse que el archivo coincide históricamente con el doble sentido abrigado en su mismo vocablo: la disposición del *principio* («histórico», «físico» o «natural») y el ejercicio de un *mandato* (principio del *nomos*). De hecho, a esto apunta la evidencia arqueológica. Tal vez el desciframiento de las tablillas con escritura Lineal B sea uno de los antecedentes más significativos al respecto, pues así se ha podido demostrar el papel desempeñado por el archivo en la civilización micénica. Allí, el *arkhé* cumplía una función principalmente soberana –cuestión que, por lo demás, es un rasgo transversal a los archivos más antiguos de Oriente Próximo y Egipto–, una función que no consiste solamente en el control de los bienes reales y la administración de actividades económicas del palacio, sino que permite también un monitoreo detallado de los habitantes en los territorios bajo dominio del reino (registros de su sexo, estatus, oficios y labores desempeñadas)<sup>138</sup>. Ahora bien, la institución griega del *arkeión* –que pese a la posible inferencia etimológica, lo cierto es que no es simultánea a la emergencia histórica del archivo–, surge solo después del reinado de Codro (1089-1068 a. C.), último de los monarcas del Ática. Desde entonces el *arkhé* como *principio* y *mandato* se separa de la *basíleia*

---

<sup>136</sup> «El arca se llama así porque aparta e impide su visión. De este mismo radical deriva archivo». Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (Madrid: BAC, 2004), 1544-5.

<sup>137</sup> Sandri, “La storia degli archivi,” 107.

<sup>138</sup> Thomas Palaima, “‘Archives’ and ‘Scribes’ and Information Hierarchy in Mycenaean Greek Linear B Records,” en *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, ed. Maria Brosius (London: Oxford University Press, 2003), 166-7.

[reino], puesto que el gobierno de la *polis* comienza a ejercerse mediante magistraturas, cuyos arcontes son elegidos por un periodo determinado.

A primera vista, todo parece indicar que si durante siglos el archivo responde más a una fuerza despótica que a una voluntad colectiva, luego, con la nueva institución arcónica, el rol público de los archivos se transforma en un rasgo distintivo de la democracia durante la Grecia clásica<sup>139</sup>. Mutación que podría tener un correlato en la comprensión misma del *arkhé*, según postula Jean-Pierre Vernant, ya que si las antiguas teogonías y cosmogonías son epopeyas del triunfo de los dioses que abastecen a la vez los mitos fundacionales de la soberanía (desplegándose, así, ambos *principios* del archivo), el cuestionamiento de dichos relatos, provocado por la aparición del pensamiento filosófico, coincide con el surgimiento de la democracia. Asumiendo este punto de vista, Vernant estima que dicho cambio lo encarna principalmente Anaximandro, quien sostiene que el *arkhé* en realidad es *ápeiron* [ilimitado], por tanto, «nada hay que sea *arkhé* respecto del *ápeiron* (pues éste ha existido siempre), sino que el *ápeiron* es *arkhé* para todo lo demás, que él envuelve [*periekein*] y gobierna [*kybernein*] todo»<sup>140</sup>.

Por lo tanto, siguiendo a Vernant, la nueva definición de Anaximandro no solo despejaría el camino para el desarrollo de la filosofía, al independizar al relato del mito, sino que además permitiría que el *ápeiron* se traduzca en un nuevo esquema del cosmos que marca un rechazo frontal al orden jerárquico, cuestión fundamental para la democracia, pues el «*arkhé* no podía ser ya la propiedad exclusiva de un individuo cualquiera; el Estado es, precisamente, el que se ha despojado de todo carácter privado, particular; el que, escapando a la incumbencia de los *gene*, aparece ya entonces como asunto de todos»<sup>141</sup>. No obstante, este análisis de Vernant hace difícil constatar el funcionamiento fáctico del *arkhé*, esto es, la operación efectiva del archivo sobre la superficie social. Lejos de una idealización de la democracia en la

---

<sup>139</sup> Una descripción detallada de la organización y el funcionamiento de los archivos en la Atenas del siglo V y IV a.C. se encuentra en: James Sickinger, *Public Records and Archives in Classical Athens* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999).

<sup>140</sup> Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego* (Barcelona: Paidós, 1992), 126-7.

<sup>141</sup> Vernant, "Los orígenes," 59. No obstante, en el sexto capítulo de este trabajo volveremos sobre algunos aspectos de la Grecia Clásica, pero esta vez desde el punto de vista del surgimiento de los «modos de subjetivación» investigados por Foucault. Desde luego, en ese caso se trata menos de una idealización del conjunto de la *polis* que de una reflexión en torno al surgimiento de prácticas específicas en el mundo antiguo que no solo van de la mano con la democracia sino que acompañan también a las formas de resistencia frente a la dominación.

*polis* griega, lo cierto es que la emergencia del *arkhé* responde menos a lo *indeterminado* [*ápeiron*] que a la *determinación* de un nuevo orden sobre el *ápeiron*. En otras palabras, es justamente sobre la base inestable de lo ilimitado que el archivo establece siempre el *principio* y el *mandato*, pues es mediante el esfuerzo por determinar lo indeterminado que el archivo dispone su propia organización. Lo que no quita, como veremos más tarde, que justamente sea el *ápeiron*, la fuerza de la democracia, lo que desestabiliza el orden del *arkhé*.

Para explicar mejor esto último es menester profundizar en el *doble principio* del *arkhé*. Por una parte, en cuanto *principio* «natural», «físico» o «histórico», el *arkhé* designa el lugar o el momento donde las cosas comienzan. Representa, por ende, una secuencia temporal que explica el origen de diversos aspectos de la realidad. La disposición de un *arkhé*, desde esta perspectiva, aparece íntimamente vinculada al despliegue del mito, si atendemos a su condición de *relato* [*mythos*] sobre los sucesos acaecidos en tiempos primordiales o historia sagrada de los comienzos. En su definición más amplia, sugiere Mircea Eliade, el mito es un relato que supone la intervención de seres sobrenaturales y cuenta cómo «una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento como, por ejemplo, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una creación: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser»<sup>142</sup>. Los mitos constituyen de esa manera un recurso fundamental para asentar la tradición en una sociedad.

Pese a que, por lo general, los mitos se relacionan exclusivamente con la práctica de rituales, las creencias religiosas o las costumbres nucleares de una cultura, lo cierto es que estos elementos no permiten plantear una definición universal u homogénea del mito. Esta dificultad es subrayada también por G.S. Kirk, quien, sin embargo, propone una tipología de tres funciones míticas principales, donde se distinguen: en primer lugar, aquellas de carácter narrativo y meramente recreativo; luego, aquellas que operan mediante su repetición habitual en ceremonias y rituales, revalidando así un significado primigenio continuamente o logrando reafirmar e institucionalizar creencias sociales; y finalmente, aquellos mitos que cumplen una

---

<sup>142</sup> Mircea Eliade, *Aspectos del mito* (Barcelona: Paidós, 2000), 16-7.

función especulativa y explicativa<sup>143</sup>. La postulación de un principio «natural» o «histórico» se relaciona así, por lo general en Occidente, con estas últimas dos funciones míticas.

El concepto de mito no es, en ningún caso, indiferente a Walter Benjamin. Más aún, gran parte de su pensamiento puede comprenderse en términos de una crítica radical al *principio mítico* del *arkhé*. De acuerdo con Susan Buck-Morss, desde la óptica benjaminiana, en el mito, «el pasaje del tiempo asume la forma de la predeterminación. El curso de los acontecimientos está predeterminado por los dioses, escrito en las estrellas, anunciado por los oráculos, o inscrito en los textos sagrados. En términos estrictos, mito e historia son incompatibles»<sup>144</sup>. Esto último se debe a que *el mito prescribe un destino* inalterable para los seres humanos, en cambio, la historia implica una intervención humana capaz de alterar el rumbo de las cosas. La influencia del mito en la vida social toma entonces la forma de una *historia mítica*, de la prescripción de los destinos humanos. Esta operación del mito es la que, según Benjamin, el verdadero *materialismo histórico* debe contribuir a desentronizar.

Puesto en esos términos, el concepto de mito abarca más aspectos que los relatos sobre el origen de los tiempos, el comienzo de las cosas y el orden de los hechos, proyectándose sobre la vida humana bajo la forma de un «destino» inexorable. En palabras de Benjamin, «el destino se muestra cuando observamos una vida como algo condenado, en el fondo como algo que primero fue ya condenado y, a continuación, se hizo culpable»<sup>145</sup>. Tal condición de la vida, sin liberación del peso de la culpa, indica que solo la desdicha puede ser una categoría constitutiva del destino, pues la dicha se produce, justamente, cuando escapamos de la red de destinos que configuran la vida humana.

---

<sup>143</sup> G. S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas* (Barcelona: Paidós, 2006), 309-16. A la luz de la consideración del folklore y las leyendas populares de distintas culturas, así como de la evidencia etnográfica y los textos de la cultura clásica, Kirk puede realizar objeciones valiosas a dos de las definiciones tal vez más importantes del mito en antropología; la de Claude Lévi-Strauss y la de Bronislaw Malinowski. La crítica de Kirk se dirige a la rigidez y pretensión universal de las concepciones del mito en ambos autores. Desde luego, la revisión de todo este debate excede los objetivos de nuestra investigación.

<sup>144</sup> Buck-Morss, “Dialéctica de la mirada,” 95.

<sup>145</sup> Walter Benjamin, “Destino y carácter,” en *Obras libro II/ vol. I* (Madrid: Abada, 2007), 179. Íntimamente vinculada a esta noción de destino se encuentra en Benjamin el concepto de mito, al menos así se infiere desde sus apuntes para las *Tesis sobre el concepto de historia*, donde señala: «La concepción fundamental del mito es el mundo como castigo –el castigo que primeramente se crea a su infractor». Walter Benjamin, “Apuntes sobre el concepto de historia,” en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (Santiago de Chile: LOM, 1995), 78.

Sin embargo, pese a lo que podría imaginarse, esta idea del «destino» no responde a un ámbito meramente religioso, pues un orden constituido por la culpa y la desdicha de una liberación inasequible es, principalmente, el orden propiciado por la constitución del derecho. Sin duda, el derecho hace de las leyes el destino humano, es decir, ordena socialmente la desdicha y la culpa. Configuración jurídica de la *mera vida* que no ha de confundirse con la justicia, que es irreductible a los dictámenes jurídicos. En ese sentido, el derecho se muestra como expresión de una suerte de «violencia mítica», desatada sobre aquellos a quienes rige y contra quienes osan desafiar sus preceptos. Tal cual lo expresa la legendaria figura de Níobe, castigada por su arrogante desafío al destino, para Benjamin, la violencia mítica instaura el derecho en un doble movimiento, que lo implica de forma íntegra, pues no solo es por medio de la violencia que un derecho se consagra, sino que además, el derecho no renuncia a dicha violencia luego de su instauración, al contrario, «la convierte *stricto sensu*, e inmediatamente, en instauradora de derecho, al instaurar bajo el nombre de “poder” un derecho que no es independiente de la misma violencia como tal»<sup>146</sup>. Precisamente por ese motivo, la violencia constituye simultáneamente el medio y la manifestación del derecho, pues este último está ligado en su propio despliegue a la violencia mítica que lo instaura. Benjamin observa la aplicación palmaria de esta cuestión en las manifestaciones primigenias del Estado, pues el «estado de paz» que acaba con la era mítica de las guerras no es sino la manifestación fundamental de la violencia mítica instauradora del derecho. Así pues, mediante lo que Benjamin llama «violencia mítica» del derecho, emerge la conexión prodigiosa entre el doble *principio* del *arkhé*, vale decir, entre la disposición del *principio* «natural» o «histórico» (expresado paradigmáticamente en las funciones míticas) y el *comienzo* del *mandato*, es decir, su *principio nomológico*.

Ahora bien, para escrutar el segundo *principio* del *arkhé*, aquel referido al comienzo como *nomos*, habría que recurrir brevemente a un viejo conocido de Benjamin que, pese a guiarse por fines muy distintos a los nuestros, es quien aborda de manera más seria el estudio del propio término, nos referimos, desde luego, a

---

<sup>146</sup> Walter Benjamin, “Hacia la crítica de la violencia,” en *Obras. Libro II/ vol. I* (Madrid: Abada, 2007), 201.

Carl Schmitt<sup>147</sup>. Gracias a las investigaciones de este último, podemos ir más allá de lo que comúnmente señalan filólogos, juristas, historiadores, e incluso algunas fuentes filosóficas, que traducen la palabra griega *nomos* por «ley» o «autoridad» derivada de la tradición. Schmitt rastrea, en cambio, una triple significación del término, que resulta fundamental para comprender su función central en la operación del archivo. Esta triple connotación del *nomos* se desprende partir de su acepción vernácula referida al *espacio*, esto es, a la primera *medición* como primera *apropiación* y *división* de la tierra, aquella en la que se basa toda medición ulterior<sup>148</sup>. El jurista alemán destaca que el sustantivo *nomos* proviene del verbo griego *nemein* que, en cierto modo, significa «tomar», no obstante, *nomos* indica una acción y un efecto de *nemein* (*tomar-toma*), remite así pues a una «apropiación». Un segundo significado del sustantivo *nomos* alude a la acción y efecto de partir y repartir, esto es, al proceso primario de «partición» o *divisio primaeva* donde surge la propiedad, tal cual lo entiende la filosofía política al menos desde Hobbes<sup>149</sup>.

Finalmente, Schmitt rotula un tercer significado derivado de *nemein*, el verbo «apacentar», que alude al trabajo productivo llevado a cabo por lo general sobre la propiedad en vista a la elaboración de bienes<sup>150</sup>. Por lo tanto, en su sentido más profundo, el término *nomos* designa el dictamen de la *medida* inicial, de lo que es *legítimo*, aquello que otorga sentido a la ley en base a la primera *distribución* del espacio que sigue a la *apropiación* de la tierra. Estos tres significados fundamentales del término *nomos* constituyen, a juicio de Schmitt, los procedimientos medulares de cualquier ordenación jurídica, económica y social aparecida en nuestra historia. De un modo similar, en lo que respecta al *principio nomológico* del archivo, podemos afirmar entonces que no hay *arkhé* posible sin un procedimiento previo de «apropiación», «partición» y «apacentamiento» en un espacio determinado.

---

<sup>147</sup> Para una aproximación crítica a los puntos en común y las diferencias fundamentales entre el pensamiento de Benjamin y Schmitt, véase: José Villacañas y Roman García, “Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción,” *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 13 (Julio-Diciembre 1996): 41-60.

<sup>148</sup> Carl Schmitt, *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del “Jus publicum eurpaeum”* (Buenos Aires: Struhart & Cía., 2005), 48.

<sup>149</sup> Señala Hobbes: «La nutrición de un Estado consiste en la *abundancia* y *distribución* de *materiales* que conducen a la vida: en su *acondicionamiento* o *preparación*, y, una vez acondicionados, en la *transferencia* de ellos para su uso público. (...) Esto lo sabía perfectamente los antiguos cuando llamaban *nomos*, es decir, *distribución*, a lo que nosotros llamamos ley; y definían la justicia como el acto de *distribuir* a cada uno lo que es suyo. En esta distribución, la primera ley se refiere a la división del país mismo (...)». Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 202-3.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 67-79 y 324-335.

Procedimiento conjunto que, desde luego, está inscrito en la misma configuración del archivo como *máquina social*, tal cual lo describiremos más adelante.

Para apreciar el funcionamiento de estas dimensiones del doble principio del *arkhé*, bastaría con analizar los vestigios arqueológicos de los primeros documentos escritos de la Antigüedad, es decir, su conformación en archivos. Allí nos encontramos con esta misma lógica. Los sistemas de almacenamiento más antiguos que se conocen hasta ahora surgieron en Oriente Próximo, entre ellos tenemos, por ejemplo, a las tablillas de arcilla de Ebla que datan de los años 2400-2250 a. C., archivos constituidos principalmente por registros de movimientos básicos de bienes tales como «donaciones» [*níg-ba*] «entregas» [*mi-DU*] y «gastos» [*ē*], términos que, a su vez, pudieron ser usados para su clasificación<sup>151</sup>. Si bien poco se sabe respecto a los criterios de sistematización u ordenación de estos primeros archivos, una característica común a todos ellos es que se ubican dentro de salas específicas en los palacios o edificios principales del reino. Allí, en los archivos, se cumple la función básica de organizar tanto el registro de las actividades económicas como el almacenamiento de la documentación legal.

Por lo tanto, si los primeros archivos se conforman junto al surgimiento de las grandes civilizaciones de la Antigüedad, es plausible postular que entre sus funciones básicas destacarían: complementar la administración de las operaciones económicas, permitir un monitoreo de diversas actividades sociales y registrar relaciones políticas de creciente complejidad en los primeros centros urbanos. Parece entonces innegable que el *arkhé* surge de manera simultánea a la *apropiación* de tierras por parte de un grupo social, a la consecuente *distribución* del territorio entre sus miembros de acuerdo a diferentes jerarquías y a la explotación de los recursos, derivados por lo menos de los primeros sistemas de agricultura, es decir, el triple significado que Schmitt ilumina respecto al *nomos*. En otros términos, podemos afirmar que la emergencia del *arkhé*, como *principio* y *mandato*, está concatenada a ciertos procedimientos históricos de apropiación, partición y apacentamiento del espacio y las cosas, que caracteriza al mismo tiempo la consolidación de los Estados.

---

<sup>151</sup> Alfonso Archi, “Archival Record-Keeping at Ebla 2400-2350 BC” en *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, ed. Maria Brosius (London: Oxford University Press, 2003), 20-1. Ahora bien, las tablillas de arcilla con escritura cuneiforme más antiguas encontradas hasta ahora en Medio Oriente y el Norte de África, datan alrededor del año 3.000 a. C.

Semejante concatenación puede rastrearse también en el surgimiento de las primeras ciudades del Medio Oriente. En el caso de la civilización sumeria, es innegable que la administración de templos y palacios requería el apoyo activo de un archivo. Las construcciones y el mantenimiento de las redes de trabajo de canales, por ejemplo, necesitaban de la creación de todo un complejo documental capaz de albergar las listas de las raciones dadas a los trabajadores y los contratos temporales, asimismo, se requieren listas que detallan tributos de diversos tipos; documentos concernientes a transacciones y negocios; listas de distribución de alimentos para diferentes grupos, entre otros tantos tipos de inscripciones dispuestas para su almacenamiento. Una vez que los asentamientos humanos alcanzan ese nivel de relativa complejidad organizacional y estructura jerárquica, sin duda, comienzan a depender de una administración compleja, donde la producción y la custodia de los registros asume una función que es, al mismo tiempo, legitimadora de las instituciones imperantes y vital para el funcionamiento social de las mismas. Desde entonces, la conformación de los archivos evoluciona consistentemente, muta a la vez que emergen otros grandes imperios: babilónicos, asirios e hititas. De hecho, como lo ha demostrado Ernst Posner, estos imperios serían impensables y no hubiesen ni siquiera podido funcionar sin un efectivo almacenamiento de registros y la eficaz actividad administrativa basada en ellos<sup>152</sup>. De tal manera, mucho antes del *arkheíon* griego, el archivo había adquirido un lugar preponderante en el funcionamiento social de los gobiernos de las primeras civilizaciones, de acuerdo con los alcances prácticos de su doble *principio*.

A la luz de lo anterior, habría que reconocer que el despliegue real del archivo abarca un complejo documental donde convergen diferentes tipos de inscripciones: comerciales, tributarias, gubernamentales, jurídicas, diplomáticas, religiosas e incluso literarias. Al tanto de esto, puede entenderse la amplia definición con la que Ernst Posner se refiere a los archivos de la Antigüedad; «todo tipo de registros» que son almacenados, puesto que, según él, en el mundo antiguo no encontramos todavía indicios que revelen alguna intención de diferenciar administrativamente entre registros corrientes y aquellos con una utilidad específica

---

<sup>152</sup> Ernst Posner, *Archives in the Ancient World* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1972), 22.



que motive su preservación<sup>153</sup>. No obstante, esto no quiere decir que todas las inscripciones hayan sido resguardadas en el archivo. Más aún, esa clásica definición de Posner ha sido puesta en duda por estudios más recientes que, basados en nueva evidencia arqueológica, sostienen que en la Antigüedad los documentos archivados «eran específicamente seleccionados para su conservación. Los documentos deben haber sido clasificados en diferentes tipos, y seleccionados para identificar a aquellos destinados a su almacenaje»<sup>154</sup>. Cuestión que ratifica que no hay una conformación del *arkhé* exenta de una operación activa de exclusión, de una supresión de inscripciones o de una destrucción de registros. En otras palabras, atendiendo a su doble *principio*, *no hay archivo sin el despliegue de una violencia archivadora*. En último término, lo veremos luego, se trata aquí de una manifestación de aquella *violencia mítica* que consta en la instauración del archivo mismo.

Por otra parte, el doble *principio* del *arkhé* supone una extensión en el cuerpo social que no es fácil de aclarar, pues actúa de forma concatenada a la organización administrativa, las medidas económicas, el establecimiento de normas jurídicas y regulaciones sociales, así como también se conecta con inscripciones ceremoniales y relatos que legitiman una institucionalidad política dada. En ese sentido, lo interesante para nosotros es que el archivo no se configura ni funciona únicamente en el «edificio» dedicado a la conservación de los documentos o en el «lugar» del depósito de los textos, según lo entienden archivistas como Adolf Brenneke<sup>155</sup>, Leopoldo Sandri<sup>156</sup>, Luciana Duranti<sup>157</sup> o María Peiró<sup>158</sup>. Más allá del enfoque archivístico tradicional, el archivo puede entenderse como un nodo de diferentes procedimientos y prácticas sociales; un conjunto variable de operaciones de clasificación y diferenciación jerárquica de los registros, procedimientos de selección y exclusión de inscripciones, que son fundamentales para las formas de organización social dadas bajo los primeros Estados.

---

<sup>153</sup> Posner, "Archives in the Ancient World," 5.

<sup>154</sup> María Brosius, "Ancient Archives and Concepts of Record-Keeping: An Introduction", en *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, ed. María Brosius (London: Oxford University Press, 2003), 6.

<sup>155</sup> Adolf Brenneke, *Archivistica. Contributo alla teoria ed alla storia archivistica europea* (Milán: A. Giuffrè, 1968), 29.

<sup>156</sup> Sandri, "La storia degli archivi," 108.

<sup>157</sup> Luciana Duranti, "Archive as a place," *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research* 1, no. 0 (March 2007): 445-466.

<sup>158</sup> María Peiró, "El archivo como espacio del saber. El edificio de archivo," *Boletín Millares Carlo*, no. 20 (2001): 245-279.

En suma, para nosotros, el archivo es una especie singular de *máquina social* que se constituye a partir de la articulación de diferentes elementos en un momento dado, y cuya formación además nunca puede ser concluyente sino más bien incompleta, en tanto la naturaleza del archivo es de suyo inacabada, es decir, ni los materiales archivados ni la materialidad del archivo mismo pueden ser objeto de una revisión perentoria. Esto último no contradice el hecho de que la violencia mítica del archivo suponga siempre un esfuerzo por la determinación de lo ilimitado, a partir del establecimiento de su doble principio. *La máquina del archivo es social porque a través de su funcionamiento se definen justamente los parámetros en que las actividades sociales se desarrollan, en ella se disponen los registros que buscan reglamentar los comportamientos humanos, las actas y los actos, los dichos y los hechos.* Ahora bien, así como en el archivo se configuran diferentes formas de regulación de prácticas y estatutos discursivos, la *máquina social del arkhé* desempeña también una función administrativa, como la de los antiguos archivos de actividades comerciales entre Estados y los registros económicos al interior de cada reino. En ese sentido, las funciones de la máquina social no dejan de responder al doble *principio* del *arkhé*. Sin embargo, la organización y clasificación jerárquica del archivo nunca es la misma a través del tiempo, puesto que su única constante es la variación y la adaptabilidad de sus delimitaciones. Cada momento histórico despliega sus propias configuraciones del archivo, pues la máquina social varía su funcionamiento estratégico y las formas de sus articulaciones de acuerdo a la irrupción impredecible de los acontecimientos. En ese sentido, la intuición de Anaximandro era correcta: *el arkhé se funda sobre el apeirón.*

Habría que reconocer entonces que *la máquina social del archivo tiene como condición esta variación morfológica*, nunca se trata de una sustancia inalterable a través del tiempo ni tampoco de una entidad constante sino de una máquina que sufre metamorfosis, deslizamientos e intermitencias. Asimismo, no sólo el *principio nomológico* se transforma en el devenir de la máquina social, sino que también, su disposición de *principios* «históricos», «naturales» u «ontológicos». Y he aquí un punto fundamental que se revela en el *principio* del *arkhé*: el archivo *surge históricamente pero lo hace «representando a la historia», mitificándola, exponiéndola como una continuidad dotada de significado a partir del «comienzo» y el «mandato» que el propio arkhé dispone en los distintos momentos de sus transformaciones.* Para el archivo no hay historia antes, ni fuera, de la

que trazan sus propios límites. Tampoco hay más sentidos que el dispuesto por sus clasificaciones y escalafones entre las palabras y las cosas.

En suma, podría decirse que no hay historia sin archivo y, por lo tanto, tampoco pre-historia sin él. Y esto, precisamente, porque es en el archivo donde se busca dar coherencia a la historia, erradicando de él cualquier exabrupto o interregno que altere la narrativa propuesta en el orden de sus ficheros, en su propia organización de documentos, objetos e inscripciones. Y por ello, pese a todas sus flexibilidades y metamorfosis, el archivo tiende una y otra vez a establecer un doble principio, desde donde deriva el ordenamiento de las inscripciones que resguarda. He aquí también su *violencia archivadora*, la «violencia mítica» con que se instaura cada nueva configuración del archivo. Cuestión clara en los relatos sobre los orígenes humanos y su justificación de las estructuras y jerarquías de poder que cimentaron las primeras civilizaciones. No es extraño entonces que en uno de los textos precursores de la reflexión moderna sobre el archivo, escrito por el erudito italiano Baldassare Bonifacio y publicado en 1632, bajo el título *De Archivis*, se postule que «la primera institución de los archivos no sólo es vieja y antigua, sino que incluso nos lleva a los orígenes del mundo»<sup>159</sup>. De tal manera, el archivo se presenta al mismo tiempo como fuente histórica y manantial del mito, y en base a ello, consigue actuar como factor decisivo en la mitificación de la historia y en los discursos legitimadores del poder desde tiempos remotos.

El nacimiento de la moderna disciplina archivística tampoco está absuelto de esa *compulsión por los orígenes* que despliega la máquina social del archivo. Inmersa en el clima del positivismo decimonónico, la nueva ciencia archivística materializa la operación del *principio* y el *mandato* de un modo especial: mediante el *principio de procedencia*. Rudimento fundamental de la *ratio archivística* que es implementado con las «Instrucciones» dadas en 1841 por el Ministerio del Interior francés bajo la influencia del historiador y archivador Natalis de Wailly, para reemplazar de ese modo los vetustos criterios de clasificación de documentos utilizados desde la Ilustración, que estaban centrados principalmente en la división por «materias», «temas» o «lugares». Denominado en francés *respect des fonds*, el «principio de procedencia» instituye en cambio la práctica de «unir los diferentes documentos por

---

<sup>159</sup> Baldassare Bonifacio, "On Archives," *The American Archivist* IV, no. 4 (Octubre 1941): 229.

fondos, es decir reunir todos los títulos que provengan de un “cuerpo”, de un “establecimiento”, de una familia o de un individuo, y colocar después con un cierto orden los diferentes fondos»<sup>160</sup>. Y ello, sin que los documentos ligados únicamente a un fondo sean confundidos con el fondo mismo. Dicho de otro modo, el «principio de procedencia» es un procedimiento sistemático de identificación, ordenamiento y conservación de los documentos a partir de su cuerpo o institución de *origen*.

Paradigmáticamente, la *procedencia* determina entonces el *orden* de las inscripciones en el archivo. Sin embargo, la expansión e implementación en Prusia del «principio de procedencia» resulta igualmente paradigmática. Ocurre el año 1881 con la publicación del *Reglamento para la ordenación de los Archivos Secretos Estatales de Prusia*, sancionado y autorizado por Heinrich von Sybel, director de los Archivos del Estado Prusiano. Este nuevo principio del archivo, decreta la división y reclasificación de los documentos dentro de los Archivos Estatales de acuerdo al origen de sus unidades administrativas originales, pero además, su particularidad radica en que el establecimiento del principio de procedencia [*Provenienzprinzip*] es complementado aquí con la formulación de un *principio de respeto del orden original* [*Registaturprinzip*]. Por otra parte, como bien señala Posner, este nuevo sistema de ordenamiento no se debe únicamente a la archivística sino que corresponde también «al “pensamiento histórico” de una generación que vino a los archivos de las clases de Ranke, Droysen, Sybel y otros héroes de un gran período de la historiografía alemana», por ende, aquel nuevo principio de respeto del orden original introduce algo más que una técnica de administración; suscita el «respeto por el crecimiento histórico hacia las fuentes de la investigación histórica que habían surgido en el curso de los sucesos históricos»<sup>161</sup>.

La voluntad de restauración del origen primitivo, se revela entonces como una intento de reconstitución del «ordenamiento original» o del «orden primitivo» de los documentos<sup>162</sup>. Por esa senda, la administración de los archivos se envuelve con el aura del discurso historiográfico ampliamente propagado durante el siglo XIX en todo Occidente. De ahí que el apelativo italiano del principio de procedencia haya

---

<sup>160</sup> Ana Herrero y Alfonso Díaz, “La clasificación”, en *Administración de documentos y archivos. Textos fundamentales*, dir. José Ramón Cruz Mundet (Madrid: CAA, 2011), 138.

<sup>161</sup> Ernst Posner, “Max Lehmann y el origen del principio de procedencia,” en *La Administración Moderna de Archivos y la Gestión de Documentos*, comp. Peter Walne (París: UNESCO, 1985), 100.

<sup>162</sup> Eugenio Casanova, *Archivística* (Siena: Lazzeri, 1928), 198.

sido el de *metodo storico* u *ordinamento storico*. El esclarecimiento de los orígenes de los documentos y la pretensión de restaurar su orden primigenio se emparenta íntimamente con una concepción dominante de la historia como sucesión lineal de los hechos. Es decir la *ratio archivística* está enlazada con la aspiración historicista de develar los acontecimientos tal cual como han ocurrido<sup>163</sup>. Dicho de otra forma, en el ordenamiento y la restauración de los sucesos históricos (o de los documentos que son su fuente), se perfila una voluntad de postular aquella «imagen “eterna” del pasado» que, de acuerdo con Benjamin, corresponde al procedimiento aditivo del historicismo que «suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío»<sup>164</sup>. De esa manera, la administración de los archivos bajo el despliegue de las técnicas del *Provenienzprinzip* y el *Registraturprinzip* se convierten entonces en una forma de abastecimiento del *continuum* histórico.

De acuerdo a lo visto hasta acá, con su doble *principio*, el archivo dispone y resguarda elementos de carácter heterogéneo: documentos jurídicos, estatutos oficiales, panegíricos, discursos políticos, datos estadísticos, registros comerciales, informes científicos, expedientes criminales o médicos, tratados filosóficos, ensayos literarios e incluso obras de arte. Por supuesto, en tanto que *principio*, el archivo establece la naturaleza de la conjunción o el vínculo entre estos elementos inconexos, y puede disponerlos mediante una red de relaciones que los hace dignos de selección y almacenamiento. La *máquina social del archivo* es, por lo tanto, capaz de legitimar los materiales que reúne, y para ello cuenta al menos con cuatro *mecanismos* fundamentales: un *principio de ordenación* o jerarquización de los objetos y signos que reúne; *dispositivos de clasificación* que varían de acuerdo al principio anterior, *mecanismos de valorización* de su acervo y *aparatos de control para su acceso y su exhibición*. Por lo mismo, la archivística no solo naufraga cuando busca una periodización exitosa de la historia de los archivos sino que, a su vez, ignora con ello la condición misma del archivo, pues éste es quien se presenta en la historia como la *historia en sí*, y cada

---

<sup>163</sup> Esta relación íntima entre la archivística y la historiografía ha sido resaltada de manera más espléndida aún por John Ridener, quien no duda en señalar incluso que «la historia intelectual de la teoría archivística [*archival theory*] es también la historia intelectual de los historiadores y la historiografía», pues esta última no dejó de guiar a la primera desde el siglo XIX, constituyendo su «contexto» de desarrollo más importante. Las transformaciones en el pensamiento historiográfico que van desde el historicismo de Leopold Von Ranke hasta la más amplia mirada de la Escuela de los *Annales*, produjeron cambios también en los usos y los requerimientos sobre los archivos, impulsando así cambios en su propia disposición. Véase: John Ridener, *From Polders to Postmodernism: a concise history of archival theory* (Minnesota: Litwin Books, 2009) 14-19.

<sup>164</sup> Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (Santiago de Chile: Arcis-Lom, 1995).

clasificación de sus etapas no es más que un abastecimiento de sus propios archivos, una manifestación de sus propias operaciones haciendo historia. Irónico destino de una disciplina que buscando definir su objeto no obtiene sino su constitución como un elemento más de los cuales disponemos gracias al archivo. En ese sentido al intentar clasificar los archivos no hacemos más que abastecer los propios mecanismos de esa máquina social. No obstante, esos mecanismos tambalean ante las prácticas que en vez de reafirmar las lógicas clasificatorias y jerarquizantes de la máquina social del *arkhé*, desafían, justamente, el orden de los signos y las cosas. Entre esas prácticas que desestabilizan de algún modo los mecanismos del archivo, destaca la de cierto tipo de coleccionista, aquel que tanto llamara la atención de Benjamín.

#### 2.4. Archivo y colección

Antes de profundizar en la figura benjaminiana del coleccionista, es menester detenernos en la enmarañada relación entre archivo y colección. Dicha relación supone una diferencia no menos compleja, pues esa diferencia, en algún punto, necesariamente también los enlaza. ¿Es acaso el archivo una fuente del coleccionismo o, a la inversa, sólo en base a este último el primero ha logrado desplegarse? Athanasius Kircher, jesuita alemán responsable del gran museo del Colegio Romano, uno de los más celebres del siglo XVII, sostuvo implícitamente en su *Arca Noë* (1675) que el relato bíblico se trataba en realidad del testimonio de la primera y más completa colección de especies naturales en la historia<sup>165</sup>. Noé no sólo reunió a los animales en el arca sino que además debió identificarlos, recolectarlos, separarlos y distribuirlos. Kircher sugiere entonces que Noé es el primer coleccionista en la historia. Pero aquí, precisamente, asoma una paradoja: si la máquina social del archivo es la fuente de la historia ¿no será ya todo registro del coleccionismo una mediación que nos llega a través del archivo? Quizá la respuesta

---

<sup>165</sup> En el prefacio de su obra, Kircher sostiene que el arca de Noé fue «el *nuevo sembrero* de los hombres y de los animales después de la corrupción del mundo, donde se conservó y restauró el género humano y animal». Ahora bien, la figura del «sembrero» (lugar donde se guardan y conservan colecciones de semillas), es solo una de tantas correspondencias que se establecen entre el arca y la colección a lo largo de la obra. Athanasius Kircher, *El Arca de Noé. El mito, la naturaleza y el siglo XVII* (Madrid: Octo, 1989), 4.

deba ser sí. Pero ello no significa que el coleccionismo acontezca sólo en los límites definidos por el archivo, y con esto nos acercamos a una nueva arista.

Para continuar por esta senda debemos previamente aclarar un poco más aquello que entendemos por coleccionismo. El término «colección» y sus variantes («coleccionar», «coleccionista», «coleccionismo», etcétera.), datan por lo menos del siglo XVI en la lengua española, y a su vez derivan del latín *collectio*, *-ōnis*, que procede de la palabra *colligĕre*, cuyo significado es «recoger», «allegar». Esta última deriva a su vez de *lĕgĕre* «coger», «escoger», «leer»<sup>166</sup>. Por ahora, de la riqueza del término *colligĕre*, basta con recalcar su claro énfasis en el desarrollo de una práctica selectiva («recoger», «allegar», «escoger»), hecho que nos sirve para comenzar distinguiendo a la colección del término *accumulāre*, es decir, de la simple acción de acopiar cosas o procedimientos.

De acuerdo con lo anterior, y siguiendo algunas observaciones al respecto de Jean Baudrillard, podríamos agregar que la mera acumulación de objetos equivale aquí a una suerte de «nivel inferior», al que supera la «acumulación serial de objetos idénticos», y por sobre todo, el coleccionismo, pues este último «emerge hacia la cultura: tiene como mira objetos diferenciados, que a menudo tienen valor de cambio, que son también “objetos” de conservación, de tráfico, de ritual social, de exhibición, y quizá, incluso, fuente de ganancias»<sup>167</sup>. Por ese motivo, la colección no es equivalente a la acumulación, ya que conlleva una práctica específica, guiada por cierto criterio de selectividad. Más allá todavía, el coleccionismo se diferencia de la simple acumulación porque el acumulador se enfoca en la totalidad por sobre la particularidad de los objetos que reúne, en cambio, el coleccionista encuentra en la singularidad de cada una de las cosas que elige y recoge para su colección el sentido mismo de ésta última. De tal forma, si bien ambas actividades tienden al acrecentamiento de los objetos reunidos, el acumulador acopia sin reservas ni discernimiento, mientras que el coleccionista solo colecciona aquellos objetos o cosas que se insertan dentro de su colección con una lógica que, aunque secreta, es siempre selectiva y meticulosa.

---

<sup>166</sup> Joan Corominas y José A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico* Vol. II (Madrid: Gredos, 1996), 120-121.

<sup>167</sup> Jean Baudrillard, *El Sistema de los Objetos* (México D.F.: Siglo XXI, 1969), 118.

Siguiendo esa misma orientación, podría afirmarse incluso que la colección antecede a la máquina social del archivo, puesto que los «ajuares funerarios de las culturas prehistóricas muestran ya una acumulación selectiva. Da la impresión de que se acumulan objetos valiosos por sus propiedades intrínsecas, los cuales al mismo tiempo adquieren connotaciones mágicas»<sup>168</sup>. El coleccionismo parece así, en cierto sentido, responder a una irreductible pulsión primitiva, o mejor dicho, a una inclinación previa a la conformación del Estado y la máquina social del *arkhé*. El carácter primitivo del coleccionismo sugiere que en el acto de coleccionar hay un talante casi instintivo. Suposición análoga desliza Benjamin entre los legajos del *Libro de los Pasajes*, cuando apunta: «La vertiente fisiológica del coleccionismo es importante. Al analizar esta conducta, no hay que olvidar que cumple una clara función biológica en la construcción de nidos que llevan a cabo los pájaros»<sup>169</sup>. Efectivamente, muchos animales no solo almacenan alimentos sino que además recolectan objetos para marcar sus territorios o confeccionar sus guaridas. Ahora bien, si lo que Benjamin llama vertiente fisiológica es capaz de iluminarnos sobre la animalidad que entraña el acto de coleccionar, no parece ocurrir lo mismo con la máquina social del archivo. Las articulaciones de esta última suponen la puesta en funcionamiento de tecnologías que son producidas únicamente por la especie humana.

Todo parece indicar que si la práctica del coleccionista responde a una cuestión instintiva, en cambio, el archivo produce una sistematización que parece ajena a lo meramente animal. Más aún, el archivo exprime la energía animal que impulsa las colecciones más primitivas, o mejor dicho, existe cierta racionalidad estratégica del archivo (y por lo tanto, cambiante, discontinua) que es capaz de nutrirse de la energía que conlleva ese impulso animal de la colección. ¿Acaso no resulta extraño que, si el coleccionismo es en cierto sentido instintivo, el primer registro histórico (o *de archivo*) sobre un «coleccionista», referido como tal, sea el de un rey? ¿No es sintomático que los coleccionistas destacados en los archivos sean quienes ejercen, de un modo u otro, su autoridad precisamente mediante la máquina social del *arkhé*? Tal vez sea algo más que congruente. Desde un enfoque

---

<sup>168</sup> Josep Ballart, *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso* (Barcelona: Ariel, 1997), 132.

<sup>169</sup> Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 228.



antropológico, James Clifford afirma que si bien algunas formas de «recolección» probablemente sean universales –al encarnar territorios y valores de los grupos humanos–, no ocurre lo mismo con la idea de que la colección de posesiones es una forma de riqueza. En la modernidad occidental «la recolección ha sido desde hace mucho una estrategia para el despliegue de un sujeto, una cultura y una autenticidad posesivos»<sup>170</sup>. Más aún, podría incluso afirmarse que esta forma de recolección vinculada ya no a una cuestión instintiva o antropológica, antecede incluso al despliegue de la cultura occidental moderna. De una manera u otra, lo cierto es que el vínculo entre acumulación de riqueza y colección determina las primeras grandes formas de organización social. Y esto, básicamente, porque la colección de objetos no es indiferente a la configuración de las grandes ciudades e imperios.

Por ese motivo, como ya adelantábamos, una de las primeras colecciones de la que nos hablan los archivos es la del rey asirio Assurbanipal, cuyo reinado se extendió desde los años 668 al 627 a. C., durante la época más gloriosa de Asiria. La biblioteca del templo de Nabu, en Nínive, alcanzó el máximo esplendor durante su reinado, pues Assurbanipal era coleccionista de libros. No sólo aprendió a escribir y leer en diferentes lenguas (cuando tales habilidades eran un prodigio), sino que además se formó en el trabajo de la elaboración de las tablillas de arcilla. Su colección de textos alcanzó aproximadamente los mil quinientos ejemplares (sin contar los duplicados), y sus temas eran de una diversidad insólita para la época: historia, analítica y resúmenes, cartas, despachos, informes, oráculos, plegarias, contratos, actas de venta de tierra, ganado, esclavos, dotes, bonos de intereses, cronografías, cronologías, cánones de epónimos, encantamientos, invocaciones, mitología, leyendas, gramáticas, leyes, geografía, entre otros, eran algunas de las

---

<sup>170</sup> James Clifford, “Sobre la recolección de arte y cultura,” en *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna* (Barcelona: Gedisa, 2001), 260. El carácter «posesivo» mencionado por Clifford aquí para referirse a las formas de colección occidentales está vinculado a la tesis que C.B. Macpherson desarrolla en su *Teoría política del individualismo posesivo* (1962). Allí, el filósofo inglés sostiene que para la tradición del pensamiento liberal, formada en el siglo XVII, es medular el carácter posesivo hallado en su concepción del individuo, «que es visto esencialmente como propietario de su propia persona o de sus capacidades sin que deba nada a la sociedad por ellas». Crawford Brough Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (Madrid: Trotta, 2005), 15. La esencia de este individuo es su libertad en función de lo que posee, mientras que la sociedad civil no es más que el artificio de un hato de individuos diseñado para proteger la propiedad de cada uno de ellos y el correcto desempeño de sus intercambios. En ese sentido, el carácter posesivo de este individuo de la sociedad de mercado se aleja bastante, como veremos luego, del particular sentido de posesión desarrollado por la benjaminiana figura del coleccionista.

cuestiones que reunía su biblioteca. Aunque entre sus textos más significativos se encontraban unas leyendas del gran diluvio, conocidas hoy como la *Épica de Gilgamesh*, recogidas de textos sumerios y probablemente más antiguos que los poemas de Homero y la Biblia<sup>171</sup>. La propia colección de Assurbanipal demuestra al mismo tiempo que su *mandato* dispuso el *arkhé* no sólo en una dimensión administrativa sino que también mítica. En cuanto al *nomos* de la máquina social del archivo, este se manifestaría con el rey asirio en su faceta de «(des)apropiación», pues su expansión militar se tradujo también en el saqueo de otros reinos, como el de Babilonia, donde el despojo de colecciones era uno de sus trofeos más preciados.

Bajo esta lógica, no es de extrañar que entre el repertorio de los primeros coleccionistas registrados en los archivos aparezcan siempre las figuras de los «[f]araones del antiguo Egipto, los primeros sacerdotes y tesoreros de los santuarios helénicos, los tiranos de la primitiva Atenas, Pericles, Alejandro Magno y sus generales, (...) soldados y senadores de la República, Julio César, augustos emperadores y ciudadanos»<sup>172</sup>. Por supuesto, se podrá objetar aquí la omisión de muchos hombres y mujeres que pudieron ser coleccionistas anónimos, silenciados o no considerados por los archivos históricos. Pero lo cierto es que, incluso de ser así, no es difícil suponer que cualquier objeto comúnmentepreciado estaba entonces supeditado en primera instancia a los grandes coleccionistas, esto es, a los miembros de las clases sociales dominantes en el momento histórico correspondiente.

Esto nos lleva a un punto crucial. Del mismo modo en que los archivos cobijaron a las primeras bibliotecas y a los objetos de culto, la máquina social se dispuso desde sus *comienzos* (aquellos que presumimos sólo en tanto ella nos los muestra) en un cruce de ejes de operación que extiende sus dimensiones efectivas. En otras palabras, así como la máquina social del archivo posee un eje en la doble significación del *arkhé*, en tanto que *principio* y *nomos*, mediante el cual se constituye como tal, de este último se desprende un segundo eje *administrativo-estético*. De tal modo, el «principio» de la máquina social del archivo remite a cierto enclave soberano, al ejercicio de una autoridad y un mandato fundados en los orígenes, mientras que mediante su segundo eje remite a cierta configuración de lo sensible,

---

<sup>171</sup> Lerner, “Historia de las bibliotecas del mundo,” 25-7.

<sup>172</sup> Francis Henry Taylor, *Artistas, príncipes y mercaderes. Historia del coleccionismo desde Ramsés a Napoleón* (Barcelona: Luis de Caralt Editor, 1960), 6.

preparada ya en las colecciones soberanas, pero también en los códigos ceremoniales y litúrgicos. Por lo tanto, la máquina social del archivo remite tanto al gobierno como a una administración territorial de las poblaciones, que no se limita al aspecto meramente jurídico-normativo, sino que se extiende también, de manera crucial (esto es, en el cruce de sus ejes) a la gestión de lo que hoy llamamos instituciones culturales y de los regímenes de la experiencia sensorial del *viviente* que allí se fraguan<sup>173</sup>.

Sin embargo, esta inserción del coleccionismo en el funcionamiento de la máquina social del archivo no ha de confundirse con una asimilación integral o integración sin residuos. Habría que rechazar las interpretaciones que apuntan hacia una lectura omnipresente del coleccionismo. John Elsner y Roger Cardinal, tienden a ello al describir una realidad plagada de «coleccionistas designados», es decir; «recaudadores de impuestos [*tax collectors*] y recolectores de información (...), cobradores de renta [*rent collectors*], inspectores de boletos [*ticket collectors*], recolectores de basuras [*refuse collectors*]», ampliando luego esa coincidencia gramatical al «orden social en sí mismo», pues este es «inherentemente colectivo [*collective*]: prospera en la clasificación, la norma, las etiquetas, los grupos y sistemas. Noción tales como casta y clase, tribu y familia, clero y laicado, ricos y pobres, prescriben una cuadrícula en la que personas y objetos son asignados»<sup>174</sup>. Esta lectura del coleccionismo, que pretende englobar los sistemas de clasificación del conocimiento humano y la organización de las sociedades, se asienta en un mero abuso de los recursos etimológicos<sup>175</sup>. Por otra parte, pese a las etimologías, la práctica del coleccionismo

---

<sup>173</sup> La diferencia que asumimos aquí entre *soberanía* y *gobierno* del *viviente* está influenciada en buena parte por las nociones desarrolladas por Michel Foucault en sus cursos del *College de France*, principalmente a partir del curso de 1977-78, cuando esboza por primera vez el concepto de «gubernamentalidad». Véase Michel Foucault, *Seguridad, Territorio y Población* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004). Asimismo, esta diferencia entre soberanía y gobierno ha sido desarrollada más a fondo por las recientes investigaciones histórico-teológicas de Giorgio Agamben, quien al ahondar en la emergencia en las antiguas discusiones sobre la *oikonomia* cristiana ha demostrado la existencia de un doble paradigma político, la división entre reino y gobierno, entre el poder soberano de Dios y la administración efectiva del mundo. Para Agamben, la modernidad hereda esta suerte de paradigma político, pues mediante «la distinción entre poder legislativo o soberano y poder ejecutivo o de gobierno, el Estado moderno asume sobre sí la doble estructura de la máquina gubernamental». Véase: Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (Valencia: Pre-Textos, 2008). Si bien no compartimos del todo la centralidad que adquiere en Agamben la teología cristiana en la determinación del paradigma político occidental, creemos que sus investigaciones han dado importantes luces sobre la distinción que aquí realizamos.

<sup>174</sup> John Elsner y Roger Cardinal, "Introduction," en *Cultures of collecting*, eds. John Elsner y Roger Cardinal (London: Reaktion Books, 1994), 2.

<sup>175</sup> Desde la etimología española de la palabra «coleccionismo» se podría especular con esta misma expansión conceptual, pues a partir término *colectio*, *-ōnis* se desprende el latín *collecticius* desde donde surge 'colectividad',

remite menos a una condición colectiva que a una singularidad que opera en cada coleccionista. Lo que no significa que la colección se asiente en un simple individualismo, sino que se caracteriza principalmente por la singularidad de su composición. Para decirlo según una clásica definición de Joseph Alsop: «coleccionar es reunir objetos que pertenecen a una categoría particular que casualmente le gusta al coleccionista (...) y una colección es lo que ha sido reunido»<sup>176</sup>.

Pese a que dicha singularidad del coleccionista imprima su carácter en la colección, el de su fascinación arbitraria por los objetos, los elementos de esta última pueden incorporarse al funcionamiento de la máquina social del *arkhé*. No obstante, los distintos mecanismos de apropiación, clasificación, distribución y jerarquización desplegados por el archivo, responden generalmente al gobierno o la administración de un territorio, una población, un grupo social o una institución, y a la justificación de sus procedimientos en la autoridad o la soberanía de la máquina misma. De esta manera, el archivo puede abarcar e incorporar todo tipo de colección en su funcionamiento, del mismo modo que colecciones singulares pueden florecer a partir del archivo. Si bien, se reconoce así la imposibilidad de trazar una división estable o definitiva entre ambas nociones, esto no significa que no puedan concebirse prácticas de coleccionismo de modo independiente a los mecanismos del archivo. El asunto no es simple, aunque esos saltos del archivo a la colección, y viceversa, pueden observarse en diferentes momentos de la historia.

Una muestra de lo anterior se encuentra en el destino de la colección privada de Sir Hans Sloane, médico y botánico irlandés del siglo XVIII, que recolectara afanosamente; especímenes minerales, metales, piedras y fósiles; sustancias vegetales, plantas y corales; conchas, crustáceos y otros invertebrados; peces, pájaros y huevos de los más diversos tipos; cuadrúpedos, bípedos y serpientes; fósiles y partes de cuerpos humanos; antigüedades y objetos rituales; monedas y medallas; pinturas, libros y manuscritos principalmente de ciencias e historia natural. Sloane logra reunir más de cien mil piezas en su colección, la cual pasaría según su voluntad

---

‘colectivismo’, ‘colectivista’. Pero el entusiasmo etimológico puede llevarnos aquí a una superposición de terrenos de análisis donde el estudio de las palabras es separado por completo del funcionamiento de las prácticas y los discursos en los que esas palabras operan históricamente.

<sup>176</sup> Joseph Alsop, *The rare arts traditions. The history of art collecting and its linked phenomena wherever these have appeared* (New York: Harper & Row, 1982), 70.

póstuma a manos del gobierno inglés; gracias a esto nace el *British Museum*<sup>177</sup>. Al igual que el caso de Sloane, y sobre todo a partir de los siglos XVIII y XIX, hay muchas historias documentadas sobre la donación o la sucesión de colecciones privadas al Estado, a instituciones de gobierno u organizaciones no estatales. Se trata entonces de un tránsito desde la colección hacia el archivo, pero que no siempre se realiza del mismo modo, pues si en algunas ocasiones parte de una acción voluntaria en muchas otras consiste en un traspaso impuesto, en un verdadero choque de fuerzas o en una súbita intervención de la máquina del archivo, mediante la cual expropia colecciones.

Esto último ocurre con la biblioteca de Urbino, de gran fama durante el Renacimiento. Esta colección fue gestada en el siglo XV por el Duque Federico da Montefeltro, coleccionista desde temprana edad y que, con los años, mantuvo trabajando para él a una treintena de *scrittori* que extendieron el número de sus ejemplares, llegando a rivalizar así incluso con los Medicis. La colección de Montefeltro superaría a todas las otras de su época. Más de un siglo después, con su descendiente Francesco María II la colección alcanzó los catorce mil volúmenes, y éste último decidió legarla a los ciudadanos de Urbino para que fuera mantenida en la ciudad en calidad de Biblioteca pública. Contrariando tal voluntad, el Papa Alejandro VII proclamó su deseo de garantizar la preservación y el tratamiento adecuado de la colección, ordenando que fuera llevada a Roma para ser incorporada en 1658 a la Biblioteca Vaticana, en pro del esplendor de la Santa Sede y en beneficio de la cristiandad<sup>178</sup>. En este último caso, la máquina social del archivo se demuestra en su potestad plena, desplegando claramente la pretensión de alcanzar un administración cabal del legado cultural. Esta confiscación de colecciones es solo una de las formas en que los mecanismos de (des)apropiación del archivo pueden intervenir sobre el territorio en que se expanden.

La relación entre colección y archivo puede llegar a ser más compleja todavía. En medio del boom de la egiptología, durante el siglo XIX, no solamente se hicieron nuevos descubrimientos arqueológicos sino que además se expoliarían sistemáticamente varias regiones de Egipto. Figuras relevantes en ese momento

---

<sup>177</sup> David Murray, *Museums. Their history and their use* (Glasgow: James MacLehose and Sons, 1904), 136-40.

<sup>178</sup> Edward Edwards, *Free town libraries. Their formation, management, and history* (London: Trübner, 1869), 261-3.

fueron el italiano Bernardino Drovetti (nacionalizado francés) y el inglés Henry Salt, quienes por distintas vías mezclaron la carrera diplomática y las expediciones por el norte de África, propiciando un verdadero tráfico y pillaje de antigüedades al servicio de los archivos de las potencias imperiales europeas<sup>179</sup>. Pero esta es no es una práctica exclusivamente moderna. Los ejércitos del Imperio romano poseían experticia en esta materia. A mediados del siglo II a. C., el triunfo del general Lucio Emilio Paulo en la batalla de Pidna se tradujo en la conquista definitiva de los estados griegos y macedonios, pero además en el expolio de la biblioteca del rey Perseo, que Emilio Paulo toma como botín de guerra para llevarlo a Roma. Asimismo, otros célebres generales romanos se apropiaron de trofeos parecidos: «Lucio Cornelio Sila trasladó la biblioteca de Apelición, que contenía libros que habían pertenecido a Aristóteles y Teofrasto, de Atenas a su villa en Cumas»; Marco Licinio Lúculo, conquistador de Asia Menor, consiguió armarse «una enorme biblioteca, en su mayor parte tomada del rey Mitrídates de Ponto»,<sup>180</sup> a lo que también se podría agregar «las quinientas estatuas de bronce arrancadas de Delfos, algunos de cuyos restos se encuentran hoy en el palacio de Diocleciano, en Split, y en el de Adriano, en Tívoli»<sup>181</sup>. Muchos otros de estos botines se convirtieron en la decoración habitual de las mansiones patricias antes de adornar las mismas calles de la capital del imperio.

Una larga lista de sucesos como estos llevaron sin duda a Benjamin a formular una de sus más rotundas sentencias: «No hay documento de cultura que no sea al tiempo documento de barbarie»<sup>182</sup>. Tesis que fue complementada por el mismo Benjamin, años después, en los siguientes términos: «Quien quiera que haya obtenido la victoria hasta el día de hoy, marcha en el cortejo triunfal que lleva a los dominadores de hoy sobre los [vencidos] que yacen en el suelo. El botín, como siempre ha sido usual, es arrastrado en el cortejo. Se lo designa como el patrimonio cultural»<sup>183</sup>. Casi medio siglo más tarde, Frederic Jameson nos ha prevenido de interpretar esta sentencia benjaminiana en términos de un simple llamado al

---

<sup>179</sup> Brian Fagan, *El saqueo del Nilo: ladrones de tumbas, turistas y arqueólogos* (Barcelona: Crítica, 2005), 85-90.

<sup>180</sup> Lerner, "Historia de las bibliotecas del mundo," 41.

<sup>181</sup> Françoise Choay, *Alegoría del patrimonio* (Barcelona: Gustavo Gili, 2007), 27.

<sup>182</sup> Walter Benjamin, "Eduard, coleccionista e historiador," en *Obras. Libro II/ vol. 2* (Madrid: Abada, 2009), 80.

<sup>183</sup> Benjamin, "La dialéctica en suspenso," 52.

desenmascaramiento del carácter ideológico de los objetos culturales, es decir, de su condición de instrumentos hegemónicos, no al menos sin vislumbrar con ello «su fuerza simultáneamente utópica como la afirmación simbólica de una forma de unidad colectiva histórica y de clase específica»<sup>184</sup>. En otras palabras, diríamos que los modos de producción cultural no pueden analizarse sólo en sus desempeños ideológicos sino que deben también descifrarse en sus empujes utópicos. Entonces, podemos decir que la expansión de la máquina social del *arkhé* romana sobre los territorios griegos, no consiste solo en un sometimiento administrativo sino también en una proyección utópica que fundamentaba igualmente el Imperio. No debe olvidarse que, al menos desde Julio César, las bibliotecas romanas eran organizadas según el mismo criterio: «dos salas, una para los libros griegos y una para libros latinos. Así, Roma podría proclamarse en plano de igualdad con Grecia en cuanto a logros literarios»<sup>185</sup>. Utopía de alcanzar una cúspide histórica y cultural, que no fue característica exclusiva del imperio romano sino que, de un modo u otro, parece repetirse en todos los colectivos humanos. El coleccionismo y la máquina social del archivo se han desenvuelto entre los choques de esas fuerzas ideológicas y utópicas, o mejor dicho, de esas innegables relaciones de poder que atraviesan, pueblos, familias e individuos.

Tras el paulatino desmoronamiento del Imperio romano y la destrucción de la Biblioteca de Alejandría, la máquina social del archivo occidental se debilita de manera notable. Durante varios siglos, nos recuerda Le Goff, «los reyes no tuvieron sino archivos pobres y ambulantes»<sup>186</sup>. Así, los legados de la Antigüedad Clásica, en mayor medida, se preservaron solo gracias a las cámaras de tesoros eclesiásticas y, sobre todo, gracias a las bibliotecas monásticas, donde los *scriptorium* pasan a ser una de las nuevas tecnologías fundamentales para el archivo. Por otra parte, las colecciones particulares serían emprendidas con mayor cautela pues la máquina social del archivo cae casi por completo bajo el control del poder eclesiástico, en sus depósitos y catedrales. Pese a ello, la máquina social del *arkhé* nunca eclipsa totalmente los destellos singulares del coleccionismo. Pequeñas fisuras insertadas en

---

<sup>184</sup> Frederic Jameson, *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico* (Madrid: Visor, 1989), 235.

<sup>185</sup> Lerner, “Historia de las bibliotecas del mundo,” 42.

<sup>186</sup> Le Goff, “El orden de la memoria,” 157.

medio de los mecanismos del archivo son provocadas una y otra vez por cierto afán coleccionista, pues las bibliotecas privadas, los centros de estudios en abadías o monasterios, preservan y copian textos antiguos potencialmente valiosos pero condenados por la Iglesia (y por lo tanto, por el *nomos* del archivo). Rescates y filtraciones de la máquina social del archivo que se llevaron a cabo mediante pequeños o tácticas, ya sea borrando títulos y autores considerados heréticos, o bien, atribuyendo textos paganos a escritores cuya ortodoxia no era cuestionada. Prácticas de este tipo se dan en bibliotecas como la de Luculano, en siglo VI, o en el monasterio de Bobbio en Italia, activo intelectualmente hasta el siglo X<sup>187</sup>.

Algo similar ocurre en el caso de los objetos y obras de arte, pues fuera del ámbito del poder eclesiástico, «monopolizador de las demandas artísticas de carácter artesanal, la actividad y el comercio de arte sólo tenían lugar, y en muy pequeñas dosis, en los dominios reales y de las grandes cortes señoriales»<sup>188</sup>. Habrá que esperar hasta que la vida urbana en Europa aflore nuevamente junto a los intercambios comerciales y la expansión de los gobiernos centrales, con renovadas instituciones de administración, así como también con la aparición de las universidades, para que el coleccionismo comience a demostrar un despliegue más acentuado. Una figura destacada aquí es el Duque de Berry, quien hacia fines del siglo XIV, reúne una inmensa colección de cientos de objetos preciosos, obras de arte y libros. La importancia del Duque de Berry radica en que logra trazar con su colección «la línea divisora de dos mundos; apunta hacia atrás, la Edad Media, y hacia adelante, a una época nueva», ya que en él se conjuga el «gusto por el material precioso, por el contenido pedagógico o raro» y al mismo tiempo «un interés considerable por el valor formal artístico y una cierta preferencia histórica, como ocurrirá más tarde con el archiduque Fernando de Tirol»<sup>189</sup>. Por lo tanto, el Duque de Berry conjuga tanto las clásicas formas del coleccionismo como las incipientes

---

<sup>187</sup> Lerner, “Historia de las bibliotecas del mundo,” 50-51. Asimismo, el papel no solo conservador sino que también creativo de los antiguos «archivistas» de abadías y monasterios puede extenderse más allá de la literatura, incluyendo la compilación y composición de cartularios y escrituras durante el Medioevo. Sobre esto último, véase: Patrick Geary, “Medieval Archivists as Authors. Social Memory and Archival Memory,” en *Archives, documentation, and institutions of social memory: Essays from the sawyer seminar*, eds. Francis Blouin and William Rosenberg (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006), 106-113.

<sup>188</sup> Aurora León, *El museo. Teoría, praxis y utopía* (Madrid: Cátedra, 2000), 21.

<sup>189</sup> Julius von Schlosser, *Las cámaras artísticas y maravillosas del renacimiento tardío* (Madrid: Akal, 1988), 41.



inclinaciones que caracterizarán más tarde al particular coleccionismo del gabinete de curiosidades y la cámara de maravillas.

Pero es recién con la atmosfera cultural donde coincide el movimiento humanista y el Renacimiento, cuando se genera un cambio general en las prácticas del coleccionismo y una expansión de los coleccionistas<sup>190</sup>. Parte de esto se debe a una nueva valorización de los objetos y huellas de la Antigüedad, pues al «valor hedonístico y económico romano de la obra, el Renacimiento añade un valor formativo (*humanitas*) y científico para el hombre moderno (valor pedagógico), educado al contacto con la obra antigua»<sup>191</sup>. La transformación de las apreciaciones del valor de los objetos y los signos, es el correlato de una sensación de distancia temporal con el pasado que acrecienta el interés por los vestigios históricos de todo tipo, especialmente de la cultura greco-romana. La figura del coleccionista cumple entonces un papel medular en el panorama cultural renacentista, pues el acto de coleccionar deja además de ser una prerrogativa exclusiva de príncipes y monarcas, para extenderse entre eruditos y estudiosos de todo tipo. Una gran cantidad de coleccionistas, ávidos de acrecentar sus conocimientos del mundo y el universo, comienzan a aparecer entonces en escena. Su mérito difícilmente puede menguarse. Más aún, tal cual lo subraya Jacob Burckhardt, si no hubiese sido «por la pasión de algunos coleccionistas de la época, que no escatimaron esfuerzos ni privaciones, es seguro que hoy no tendríamos sino una parte mínima, especialmente en los autores griegos, de cuanto ha llegado a nuestras manos»<sup>192</sup>. Apreciación que podría extenderse igualmente para los distintos ámbitos de las artes, la ciencia y la tecnología.

---

<sup>190</sup> En su «historia íntima» del coleccionismo, Phillip Blom aclara este estallido del coleccionismo durante el Renacimiento a partir de dos explicaciones. La primera, de índole «terrenal», alude a los cambios desatados durante el siglo XVI, que avivan la necesidad de nuevos enfoques y respuestas para los fenómenos naturales. A innovaciones técnicas como la imprenta deben sumarse así las del telescopio, el microscopio y las innovaciones náuticas que, por lo demás, facilitaron y ampliaron el comercio. A esto se suma una segunda explicación, menos palpable según Blom, que atañe a los cambios en la percepción del mundo material y la muerte, básicamente por el ocaso de las explicaciones teológicas y el avance de la secularización en diversos ámbitos. En ese sentido, el cambio de percepción sobre la «vida eterna» y los bienes terrenales favorece también la práctica más amplia del coleccionismo. Según Blom, «la conciencia de la mortalidad de las maravillas del mundo solo estimulaba a los hombres a dejar a sus colecciones como testamento para las generaciones venideras». Véase: Phillip Blom, *El coleccionista apasionado. Una historia íntima* (Barcelona: Anagrama, 2013), 36-37.

<sup>191</sup> León, «El museo», 23.

<sup>192</sup> Jacob Burckhardt, *La cultura del renacimiento en Italia* (Madrid: Akal, 2004), 183.

Dos prácticas coleccionistas despuntan acá como una tensión irreductible para la máquina social del *arkhé*. La primera, sin duda, es la del erudito humanista que escarba entre los legajos polvorientos de las bibliotecas monásticas y las abadías medievales, para rescatar inscripciones relegadas que alteran, de un modo u otro, el orden vigente de los saberes y las percepciones del mundo. Actividad potenciada a la vez por la invención del imprenta que, desde mediados del siglo XV, permite al estudioso no solo rescatar citas del pasado sino también divulgar reinscripciones del conocimiento que promueven nuevas lecturas, muchas veces perturbadoras de las pautas establecidas. En ese sentido, parafraseando a Michel de Certeau, el acto de coleccionar se traduce en «fabricar objetos: copiar o imprimir, encuadernar», de tal modo, junto «con los productos que multiplica, el coleccionista se convierte en actor dentro de la cadena de una *historia que está por hacerse* (o rehacerse), según las nuevas pertinencias intelectuales y sociales»<sup>193</sup>. Frente a esta propagación de inscripciones, el *arkhé* eclesiástico despliega nuevos mecanismos para fiscalizar los documentos en circulación, como la censura de textos antes o después de su impresión. Estrategias que comprometen asimismo un refinamiento del control «sobre las estructuras de producción (en este caso, las imprentas) o sobre las redes de distribución (control de las librerías y distribuidores, vigilancia de los libros disponibles en las salas de lectura, en las bibliotecas, etcétera.)»<sup>194</sup>.

La segunda práctica que ciertos coleccionistas del renacimiento despliegan, desafiando a la máquina social del *arkhé*, subyace al ya mencionado gabinete de curiosidades o *Wunderkammer*. Espacios donde opera una reunión heteróclita de numerosas piezas: monstruos embalsamados, fósiles de animales mitológicos, monedas vetustas, estatuillas, manuscritos sagrados, libros mágicos, asombrosas herramientas, armas de lejanas tribus, sarcófagos, artefactos del antiguo Egipto, esqueletos humanos y de hombres-bestia, incunables, mapas de tierras extrañas, grabados misteriosos, inscripciones milenarias, baúles y otros tantos objetos exóticos. En suma, un conjunto heterogéneo de «curiosidades» capaz de turbar al observador y que, pese a su aparente incoherencia, está cuidadosamente dispuesto por el coleccionista, con la intención de revelar la composición misma del cosmos.

---

<sup>193</sup> Certeau, “La escritura de la historia,” 93.

<sup>194</sup> Barbier, “Historia del libro,” 149.

De acuerdo con Adalgisa Lugli, «esta gran idea de reconstruir el universo en una habitación, en el ambiente de una colección, sobre una larga serie de recolecciones no especializadas, nace de la necesidad de apoderarse de todo lo que está fuera y que es inusual para el entorno donde el coleccionista se encuentra viviendo»<sup>195</sup>. En otras palabras, puede afirmarse que las cámaras de maravillas surgen a partir de un singular deseo de conocimiento, que convierte al coleccionista en erudito, en un investigador de la naturaleza y sus fenómenos más inusuales. Cuestión que resuena en una de las propias definiciones de Benjamin: «los coleccionistas son fisonomistas del extenso mundo de las cosas— se vuelven adivinos del destino»<sup>196</sup>. Y es justamente por esa amplitud de sus pretensiones, concretadas en la formación de enrevesadas agrupaciones de objetos, que las *Wunderkammer* guardan una actitud desafiante para el orden convencional del archivo. Al menos, como veremos luego, hasta que la institucionalización de los museos comience a ensombrecerlas.

Ahora bien, sumada a la gran producción de nuevos movimientos artísticos y culturales, durante esta época ocurre un rápido afianzamiento de las colecciones como símbolo de estatus y distinción. La afición por el coleccionismo comienza a generalizarse de ese modo entre los estamentos sociales de la nobleza y el clero. En Italia aparecen las colecciones familiares de los Strozzi, los Rucella y, sobre todo, los Médici, mientras que en Roma, sucesivamente, los papas Pablo II, Julio II, León X y Pablo III, entre otros altos miembros del poder clerical, reunieron sus propias colecciones. Las dinámicas que enmarañan así las relaciones y diferencias entre colección y archivo pueden, sin embargo, ser remitidas a un diagrama de fuerzas particular. Si bien es indiscutible que, durante el Renacimiento, el coleccionismo tiende una expansión incontrolable incluso para la máquina eclesiástica, gran parte de los coleccionistas que proliferaron notoriamente entre los siglos XVI y XVIII, tenían en común algo más que una afición por las obras de arte, las antigüedades o los libros: eran en su mayoría personas con una posición social privilegiada e influyente. Las colecciones documentadas de aquella época se asocian a personajes de renombre; los miembros de la casa de Habsburgo; los Valois y los Borbones; Carlos I, Buckingham y Arundel en Inglaterra; Richelieu, Mazarino y Colbert; la

---

<sup>195</sup> Adalgisa Lugli, *Naturalia et mirabilia. Il collezionismo enciclopedico nelle Wunderkammern d'Europa* (Milano: Gabriele Mazzotta, 1983), 11.

<sup>196</sup> Walter Benjamin, “Imágenes que piensan,” en *Obras. Libro IV/ vol. I* (Madrid: Abada, 2010), 338.

Reina Cristina de Suecia; y tantos otros integrantes de las cortes y la nobleza, mercaderes y eruditos, miembros del clero y artistas reputados. En suma, la colección parece desbordarse en esta época del archivo gracias a su adopción en las elites políticas, económicas y culturales, aunque su expansión difícilmente iba más allá de los núcleos reducidos que tales elites sociales conformaban, es decir, parafraseando una expresión de Jonathan Brown, todo esto parecía no salir de un «incestuoso mundo del coleccionismo»<sup>197</sup>.

Por supuesto, podríamos relativizar lo señalado hasta acá, reivindicando las posibles prácticas coleccionistas de artesanos, comerciantes, campesinos y otros integrantes del pueblo llano. Pero lo cierto es que dicho estamento social parece fuera de ese mundo endogámico del coleccionismo. A lo sumo, encontramos aquí a quienes «sólo buscaban la adecuación de sus interiores domésticos, sin otras pretensiones que la organización de un ajuar que cumpliera con sus necesidades funcionales y respondiera a los esquemas decorativos predominantes», es decir, a personajes ignorados o fuera del circuito del coleccionismo de alta alcurnia que, no obstante, reproducían con menos brillo aquellas prácticas y ritos que «eran pieza fundamental de los mecanismos de creación de imagen pública que tan necesarios resultaban para las estrategias de escalada y mantenimiento social»<sup>198</sup>. La mayoría de estos casos corresponde a comerciantes y plebeyos en ascenso, hidalgos de escasa fortuna, personas en las que la afición por el coleccionismo, por lo general, parece no haber sido más que una actitud enmarcada en los regímenes estéticos dispuestos por la máquina social del archivo. Por lo mismo, esas colecciones se amoldan a las disposiciones sensoriales del archivo de la época, antes de provocar el tensionamiento de este último a partir de la práctica singular del coleccionista. ¿Acaso se trata únicamente aquí de una cruda imposición sensorial de la nobleza y el clero sobre el pueblo llano? ¿O más bien el coleccionismo se convierte en vehículo de ciertas formas de distinción social configuradas en los regímenes discursivos y visuales del archivo que atraviesan a todos los estamentos sociales? Esta cuestión merece que retomemos una idea fundamental. Decíamos que los objetos y sus

---

<sup>197</sup> Jonathan Brown, *El triunfo de la pintura: sobre el coleccionismo cortesano en el siglo XVII* (Madrid, Nerea, 1995), 31.

<sup>198</sup> Antonio Urquizar, *Coleccionismo y nobleza: signos de distinción social en la Andalucía del Renacimiento* (Madrid: Marcial Pons Historia, 2007), 19.

(des)apropiaciones por parte de grupos sociales determinados, conjuntamente a su disposición y organización en la máquina social en un momento histórico dado no responde solamente a una hegemonía cultural, o a la instrumentalización ideológica de la cultura, sino que también a las propias utopías de las clases que dominan a la sazón, que apuntan por lo general a trascender más allá de su época. Horizonte utópico de las élites que puede materializarse, de alguna manera, precisamente en los códigos o criterios estéticos que legitiman los elementos constitutivos de sus colecciones.

Bajo el anhelo de trascendencia, la colección se entrega, de un modo u otro, a la máquina social del archivo, pues esta última no está solamente dirigida al pasado sino, principalmente, a la preservación y la permanencia en el futuro. Como ya veremos más adelante, en el *arkhé*, el *principio* y el *nomos* aspiran a la inmortalidad, a perpetuar sus huellas en el tiempo. De ahí que uno de los rasgos centrales de la máquina social del archivo sea, por un lado, fundamentar su autoridad en el *comienzo* de los tiempos, articulando para ello sus ceremonias y rituales, reafirmaciones de su carácter imperecedero, y por otro lado, desplegando el *nomos* con el que gobierna, de la mano con la administración de sus territorios y la disposición de sus regímenes sensoriales, orientados esencialmente a su resguardo perpetuo. Frente a esa figura del archivo, las colecciones parecen muchas veces entregarse voluntariamente, en tanto muchos coleccionistas buscan perpetuar lo recolectado confiando en la promesa de inmortalidad ofrecida por el archivo. Sin embargo, no todas las colecciones asumen el destino de engrosar las clasificaciones y ordenamientos del archivo. En medio de las diversas relaciones entre colección y archivo, existe un tipo de coleccionista particular que no se ajusta a dicho proceso. Su singularidad consiste, justamente, en la *suspensión* de cualquier síntesis dialéctica entre ambas, esto es, en la *interrupción* de la máquina.

## 2.5. El arte de coleccionar

Podría afirmarse que Walter Benjamin fue un coleccionista desde niño. Una de las primeras colecciones que empieza es la de tarjetas postales, legado de los

viajes de su abuela materna. Una colección heredada, pero que potencia de algún modo aquel vínculo sutil entre coleccionismo e infancia, al cual Benjamin no deja de referirse. Así lo estipula en un bello párrafo dedicado al «niño desordenado», en *Calle de dirección única*: «Cada piedra que encuentra, cada flor que recoge, cada mariposa que atrapa es el comienzo de una colección, y ello a pesar de que todas sus propiedades forman para él una sola. Esa pasión nos muestra en él su rostro, esa mirada india tan severa que en anticuarios, investigadores y bibliómanos ya sólo arde sin lustre (...). Caza los espíritus, cuya huella rastrea entre las cosas»<sup>199</sup>. En el rostro de este infante, que recolecta ávidamente los más diversos objetos, la pasión del coleccionista parece develar su verdadera fisonomía y esta mirada que persiste también en bibliófilos y estudiosos. Su cariz se aprecia, asimismo, en el propio Benjamin. A la colección de postales de su infancia él agrega, años más tarde, aquellas tarjetas recolectadas en sus propias travesías: Friburgo, Munich, Francfort, Bergen, Nápoles, Marsella, Moscú, París, Ibiza, son algunas de las ciudades recorridas con ímpetu por Benjamin.

A esa afición nómada por los desplazamientos constantes, se deben añadir desde luego aquellos viajes menos dichosos que, desde 1933, Benjamin tiene que emprender forzosamente en su huida del avance de las tropas nazis por Europa, que lo llevarían a un infausto destino en Portbou. Escape que le impide, sobre todo hacia el final de su vida, preservar de la mejor forma otra de sus colecciones más queridas: su biblioteca. Ya en 1931, Benjamin le comenta a Scholem que, según su último inventario realizado, la extensión de su biblioteca rondaba los dos mil ejemplares<sup>200</sup>. Luego de huir de Berlín, la mayoría de esos libros se dispersa en domicilios de amigos y familiares. Pese a los esfuerzos de Benjamin, nunca logra recuperar íntegramente su colección. Este hecho le aflige profundamente. Hacia 1940, el mismo año de su muerte, en una carta que escribe a la poeta y librera francesa Adrienne Monnier, él hace una singular confesión: desde el abandono de su biblioteca en Berlín, ha dejado de ver «esa niebla que, formada en el interior de la cosa bella y codiciada, te embriaga. Pero la nostalgia de esta embriaguez ha permanecido conmigo, ha operado en mí una transferencia». Solo gracias a ello,

---

<sup>199</sup> Benjamin, “Calle de dirección única,” 55.

<sup>200</sup> Jennifer Allen, “Préface”, en Walter Benjamin, *Je déballe ma bibliothèque. Une pratique de la collection* (París: Payot & Rivage, 2000), 10.

añade Benjamin, «las pasiones que, en otro tiempo, se dirigían a las piezas que me obsesionaban han girado hacia una búsqueda abstracta, hacia la esencia de la colección en sí misma»<sup>201</sup>. La declaración de esta carta no debería tomarse solo como un recurso metafórico para expresar la añoranza de un coleccionista por los objetos perdidos de su colección, sino que debe ser entendida a la manera de una verdadera preocupación filosófica por la naturaleza del coleccionismo.

Lo cierto es que esta no es una preocupación tardía en Benjamin. Casi diez años antes de escribir aquella carta, en 1931, Benjamin publica un breve ensayo concerniente al mismo tema: *Voy a desembalar mi biblioteca. Un discurso sobre el coleccionismo*. Se trata de un texto que enuncia, como pretensión fundamental, ahondar en «la relación de un coleccionista con sus posesiones», y comprender «el arte de coleccionar»<sup>202</sup>. Queda claro pues que la reflexión en torno a las prácticas asociadas al coleccionismo antecede en Benjamin a la confesión de su carta de 1940. De algún modo, esa «embriaguez» de la colección y la búsqueda de la particularidad de su gestación acompaña buena parte del pensamiento del filósofo. Pero la cuestión de la relación del coleccionista con los objetos que componen su colección se encuentra en el centro de una compleja indagación. Lo primero que destaca en aquel fragmento de la misiva de Benjamin a Monnier, es la «pasión» con que el coleccionista se refiere a su colección<sup>203</sup>. Cierta intimidad marca la singular relación entre el coleccionista y sus objetos, allí radica el éxtasis que le provocan, el fulgor casi mágico de ese vínculo entrañable que lleva al coleccionista no solo a contemplar los objetos sino que también a palparlos. De ahí que Benjamin anote que todo

---

<sup>201</sup> Citado en Allen, “Préface,” 12.

<sup>202</sup> Walter Benjamin, “Voy a desembalar mi biblioteca. Un discurso sobre el coleccionismo,” en *Obras. Libro IV/ vol. I* (Madrid: Abada, 2010), 337.

<sup>203</sup> El poeta Pablo Neruda, quien también fuera un apasionado coleccionista, se ha aventurado a describir esta compleja relación en su *Oda a las cosas* (1954), entregándonos algunas pistas al respecto: «Amo todas /las cosas, /no porque sean /ardientes /o fragantes, /sino porque /no sé, /porque /este océano es el tuyo, /es el mío: /los botones, /las ruedas, /los pequeños /tesoros /olvidados, /los abanicos en /cuyos plumajes /desvaneció el amor /sus azahares, /las copas, los cuchillos, /las tijeras, /todo tiene /en el mango, en el contorno, /la huella /de unos dedos, /de una remota mano /perdida /en lo más olvidado del olvido. Yo voy por casas, /calles, /ascensores, /tocando cosas, /divisando objetos /que en secreto ambiciono: /uno porque repica, /otro porque /es tan suave /como la suavidad de una cadera, /otro por su color de agua profunda, /otro por su espesor de terciopelo. (...) muchas cosas /me lo dijeron todo. /No sólo me tocaron /o las tocó mi mano, /sino que acompañaron /de tal modo /mi existencia /que conmigo existieron /y fueron para mí tan existentes /que vivieron conmigo media vida /y morirán conmigo media muerte». Pablo Neruda, “Oda a las cosas”, en *Odas elementales* (Santiago de Chile: Pehuén, 2008). Lo interesante aquí es que, en sus últimas líneas, Neruda subraya que no ama los objetos a la manera del desdichado que entrega su afecto sin ser correspondido, sino en la *reciprocidad* de su relación.

coleccionista tiene un «instinto táctil»<sup>204</sup>. Tal contacto especial con los objetos ocurre como si estos se entregaran al coleccionista sin reservas, en una materialidad desnuda y al mismo tiempo misteriosa, aún por descifrar.

¿A qué se debe entonces la pasión del coleccionista? ¿Cómo explicar aquella intimidad que experimenta con las cosas? En principio, todo indica que la cuestión del apasionamiento del coleccionista llevaría a desentrañar el acto mismo de coleccionar. Sin embargo, en tanto la práctica del coleccionismo nunca ocurre del mismo modo, ni con los mismos objetos ni personas, postular un origen de ésta resulta ingenuo. A lo sumo, como bien señala Susan Pearce, podríamos decir que el coleccionista reúne cosas con una motivación «no-utilitaria», aunque sí guiado por «una relación interna o intrínseca entre las cosas reunidas –ya sean objetivamente “clasificadas” o no– y el punto de vista de su propietario»<sup>205</sup>. Habría que aceptar así que *el acto de coleccionar* devela finalmente una *irreductible dimensión subjetiva*, una suerte de complemento en formación de la propia personalidad. Pese a ello, lo llamativo persiste en este vínculo especial con las cosas, pues es cierto que, en el caso del coleccionista, este «vive en total simbiosis con sus artefactos, precisa de su presencia para que su existencia tenga razón de ser»<sup>206</sup>. Más aún, los casos de coleccionistas que han puesto en peligro su vida, o acabado con la de otros, por una pieza destinada a su colección, no son una novedad. De ahí que Philipp Blom tipifique la pasión del coleccionista a partir de una dialéctica entre la conquista y la posesión, pues las piezas de una colección no solo son guardadas celosamente por su dueño, sino que además, este último, al «igual que un amante, hablará de ellas y pensará en ellas en términos eróticos y narcisistas; son el objeto del deseo. Es algo hermoso porque puede tocarse, pues el amor sin el tacto es un triste sucedáneo»<sup>207</sup>.

---

<sup>204</sup> Benjamin, *Libro de Los pasajes*, 225.

<sup>205</sup> Susan Pearce, “The urge to collect,” en *Interpreting objects and collections* (Londres: Routledge, 1994), 159. Por otra parte, tomando como referencia los trabajos de Pearce, la diversidad de estas motivaciones ha sido destacada también por Mario Gradowczyk, quien menciona una larga lista de motivos que conducen al coleccionismo: «el propio placer personal, la gloria, lo estético, juego sexual, competencia, extravagancia, compulsión, riesgo, fantasía, prestigio, narcisismo, ambición, dominación, gratificación sensual, pasión, alcanzar la inmortalidad, deseo, nostalgia, sentido comunitario, fanatismo, reafirmación del yo, perfeccionismo». Mario Gradowczyk, “¿Que es coleccionar? ¿Cuál es el perfil del coleccionista? ¿Por que y para qué?,” en *Ramona. Revista de artes visuales*, no. 59 (Abril, 2006): 78.

<sup>206</sup> Yvette Sánchez, *Coleccionismo y literatura* (Madrid: Cátedra, 1999), 16.

<sup>207</sup> Blom, “El coleccionista apasionado,” 284-285.



Aparentemente, la relación del coleccionista con sus objetos muestra la intensidad del vínculo sentimental por otra persona.

El alcance psicoanalítico de lo anterior sería pues algo evidente. Lo mismo sucede con el citado párrafo de la carta de Benjamin, en tanto declara que una «transferencia» [*transfert*] ha operado en él, reconduciendo sus deseos hacia algo más abstracto, hacia la naturaleza de la colección. El término «transferencia» se deja leer así bajo su aplicación más común en el psicoanálisis, es decir, como un proceso de actualización del deseo inconsciente sobre cierto objeto y que, en su resolución, remite también a la cura psicoanalítica<sup>208</sup>. Se abre de esta manera un ámbito de análisis psicológico de la actividad del coleccionista. Paradójicamente, el mismo Sigmund Freud no dedicó ningún ensayo a profundizar en esta cuestión, a pesar (o precisamente por ello) de ser él mismo un coleccionista<sup>209</sup>. No obstante, retomando las lecciones del padre del psicoanálisis, Baudrillard ha planteado que si bien la conducta del coleccionista no radica necesariamente en un impulso sexual, la satisfacción que implica a fin de cuentas no es menos intensa que aquella, pues el «objeto cobra aquí, por completo, el sentido del objeto amado»<sup>210</sup>. Es entonces este apasionamiento del coleccionista lo que lo lleva a sublimar aquellos objetos que persigue con desenfreno y que atesora celosamente.

Los celos obsesivos con que, supuestamente, el coleccionista guarda y preserva sus objetos, escondiéndolos de los demás o privando a otros de su goce, pueden retratarse con una anécdota, contada por Maurice Rheims, sobre un bibliófilo que colecciona ejemplares únicos y que al enterarse de que un librero en Nueva York pondrá a la venta un ejemplar idéntico a uno de los suyos, decide viajar

---

<sup>208</sup> Por supuesto, el uso mucho más amplio del término “transferencia”, que finalmente ha tenido lugar en las recepciones del psicoanálisis freudiano, lo ha dotado de una complejidad mayor: Para su revisión más esquemática véase especialmente Jean Laplanche y Jean-Bertrand Portalis, *Diccionario de Psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 2004), 439-45. Ahora bien, por otra parte, lo cierto es que entre la obra de Benjamin y el psicoanálisis existe una compleja relación, pues si bien las referencias a Freud o Jung son abundantes en los textos de Benjamin, no hay una posición clara respecto a sus principales supuestos teóricos. Lo que es indudable, desde luego, es que el análisis de las huellas e inscripciones sobre la superficie social ha sido, en parte, extraído desde aquí. De esto nos ocuparemos en el cuarto capítulo de nuestro trabajo con más detalles. De todos modos, para esto véase también: Sarah Ley Roff, “Benjamin and psychoanalysis,” en *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, ed. David Ferris (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 115-133.

<sup>209</sup> Sobre esto véase Janine Burke et al, *Sigmund Freud's collection: an archaeology of the mind* (Clayton, Vic.: Monash University Museum of Art, 2007). Se trata del catálogo de la exposición del mismo nombre realizada en el Monash University Museum of Art y en el Nicholson Museum de la Universidad de Sidney, entre los años 2007 y 2008. Ahora bien, por otra parte, en nuestro cuarto capítulo abordaremos en algunos aspectos de la relación de Freud y la noción de archivo.

<sup>210</sup> Baudrillard, “El sistema de los objetos,” 99.

hasta allá, adquirir el libro y luego, con notario de por medio, dejar constancia de su destrucción. Después, el bibliófilo guarda el acta del ejemplar destruido dentro del libro único de su colección<sup>211</sup>. Por consiguiente, no sería tanto el valor de autenticidad el que obsesiona al coleccionista sino la exclusividad individual del objeto que, en este caso, solo así repone su valor dentro de la serie que conforma la colección. Esta última cuestión sería otro aspecto que, según Rheims, caracteriza al coleccionista como tal –y que lo distingue de paso del aficionado y el diletante–, pues el objetivo de este es siempre «recolectar todos los elementos que componen una determinada serie. Piensa con temor en el momento en que la complete, ya que el principal aliciente de su juego es la búsqueda en sí»<sup>212</sup>. En otras palabras, desde una clave psicoanalítica, el deseo del coleccionista por los objetos de su colección, el origen de su pasión, está fundamentado en una *falta* constitutiva. Se trata pues de la noción freudiana del deseo como carencia, que late en el fondo de la práctica del coleccionismo. A una conclusión similar llega Baudrillard, cuando afirma «que la falta es aquello por lo cual el sujeto siempre se recobra objetivamente: mientras que la presencia del objeto final significaría en el fondo la muerte del sujeto, pues la falta de este término le permite al sujeto representarse su muerte figurándola en un objeto, es decir, conjurarla»<sup>213</sup>.

Partiendo también desde un enfoque psicoanalítico, Donald Kuspit lleva el análisis del coleccionista de arte al extremo de la patologización. Según él, la práctica del coleccionismo surge por una serie de carencias provocadas durante la infancia. Esa es la razón por la cual el coleccionista emprende su actividad, esto es, buscando «acabar de una vez por todas con su insatisfacción consigo mismo, con el extraño vacío y la debilidad que siente. Espera que sus objetos artísticos llenen el pozo sin fondo de su autoduda con su presunta plenitud de ser y su sensación de estar radicalmente incompleto con su completud trascendente»<sup>214</sup>. Kuspit se refiere así principalmente al coleccionista de arte, sin embargo, el tono del diagnóstico parece ser generalizado. Por esa vía, tanto él como Baudrillard, intentan demostrar que la pasión del coleccionista por sus objetos entraña un juego en el cual el coleccionismo

---

<sup>211</sup> Cit. en Baudrillard, “El sistema de los objetos,” 105-106.

<sup>212</sup> Maurice Rheims, “Coleccionistas, aficionado y diletantes,” en *Minerva* 10 (2009): 81.

<sup>213</sup> Baudrillard, “El sistema de los objetos,” 100-105.

<sup>214</sup> Donald Kuspit, “El coleccionismo. Una agonía narcisista,” en *Signos de psique en el arte moderno y posmoderno* (Madrid: Akal, 2003), 417-425.

actúa más bien como el aplazamiento indefinido de una insatisfacción que subyace, en realidad, al goce pasajero de las nuevas piezas adquiridas. La relación pasional del coleccionista con sus objetos estaría *a priori* condenada a la frustración en tanto ninguno constituiría la sustitución real de una relación amorosa, ausencia o falta que explicaría en último término la transferencia del deseo a los objetos<sup>215</sup>.

En ese sentido, el análisis psicoanalítico del coleccionista ve en su práctica solo el reflejo de un estado patológico, confinándola de algún modo a la anormalidad. Sumado a esto, la mirada del psicoanálisis tampoco reconoce un carácter creativo del coleccionista en las maneras de armar, disponer o recolectar sus piezas, pues dichas prácticas solo manifestarían los síntomas de su padecimiento inconsciente<sup>216</sup>. El psicoanálisis niega con ello cualquier carácter productivo del

---

<sup>215</sup> Estas interpretaciones psicoanalíticas se pueden comparar con el film de Willyam Wyler *El Coleccionista* (1965), basado la novela del mismo nombre escrita por John Fowles. Se trata de la historia de un joven solitario e introvertido que colecciona mariposas. Su nombre es Freddie y está enamorado de una joven, Miranda, a la que viene siguiendo desde hace tiempo. Freddie secuestra a la joven y la mantiene prisionera en el sótano de su casa, que ha acondicionado especialmente para que ella viva ahí. El joven se obsesiona con la idea de que Miranda se enamore de él en cautiverio, pero no lo consigue. Buscando escapar, ella muere accidentalmente. Freddie comprende entonces que se había equivocado, pues en realidad la joven no era la mujer indicada y el film concluye con un nuevo secuestro, mediante el cual, esta vez, el joven coleccionista pretende encontrar el amor. De esa manera, se insinúa una sustitución de las mariposas por las mujeres, y he ahí lo interesante del film, pues el protagonista cree comenzar una nueva relación amorosa pero esta no puede sino ser con otra mujer cautiva, ya que la única forma de relacionarse con las cosas que puede concebir es la que establece el coleccionista con las piezas de su colección. *Grosso modo*, la interpretación psicoanalítica del coleccionismo nos lleva a una visión similar al film de Wyler: una persona que no logra integrarse satisfactoriamente en el mundo de las relaciones humanas busca la auto-aprobación en su relación con objetos que escoge especialmente para formar una colección que actúa, en último término, como el espejo de su satisfacción. Pero, a través de la colección, sólo logra momentáneamente la gratificación narcisista ya que la carencia y la compulsión por invertir su afecto en una nueva pieza resurgen al mismo tiempo que la colección aumenta.

<sup>216</sup> La perspectiva psicoanalítica sobre el coleccionismo se asemeja entonces a la opinión de las vecinas de la «tía Rosario», protagonista del cuento de Emilia Pardo Bazán, *Coleccionista* (1910), que veían en esa viejecilla solitaria no más que una infeliz mendiga, hasta que su muerte les permite conocer su misteriosa casa, donde en vez de la inmundicia y la privación que esperaban ver, para su sorpresa, encuentran habitaciones pulcras y una serie de bonitas cajas donde la anciana guardaba valiosos objetos que recolectaba en las calles: «Unas encerraban guantes, doblados, delicadamente; otras, pedazos de encaje; otras, alfileres de todos tamaños y formas, horquillas de todos los metales, peines, jabones, pañuelos... Había flores artificiales, objetos de cotillón, desdorados y marchitos; portamonedas de plata, piel y cartón vil; devocionarios, libritos de memorias, peinas de estrás, agujas de sombreros, frascos de esencias y de medicinas. Había retratos, cartas de amor, letras sin cobrar y, en una cajita especial, billetes de Banco, una bonita suma. Más extrañó el contenido que encerraba un cofre de hierro: amén de ¡un collar de perlas!, alhajillas de menos valor, piedras sueltas, un reloj muy malo, dos o tres sortijas...». Frente a esto, la lectura psicoanalítica del coleccionismo se asimila a las vecinas y, a la vez, se diferencia de ellas en un gesto fundamental: si el vecindario se sorprendió al entrar en la casa de la coleccionista y descubrir su tesoro, el psicoanalista, en cambio, sólo abre la puerta de la misteriosa casa del coleccionista, que aquí es el inconsciente, para ratificar con ello lo que ya pensaba de antemano. En otras palabras, mientras las vecinas ven errada su opinión sobre la coleccionista al encontrar el maravilloso mundo de su colección, el psicoanalista ve en la práctica del coleccionismo sólo la oportunidad de descubrir un mundo de carencia. Véase: Emilia Pardo Bazán, «Coleccionista,” *La ilustración española y americana*, no. 6 (Febrero 1910): 95.

deseo y el trabajo mismo que implica emprender una colección, al estimarlo únicamente como manifestación de una carencia afectiva<sup>217</sup>.

Ahora bien, en el citado fragmento de la carta de Benjamin a Monnier, hay también elementos que desmontan este tipo de lectura psicoanalítica. Si bien, en esas líneas se reconoce el íntimo vínculo que existe entre el coleccionista y sus posesiones, así como la posibilidad de operar una transferencia del deseo invertido en esos objetos, se señala igualmente que esta relación no tiene como propósito satisfacer una carencia afectiva, sino más bien, algo muy diferente: la producción de esa «niebla» formada en el interior de las cosas que embriaga al coleccionista. Esto no resulta menor, pues la noción de «embriaguez» está presente en varias de las figuras analizadas por Benjamin en sus trabajos<sup>218</sup>. Sobre todo, aparece de manera clave en *Calle de dirección única*, al describir la *experiencia* cósmica del hombre de la Antigüedad, cuyo ocaso se anunciaría con el arribo de la ciencia y cierto uso de la técnica moderna. Benjamin sostiene entonces que «la embriaguez es la experiencia a través de la cual nos cercioramos de lo que es más cercano y más lejano, nunca de lo uno sin lo otro. Esto significa que, embriagado, el hombre solo puede comunicar con el cosmos en comunidad»<sup>219</sup>. El carácter central de esa antigua experiencia de la embriaguez es posible gracias a la intensificación de la percepción a partir de una conexión óptica con el universo, cuestión prácticamente perdida en la vivencia cotidiana moderna.

No obstante, pese al aparente declive moderno de esta milenaria experiencia singular de la embriaguez, y como suele ocurrir con las figuras benjaminianas, algunos rasgos de ella podrían reformularse en otras *experiencias* posibles para los

---

<sup>217</sup> Siguiendo esta línea argumentativa, Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo* (1972), han desmontado la lógica de la carencia. Si bien ellos comparten la premisa freudiana de que no es en la conciencia o la razón donde debemos buscar el motivo de nuestros actos sino en el deseo gatillado desde el inconsciente, arremeten luego contra Freud por montar sobre el inconsciente un teatro interpretativo-familiar y un tribunal-clínico represivo. *El Anti-Edipo* rescata así la idea de que es el deseo, y no la carencia, la energía *inmanente* que atraviesa todo el cuerpo social; es decir, no se trata de un fenómeno psíquico aislado de la producción social, al contrario, es la producción de producción, que atraviesa todo el cuerpo social. Véase: Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Barcelona: Paidós, 1998). En el próximo capítulo ahondaremos un poco más en esta cuestión, con el fin de exponer el enfoque «*maquínico*» que guiará el resto de nuestro trabajo.

<sup>218</sup> A lo largo de la obra de Benjamin, la noción de embriaguez aparece asociada a figuras como el «jugador», el «*flâneur*», el «alegorista» o el «niño». Ocupa además un lugar especial en las peculiares sesiones de experimentación que Benjamin realiza tras consumir hachís y los ensayos que escribe al respecto a comienzos de los años treinta. Véase: Walter Benjamin, *Haschisch* (Barracas: Tierra del Sur, 2010).

<sup>219</sup> Benjamin, «Calle de dirección única», 87.

individuos que habitan las grandes urbes del capitalismo imperante<sup>220</sup>. De hecho, Benjamin entiende el concepto de embriaguez de un modo similar al que lo entendiera Baudelaire, es decir, «como un estado anímico donde el ideal estético se hermana con la plenitud creativa»<sup>221</sup>. En ese sentido, la figura del coleccionista no parece remitir a la lógica de la carencia sino más bien a una particular relación productiva con los objetos y los signos.

Esto último concuerda plenamente con la operación que todo auténtico coleccionista lleva a cabo con las piezas que recopila, pues estas no solo se reubican en el espacio de la colección sino que también, mediante este acto, son transfiguradas. Cuestión que aclara Benjamin cuando afirma que, al coleccionar, «lo decisivo es que el objeto sea liberado de todas sus funciones originales para entrar en la más íntima relación pensable con sus semejantes. Esta relación es diametralmente opuesta a la utilidad»<sup>222</sup>. Todo producto cultural muta, de algún modo, al insertarse en una colección, pues para el coleccionista el provecho de éste no reside en el carácter instrumental ordinario que pueda tener, sino en la interacción particular y hasta enmarañada que cumple con el resto de la piezas de su colección.

Por lo tanto, el auténtico coleccionista transforma los signos o los objetos que recoge en el mundo que lo rodea, pues los arranca de su marco habitual, al igual

---

<sup>220</sup> La noción de *experiencia*, tal cual habíamos señalado en el capítulo anterior, resulta clave para el pensamiento filosófico de Benjamin. Desde luego, existe una clara ambivalencia en el uso que Benjamin hace de este concepto. Por un lado, la experiencia «tradicional» se atrofia con las nuevas condiciones de vida y explotación implementadas durante la modernidad, o mejor dicho, éstas generan una pobreza de experiencia, no solamente de la experiencia privada sino de la humanidad entera. Pero, por otro lado, tal cual lo señala Benjamin en su ensayo de 1933, *Experiencia y pobreza*, la destrucción de la tradición desatada por la guerra y el despliegue descontrolado de la técnica en distintas facetas de la vida cotidiana, trae consigo una pobreza de la experiencia que lleva a la humanidad a una singular forma de barbarie: una que la empuja a «comenzar de nuevo y desde el principio, a tener que arreglárselas con poco, a construir con poco y mirando siempre hacia delante. Entre los grandes creadores siempre ha habido los implacables que han hecho tabla rasa». Walter Benjamin, “Experiencia y pobreza,” en *Obras. Libro II/ Vol. 1* (Madrid: Abada, 2007), 218. En otras palabras, junto a la destrucción de la experiencia se abre para la humanidad, al mismo tiempo, la posibilidad de trazar nuevos tipos de experiencia.

<sup>221</sup> Enrique López Castellón, “Estas flores malsanas,” en Charles Baudelaire, *Obra poética completa* (Madrid: Akal, 2003), 22. En los textos de sus experimentaciones con hachís, Benjamin sostiene que Baudelaire es quien mejor describe la embriaguez que esta droga produce. Por otra parte, resalta además la dimensión estética de sus efectos, al señalar que con ella, nos «adentramos de sopetón en ese mundo superficial, encubierto y, en general, inaccesible, que representa el ornamento. Es sabido que nos rodea casi por doquier. Y, sin embargo, ante pocos fracasa tanto como ante él nuestra facultad de percepción». Véase: Benjamin, “Haschisch,” 32. Por otra parte, la relación entre el coleccionista y la embriaguez está sugerida entre los legajos del *Libro de los pasajes*, donde Benjamin señala, a propósito de Baudelaire, que la inteligencia del «alegorista» está «iluminada por la embriaguez». Véase: Benjamin, *Libro de los pasajes*, 224.

<sup>222</sup> Benjamin, *Libro de los pasajes*, 223.

como el procedimiento de la *cita* destruye los contextos de los que proviene y aquellos que interrumpe. Sin duda, esas transfiguraciones responden al hecho de que el coleccionista lleva a cabo su labor «para representarse los objetos no en el espacio de éstos, sino en el suyo propio»<sup>223</sup>. La imagen de los gabinetes de curiosidades de la modernidad temprana, muestra de algún modo esta singularidad de la colección, puesto que en su espacio las cosas ingresan en un insólito juego de interrelaciones dispuesto por su poseedor. Sin embargo, la figura del coleccionista que interesa a Benjamin, y donde el fenómeno de transfiguración de los objetos y los signos adquiere sus connotaciones más interesantes, aparece recién durante el siglo XIX.

A diferencia de todas sus manifestaciones históricas anteriores, la figura del coleccionista decimonónico ya no está circunscrita a las capas sociales opulentas. Paralelamente al proceso de institucionalización del museo y otras nuevas formas del archivo, la actividad del coleccionismo empieza a propagarse entre distintas capas de la población, generando así nuevas relaciones entre individuos y cosas. Pero esto ocurre a partir de un movimiento ambivalente, pues la popularización del coleccionismo acontece en medio de una gran ola de nuevas mercancías producidas en el capitalismo industrial. La producción fabril, de acuerdo con Marx, aumenta el *plusvalor* extraído del trabajo asalariado y, complementariamente, abarata los costos de la producción de mercancías. El incremento de estas últimas, que está a la base de la acumulación de riqueza capitalista, implica también una circulación masiva de su *carácter fetichista*, es decir, de esa *forma mercantil* que refleja ante las personas «el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo (...) y, por ende, que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo social, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores»<sup>224</sup>. La expansión de esa forma *fantasmagórica* de la mercancía, coincide entonces con la popularización del coleccionismo.

Quizás la mejor manifestación de esto último sea el espacio por antonomasia del individuo del siglo XIX: el *interior* burgués. El sitio íntimo del hogar adquiere ribetes inusitados durante esta época, al constituirse en un verdadero refugio para

---

<sup>223</sup> Leander Scholz, “La noche del coleccionista,” *Elementos* 9, no. 48 (Febrero 2003): 6.

<sup>224</sup> Karl Marx, *El capital. Libro primero. Tomo I / Vol. 1 El proceso de producción del capital* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005), 88.

los individuos, en un momento en el que los límites de lo público y lo privado sufren fuertes redefiniciones. Siguiendo a Richard Sennet, estos cambios en la geografía ciudadana expresan una nueva relación «del capitalismo industrial y la cultura pública urbana», basada «en las presiones de la privatización que el capitalismo produjo en la sociedad burguesa»<sup>225</sup>. Los embates y contradicciones despiadadas que provoca el nuevo orden económico llevan, a quienes pueden, a refugiarse en aquel mundo íntimo de la familia, el hogar. Y es en el cobijo del interior burgués donde coleccionismo y mercancía convergen de manera ambigua.

Propio de esepreciado interior burgués es el abigarramiento: allí se aprecia «una masa de objetos, con frecuencia cubiertos por colgaduras, cojines, manteles y empapelados y siempre, fuese cual fuese su naturaleza, manufacturados. Ninguna pintura sin su marco dorado, calado (...), ninguna silla sin tapizado o forro (...), ninguna superficie sin cubrir por algún mantel o sin algún adorno encima»<sup>226</sup>. No hay duda de que el esmero decorativo, el exceso de ornamentos y variados signos de distinción, buscan dar al interior burgués una condición de ensueño, anhelo del individuo que intenta escapar de las agitaciones sin tregua emanadas desde la maquinaria industrial, de la batalla de los negocios. El *interior* resguarda de la fábrica o la oficina. Al mismo tiempo, ese reducto íntimo del individuo moderno es el receptáculo de mercancías seriales que el capitalismo produce sin cesar. De ahí que el interior burgués se muestre como un lugar confuso y, a la vez, superficial. No obstante, la tesis de Benjamin es que es más bien el coleccionista quien «llega a ser el verdadero ocupante del interior»<sup>227</sup>. En este espacio ambivalente del interior, el coleccionista muestra la radicalidad de su embriaguez con los objetos.

Es en aquel «verdadero» habitante del interior, es decir, en la figura del coleccionista que vive bajo el despliegue del capitalismo industrial, donde se aprecia con cierta nitidez la profundidad de la transfiguración que el acto de coleccionar lleva a cabo: al incorporar los objetos a su colección, en realidad, el coleccionista acomete la «tarea de Sísifo de poseer las cosas para quitarles su carácter de mercancía. Pero él no podría conferirles sino el valor que ellas tienen para el

---

<sup>225</sup> Richard Sennet, *El declive del hombre público* (Barcelona: Península, 1978), 30.

<sup>226</sup> Eric Hobsbawm, *La era del capital. 1848-1875* (Buenos Aires: Crítica, 2010), 240.

<sup>227</sup> Benjamin, *Libro de los pasajes*, 55.

aficionado, en lugar del valor de uso»<sup>228</sup>. Mediante esta transfiguración de las piezas de su colección, el coleccionista no solo arranca las cosas de un contexto para que irruman en otro, sino que además las libera de la servidumbre a ser útiles. Destruye así el registro cósmico propio del capitalismo. Por tanto, a nivel micro, en su manera de habitar el interior, el coleccionista crea todo un mundo que, a diferencia de los universos de las *Wunderkammer*, encuentran su radicalidad en la interrupción de la circulación mercantil. Luego, el valor de los signos o los objetos que el coleccionista arrebató del mercado ya no se reduce ni al valor de cambio ni al valor de uso que estos tenían allí. Esto quiere decir que esa liberación de las cosas de su esclavitud de ser útiles es realizada por el coleccionista en virtud de una peculiar *autenticidad* que pasan a obtener dentro de su colección. Conjuntamente, tal cual lo indica Giorgio Agamben, «esta autenticidad presupone, a su vez, el extrañamiento a través del cual ha tenido lugar esa liberación y la sustitución del valor de uso por el valor afectivo. En otras palabras, la autenticidad del objeto mide su valor-extrañamiento, y éste, a su vez, es el único espacio en el que se sostiene la idea de colección»<sup>229</sup>. El carácter irreductible de ese valor afectivo de las cosas, por medio del cual el auténtico coleccionista las reinscribe en su colección, otorga buena parte del potencial de su figura.

A la luz de lo anterior, los recargados interiores burgueses, con sus diversos objetos y arreglos, no pueden considerarse mera consecuencia de la moda, ni tampoco solo una adquisición de símbolos de bienestar y estatus. El *Libro de los Pasajes* sugiere que, en el siglo XIX, «el interior de los ambientes burgueses se mostraba como “una especie de estuche” en la que el individuo burgués como “coleccionista” de objetos se encerraba “con todas sus pertenencias”, y conservaba sus huellas como la naturaleza conserva la fauna muerta fundida en el granito»<sup>230</sup>. Conforme a esto, podría afirmarse que el interior burgués constituye una forma propicia para una singular experiencia del individuo moderno. De cualquier modo, no es éste un sujeto cerrado sobre sí mismo, pues su «estuche» es el conjunto de artefactos o inscripciones que componen ese interior arquitectónico, objetual o material. En otras palabras, si bien el interior doméstico funciona como una suerte

---

<sup>228</sup> Benjamin, *Libro de los pasajes*, 55.

<sup>229</sup> Giorgio Agamben, *El hombre sin contenido* (Barcelona: Áltera, 2005), 169.

<sup>230</sup> Buck-Morss, “Dialéctica de la mirada,” 83.



de albergue y protección contra el exterior de la gran urbe capitalista, lo cierto es que la interioridad del individuo está allí irrigada en la exterioridad de los objetos que posee y las formas en que monta su organización. Exterioridad singular del interior, donde emergen las composiciones subjetivas de sus habitantes. Por ello, Benjamin sostiene que la relación de los individuos con aquel entorno de cosas y signos ha de entenderse como una configuración de sus propias vidas, o al menos, como la inscripción de éstas pues: «[h]abitar significa dejar huellas. En el interior, éstas se subrayan. Se inventan multitud de cubiertas, fundas, cajas y estuches en los que se imprimen las huellas de los objetos de uso más cotidiano. Las huellas del morador también se imprimen en el interior»<sup>231</sup>. La inscripción de estas huellas no podrá ser nunca un hecho menor, pues es en la forma en que éstas huellas son dejadas donde cada vida inscribe su singularidad.

La pasión del coleccionista por sus cosas, remite tanto a una afección por ellas como a la propia forma en que éstas son reinscritas en la colección. Cada pieza guarda entonces una huella de la manera en que el coleccionista configura su vida. Más aún, en esas huellas que el coleccionista sitúa y protege, se juega también aquello que le *sobrevive*, los rastros singulares de su hábitat. De este modo, si la figura del coleccionista se propone como la del «verdadero» habitante del interior es porque éste necesariamente *transfigura* allí la distribución de sus huellas. Lejos de limitarse a reproducir el ordenamiento de las inscripciones que atraviesa el resto de la ciudad, aquel que la máquina social del archivo dispone, es el propio coleccionista quien monta la organización singular de sus huellas. Como bien lo destaca Eckhardt Köhn, la figura del coleccionista moderno «reúne cosas de cuyo valor se encuentra convencido únicamente porque confía en su facultad estética y en su competencia erudita»<sup>232</sup>. De ahí que a Benjamin le interese la colección no como pasatiempo, sino como un verdadero arte que se masifica con los interiores burgueses del capitalismo industrial. Pues ese arte de la figura del coleccionista es también un arte de la inscripción, de las huellas, de su montaje y disposición singular en el interior. Un arte de coleccionar que es, al mismo tiempo, un singular *técnica de formación de la*

---

<sup>231</sup> Benjamin, *Libro de los pasajes*, 44.

<sup>232</sup> Eckhardt Köhn, “Coleccionista,” en *Conceptos de Walter Benjamin*, eds. Michael Opitz y Erdmut Wizisla (Buenos Aires: Las cuarenta, 2014), 200.

*subjetividad*<sup>233</sup>. Aunque, desde luego, se trata aquí de un particular forma de ella, o mejor dicho, de la conmoción de ésta mediante una particular *experiencia* de la «embriaguez».

## 2.6. El *(des)orden* del coleccionista.

En su breve *Discurso sobre el coleccionismo*, Benjamin hilvana una reflexión sobre lo que él llama «el arte del coleccionar», mas no sobre una «colección» en general. Es en esa inflexión donde la figura del coleccionista se escinde pues del archivo. Aquel arte de coleccionar no puede estar fijado de antemano por la máquina social del *arkhé*. La distinción es fundamental. Mientras relata la escena en que desempaca sus libros, Benjamin desliza una sutil frase al respecto: las piezas de su colección aún no están «en las estanterías; el suave y manso aburrimento que procede del orden aún no las rodea»<sup>234</sup>. De cierta manera, aquí la analogía entre el «orden» y la estantería de los libros va más allá del mero recurso estilístico o retórico. El rastreo etimológico del término «biblioteca» [*bibliothēke*] nos lleva hasta el significado de «armario de los libros»<sup>235</sup>. Pero a la vez, como bien nos recuerda Jacques Derrida, la palabra griega *bibliothēke* designa por extensión «el casillero para un libro, el lugar de *depósito* de los libros, el lugar donde se ponen, se depositan, se dejan reposar, el lugar donde se *interponen* los libros», conjunto de acciones que nos remiten al «acto de *colocar*, volver a poner, pero también inmovilizar, confiar a la inmovilidad estabilizadora y, por lo tanto, al estatus, a la institución estatutaria, incluso estatal», vale decir, a ciertas

---

<sup>233</sup>Desde luego, sabemos que en Benjamin no hay una intención de proclamar ningún tipo de subjetividad o forma de consciencia histórica. Al contrario, ya en su temprano ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera*, redactado en 1917, él estipula que el horizonte de la filosofía por venir despunta, ineluctablemente, a partir de una reformulación de la teoría del conocimiento kantiana y su correspondiente noción de «experiencia», que no sería más que un concepto superficial de su verdadera condición irreductible. En ese sentido, Benjamin apunta que, pese a que «Kant y los neokantianos hayan ya sin duda superado la naturaleza de objeto de la cosa en sí como causa de la sensaciones, todavía hay que eliminar la naturaleza de sujeto propia de la conciencia concedora». Walter Benjamin, «Sobre el programa de la filosofía venidera», en *Obras libro II/ vol. I* (Madrid: Abada, 2007), 165-166. En cualquier caso, este manifiesto anti-subjetivismo de la filosofía benjaminiana refiere siempre a las tradicionales formas de conceptualización de la subjetividad hechas por la filosofía moderna. En cambio, nosotros vinculamos aquí cierta experiencia del coleccionista, de su memoria involuntaria y el desorden creativo que la caracterizan, a un particular modo de comprender los procesos de subjetivación en relación con el archivo. Sobre esto nos ocuparemos con mayor detalle en el último capítulo de este trabajo.

<sup>234</sup> Walter Benjamin, «Voy a desembalar mi biblioteca», 337.

<sup>235</sup> Frédéric Barbier, *Historia del libro* (Madrid: Alianza, 2005), 10.

«dimensiones institucionales, jurídicas y políticas»<sup>236</sup>. Entonces, el término «biblioteca» alude también a un «orden» institucional: a la agrupación regularizada y a la fijación de los libros. Un «orden» con alcances jurídicos y políticos.

Por lo mismo, el orden de la biblioteca, que amansa a las piezas de una colección, responde principalmente a la administración de la máquina social del archivo. No sin razón, recapitula Hipólito Escolar en su *Historia de las Bibliotecas* (1985), se ha dicho que «primero fue el archivo y luego la biblioteca», e incluso, se sabe que «hubo para biblioteca y archivo una sola expresión *E-DU-BA* en sumerio y *bit tuppi*, en acadio, “casa de las tabletas”»<sup>237</sup>. Por supuesto, con el tiempo, la biblioteca se convierte en una institución separada del resto de las instituciones culturales, aunque continua siendo una extensión de la máquina social del archivo. Por ello, según los términos aquí propuestos, no existe un corte tajante que separe al archivo de la biblioteca como institución cultural. Dado que es una extensión de las modulaciones del archivo, la biblioteca no es un ente inmutable, varado en las marejadas del transcurso histórico. La biblioteca no ha dejado de mutar junto a las transformaciones de la máquina social del archivo.

Ahora bien, en su *Discurso sobre el coleccionismo*, Benjamin esboza otra cuestión importante: ese «orden» característico de las estanterías convive en fuerte tensión con el carácter disperso del coleccionista, quien no puede sino resistir a cualquier arreglo de su colección basado en criterios objetivos de ordenamiento y clasificación. Benjamin lo plantea en estos términos: «¿No sería presuntuoso el recurrir aquí a una aparente objetividad para ir enumerando las secciones que componen una biblioteca o la historia de su formación, o incluso explicarles su utilidad para el escritor?»<sup>238</sup>. Pregunta que contiene en sí misma un rechazo a los juicios generales sobre la forma correcta de llevar una colección, de establecer rangos y primacías entre sus elementos. Por extensión, tal rechazo insinúa otra característica de aquel «orden» instituido sobre los libros: su ajuste bajo los criterios canónicos que fundan la tradición cultural, vale decir, la *consagración* histórica de ciertos valores culturales. En una breve recensión, publicada en 1931, el mismo año

---

<sup>236</sup> Jacques Derrida, “El libro por venir,” en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* (Madrid: Trotta, 2003), 17-8.

<sup>237</sup> Hipólito Escolar, *Historia de las bibliotecas* (Madrid: Pirámide, 1987), 15.

<sup>238</sup> Benjamin, “Voy a desembalar mi biblioteca,” 337.

que el *Discurso sobre el coleccionismo*, Benjamin arremete contra el falso universalismo de esa historiografía cultural que «ha distorsionado la historia de una vez por todas al servicio del modernismo, mientras que la investigación ha sido degradada al estatus auxiliar en un culto en el que los “valores eternos” son celebrados de acuerdo con un rito sincretista»<sup>239</sup>. Los acólitos de aquella petrificación de la historia cultural son, precisamente, los encargados de preservar inalterado un orden jerárquico de las obras en las bibliotecas, así como también de administrar institucionalmente el «patrimonio cultural» de los pueblos. A contrapelo de esto, Benjamin no busca postular una norma estándar para prescribir el lugar que un libro debe ocupar en los armarios, menos aún, determinar correctamente la formación histórica de una colección, su propósito es otro: comprender «el arte de coleccionar», mejor dicho, intenta bosquejar aquella pasión que confina «con el caos donde yacen los recuerdos»<sup>240</sup>. Pasión expresada en el propio Benjamin cuando desembala su biblioteca.

Antes de profundizar en este último punto es menester detenerse en la antagónica actitud benjaminiana frente al establecimiento de criterios objetivos para un «orden» de los libros. Esta obedece, por supuesto, a la pasión de la figura del coleccionista moderno. Aunque, al mismo tiempo, dicha actitud comporta un desafío implícito a la instauración de jerarquías y sistemas de clasificación propios del conocimiento instaurado también en el transcurso de la modernidad. Este último está ligado íntimamente con el afianzamiento y reformulación del género enciclopédico en la Europa del siglo XVII, «momento en que la clasificación del saber normado, ciencias y técnicas, escapa del orden dictado por la teologías y por las “semejanzas” para ingresar en el orden científico», donde el enciclopedismo, como bien señala Alain Rey, refleja un estado de la ciencia y de la «necesidad de un orden, quizá racional, pero sobre todo estable»<sup>241</sup>. Aquellos grandes proyectos de clasificación del saber, en los albores de la modernidad, pueden leerse también desde la perspectiva de las transformaciones de la máquina social del archivo. Y esto porque los nuevos sistemas de clasificación del saber no son únicamente empresas

---

<sup>239</sup> Walter Benjamin, “Literary History and the Study of Literature,” en *Selected Writings Vol. 2, part 2 1931-1934* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 2005), 460-1.

<sup>240</sup> Benjamin, “Voy a desembalar mi biblioteca,” 337.

<sup>241</sup> Alain Rey, *Enciclopedias y diccionarios* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), 124-5.

personales, ya que inciden en reformas generales de la institucionalidad cultural y en el bagaje intelectual de los pueblos.

Conjuntamente, la consolidación del enciclopedismo va de la mano con otros factores como la nueva organización de los currículos y las bibliotecas. Estos son los subsistemas que, siguiendo a Peter Burke, forman el «trípode intelectual» del sistema moderno de clasificación del conocimiento, cuyos pies «se apoyaban el uno en el otro, fomentando de esa manera la reproducción cultural al hacer que las categorías pareciesen algo natural y las alternativas antinaturales o incluso absurdas»<sup>242</sup>. De ese modo, los sistemas de clasificación se convierten en dispositivos de jerarquización y exclusión de los elementos que pueden formar parte del nuevo régimen del archivo del conocimiento moderno. Un recorrido paradigmático por el íntimo nexo entre dichas ramificaciones de los sistemas de clasificación del conocimiento nos lleva desde Francis Bacon, pasando por Jean d’Alembert, hasta Thomas Jefferson, ya que en esa trayectoria de nombres coinciden virtuosamente la reorganización del currículo, la enciclopedia y las bibliotecas<sup>243</sup>. Asimismo, el orden del conocimiento moderno encuentra uno de sus correlatos en el establecimiento de nuevos criterios de organización para las bibliotecas, que van desde los de Gabriel Naudé hasta el sistema de Melvil Dewey<sup>244</sup>. De ahí que los gestos de resistencia frente a los sistemas

---

<sup>242</sup> Peter Burke, *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot* (Barcelona: Paidós, 2002), 118-129.

<sup>243</sup> En efecto, tal cual afirma Burke, puede decirse que el proyecto más exitoso de transformación de estos sistemas de clasificación modernos, y de sus subsistemas, ha sido el propuesto por Bacon, quien divide las ramas del conocimiento en tres grandes categorías en función de distintas facultades humanas: historia (memoria), poesía (imaginación) y filosofía (razón), las cuales son subdivididas a su vez en otros varios tipos. Véase: Burke, “Historia social del conocimiento,” 132. Más de un siglo después, el año 1751, cuando Jean d’Alembert redacta el *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, se basa justamente en aquella clasificación de Bacon, en su «árbol de nuestro conocimiento», pues según el enciclopedista francés, su división satisface el «orden enciclopédico de nuestros conocimientos y a su orden genealógico». Jean Le Rond D’Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia* (Madrid: SARPE, 1985), 78. Pero todavía más sugerente para nosotros es que casi dos siglos después, Thomas Jefferson emplea todavía aquella misma «tabla de las ciencias de Bacon» como base para organizar su propia colección de libros en cuarenta y cuatro “capítulos”. Fred Lerner, *Historia de las bibliotecas del mundo. Desde la invención de la escritura hasta la era de la computación* (Buenos Aires: Troquel, 1999), 169. Como es sabido, Jefferson no solo colabora en la estructuración de la *United States Library of Congress*, sino que además ofrece luego su propia colección para restaurarla en 1815. De esa manera, este trayecto muestra paradigmáticamente la convergencia de distintos proyectos de reorganización curricular del saber, de las enciclopedias y las bibliotecas.

<sup>244</sup> Gabriel Naudé es autor de los *Advis pour dresser une bibliothèque*, publicados por primera vez en 1627, obra que suele ser reconocida como el primer manual de biblioteconomía en la historia. Sus criterios de ordenación no gozaron, sin embargo, de tanta influencia. Distinto es el caso de Melvil Dewey, quien publica su sistema de clasificación decimal en 1876, bajo el título de *A Classification and Subject Index for Cataloguing and Arranging the Books and Pamphlets of a Library*. El sistema asigna a cada libro un código numérico dentro de la clasificación de diez categorías principales que son numeradas a partir de múltiplos de cien. El sistema de Dewey es hoy utilizado en la mayoría de las bibliotecas alrededor del mundo. Para revisar los detalles del sistema de Dewey,

de clasificación estatutaria del archivo supongan también una reluctancia a la organización del conocimiento. En otras palabras, cuando el coleccionista rechaza aceptar cualquier regla de formación para sus libros, se opone de algún modo también a la rigidez de los esquemas clasificatorios del conocimiento y, con ello, a la propia configuración epistemológica de la ciencia moderna.

Benjamin hace explícito lo anterior en el «Prólogo epistemocrítico» que elabora para su estudio sobre el *Trauerspiel*, donde reivindica la discontinuidad característica de las ideas, contra la «pretensión de apropiarse de la verdad» por medio de una «integración enciclopédica de los conocimientos». Diferenciando aquella intención, Benjamin plantea que «la verdad» no está incorporada en los fenómenos, como quisiera un realismo vulgar, ni tampoco la verdad de estos últimos está contenida en el sujeto cognoscente, como supone el idealismo subjetivo, sino que más bien las ideas son el «virtual ordenamiento objetivo» de los fenómenos, o dicho de otro modo, «las ideas son a las cosas lo que las constelaciones a las estrellas»<sup>245</sup>. El concepto de *constelación* resulta aquí clave, pues si los conceptos son los mediadores entre los fenómenos y su exposición en ideas, éstas determinan la mutua pertenencia de los conceptos mediante la cual interpretan los fenómenos. A la manera de las *constelaciones*, que no atañen a ninguna estrella en particular sino a las formas de su agrupación, las ideas representan la correlación entre distintos conceptos. En tanto que constelaciones, las ideas no determinan el contenido de los conceptos sino que emergen como verdad en sus distintas combinaciones, a modo de actualización de su ordenamiento virtual. En consecuencia, «cada idea tiene una existencia finita», como bien apunta David Ferris, pues «cada idea es discontinua con otra idea tal como los soles en distintos sistemas solares son discontinuos unos con los otros», así pues, Benjamin «pone una discontinuidad en el centro de la

---

véase: Víctor Arévalo, *Técnicas documentales de archivo. Ordenación y clasificación de los documentos de archivo* (Buenos Aires: Ediciones del Sur, 2003), 76-8.

<sup>245</sup> Walter Benjamin, «El origen del «*Trauerspiel*» alemán», en *Obras libro I/ vol. I* (Madrid: Abada, 2006), 229-30. Ahora bien, el concepto de «constelación» es parte de un programa filosófico que Benjamin comparte de algún modo con T.W. Adorno, pese a que en ambos autores se desarrolla con distintos matices. Para un análisis detallado de esto último, véase: Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (México: Siglo XXI, 1981), 193-202.

verdad»<sup>246</sup>. Y ella se manifiesta más en la *interrupción* del conocimiento que en el acatamiento de sus sistemas de clasificación.

Lo anterior pone en cuestión las directrices del archivo, que imponen en distintos momentos, una definición y clasificación objetiva del conocimiento. Al contrario, el verdadero coleccionista no se rige por el orden de los sistemas de clasificación imperantes para organizar las piezas de su colección. Mas bien, el coleccionista forma su propia «enciclopedia mágica» a partir de los elementos que reúne. El arte de la colección se manifiesta en un irreductible agrupamiento de signos y cosas: «el racional orden burgués de lo conocido y lo cognoscible como forma; la mágica y tenaz resistencia de las cosas en el lenguaje –su “no-comunicabilidad”– como contenido»<sup>247</sup>. Esta combinación particular de orden y desorden genera cierta impenetrabilidad de la práctica del coleccionista, se muestra incomprensible para el resto y dificulta su reacomodamiento en los casilleros del archivo. Por ello, según Benjamin, el auténtico coleccionista se «sitúa respecto de la ordenación corriente de las cosas y de su esquematización, más o menos como el orden de las cosas en una enciclopedia, respecto de un orden natural», pero se trata aquí, en cualquier caso, de «una enciclopedia mágica, un orden del mundo cuyo esbozo es el destino de su objeto»<sup>248</sup>. El aspecto mágico de la organización de los elementos de la colección está dado por el hecho de que su poseedor ve en ellos la múltiple conjunción de temporalidades y correspondencias que pueden articularlos. Los objetos y las inscripciones se presentan ante el coleccionista como las estrellas que forman una constelación, mediante la cual puede leer de otro modo el mundo.

En ese sentido, la manera en que el coleccionista entrelaza objetos y signos, actualiza también aquello que Benjamin llama la *facultad mimética*<sup>249</sup>. Se trata de una

---

<sup>246</sup> David Ferris, *The Cambridge introduction to Walter Benjamin* (New York: Cambridge University Press, 2008), 70-1.

<sup>247</sup> Joseph Lewandowski, “Unpacking Benjamin and his library,” *Libraries & Culture* 34, no. 2 (Spring, 1999):153.

<sup>248</sup> Benjamin, *Libro de los pasajes*, 225.

<sup>249</sup> Este texto es la segunda versión de otro breve ensayo de Benjamin, titulado *Doctrina de lo semejante* (1933). Véase: Walter Benjamin, *Obras. Libro II / vol. 1* (Madrid: Abada, 2007), 208-216. Ambos tienen una estrecha relación con los otros trabajos que Benjamin dedica a la cuestión del lenguaje; *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* (1916), *La tarea del traductor* (1921) y *El problema de la sociología del lenguaje* (1935). Asimismo, los dos ensayos de 1933 tienen una importancia clave en el resto del pensamiento benjaminiano. Sobre esto véase: Anson Rabinbach, “Introduction to Walter Benjamin’s «Doctrine of the Similar»,” *New German Critique*, no. 17 (primavera, 1979): 60-64. Y el más reciente estudio de Beatrice Hanssen, “Language and Mimesis in Walter Benjamin’s Work,” en *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, ed. David Ferris (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 54-72.

capacidad ancestral para producir *semejanzas* entre las cosas, que atraviesa todas las dimensiones del conocimiento primitivo: semejanzas sensoriales entre las estrellas y los vivientes, entre el cosmos y la sociedad, articulaban las formas de vida en las culturas arcaicas. Aunque esa facultad que establece correspondencias sensoriales se eclipsa en las sociedades modernas (al igual como ocurre con las tradicionales formas de experiencia), según Benjamin, ésta capacidad persiste en la producción de *semejanzas no sensoriales*, radicadas en la actividad general del lenguaje. Aquí, la facultad mimética «es aquello que funda la conexión no sólo entre lo dicho y lo que quería decirse, sino también entre lo escrito y lo que quería decirse, así como entre lo dicho y lo que se ha escrito. Y, en cada caso, de una manera completamente nueva, originaria e inderivable»<sup>250</sup>. Por lo tanto, la semejanza no sensorial es también la actividad de un movimiento en constante mutación. De una manera muy similar, el coleccionista transfigura las piezas de su colección, reinscribiendo objetos y signos mediante las nuevas *correspondencias* que urde entre ellos. Pero si esos enlaces entre las piezas de una colección se hacen siempre de una forma que es —al igual que en el caso de la facultad mimética—, completamente nueva, originaria e inderivable, esto se debe al hecho de que, según Benjamin, «la “rememoración” es el esquema de la transformación de la mercancía en objeto del coleccionista. Las *correspondances* son por lo tanto las resonancias infinitamente múltiples de toda rememoración de cualquier otro»<sup>251</sup>. Puesto de otra manera, la irreductibilidad del valor afectivo que el coleccionista otorga a los elementos de su colección, así como las conexiones

---

<sup>250</sup> Walter Benjamin, “Doctrina de lo semejante,” en *Obras. Libro II / vol. 1* (Madrid: Abada, 2007), 211. Si bien la noción de «facultad mimética» tiene influencia del misticismo judío, la emanación de sus conexiones no remite ya a un origen divino sino a un «origen mimético». En otras palabras, el origen de la facultad mimética se altera en cada nueva correspondencia. Ahora bien, cuando Benjamin aborda el traspaso de la facultad mimética al lenguaje, subraya que este último «vendría a ser el nivel más alto del comportamiento mimético, así como *el archivo más perfecto de la semejanza no sensorial*: un medio al que las fuerzas anteriores de producción y percepción mimética se fueron transvasando hasta liquidar las de la magia». Precisamente, este *archivo de semejanzas no sensoriales*, generado por la fuerza que adquiere el lenguaje, va extendiéndose sobre toda la superficie del mundo, de tal modo que el lenguaje asienta su fuerza en una capacidad de *lectura* que no se reduce a los signos de la escritura fonética, sino que se expande a la manera de una *archi-escritura* (Derrida). Por lo tanto, en este punto de la elucubración teórica sobre la facultad mimética surge un problema que atañe directamente a la cuestión del archivo que nos ha venido ocupando. Si Benjamin lleva la teoría de la semejanza hasta una comprensión del archivo como producto de la generación de correspondencias en el lenguaje, registro de las relaciones miméticas producidas en la superficie del mundo, Derrida parece emular ese gesto cuando afirma que la *archi-escritura* instituye y distribuye, simultáneamente, los signos y la superficie de su inscripción. Sin embargo, con ello, el problema del archivo se difumina en el de la inscripción. Esta última paradoja es la que ahondaremos en el cuarto capítulo, a partir justamente del análisis de la noción de archivo en la filosofía de Jacques Derrida.

<sup>251</sup> Walter Benjamin, “Parque Central,” en *Obras libro I / vol. 2* (Madrid: Abada, 2008), 300.



heterogéneas que establece entre estos, responden al proceso transformador y singular de la memoria.

De ahí que el coleccionista disponga sus objetos, las inscripciones que componen la colección, junto al desorden que le evocan, esto es, desde una multiplicidad de conexiones donde cualquier orden resulta inestable. El mentado «orden» de las estanterías, de la bibliotecas o, más aún, de la máquina social del archivo, parece apenas sosegar un caos inminente: el de la dispersión de recuerdos que rebosan al coleccionista cuando se sumerge en su colección. Lo mismo ocurre con Benjamin en el relato que guía su *Discurso sobre el coleccionismo*: aunque se preocupa de inspeccionar con rigurosidad de archivista el contenido de las cajas abiertas, comprobando las existencias con el catálogo de sus libros, al mismo tiempo, las evocaciones que cada ejemplar puede gatillar en él, provocan una diseminación incontenible. El «orden» del almanaque estalla así en el «desorden» singular de la relación entre el coleccionista y sus cosas, en la rememoración que estas desatan. Por ese motivo fundamental, las reflexiones de Benjamin sobre el coleccionismo no pretenden ser un tratado sobre el significado o las formas de «una colección», pues él mismo no busca el ensalzamiento de una fórmula estándar para la reunión de libros, objetos o documentos. Según esta mirada, como bien lo advierte Wizisla, la práctica del coleccionismo «no tiene como fundamento la “exactitud”, la “catalogación del material” o el “inventario completo de todos los datos”»<sup>252</sup>, pues esos elementos se enmarcan más bien dentro de las operaciones de jerarquización, clasificación, valorización y control que la máquina social del archivo despliega sobre el cuerpo social. Por lo tanto, al no buscar definir qué es una colección, Benjamin elude englobar así, de modo ingenuo, la práctica del coleccionista en una totalidad o encasillando su definición en una entrada más del archivo.

A diferencia del ordenamiento del archivo, el «arte de coleccionar» es impulsado por la pasión del coleccionista y el devenir de sus recuerdos. Por ello, Benjamin compara el acto de recordar con una ferviente excavación, en la que se vuelve una y otra vez a la situación pretérita, donde las imágenes evocadas, «arrancadas de todos sus contextos anteriores, aparecen como objetos de valor en

---

<sup>252</sup> Wizisla, “Prólogo,” 21.

los aposentos sobrios de nuestra comprensión tardía, como torsos en la galería del coleccionista»<sup>253</sup>. De ahí que, antes que homologar el acto de coleccionar a los procedimientos del archivo, esta perspectiva nos lleva más bien a diferenciarlos, en tanto el primero despliega el proceso transformador de la memoria, alterando así los principios de ordenamiento del segundo. Tensión que se hace todavía más evidente cuando Benjamin afirma que una particular especie de «desorden productivo es el canon de la memoria involuntaria, y también del coleccionista. (...) La memoria voluntaria, por el contrario, es un registro que dota al objeto de un número de orden bajo el que éste desaparece»<sup>254</sup>. Asimismo, es en el registro del archivo donde la dispersión de las múltiples conexiones entre las inscripciones, que caracteriza al devenir de la memoria, intenta restringirse mediante el orden de las procedencias, la jerarquía de los valores y la clasificación de sus sentidos. No obstante, el desorden de la memoria involuntaria puede emerger incluso desde las estanterías o las inscripciones catalogadas en el archivo, pues al igual que las transfiguraciones del coleccionista, sus reinscripciones exceden los armarios instituidos y las clasificaciones institucionales.

En medio del archivo, el potencial desorden de la figura del coleccionista suspende así los principios del orden, abriéndose el paso entre la uniformidad administrativa, franqueando sus límites. Por eso, según Benjamin, para el coleccionista, «todo orden es como estar colgado ante un abismo», de tal modo que «la vida del coleccionista evoluciona en tensión dialéctica entre los polos del orden y el desorden»<sup>255</sup>. Tensión en la que no hay síntesis posible entre el polo del ordenamiento del archivo y la pasión del coleccionista que se abre al caos, pues la fuerzas que contraponen ambos polos ocasionan en realidad la suspensión del sometimiento definitivo de cualquiera de ellos. El coleccionista se mueve en el archivo revocando los *principios* mismo de la archivística. Y si bien, las piezas de toda colección pueden ser vistas desde una suerte de orden momentáneo, la organización dispuesta por el coleccionista debe entenderse siempre de una manera muy particular, «que posibilita variantes, reordenaciones, heteronomías, una organización

---

<sup>253</sup> Walter Benjamin, “Desenterrar y recordar,” en *Obras libro IV/ vol. 1* (Madrid: Abada, 2008), 350.

<sup>254</sup> Benjamin, *Libro de los pasajes*, 229.

<sup>255</sup> Benjamin, “Voy a desembalar mi biblioteca,” 338.

que genera significados y desintegra lecturas»<sup>256</sup>. En ese sentido, el desorden del coleccionista es siempre un *desorden creativo*. Lejos de abogar por clasificaciones rígidas o el establecimiento de las procedencias inalterables, la pasión del coleccionista se manifiesta así en la suspensión de la dialéctica entre archivo y colección.

A primera vista, aquella suspensión dialéctica entre archivo y colección parece responder solo a la inconsistencia del orden pretendido por el primero, al sustento precario de éste respecto al desorden que guía a la segunda. Pero hay otro elemento que esta cuestión entraña. La figura del coleccionista está enlazada aquí particularmente a lo que Benjamin denomina *imagen dialéctica*, noción clave en el *Libro de los pasajes*. Entre los legajos sobre teoría del conocimiento, él señala que la imagen es «aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: de naturaleza figurativa, no temporal»<sup>257</sup>. Cariz no temporal que responde al «índice histórico» de estas imágenes, pues ellas *suspenden* la linealidad del tiempo, su orden cronológico o la pretendida sucesión de sus fases. Las imágenes dialécticas no iluminan el pasado desde el presente, ni dan luces al presente desde el pasado, pues guardan sincrónicamente el instante de cognoscibilidad del «tiempo ahora».

Por ello, la dialéctica en reposo implica una *suspensión de la dialéctica*, al menos en su concepción hegeliana. De acuerdo con Agamben, aquí «lo esencial no es el movimiento que, en virtud de la mediación conduce a la *Aufhebung* de la contradicción, sino el momento de la parada, de la *detención*, en que el medio queda expuesto como una zona de indiferencia –como tal necesariamente ambigua– entre los dos términos opuestos»<sup>258</sup>. La *imagen dialéctica* no es una superación de una temporalidad por otra, sino la coexistencia de ellas en una misma tensión, la prehistoria e historia de una huella tensionadas en la misma imagen. Este asunto ocupa un lugar central en los apuntes sobre la teoría del conocimiento de Benjamin

---

<sup>256</sup> Domingo Hernández, “La idea de Europa en la estética del archivo,” en *La ironía estética. Estética romántica y arte moderno* (Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2002), 167.

<sup>257</sup> Benjamin, *Libro de los pasajes*, 465.

<sup>258</sup> Giorgio Agamben, *Ninfas* (Valencia: Pre-textos, 2007)31-32.

y en la arquitectura epistemológica de su trabajo. Consecuentemente, la colección de citas que constituye el *Libro de los pasajes*, entraña al mismo tiempo un vínculo especial entre la práctica de la colección y ese gesto teórico. Incluso, podría decirse que «el coleccionista es así siempre un coleccionista de imágenes dialécticas»<sup>259</sup>. Pues las inscripciones que éste recolecta forman una constelación, donde estas huellas sufren al mismo tiempo un extrañamiento de su pasado como una actualización de su marca histórica.

Desde esa perspectiva puede leerse el ensayo *Eduard Fuchs, coleccionista e historiador*, publicado por Benjamin en 1937. La labor del coleccionista no resulta aquí casualmente emparentada con la del historiador, al contrario, muestra de ese modo la verdadera importancia del primero, pues la práctica del coleccionista no deja de remitir a una singular operación histórica. Según Benjamin, Fuchs no solo es uno de los pioneros en la consideración materialista de la cultura, sino que además lo que «hizo de este materialista un coleccionista radical fue la idea más o menos clara del estadio histórico en que se veía insertado, es decir, de la situación del materialismo histórico en sí mismo»<sup>260</sup>. Para ponerlo en otros términos, la figura benjaminiana del coleccionista supone cierta afección histórica, o mejor dicho, desarrolla una sensibilidad que le permite saltar fuera de la continuidad histórica cosificada. Del mismo modo que arranca objetos e inscripciones de la circulación mercantil, la práctica del coleccionista podría escapar al ordenamiento histórico dispuesto por el archivo.

En ese sentido, podría decirse que Benjamin se interesa más por la singular práctica histórica de Fuchs en tanto coleccionista que por las apreciaciones teóricas magistrales sobre la historia. Aunque lo cierto es que dicha práctica del coleccionista supone una operación histórica que es a la vez teórica, pues el propio Benjamin concibe su investigación sobre los *Pasajes* de París del siglo XIX, emprendida mediante una vasta recolección de citas, de un modo similar al del coleccionista que se relaciona con sus posesiones. Como bien advierte Michael Steinberg, semejante «convergencia del coleccionista y el historiado envuelve la convergencia un pensamiento alegórico y un elaborado conocimiento del significado histórico»,

---

<sup>259</sup> Stasis Gourouris, "The dream-reality of the ruin," en *Walter Benjamin and the Arcades Project*, ed. Beatrice Hanssen (Londrés: Continuum, 2006), 221.

<sup>260</sup> Walter Benjamin, "Eduard Fuchs, coleccionista," 69.

cuestión relacionada en última instancia con el hecho de que «el coleccionista se convierte en la clave de una economía omitida en la clasificaciones de Marx de valor de uso y valor de cambio: la economía material de la memoria o el valor mnemónico»<sup>261</sup>. Precisamente, es la singularidad mnémica con que el coleccionista se relaciona con sus posesiones la que distingue, al mismo tiempo, su relación con la historia.

## 2.7. Desechos del archivo.

Desde la mirada de Benjamin, la figura del coleccionista actúa como un verdadero materialista histórico, cuya relación con la historia nunca puede ser escéptica o aproblemática, pues no puede percibirla como una mera acumulación indiferenciada de tesoros del pasado. Al contrario, la relación del coleccionista con los objetos de su colección pasa siempre por un fuerte componente afectivo y distintivo. Ciertamente, esa relación con las piezas recolectadas guarda un vínculo sutil con la descripción del propio método del *Libro de los Pasajes*, es decir, cuando Benjamin detalla su *técnica de montaje* literario: «No tengo nada que decir. Solo que mostrar. No hurtaré nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los desechos, esos no los quiero inventariar, sino dejarles alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándolos»<sup>262</sup>. En ese sentido, la técnica de montaje de Benjamin coincide al mismo tiempo con la táctica del coleccionista y con el procedimiento del *chiffonnier* [trapero], poetizada por Baudelaire<sup>263</sup>. El *chiffonnier* recolecta aquello que es rechazado a diario en la capital, lo que la gran ciudad desecha. Escarbando en la basura, entre lo defenestrado rápidamente por el avance modernizador de la cultura del capitalismo, el trapero rescata las cosas con el afán del coleccionista. Susan Buck-Morss pone de relieve un

---

<sup>261</sup> Michael Steinberg, “The collector as allegorist: Goods, gods, and the objects of History,” en *Walter Benjamin and the demands of History*, ed. Michael Steinberg (Nueva York: Cornell University Press, 1996), 115.

<sup>262</sup> Benjamin, *Libro de los pasajes*, 462.

<sup>263</sup> Se ha subrayado con razón que una figura central en la metodología de Benjamin «es la del coleccionista: no el esteta exquisito a la búsqueda de lo sublime, sino el trapero, el *chiffonnier* —un motivo que alude a un conocido poema de Baudelaire en *Las flores del mal*—, el espigador de la cultura que rastrea sus desechos». Véase: César Rendueles y Ana Useros, *Atlas Walter Benjamin Constelaciones* (Madrid: Circulo de Bellas Artes, 2010), 19.

movimiento similar de Benjamin en el archivo, «revolviendo estantes en viejas librerías, pujando en subastas por volúmenes que nadie quería, desenterrando polvorientos tomos en la *Bibliothèque Nationale*, despertándolos de la muerte»<sup>264</sup>. Al igual que el coleccionista, y replicando en cierto modo el gesto del traperero, Benjamin prefiere dejar de lado los grandes libros de la tradición intelectual, las obras consagradas del archivo, atendiendo en cambio a los textos e inscripciones descuidadas.

Sin embargo, este vínculo entre coleccionista y traperero, podría llevarnos a un difuso límite con la idealización de sus implicaciones efectivas. En una carta de 1938, T. W. Adorno no titubea en hacer énfasis en ello y criticar a Benjamin lo que, según sus palabras: es en realidad un «materialismo inmediato», donde «late un elemento profundamente romántico, y lo percibo tanto más claramente cuanto más cruda y desnudamente es confrontado por usted el mundo de formas de Baudelaire, con la necesidad de la vida». Y esto, en un grado tal, que la «usura en el orden teórico afecta a la empiría»<sup>265</sup>. Un reclamo cercano a esto, puede encontrarse también en Hannah Arendt, quien desliza una crítica retrospectiva al tratamiento de la figura del coleccionista realizado por Benjamin, cuando afirma que éste último «no era consciente del hecho de que coleccionar puede ser una forma de inversión altamente redituable»<sup>266</sup>. Hecho que reinsertaría, tarde o temprano, según la insinuación de Arendt, a la práctica del coleccionista en las formas de valorización del capitalismo, tal como ocurre en el mercado del arte.

Pero las críticas anteriormente expuestas pueden ser rebatidas poniendo un poco más de atención en el lugar que la figura del coleccionista o el traperero ocupan en el pensamiento de Benjamin. Por un lado, la figura del coleccionista remite aquí a una bien particular; la del *amateur*, esto es, aquel que se apasiona por su colección y que no coincide necesariamente con el coleccionista que se jacta de las grandes

---

<sup>264</sup> Susan Buck-Morss, *Walter Benjamin, escritor revolucionario* (Buenos aires: Interzona, 2005), 22.

<sup>265</sup> Theodor Adorno y Walter Benjamin, *Correspondencia 1928-1940* (Madrid: Trotta, 1998), 272. Para lectura crítica del debate metodológico entre Adorno y Benjamin a través de sus intercambios epistolares se puede revisar en Giorgio Agamben, *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), 157-186.

<sup>266</sup> Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad* (Barcelona: Gedisa, 1990), 182.

obras de arte que puede tranzar en el mercado<sup>267</sup>. Por otra parte, la similitud entre la práctica del coleccionista apasionado, el trapero y el método de Benjamin, no puede ser simplemente calificada de patetismo teórico. La figura del recolector de basura encierra, en cualquier caso, la metáfora de una práctica histórica concreta, la técnica del montaje de los desechos de la historia, que en vez de mirar lo ya sido a partir de lo consagrado entre las grandes obras maestras, opta por escarbar en las condiciones que las han hecho posibles, es decir, en rescatar aquellos elementos defenestrados de la cultura<sup>268</sup>. Así puede entenderse también el aporte de Fuchs como coleccionista de caricaturas, arte erótico y cuadros de costumbres. Ese tipo de colecciones se conforma a partir de inscripciones desechadas por las instituciones culturales de la época, o mejor dicho, por los regímenes del archivo. Por ese motivo, al igual que todo auténtico coleccionista, Fuchs siente aversión por los museos, pues su pasión se orienta más bien hacia lo abandonado, dirige «la mirada a las cosas desapreciadas y apócrifas»<sup>269</sup>. Asimismo, el materialismo histórico de Benjamin plantea un gesto de recolección de las huellas que no han tenido cabida en los salones de la alta cultura, rescatándolas de las letrinas del archivo. Un montaje con los desechos del archivo es el método que adopta para peinar a contrapelo la historia.

Ese procedimiento guía también la práctica de Benjamin como coleccionista. En un breve texto de 1931, intitulado *Para coleccionista pobres*, él plantea una solución ante la dificultad, para el bibliófilo, de encontrar ejemplares a buenos precios, puesto que anticuarios y editoriales se encargan de tasarlos muchas veces a sumas inaccesibles. Benjamin propone entonces concentrarse en todos esos libros que pasan desapercibidos: «los libros simplemente *envejecidos*», es decir, aquellos que no son viejos ni nuevos, sino más bien desconsiderados, libros de «autores que carecen de obras completas, que en la historia de la literatura no ocupan más de dos o tres

---

<sup>267</sup> En ese sentido, la figura benjaminiana del coleccionista no se ajusta a las distinciones establecidas por Gérard Wajcman, quien señala que el verdadero coleccionista es, por general, un hombre, aficionado al arte e ilustrado. Véase: Gérard Wajcman, *Colección, seguido de La avaricia* (Buenos Aires: Manantial, 2010), 14.

<sup>268</sup> Esto no quiere decir, como bien lo advierte Michel Lowy, «que Benjamin sea partidario de un “populismo cultural”: lejos de rechazar las obras de la “alta cultura” por considerarlas reaccionarias, está convencido de que muchas de ellas son abierta o secretamente hostiles a la sociedad capitalista. Se trata, por ende, de redescubrir los momentos utópicos o subversivos ocultos en la “herencia” cultural, ya sean los cuentos fantásticos de Hoffmann, los poemas de Baudelaire o los relatos de Leskov. (...) Benjamin se interesa en la salvaguarda de las formas subversivas y antiburguesas de la cultura, y procura evitar que sean embalsamadas, neutralizadas, academizadas e incensadas (Baudelaire) por el *establishment* cultural». Véase: Michel Lowy, *Walter Benjamin: Aviso de incendio* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002), 92-93.

<sup>269</sup> Benjamin, “Eduard Fuchs, coleccionista”, 108.

centímetros y sin embargo dicen de su época cosas mucho más interesantes que algunos autores mucho más famosos»<sup>270</sup>. Tal operación replica entonces la del *chiffonnier*, que recolecta objetos desdeñados, y al mismo tiempo implica una práctica que remueve el procedimiento de la historia cultural: arranca desde los intersticios de esta última los fragmentos que cuestionan su legado monumental.

El coleccionista pobre, el trapero o el materialista histórico, desafían así el ordenamiento, las clasificaciones y las formas en que se dispone la máquina social del archivo. Esas figuras encarnan el desorden del *armarium* que instala el *arkhé* en distintas épocas, mediante el cual se sostiene también la tradición de los vencedores. Conjuntamente, la estrategia compartida por el coleccionista pobre, el trapero y el materialista histórico —la de rescatar las cosas y los signos «envejecidos»—, desafía los propios ordenamientos sensoriales que dispone el archivo a través de la moda, pero ajusticiándola precisamente con sus propios mecanismos. Al decir de Benjamin, esta estrategia confronta al ritual de la mercancía prescrito por la moda, y que se extiende alrededor de todo el mundo del individuo moderno<sup>271</sup>. Frente la adoración que prescribe la moda sobre algunas mercancías privilegiadas, lo «envejecido» no solo es capaz de iluminar otros objetos y signos olvidados sino también la trastienda de las modas que hoy rigen el estilo.

De acuerdo con lo visto hasta aquí, la técnica del montaje de los desechos podría ligarse a una temprana hipótesis de Benjamin que impulsa su proyecto de *Los Pasajes*. Se trata de que el mundo objetual está envuelto en una especie de tejido onírico o inconsciente colectivo de cara a su época, no obstante, es posible encontrar en medio de la trama de su tiempo correspondencias y afinidades singulares que *interrumpen* ese sueño, a la manera de una imagen dialéctica. Tal es el sentido político al que aspira inicialmente el *Libro de los Pasajes*; trazar una arqueología cultural del pasado reciente o de la prehistoria del capitalismo, y exponer la formación de una ensoñación colectiva de la cual se puede *despertar* en el siglo XX.

Podemos afirmar entonces que, para Benjamin, la exposición del montaje de los desechos activa una secreta afinidad entre *recordar* y *despertar*, pues «despertar es el

---

<sup>270</sup>Walter Benjamin, “Para coleccionistas pobres,” en *Obras, libro IV/ vol. I* (Madrid: Abada, 2010), 558-561.

<sup>271</sup> Benjamin, *Libro de los pasajes*, 42.



giro dialéctico, copernicano, de la rememoración», y por lo tanto, la suspensión dialéctica a la que apunta el materialismo benjaminiano «enseña a discurrir por el pasado en el espíritu con la rapidez e intensidad de los sueños, para experimentar así el presente como el mundo de la vigilia al que en último término se refiere todo sueño»<sup>272</sup>. No es equívoco postular que la práctica del coleccionista entraña una clave de aquel sustrato político de *Los pasajes*, pues al seleccionar y disponer los objetos que lo rodean en nuevas relaciones, el coleccionista logra extraer desde las piezas que forman su colección esa bruma que provoca una embriaguez desconocida para aquellos que conviven con las cosas sin detenerse en sus correspondencias virtuales, sin entrar en una relación íntima con ellas. La bruma que adquieren así la piezas de su colección desencaja o arranca al coleccionista de la ensoñación colectiva, aunque no sea más que para llevarlo a un nuevo estado de ebriedad. Sin embargo, aquel estado de embriaguez, donde se mezcla el valor del recuerdo y su desorden creativo, aparece mucho más vinculado a la materialidad del mundo que cualquier otro relato onírico en circulación.

Para aclarar esto último habría que conectar esa particular experiencia de la «embriaguez» del coleccionista, con las «fuerzas de la embriaguez» revolucionarias que Benjamin observa a comienzos del siglo XX en el movimiento surrealista. Se trata aquí de un aspecto al mismo tiempo específico y central para lo que hemos venido señalando. De acuerdo con Benjamin, los surrealistas fueron los primeros en descubrir «las energías revolucionarias que se contienen en lo “envejecido”, como en las primeras construcciones de hierro, o en las primeras fábricas, o en las primeras fotografías, o en los objetos que empiezan a extinguirse, como en los pianos de salón, o en los vestidos de cinco años»<sup>273</sup>. Se trata de una especie de fuerza revolucionaria contenida de algún modo en el pasado, en las inscripciones anacrónicas, que desafían la idea del progreso como norma histórica. Estas energías revolucionarias podrían entonces extraerse de los materiales culturales desdeñados con rapidez por la renovación de las mercancías en la sociedad capitalista, pero que a pesar de ello, o tal vez por lo mismo, no dejan de contener una especial fuerza

---

<sup>272</sup> Al menos así se encuentra expresado entre los primeros apuntes de Benjamin para su proyecto de los *Pasajes* (1928-1929). Véase: Walter Benjamin, “Pasajes de Paris II,” en *Libro de los Pasajes* (Madrid: Akal, 2005), 875-6.

<sup>273</sup> Walter Benjamin, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea,” en *Obras. Libro II/ vol.1* (Madrid: Abada, 2007), 305.

embriagadora. Resuena aquí la decisiva acción por medio de la cual la figura benjaminiana del coleccionista es capaz de liberar al objeto de sus funciones originales, insertándolo en una relación que se contrapone a la de la utilidad, ya que lo abre a una nueva interrelación en la colección. El coleccionista forma así una constelación singular, la de su montaje en un sistema histórico prodigioso, en tanto, «para el verdadero coleccionista cada cosa particular se convierte en un una enciclopedia que contiene toda la ciencia de la época, del paisaje, de la Industria y del propietario de quien proviene»<sup>274</sup>. Esta es la llave con que el coleccionista abre la *singularidad irreductible de su colección*, atendiendo a la cifra histórica de sus huellas que disemina el desorden productivo de la memoria.

Por lo tanto, el umbral abierto por el coleccionista escapa de los patrones de organización histórica que articula la maquina social del archivo. Empleando los fragmentos y la piezas que le ha arrancado al *arkhé* el coleccionista construye su propia máquina del tiempo, removiendo tanto el pasado como el futuro y, por cierto, la configuración misma del presente que enmarcan los regímenes del archivo. Esa es la «fuerza de la embriaguez» que se esconde en la bruma de las cosas, en el alma misma que deviene objeto en algunos coleccionistas. Por su parte, los surrealistas tienen la particularidad de haber dado una clave más, que se suma a la recolección de lo envejecido y a la liberación del objeto de su utilidad para abrirlo a nuevas correspondencias<sup>275</sup>. Al explorar las fuerzas de la embriaguez más allá de la iluminación religiosa (o romántica) y de la experimentación narcótica, descubrieron el umbral creativo que existe entre la vigilia y el sueño; una experimentación de la ensoñación que lleva, al mismo tiempo, a una potencial interrupción del mundo onírico, y que Benjamin llamaría *iluminación profana*. A diferencia de la iluminación religiosa, su contraparte profana surge, de un modo u otro, a partir de una

---

<sup>274</sup> Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 223.

<sup>275</sup> El vínculo entre la figura del coleccionista y el surrealismo resulta, al menos en un sentido, bastante evidente. André Breton y otros exponentes del movimiento surrealista fueron reconocidos coleccionistas, atraídos especialmente por piezas de arte primitivo. Así consta también en algunas de las exposiciones que realizan durante los años treinta. Por otra parte, un vínculo más profundo entre el surrealismo y las prácticas de cierto tipo de coleccionismo, ha sido advertido por la museóloga italiana Adalgisa Lugli, quien postula una estrecha relación entre las vanguardias históricas y las técnicas de *ensamblaje* de los primeros coleccionistas de la modernidad. Ella plantea como las obras de las vanguardias no solo remecen los cánones de la tradición artística sino que además actualizan las prácticas de fusión de objetos, formas y estilos que estaban ya presentes en los aficionados que montaban los gabinetes de curiosidades y las cámaras artísticas del siglo XVI y XVII. Véase: Adalgisa Lugli, *Assemblage* (Paris: Adam Biro, 2000).

«inspiración materialista» y «antropológica», íntimamente conectada con las fuerzas revolucionarias de lo pretérito<sup>276</sup>. Es en esta apelación a lo profano donde puede residir también la dimensión política de todas estas disquisiciones.

## 2.8. Profanación del archivo.

Por lo general, la disciplina archivística sostiene que en la Antigüedad el archivo surge como un *lugar sagrado*, un espacio sacro donde se conservan los documentos y, por ende, «los templos y los palacios de las antiguas civilizaciones eran los lugares por excelencia para los depósitos documentales»<sup>277</sup>. A primera vista, aquella dimensión sagrada del archivo parece sernos ajena hoy. Dado que el archivo posee complejas dimensiones que conjugan el *principio* y el *nomos*, además de sus respectivos ejes estéticos y administrativos, sabemos que es difícil reducirlo a un espacio, limitarlo entre los muros de un edificio. La máquina social del *arkhé* atraviesa gran parte de mundo que nos rodea pues, de algún modo, configura los saberes y percepciones de cada momento histórico. ¿Pero significa esto que el archivo, con sus derivas y transformaciones, prescinde hoy de aquellos elementos que pudiesen haberlo vinculado fuertemente a un espacio sagrado? Lo cierto es que, en la Grecia clásica, el *Metroón* era al mismo tiempo el edificio del archivo y el templo de la diosa Rea, madre de los dioses. Asimismo, las grandes construcciones donde se almacenan documentos y objetos valiosos durante los primeros imperios de nuestra historia, han cumplido la función de ser tanto residencias del poder supremo, como santuarios del poder divino. Rasgo sacro del archivo que acompaña entonces la emergencia de su cometido económico, jurídico y administrativo.

Al mismo tiempo, la incorporación de colecciones a la máquina social del archivo durante la Antigüedad opera también bajo un halo sagrado. Según Taylor, las «primeras colecciones del género humano estuvieron inevitablemente vinculadas a la religión y al tesoro público. Los botines de guerra y los productos tangibles de la industria se transmitían de una generación a otra, y las obras de arte, asociadas

---

<sup>276</sup> Benjamin, “El surrealismo,” 303.

<sup>277</sup> María Peiró, “El archivo como espacio del saber. El edificio de archivo,” *Boletín Millares Carlo*, no. 20 (2001): 248.

constantemente al poder, servían como medio de cambio». Y si bien aquellos tesoros saldrán luego «de los subterráneos o de las cámaras de seguridad para invadir los santuarios y templos», esto ocurre siempre bajo una condición que combina el carácter de «la caja de ahorros y la sacristía»<sup>278</sup>. Cuestión evidente en los siglos del medioevo, donde Iglesias, monasterios y conventos albergan la mayor parte de los archivos y tesoros occidentales. A esto último se deben, por cierto, los otros nombres con que suele identificarse al archivo durante esta época: *arca*, *scrinium*, *thesaurum* y, sobre todo, *sancta sanctorum*<sup>279</sup>. En ese sentido, dada su constitución a partir del establecimiento del *doblo principio*, queda de manifiesto que la máquina social del archivo no solo funciona de la mano de la regulación del *nomos*, sino que también resguardando los objetos y símbolos de la autoridad de un principio divino o soberano.

Lo anterior puede observarse incluso después del siglo XVIII, es decir, luego de que la modernidad impulse un marcado y amplio proceso de secularización, cuyo gran hito sea tal vez la abolición de los privilegios de la Iglesia durante la Revolución francesa. Pero leeríamos erróneamente dicho acontecimiento si lo explicásemos en términos causales y unívocos, apelando a una racionalidad estatal que prescinde de la sacralización institucional, es decir, a la manera de la tesis weberiana del «desencantamiento de mundo»<sup>280</sup>. Por el contrario, como bien lo ha observado Jean-Louis Déotte, lo cierto es que ese aparente acto secularizador va de la mano con otro hecho, que intenta «suplir la violenta desincorporación del cuerpo teológico-político», pues no es casual que el ajusticiamiento de Luis XVI en la guillotina en 1792, sea seguido en 1793 por la inauguración de lo que llegará a ser una institución emblemática para los franceses, el Museo del Louvre: «paradoja de una sociedad que deja brutalmente de incorporarse en el cuerpo eterno del Rey para inaugurar otro

---

<sup>278</sup> Taylor, “Artistas, príncipes y mercaderes,” 17.

<sup>279</sup> Para una revisión de estos y otros términos asociados al archivo véase Sandri, “La Storia degli Archivi”, 107.

<sup>280</sup> Se trata de una expresión que describe la transformación socio-histórica de Occidente, mediante la cual los individuos renuncian a una visión de mundo religiosa para, de a poco, afirmarse en el conocimiento científico de su entorno y en una racionalidad que ya no depende de la experiencia mágica o encantada. Lo particular de la tesis de Weber es que en este proceso la aparición del protestantismo desempeña un papel fundamental, pues en sus consecuencias «halló acabamiento el proceso de “desencantamiento del mundo” que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la busca de medios mágicos para la salvación». Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona: Península, 2008), 86.

régimen de cosmética general, el Museo»<sup>281</sup>. El lugar central como institución cultural que adquiere el museo a partir de la modernidad es un ejemplo paradigmático de los aspectos rituales que el archivo desempeña en las sociedades occidentales. Del funcionamiento específico de esta institución, que no es sino una manifestación más del archivo, nos ocuparemos con detalle en el próximo capítulo. Por ahora, lo que nos interesa es recalcar que pese a las mutaciones del archivo en su devenir histórico, aquel rasgo sacro parece volver a postularse, una y otra vez, como uno de sus *principios*<sup>282</sup>.

El rol cardinal asumido en la modernidad por instituciones culturales como el museo, resitúa y transforma la sacralidad del *miseion* de la antigüedad. Cierta *valor de culto* parece entonces no dejar de estar presente en las manifestaciones del archivo. Cuestión advertida por Benjamin a propósito del problema de la autenticidad de la obra de arte, pues esta «tiene siempre su fundamento en el ritual. Éste puede estar todo lo mediado que se quiera pero es reconocible como un ritual secularizado incluso en las formas más profanas del servicio a la belleza»<sup>283</sup>. Del mismo modo, el carácter sacro del museo comporta, en cada una de sus distintas emergencias y desplazamientos históricos, el eje del *arkhé* soberano de la máquina social, así como la articulación de sus *principios* a los regímenes estéticos que es capaz de aprovisionarse de modo coherente a ellos.

Dicho aspecto crucial en la máquina social del archivo, no decreta una continuidad esencial en la configuración de las prácticas y los discursos que envuelven a una institución determinada, en este caso, la del museo. Al contrario,

---

<sup>281</sup> Jean-Louis Déotte, *Catástrofe y olvido: las ruinas, Europa, el museo* (Santiago de Chile: Cuarto Propio, 1998), 70.

<sup>282</sup> Lógicamente, lo anterior tampoco se aleja de la propia genealogía del museo como una expresión privilegiada de la máquina social del archivo. En ella no dejan de cruzarse los aspectos institucionales, tradicionales y sacros. El término latín *museum* deriva de la palabra griega *miseion* que significa “casa de las musas”, se refería así a un lugar sagrado (*locus musis sacer*), al templo de las diosas inspiradoras de la poesía, la música y las artes clásicas, que a su vez eran consideradas las hijas de Mnemósine, personificación de la memoria en la mitología griega. Sabido es que el *miseion* más importante de la Antigüedad se construyó en la legendaria Alejandría, junto a la gran biblioteca de la ciudad que fuera, al mismo tiempo, el centro neurálgico y terminal de los conocimientos y la cultura del mundo clásico. La emergencia del discurso del *museum* en los siglos XVI y XVII, ahora asociada a las prácticas del *studio* o el *gabinetto* de eruditos y coleccionistas, seguirá aludiendo a las musas inspiradoras, aunque la noción renacentista de museo se definirá principalmente como un espacio imaginario, surgido a partir de la voluntad humanista de codificar la experiencia intelectual de los autoproclamados sabios de aquel momento histórico. Véase: Paula Findlen, “The Museum: Its Classical Etymology and Renaissance Genealogy,” en *Museum Studies: An Anthology of Contexts*, ed. Bettina Carbonell (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012). 25-29.

<sup>283</sup> Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (México D.F: Itaca, 2003), 49-50. [cursivas en el original]

demuestra más bien el carácter entrecortado que necesariamente asumen los *principios* establecidos por la propia máquina, sus esencias no son más que principios legitimadores provisionales, en tanto proveen fundamentos para el ordenamiento dispuesto por la máquina en un momento determinado. En otras palabras, dichos *principios* emergen en medio del acontecimiento que transforma al propio *arkhé*. Esa afectación del archivo, allí donde sus principios necesariamente, tarde o temprano, se erizan ante las rupturas y la irrupción de los acontecimientos, no es sino la consecuencia de su inevitable exposición a la historicidad radical a la que está entregado en última instancia, sus cortes y deslizamientos. Ese, por cierto, es el terreno inestable en que la genealogía podría rastrear las configuraciones del archivo<sup>284</sup>.

Otra manera de comprender el complejo carácter sagrado que envuelve al archivo, se halla en la teoría sobre «lo nuevo» elaborada por Boris Groys. Esta describe una vasta economía cultural que determina la aparición de «lo nuevo», es decir, aquello «que se considera lo suficientemente valioso como para conservarlo, investigarlo, comentarlo y criticarlo, y para no dejar que desaparezca al instante siguiente»<sup>285</sup>. Pero lo nuevo no es simplemente lo reciente, ni tampoco lo diferente a lo ya existente. Más bien, lo nuevo es lo diferente que no somos capaces de reconocer porque no está predeterminado y que, no obstante, surge de lo mismo. Esto se aclara tomando al museo como modelo del archivo cultural. Allí una obra de arte se considera nueva solo si se asemeja, en un cierto sentido, a cualquier otra cosa común, es decir, a cualquier otro producto ordinario de la cultura popular.

---

<sup>284</sup> Por lo tanto, a pesar de los aportes descriptivos que nos entregan trabajos nos entregan una serie de trabajos dedicados a escribir la «historia del museo», esto últimos se han proyectado generalmente dentro de los parámetros de la «historia tradicional», que hemos criticado de la mano con Foucault. Dichos trabajos insisten en postular al museo como una entidad que se desarrolla de manera continua y ascendente desde la cuna de la civilización occidental hasta nuestros días. Ejemplos de esta «historia tradicional» del museo se encuentran en el libro ya citado de David Murray, *Museums. Their History and their Use*, así como también, entre tantos otros, en el clásico texto de Edward Porter Alexander, *Museums in Motion: An Introduction to the History and Functions to the Museums* (Nashville: American Association for State and Local History, 1990). Por otra parte, y constituyendo una suerte de alternativa, el problema con esas «historias del museo» lo plantea certeramente Eileen Hooper-Greenhill: estas presentan un estrecho foco de análisis en orden de satisfacer las constricciones resultantes de colocar temas particulares dentro de una identidad ya completamente fijada y existente (el museo), abandonando así una mirada crítica respecto a las propias problemáticas surgidas, y concluyendo en la construcción de una «segura» e indiscutible historia, la cual es por supuesto el objeto del ejercicio desde el principio. Véase: Eileen Hooper-Greenhill, *Museums and the shaping of knowledge* (London: Routledge, 1992), 18-20. De ese modo, se busca establecer la unidad de una historia lineal y progresiva de un 'museo' esencialista, algo que no podría ser más ajeno a nuestro planteamiento respecto de la máquina social del archivo.

<sup>285</sup> Boris Groys, *Sobre lo nuevo. Ensayo de una economía cultural* (Valencia: Pre-textos, 2005), 59.

Exclusivamente en este caso, sostiene Groys, esa obra puede «funcionar como un significativo para el mundo más allá de los muros del museo. Lo nuevo podrá ser experimentado como tal sólo si produce un efecto de infinitud más allá de los límites del museo –si abre una vista infinita a la realidad»<sup>286</sup>. Y es que la función del museo es justamente provocar esa visión de infinitud entre sus murallas.

¿Qué determina entonces que algo hasta hace poco era considerado ordinario ingrese luego al espacio del archivo cultural? La aparición de lo nuevo responde a una economía cultural de la «transmutación de valores». Lo nuevo surge a partir del límite crucial entre el *archivo cultural* y el *espacio profano*: el primero nombra a todas las instituciones donde se albergan los objetos y signos que valorizamos como cultura, mientras que el segundo compete al resto de inscripciones vulgares, cosas y signos que no están en el archivo. De tal manera, «el origen de lo nuevo consiste en la comparación valorizadora entre valores culturales y cosas del espacio profano»<sup>287</sup>. Ambos espacios conviven con una especie de «frontera axiológica» móvil, que determina una serie de diversos *intercambios innovadores* (valorizaciones, devaluaciones y revalorizaciones) que se producen entre ellos. Dichos intercambios materializan la transmutación de valores de la *economía cultural*, por medio de la cual elementos de un lado de la frontera pasan hacia el otro. Por lo tanto, la innovación dependería siempre del desplazamiento de esa frontera.

El límite entre el archivo cultural y el espacio profano es imprescindible en la teoría de Groys. Cuestión que obedece, según advierte Konrad Liessmann, a que el «sueño de la unidad completa de cultura y realidad no se puede cumplir», en tanto su contradicción es evidente: «si todo es cultura ya no hay cultura»<sup>288</sup>. La variación de esta frontera insustituible es determinada por la propia lógica de la expansión de los archivos culturales, pues estos recogen ávidamente las cosas que aún no han sido registrada en ellos. Aunque también el archivo desecha o recicla. De cualquier modo, la llamada «realidad», y su fugacidad cotidiana, pasa a ser la suma de lo que, por una razón u otra, aún no se encuentra en los archivos. El constante movimiento de esa frontera axiológica caracteriza la evolución variante del archivo cultural. Por lo mismo, Groys apunta que las estrategias de innovación cultural han sido

---

<sup>286</sup> Boris Groys, “Sobre lo nuevo,” en *Antología* (México: COCOM, 2013), 17.

<sup>287</sup> Groys, “Sobre lo nuevo,” 77.

<sup>288</sup> Konrad Paul Liessmann, *Filosofía del arte moderno* (Barcelona: Herder, 2006), 224.

evidenciadas magistralmente por los *ready-mades* de Duchamp, que operan precisamente transmutando el valor de objetos del espacio profano<sup>289</sup>. La teoría de lo nuevo parece desplegar así una dinámica donde el archivo cultural nunca puede agotar el espacio profano ni este último eliminar la operación efectiva del primero, o sea, donde no puede darse una síntesis total entre ambos.

Ahora bien, el problema de la teoría del archivo en Groys, es que tiende a ensombrecer el hecho de que la condición sagrada de la máquina social del archivo y su diferenciación respecto a un «espacio profano», va en cualquier caso de la mano con el principio soberano y los procedimientos gubernamentales. Es en base a estos últimos que la máquina social del archivo no solo puede llevar a cabo intercambios innovadores para ampliar sus colecciones, sino que además puede abastecer sus compartimientos mediante la usurpación, la apropiación y el expolio. No obstante, lo cierto es que el espacio profano tampoco es inmóvil, ni una tierra infecunda donde lo ordinario espera pasivamente ser resarcido con su ingreso al archivo. El carácter sagrado de la máquina social del *arkhé* no significa necesariamente que las fuerzas que aseguran su despliegue reposen solo en sí mismas. Reconocer esto último implica que la valorización de lo profano ya no descansa únicamente en el espacio tradicional de lo sagrado, o mejor dicho, que el espacio mismo de lo profano no depende de dictámenes sacros. A esto apunta de algún modo Benjamin cuando se refiere al potencial político de la *iluminación profana*, pues esta se traduce en una interrupción de los regímenes sensoriales dispuestos por el archivo en el cuerpo social. Tal cual lo plantea Margaret Cohen, la iluminación profana involucra «una transfiguración momentánea en lugar de una experiencia de intercambio continuo y armonioso»<sup>290</sup>. Pero Benjamin precisa además que la iluminación profana abre un espacio de actuación política que es también un espacio de imágenes: «una vez que

---

<sup>289</sup> Groys, “Sobre lo nuevo,” 100.

<sup>290</sup> Margaret Cohen, *Profane illumination, Walter Benjamin and the Paris of surrealist revolution* (Berkeley: University of California Press, 1993), 188. No obstante, el hecho de que compartamos esta apreciación de Cohen sobre el concepto de «iluminación profana» no significa que estemos de acuerdo con una de sus hipótesis generales en este libro: que el vínculo entre la obra de Benjamin y André Breton expresa un marxismo alternativo, que ella llama «marxismo gótico», cuyas características son tanto el rechazo a las tendencias metafísicas y progresistas del materialismo como una fascinación por los aspectos irracionales de la sociedad. Compartimos en ese sentido la crítica que hace Micheal Lowy al planteamiento de Cohen, quien señala que el «concepto “irracional” no aparece ni en los escritos de Benjamin ni en los de Breton. Este término remite a una visión racionalista del mundo heredada de la filosofía de las Luces, visión que, precisamente, ambos autores pretenden *superar*». Michael Lowy, “Benjamin y el surrealismo. Historia de un encantamiento,” *Acta Poética* 28, no. 1-2 (Primavera-Otoño, 2007): 77.



el cuerpo y el espacio de imágenes se conjugan en ella con tal profundidad que la tensión revolucionaria se convierte en inervación corporal colectiva y las inervaciones corporales del colectivo se convierten en descarga revolucionaria, la realidad se puede superar a sí misma»<sup>291</sup>.

No es un detalle menor que la iluminación profana se describa a partir de una nomenclatura *espacial* de la acción política o de la inervación corporal del colectivo. Esto quiere decir, que el potencial político de la iluminación profana conlleva una apertura de espacios ¿podría tratarse aquí entonces de una abolición de la frontera que separa a lo profano de la sacralidad del archivo? Antes de intentar responder esto habría que ahondar en el concepto mismo de «profano». Buena parte de esta tarea la emprende Giorgio Agamben al recuperar el sentido que los juristas de la antigua Roma daban, por un lado, al término *sacrare* (desde donde deriva *consagrar*), que designa la salida de la esfera del derecho humano de todas aquellas cosas que se consideraban destinadas a pertenecer exclusivamente a los dioses, y por otro lado, a la palabra *profanare*, referida a la restitución de cualquiera de esas cosas al uso libre de los hombres. De tal modo, «una vez profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso»<sup>292</sup>. Puesto de otro modo, según el léxico romano, entre «usar» y «profanar» habría una relación particular. Agamben señala luego que así como la *res sacrae* romana se refiere a las cosas reservadas para fines sagrados y separadas del resto mediante su *consagración* [*sacrare*], el término «religión» no deriva directamente de *religare* (vínculo de lo divino y lo humano), sino de *relegere*, es decir, de la *separación* entre lo sagrado y lo profano, por lo tanto, la *religión* vela por las normas que separan a los humanos no sólo de Dios, sino también a los unos de los otros<sup>293</sup>. De acuerdo con esto, *profanar* no es sino restituir al uso de los vivientes aquello que había sido separado. La profanación entraña entonces una acción de restitución al uso común. En otras palabras, una disolución de las fronteras que separan lo sagrado de lo meramente ordinario.

Podemos volver ahora a las cuestiones que nos venían ocupando, y entender así lo profano más allá del talante pasivo que parece adoptar en el concepto de «espacio profano» rubricado por Groy. Al contrario, para nosotros, profanar indica

---

<sup>291</sup> Benjamin, "El surrealismo," 316.

<sup>292</sup> Giorgio Agamben, *Profanaciones* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005), 97-102.

<sup>293</sup> Agamben, *Profanaciones*, 99.

una rehabilitación de objetos y signos para el uso libre de los hombres, o bien, una interrupción de la custodia o la frontera entre aquello perteneciente a los dioses y lo que compete al resto de los vivientes. En este amplio sentido, la máquina social del archivo es sagrada no solo por su capacidad de valorizar lo profano para resguardarlo y conservarlo, sino que además su carácter sacro se constituye a partir de la apropiación, distribución y el apacentamiento que impulsa su *nomos* (Schmitt), mientras la totalidad de sus elementos se consagran [*sacrare*] de acuerdo a sus principios [*arkhé*] históricos, ontológicos o naturales. Frente a los regímenes del archivo así dispuestos la iluminación profana no puede sino implicar una interrupción de los mismos. El espacio de imágenes que la iluminación profana instala, asegura Benjamin, «no es susceptible de medirse de manera sin más contemplativa», puesto que en la acción política que involucra se trata «mucho menos de convertir al artista de origen burgués en maestro del “Arte proletario” que de hacerlo funcionar (incluso a costa de su actividad artística) en lugares verdaderamente relevantes de cuantos constituyen ese espacio de imágenes»<sup>294</sup>. Esto quiere decir que el espacio de imágenes y acción política abierto por la iluminación profana involucra, al menos, una doble interrupción: de la distancia contemplativa que es propia del museo y del trabajo artístico. Ambas se sostienen en la frontera que separa al archivo del espacio profano.

El concepto de profanación, según lo plantea Agamben, presume además que lo profanado pierde el «aura» que antes lo rodeaba y lo separaba del mundo vulgar. Por supuesto, acá resuenan las tesis de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936). En este texto, Benjamin define el «aura» como un entretelado espacio-temporal de la obra de arte, el «*aparecimiento único de una lejanía, por más cercana que pueda estar*»<sup>295</sup>. El aura de las obras está asegurado por su valor cultural, es decir, por la inserción de la obra dentro del sistema de la tradición cultural, que no ocurre sino a través del ritual religioso. Pero además, este descansa en la *autenticidad* de la obra, esto es en su existencia única. Con todo, el «valor de culto» adquirido por la obra de arte se aprecia a lo largo de la tradición occidental, incluso en los ritos secularizados del arte renacentista o en los salones del *l'art pour l'art*. En

---

<sup>294</sup> Benjamin, “El surrealismo,” 315.

<sup>295</sup> Benjamin, “La obra de arte,” 47.

este sentido, se trata aquí de un «aura original que posee su origen en el culto y el ritual, que circunda a sus portadores –cosa, hombre y obra de arte– con la autoridad de su carácter irrepetible y de su inaccesible lejanía»<sup>296</sup>. El aura caracterizaría pues a las obras o inscripciones que son resguardadas en el archivo cultural, en el sentido que le da Groys a este último, como espacio sagrado que valoriza y aparta las cosas del espacio profano. No obstante, Benjamin plantea que desde fines del siglo XIX, con el advenimiento de la reproductibilidad técnica de la obra de arte, encabezada por la fotografía y el cine, asistimos a un declive del aura. La reproductibilidad libera a las obras de la servidumbre al valor cultural, dotándola de un «valor de exhibición» que trastorna la condición y el papel social del arte. A nuestro juicio, las consecuencias que Benjamin extrae de este proceso son claves: «si el criterio de autenticidad llega a fallar ante la producción artística, es que la función social del arte en su conjunto se ha trastornado. En lugar de su fundamentación en el ritual, debe aparecer su fundamentación en otra praxis, a saber: su fundamentación en la política»<sup>297</sup>.

Por consiguiente, el declive del aura va de la mano con la profanación de las nuevas producciones artísticas. La reproductibilidad técnica de la obra de arte conlleva entonces la interrupción de la frontera que resguardara su tradicional carácter sacro, de tal modo, podemos sostener que la «politización del arte», referida por Benjamin en su ensayo de 1936, constituye otra manera de llamar a la iluminación profana<sup>298</sup>. Expresiones de esta acción política de profanación se hallan en los retratos de August Sander, en el cine de Eisenstein o Pudovkin, pues ellos

---

<sup>296</sup> Josef Fürnkäs, “Aura,” en *Conceptos de Walter Benjamin*, eds. Michael Opitz y Erdmut Wizisla (Buenos Aires: La Cuarenta, 2014), 150-151.

<sup>297</sup> Benjamin, “La obra de arte,” 51.

<sup>298</sup> La «politización del arte» referida por Benjamin no reclama una «política vanguardista» con paradigmas marxistas que funcione en el campo del arte, puesto que la misma reproductibilidad técnica desborda ya la autonomía de dicho campo, al dispersar por todo el cuerpo social diferentes sistemas de registro, almacenamiento y proyección de imágenes. En ese sentido, desde la perspectiva benjaminiana no importa el arte como tal sino los ensayos sobre el potencial político de las nuevas tecnologías que desde el arte se practican. En ese sentido, la idea de Benjamin sobre una posible «politización del arte» tiene más de una influencia en su intercambio de ideas con Bertolt Brecht. Para ahondar en esto último véase: Erdmut Wizisla, *Benjamin y Brecht: historia de una amistad* (Buenos Aires: Paidós, 2007). Por otra parte, la relación entre las apreciaciones sobre el declive del aura y el concepto de «iluminación profana», ha sido también resaltada por Miriam Bratu Hansen, quien plantea que ambas nociones pueden ser comprendidas a partir de «los esfuerzos de Benjamin por reconceptualizar la experiencia a través de las mismas condiciones de su imposibilidad, como la única oportunidad de contrarrestar la fallida adaptación de la tecnología (capitalista-imperialista), que primero explotó en la Primera Guerra Mundial y se lleva luego a la conquista fascista de Europa». Véase: Miriam Bratu Hansen, “Benjamin’s Aura,” *Critical Inquiry* 34 (Winter, 2008): 338.

llevan a cabo el mismo procedimiento fundamental: «poner ante las cámaras a personas que no sabían qué había que hacer para enfrentarse a una fotografía»<sup>299</sup>. El hecho crucial de aproximar de este modo la producción artística al proletariado entraña la apertura de la intervención del colectivo que supone una política de la profanación del archivo.

Benjamin ve en la reproductibilidad técnica de la imagen no solo una posibilidad para ampliar los motivos o contenidos del arte, sino una *chance* para que cualquiera haga valer su «derecho a ser filmado». Exigencia política fundamentada sobre la posibilidad implícita en el desarrollo tecnológico de la época, que permite no solo difundir nuevas técnicas artísticas sino socializar el uso (profano) de los medios de registro y reproducción, que trascienden al arte, permitiendo una nueva forma de conocimiento y percepción del entorno para el viviente. Por eso Benjamin sostiene que el «interés originario y justificado de las masas en el cine», no es sino «un interés en el autoconocimiento y así también en el conocimiento de su clase»<sup>300</sup>. Lejos de ser un reclamo por segundos de pantalla, el derecho a ser filmado constituye para las clases proletarias un *derecho a filmarse a sí mismas*, es decir, la exigencia de utilizar los nuevos dispositivos tecnológicos para ahondar en la percepción de su propio mundo, aquel territorio profano de lo común y corriente.

Hasta cierto punto, cuando Benjamin plantea de este modo la abolición de la frontera entre el espacio profano y la sacralidad del archivo, desliza igualmente la posibilidad de interrumpir el principio soberano y las funciones gubernamentales del archivo, es decir, plantea algo más al profanar el archivo: apunta a acabar con sus articulaciones con la máquina capitalista. Como bien lo advierte Bruno Tackels, utilizando el proceso capitalista de producción y sus técnicas, el cine expresa la reificación que este sistema engendra, muestra a las personas como accesorios, pero al mismo tiempo, cuando el público deviene productor, el cine se convierte «para las masas en el índice de que las estructuras técnicas de producción pueden ser cambiadas, y que esto solo pueden hacerlo ellas»<sup>301</sup>. En ese sentido, la profanación del cine podría incluso hacer frente al intento de auratización que la gran industria

---

<sup>299</sup> Walter Benjamin, “Pequeña historia de la fotografía,” en *Obras. Libro II/ Vol. 1* (Madrid: Abada, 2007), 395.

<sup>300</sup> Benjamin, “La Obra de arte,” 78.

<sup>301</sup> Bruno Tackels, *La œuvre d'art à l'époque de W. Benjamin. Histoire d'aura* (Paris: L'Harmattan, 2000), 94.

cinematográfica lleva cabo, promoviendo el «culto a las estrellas». Frente a esa sacralización, el cine político responde mostrando a personas que «no son intérpretes en el sentido en que nosotros lo entendemos, sino gente que se autoexhibe y en primer lugar, por cierto, en su proceso de trabajo»<sup>302</sup>. Este tipo de uso político del cine permite diluir las diferencias entre autor y público, pero al mismo tiempo amplía las competencias politécnicas de las masas, en tanto alienta una participación directa en la producción derivada del nuevo sistema de aparatos audiovisuales. La «politización del arte» benjaminiana, se refiere a nuevas formas ampliadas de producción, cuya característica principal no es solo mostrar una tendencia política sino desarrollar la capacidad de instruir a otros productores en la actividad creativa y poner a disposición de ellos y ellas un aparato productivo mejorado. De acuerdo con Benjamin, «dicho aparato productivo será tanto mejor cuanto más consumidores lleve a la producción, en una palabra, si está en situación de hacer de los lectores o de los espectadores colaboradores»<sup>303</sup>. Mediante esta estrategia la praxis política coincide con la profanación del archivo, pues se restituye así al uso común de los vivientes aquello que solamente estaba destinado para los dioses.

Así vistas las cosas, la embriaguez producida por aquella «iluminación profana», que descubre el movimiento surrealista, radica justamente en esta nueva experiencia posible para el individuo moderno: experimentar la inervación del colectivo, en medio de la socialización de los medios de producción. Desde luego, ello implica la desactivación de las fronteras sacras con que el archivo custodia y legitima al mismo tiempo sus elementos. En otras palabras, cuando Benjamin habla de la «politización del arte», este término alude a una nueva forma de producción artística que es inseparable de la socialización de sus medios de producción. Con ello, se abre la oportunidad de profanar no solo las producciones artísticas sino también todos los materiales y piezas arrebatados, usurpados y escoltados a partir de

---

<sup>302</sup> Benjamin, «La obra de arte,» 77.

<sup>303</sup> Benjamin, «El autor como productor,» en *Iluminaciones III. Tentativas sobre Brecht* (Madrid: Taurus, 1998), 130. El año 1934 Benjamin ofrece una conferencia en el Instituto para el Estudio del Fascismo en París, titulada *El autor como productor*, texto en el que afirma la importancia crucial para artistas e intelectuales de la reflexión sobre su posición y su función en el proceso de producción. En ese sentido, Benjamin insiste en que la tendencia política de las obras por sí sola no es suficiente para transformar el aparato productivo. Para lograr esto, se necesita complementar la tendencia política con un doble imperativo técnico de la obra: instruir a otros productores en la producción y lograr poner a disposición de estos un aparato productivo mejorado.

su consagración en la máquina social del archivo. Esta política de la profanación suspende entonces la violencia del fundamento mítico que sustenta los archivos de la tradición cultural y de la administración gubernamental, que traza esa celosa separación con el resto de los objetos y los signos de la superficie social.

No obstante, el diagnóstico de Benjamin respecto a estas cuestiones, en realidad, fue tan optimista como desalentador. En el mismo ensayo de 1936, reconoce que la más avanzada de las técnicas de reproductibilidad de la obra de arte de su tiempo; el cine, no solo estaba siendo puesta al servicio de la «explotación capitalista», reinstaurando el pseudo-culto de la obra en base a la generación de un *star system*, sino que además una reformulación del valor ritual era ensalzada nuevamente por la «estetización de la política». Mediante esta última se organiza la vida política para dar expresión a la masas, aunque sin transformar las relaciones de propiedad que conculcan sus derechos. En tal escenario, como bien señala Georges Didi-Huberman, la reclamación democrática del derecho a ser filmado se torna ambigua, pues su uso político «puede llevar tanto a lo mejor como a lo peor, según que los pueblos sean simples *juguetes* puestos en escena por un jefe (pensemos en el ejército de trabajadores de *El triunfo de la voluntad* de Leni Riefenstahl) o los auténticos actores de su exposición»<sup>304</sup>. Más aún, de un modo similar, lo cierto es que la «estetización de la política» trasciende el contexto de emergencia de los fascismos europeos, en tanto ha resultado ser un aspecto fundamental para el gobierno de los pueblos en la época de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

Con todo, según Benjamin, la estetización de la política, con sus liturgias y ceremonias, representaciones y símbolos, conduce a un objetivo central: la guerra, pues sólo esta «vuelve posible movilizar el conjunto de los medios técnicos del presente bajo el mantenimiento de las relaciones de propiedad»<sup>305</sup>. Premisa que se deja leer perfectamente desde lo que hemos propuesto en estas páginas, pues en última instancia, el archivo es una máquina fundamental del poder soberano y del gobierno de cualquier sociedad. En consecuencia, la reproductibilidad técnica de la obra de arte es ambivalente, pues si bien presenta una chance política importante,

---

<sup>304</sup> Georges Didi-Huberman, *Pueblos expuesto, pueblos figurantes* (Buenos Aires: Manantial, 2014), 28.

<sup>305</sup> Benjamin, “La obra de arte,” 97.

forma parte también de acoplamientos entre tecnologías heterogéneas mediante los cuales el archivo mismo se extiende y complejiza, hasta un límite de cual casi perdemos el rastro, sobre todo durante las últimas décadas. El carácter religioso del ordenamiento social propiciado en buena parte gracias al archivo, encuentra uno de sus núcleos en el celo sacro con el cual la máquina social, a través de sus dimensiones administrativa, económica y jurídica, así como mediante sus regímenes sensoriales, resguarda sus elementos, ya no como piezas de una colección sino como *propiedades* que el archivo contribuye a eternizar. Se trata entonces de la función inmortalizadora de la máquina social del *arkhé*, que así como concreta la utopía de las clases dominantes llevando a la gloria eterna a sus grandes miembros, lo hace también procurando la eternización de sus bienes; sacralizando el derecho de propiedad.

En ese sentido, las tesis sobre la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica pueden conectarse con las ideas de un breve texto que Benjamin redacta mucho antes: el *Capitalismo como religión* (1921). Tal como su título enuncia, el capitalismo es descrito aquí en los términos de un fenómeno esencialmente religioso, considerando al menos tres cuestiones: para empezar, «el capitalismo es una religión puramente de culto», prescinde de dogmas y teologías, pues «en él todo cobra significado solo a través de una referencia inmediata al culto»; un segundo rasgo del capitalismo «es la duración permanente del culto», pues «no hay un solo día que no sea “día de fiesta” en el sentido terrible de una ceremonia sacra superdesarrollada: es como el despliegue máximo de aquello que se venera»; y finalmente, el capitalismo «es, quizás, el primer caso de un culto que no es expiatorio sino culpabilizante», puesto que «echa mano del culto no para expiar la culpa sino para hacerla universal»<sup>306</sup>. Al vincular las ideas de este texto con el ensayo de 1936, se puede afirmar que el valor cultural se perpetúa, aunque de otra manera, incluso más allá de la obra de arte, ya que se difunde y se incrusta en los modos de producción contemporáneos, reedificando nuevos templos de culto como los museos pero también los grandes centros comerciales. Estos ya no restringen la proximidad de sus fieles, al contrario, la fomentan mezclando el aspecto cultural con un valor de exhibición degradado.

---

<sup>306</sup> Walter Benjamin, “Capitalismo como religión,” en *Angelus Novus* (Granada: Comares, 2012), 129-130.

En este nuevo culto capitalista, renovadas peregrinaciones desplazan a las multitudes hacia ferias de muestras o en viajes turísticos hacia ciudades devenidas mercancías gracias a su patrimonialización. Por esa razón, el capitalismo es «el más extremo de todos los cultos religiosos, fundado como está sobre una relación puramente psicológica hacia los objetos fetichizados. Desprovisto de doctrina o teología, el culto se mantiene a sí mismo mediante la *permanente* celebración de sus ritos –las compras y el consumo»<sup>307</sup>. Junto a esto, claro está, surgen nuevas *ekklesiai* del poder expresadas en la conformación de organismos transnacionales de gobierno (OMC, FMI, etcétera), y por supuesto, nuevos devotos surgidos desde una ciudadanía formada en base a sus expectativas de consumo. Parafraseando a Marx, no sin ironía, Benjamin señala que «ese capitalismo incapaz de convertirse, se transforma en socialismo a través de los intereses simples y compuestos, que son una función de la deuda/culpa [*schuld*] (atención a la ambigüedad demoníaca de ese concepto)»<sup>308</sup>. Vuelco mordaz del capitalismo hacia el socialismo mediante la universalización de la deuda. La deuda generalizada, su extensión a todas las dimensiones de la vida, se convierte así en la culpa que alimenta este culto.

¿Qué ocurre con la frontera entre lo sagrado y lo profano una vez que el culto del capitalismo parece universalizarse? Para un teórico del archivo sacro como Groys, esta frontera no desaparece de ningún modo, ni siquiera luego de analizar las tesis de Benjamin sobre la obra de arte. Desde la mirada de Groys, al acentuar el culto del capitalismo, que no requiere de más credos que la constante reproducción de su celebración y su deuda, la reproductibilidad técnica no diluye el límite que resguarda la sacralidad del archivo. Más bien, el proceso de reproducción abraza al conjunto del espacio profano de manera indeterminada, sin afectar el espacio de las obras resguardadas por el archivo. Por lo tanto, para Groys, en realidad estaríamos ante dos procesos de reproductibilidad técnica: «uno topológicamente determinado y garantizador de la continuidad del original en el tiempo, el otro topológicamente

---

<sup>307</sup> Howard Eiland and Michael Jennings, *Walter Benjamin: a critical life* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2014), 149.

<sup>308</sup> Benjamin, “Capitalismo como religión,” 131. Esta lectura del comportamiento del capitalismo es totalmente atinente a la situación que se vive en las crisis contemporáneas del sistema capitalista. De hecho, la última crisis económica mundial ha dado pie para afirmar que el papel de la deuda en el capitalismo no es ningún caso accesorio, al contrario, se trata de un elemento central en la formación de la gubernamentalidad neoliberal. Para una reciente genealogía de la deuda como eje del capitalismo contemporáneo (que, no obstante, omite estas cruciales tesis de Benjamin), véase: Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal* (Buenos Aires: Amorrortu, 2013).



indeterminado, diaspórico, profano, que no garantiza esta continuidad»<sup>309</sup>. Es por eso que, aunque cualquier persona pueda grabar lo quiera de sí misma o del resto, no hay un espacio que se encargue de garantizar que sus producciones serán preservadas en el transcurso del tiempo: la copia profana, diaspórica, es una copia sin el estatus asegurado que puede alcanzar una copia en el museo. Ésta sigue siendo la labor del archivo cultural, al menos como lo entiende Groy. Sin embargo, lo que de este modo termina por soslayarse es la articulación entre el archivo como máquina social y la propia máquina capitalista. ¿Acaso la venta de dispositivos tecnológicos, los diversos servicios de almacenamiento *online* o, incluso, los servicios administrativos gubernamentales, no constituyen también una parte de la máquina social del archivo? El hecho de que en estos últimos casos la preservación de toda inscripción dependa del soporte tecnológico que podamos financiar o de las propias plataformas de archivo a las que podamos acceder, no hace más que evidenciar su imbricación con el culto del capitalismo.

No resulta difícil comprender cómo la máquina social del archivo actúa a la manera de una red articuladora de las formas contemporáneas de este culto, por ello, los acoplamientos de sus diferentes tecnologías y medios de reproducción, no dejan de abastecer el carácter sacro del archivo mismo. Por lo tanto, el archivo no es solo la contraparte de cierta práctica del coleccionismo, pues incorpora incluso en su movimiento nuestra propia relación con las cosas y los signos que nos rodean, o al menos, tiende fuertemente a consumir las formas extrañas con las cuales nos vinculamos a los objetos en una nueva ampliación del archivo. De ahí que los criterios de clasificación y ordenamiento de la máquina social del *arkhé* acaban por registrar también buena parte de nuestra acciones: empezando con un certificado de nacimiento, la inscripción en una libreta familiar, la educación primaria con sus calificaciones y libro de anotaciones, la obtención de diplomas de estudio e informes académicos, las cuentas de correo electrónico y en diferentes plataformas de las redes sociales, la escritura de propiedad del piso, el pasaporte, los expedientes clínicos, las cuentas en casas comerciales y los registros de compras por internet. Todos estos registros pasan a ser los insumos o respaldos para la valorización de nuestro propio «capital humano», ya sea en las formas más prosaicas del *currículum*

---

<sup>309</sup> Boris Groy, *Introduction to Antiphilosophy* (London: Verso, 2013), 102.

*vitae* o del perfil mediático. Y, por supuesto, la máquina archiva constantemente el estado de nuestra fidelidad con el culto: el monto de nuestra deuda.

Todo parece indicar que la máquina social del archivo, al articularse con la máquina capitalista y su culto, consume una síntesis que escapa a cualquier posibilidad de interrupción, sobre todo, porque imprime en nosotros una forma determinada de interactuar con sus objetos, tecnologías y registros. Sin embargo, al igual como en el caso de la suspensión dialéctica que acontece en su relación con la colección, el archivo parece tener un impasse con cierta actitud que, nuevamente, quizás puede iluminar la figura del coleccionista. Benjamin apunta que éste mantiene «una enigmática relación con la propiedad», puesto que a las cosas «las estudia y las aprecia como escenario donde se juega su destino», de tal modo, para el coleccionista, «la propiedad es la más honda relación que puede establecerse con las cosas: y no porque las cosas estén vivas en él, sino que es él quien habita en ellas»<sup>310</sup>. De esta manera, el coleccionista parece transformar la experiencia de la posesión en una posesión de experiencias. Y lo hace, justamente, con objetos que arranca de la circulación mercantil y, con ello, los erradica también de la celebración del culto capitalista.

Ciertamente, «una transformación de ese tipo solo se logra repensando la naturaleza de la posesión [*ownership*]»<sup>311</sup>. Lejos de hacer una suerte de apología de la propiedad privada, Benjamin abre así una sigilosa reflexión sobre la particularidad de las posesiones del coleccionista, que desafía incluso las ideas de la izquierda biempensante. Según sus planteamientos, «la colección pierde su sentido en cuanto que pierde su sujeto. Y aunque las colecciones que son públicas sean también más beneficiosas desde el punto de vista de su uso social, así como más útiles, si empleamos un punto de vista científico, que las particulares y privadas, a los objetos solo se les hace justicia cuando están en el seno de estas últimas»<sup>312</sup>. Una primera lectura podría juzgar esto como una opinión sin fundamentos, y en parte tendría razón pues no es aquí donde Benjamin aclara esta cuestión sino en su ensayo sobre Fuchs, allí sostiene que el coleccionista «tiene en su pasión una varita mágica para

---

<sup>310</sup> Benjamin, “Voy a desembalar mi biblioteca,” 337-345.

<sup>311</sup> Akbar Abbas, “Walter Benjamin’s collector: the fate of modern experience,” en *Walter Benjamin. Critical evaluations in cultural theory. Vol. II, Modernity*, ed. Peter Osborne (London: Routledge, 2005), 223.

<sup>312</sup> Benjamin. “Voy a desembalar mi biblioteca,” 344.

descubrir nuevas fuentes»<sup>313</sup>. Por lo tanto, la relación del coleccionista con sus posesiones no solo destaca por sacar fuera de circulación objetos e inscripciones, sino que resalta por tomar estas cosas que están fuera de circulación y confrontar con ellas la representaciones del pasado o las configuraciones de la historia. En otras palabras, amenaza los regímenes sensoriales del archivo.

De este modo, el coleccionista no solo acumula cosas sino que hace emerger en sus colecciones nuevas maneras de ver los objetos y los signos, alterando incluso las formas tradicionales en las cuales estos habían sido considerados. Tal cual lo sugiere Arendt, en la figura del coleccionista «el heredero y conservador se convierte en forma inesperada en destructor»<sup>314</sup>. De ahí que figura del coleccionista ponga en juego un sentido de la propiedad tan excepcional que merece vincularse con la del «materialista histórico», según lo entiende Benjamin. Para este último el concepto de «cultura» es tan problemático como su descomposición en bienes para la preservación, pues: «la obra del pasado no está nunca cerrada. El materialismo histórico no ve caer a la obra del pasado como una cosa en manos de una época, ni en ninguna parte en todo caso»<sup>315</sup>. El coleccionista actúa con sus posesiones profanando entonces la constitución eternizadora de la máquina social del *arkhé*, es decir, la reificación de los documentos, los objetos, los productos y las obras que guardan los archivos culturales.

Sin embargo, no resulta tan claro hasta donde esa experiencia individual del coleccionista puede convertirse en una iluminación profana que abra un espacio para la acción política. No hay mayor claridad sobre las formas en que la «politización del arte» puede vincularse con el arte de la posesión de experiencias que el coleccionista maneja, pues este último parece alejado, en su soledad, de las inervaciones del colectivo. Tal vez por eso, «el coleccionista se ve literalmente instigado a comunicar sus experiencias»<sup>316</sup>. Acaso sea este impulso de compartir sus afecciones o maneras de concebir el mundo a través de su colección, el intento más desesperado del coleccionista por compartir sus iluminaciones profanas. Pues en su

---

<sup>313</sup> Fuchs, “Eduard Fuchs, coleccionista”, 105-106.

<sup>314</sup> Arendt, “Hombres en tiempos de oscuridad,” 185.

<sup>315</sup> Benjamin, “Eduard Fuchs, coleccionista e historiador,” 80.

<sup>316</sup> Observación perspicaz de Eckhardt Köhn, en su análisis de la figura benjaminiana del coleccionista, a la que añade luego: «Pareciera como si, para una serie de coleccionistas importantes, a la pasión de coleccionar se le hubiera añadido la necesidad de escribir también acerca de ella». Köhn, “Coleccionista,” 237.

caso, como ya hemos visto, éstas surgen desde de un desorden creativo gatillado por la fuerza de la memoria involuntaria. La transmisión de esta última quizás sea el secreto y problemático índice que el propio Benjamin nos ha dejado como coleccionista. A ello apunta el materialista histórico cuando sostiene que «nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una débil fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho. No es fácil atender a esta reclamación»<sup>317</sup>. Queda entonces por reflexionar hasta qué punto esa fuerza *espectral* puede conmover el régimen del archivo.

---

<sup>317</sup> Benjamin, “La dialéctica en suspenso,” 48.

# Máquina social del archivo.

## Capítulo III

### 3.1. Maquinaciones de Marx y Deleuze.

Entre 1988 y 1989, Gilles Deleuze es entrevistado en varias sesiones por Claire Parnet ante las cámaras de un equipo de televisión. El filósofo francés, renuente a las apariciones televisivas, acepta protagonizar estas entrevistas destinadas a un documental sobre su pensamiento, bajo una cláusula específica: su emisión podrá realizarse solo *post mortem auctoris*. Deleuze lo estipula así al comienzo de la propia entrevista: «todo esto no será utilizado –si resulta utilizable– (...) hasta después de mi muerte. Así que, créeme, me siento ya reducido al estado de puro archivo, (...) y casi al estado de un puro espíritu: hablo, hablo de... después de mi muerte...»<sup>318</sup>. Esta reserva inicial se convierte también en una *puesta en reserva*, en un depósito, que alberga a la vez un *deseo de archivo* relacionado con la sobrevivencia de lo archivado, con ese hablar después de la muerte, cercano a la herencia que conlleva todo archivo. No habremos de ir tan lejos, no por ahora, no todavía. Nos detendremos aquí en la reducción al «estado de puro archivo», confesada por Deleuze y que, no obstante, discrepa con la irreductibilidad de sus documentos,

---

<sup>318</sup> *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, fue emitido finalmente por televisión en 1996. Se encuentra disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=YwLdqj8AOBU>

cuestión distinguible en el propio diseño de la entrevista que constituye este archivo. En principio, su formato se percibe bastante tradicional: organizada en torno a veinticinco temas que atraviesan la filosofía deleuziana, cada uno de ellos dispuesto de acuerdo a su correspondencia con las veinticinco letras del abecedario. La clasificación estaría dada, en un primer momento, por una *ratio* archivista que ordena sus elementos sistemáticamente.

Pero la estricta lógica clasificatoria insinuada en este archivo deleuziano, decíamos, se revela también perturbada por la propia naturaleza de lo archivado. El desajuste pasa, en efecto, por su *raíz*, pues en este caso, «la raíz principal ha abortado o se destruye hacia su extremidad; viene a injertarse sobre ella una multiplicidad inmediata y cualquiera de las raíces secundarias que experimentan un gran desarrollo»<sup>319</sup>. Es decir, en la propia raíz clasificatoria del *corpus* del archivo, en el principio de su organismo, emerge ya un *rizoma*: una apertura de conexiones y heterogeneidades descomunales. Y esto quizá no ocurra solo con el archivo deleuziano, tal vez sea la posibilidad de apertura y desmontaje a la que se arriesga todo *arkhé*. Por ende, si bien el pensamiento de Deleuze es presentado bajo una clasificación alfabética, ordenada y sistemática, los temas que desde ahí surgen parecen resistirse a un patrón generalizable debido a su multiplicidad, alimentando conexiones excesivas para el público y capaces de metamorfosear su propio temario. De ahí que, a pesar de su orden, la organización de la entrevista según las letras del abecedario resulta extraña al programa filosófico canónico, desplegando las siguientes imágenes del pensamiento deleuziano: **A**nimal; **B**ebida; **C**ultura; **D**eseo; **I**nfancia [*Enfance*]; **F**idelidad; **I**zquierda [*Gauche*]; **H**istoria de la filosofía; **I**dea; **A**legría [*Joie*]; **K**ant; **L**iteratura; **E**nfermedad [*Maladie*]; **N**eurología; **Ó**pera; **P**rofesor; **P**regunta [*Question*]; **R**esistencia; **E**stilo [*Style*]; **T**enis; **U**no; **V**iaje; **W**ittgenstein; «**X**» como incógnita e «**Y**» como indecible; **Z**ig-Zag. La clasificación se ha vuelto confusa, su taxonomía es más bien metamorfosis. A partir de tal carácter *rizomático*, el archivo deleuziano se asemeja a los gabinetes de curiosidades de la modernidad temprana donde, al reunir los objetos y elementos más heterogéneos con una pasión confusa a la vista de lo demás, aquellos coleccionistas no se limitaban a preceder el

---

<sup>319</sup> Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Rizoma (Introducción)* (Valencia: Pre-Textos, 1977), 13.

orden museológico que se impone siglos más tarde, sino que más bien lo contradecían desde su *raíz*.

Pero el vínculo entre Deleuze y el archivo, según lo entendemos aquí, no remite sólo a esta singular experiencia documental, atraviesa también otra dimensión, quizá más básica, aunque no menos enmarañada. En el capítulo anterior, aseguramos que el archivo puede comprenderse como una «máquina social», y con ello no pensábamos en una mera figura retórica, tampoco buscábamos describir una entidad histórica gratuitamente abstracta, ni menos aún proponer una clave de lectura metafísica para nuestra herencia cultural. Queríamos desentrañar, en cambio, una particular noción de «máquina», que nos aleja en gran medida de los usos cotidianos del término pero al mismo tiempo nos otorga un modelo efectivo del funcionamiento de las prácticas sociales vinculadas al archivo. En ese sentido, quizá la noción de «máquina social» más cercana a la que buscamos plantear aquí habría ocupado un lugar primordial en un libro que jamás se escribió. Y si podemos suponerlo es porque al menos tenemos una *huella* de ello en el archivo mismo<sup>320</sup>. En 1993, poco antes de su muerte, Deleuze dio una entrevista en la cual declaraba que solo escribiría un libro más y luego dejaría la filosofía para dedicarse a la pintura: *Grandeur de Marx*, sería su título<sup>321</sup>. Los trazos de este proyecto truncado otorgan, al menos, dos indicios importantes: en primer lugar, que la obra de Marx está vinculada estrechamente al pensamiento filosófico de Deleuze y, en segundo lugar, que tal concomitancia pasa en buena parte por la problematización de una singular noción de «máquina». Ambos autores dedicaron importantes reflexiones a esta última noción, a la composición de las máquinas y a sus complejas relaciones con el viviente.

Es cierto que la noción de máquina trabajada por Deleuze fue propuesta en un principio por su amigo Félix Guattari<sup>322</sup>, junto a quien escribe *L'Anti-Oedipe*

---

<sup>320</sup> Sobre los alcances más profundos que tiene para nosotros un pensamiento que reflexione sobre las *huellas* del *archivo*, o bien, sobre el *archivo* como *huella*, nos detendremos en el cuarto capítulo de este trabajo.

<sup>321</sup> Gilles Deleuze, “El «Yo me acuerdo» de Gilles Deleuze. Entrevista realizada por Didier Eribon en 1993,” *Contrates. Revista interdisciplinaria de filosofía* VII (2002): 232. Esto último refuerza lo que ha resaltado acertadamente Simon Choat: “El prolijo, metódico y riguroso análisis del capitalismo que es proporcionado por los libros de Deleuze y Guattari tiene, por lo tanto, todos los sellos de Deleuze— y está profundamente en deuda con Marx.” Véase: Simon Choat, *Marx Through Post-Structuralism. Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze* (London: Continuum, 2010), 127.

<sup>322</sup> La noción es propuesta por Guattari el año 1969 en un texto destinado a una exposición en la *Ecole freudienne* de París, titulado “Máquina y estructura”. Allí se encuentran algunas de las ideas embrionarias de las

(1972) y *Mille Plateaux* (1980), los dos volúmenes que componen *Capitalisme et schizophrénie*, su más importante colaboración. Pero es Deleuze quien desliga la comprensión de la máquina del concepto de estructura que aún estaba latente en las influencias psicoanalíticas de Guattari<sup>323</sup>. De esta manera, la noción de máquina que ambos autores proponen ya no se reduce a la de un simple mecanismo estructural y adquiere una complejidad distintiva. Aquí, reutilizando esa compleja perspectiva esbozada en lo que denominaremos la *filosofía maquinaica* de Deleuze, profundizaremos el análisis de la máquina social del archivo.

### 3.2. Disparidad entre lo mecánico y lo maquinaico.

La noción de máquina tiene un extenso recorrido en la filosofía occidental. Sabido es que en la Antigua Grecia, aparatos y máquinas simples inspiraron reflexiones sobre la condición de la naturaleza, que a pesar de no ser populares en su tiempo fueron muy influyentes siglos después, a partir del Renacimiento<sup>324</sup>. Aunque será con el surgimiento de la filosofía mecanicista cuando la noción de máquina como modelo para la comprensión de la realidad se consolide. Responsable de ello es, en gran parte, René Descartes, quien propone una nueva base epistemológica en la que todos los fenómenos naturales, sin importar su complejidad, podían ser

---

«máquinas deseantes» descritas más tarde en *L'Anti-Oedipe*. Véase: Félix Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad: crítica psicoanalítica de las instituciones* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1976), 274-283. Ahora bien, habría que ser siempre cauteloso a la hora de diferenciar las ideas de los autores de *Capitalismo y Esquizofrenia*, pues como el propio Deleuze señalara respecto a los libros que escribió con Guattari: «no trabajamos juntos, trabajamos entre los dos». Véase Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos* (Valencia: Pre-Textos, 1980), 21-22.

<sup>323</sup> Esto último fue reconocido por el propio Deleuze al relatar el comienzo de su trabajo con Guattari: «Yo trabajaba únicamente en el campo de los conceptos, y aún de forma tímida. Félix me habló de lo que él llamaba, ya entonces, las máquinas deseantes: toda una concepción teórica y práctica del inconsciente-máquina, del inconsciente esquizofrénico. Entonces tuve la impresión de que era él quien llevaba la delantera. Sólo que, con todo y su inconsciente-máquina, él hablaba aún en términos de estructura, significante, falo, etc.» Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990* (Valencia: Pre-Textos, 1996), 26.

<sup>324</sup> Esto ha sido abordado en detalle en el estudio de Sylvia Berriman, *The Mechanical Hypothesis in Ancient Greek Natural Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2009). Por otra parte, la popularidad de la reflexión sobre las máquinas en la órbita cultural del Renacimiento se constata en la traducción al latín de textos clásicos de Arquímedes, Euclides y Herón de Alejandría. A partir del siglo XVI, a la vez, se publican en Europa una gran cantidad de libros y tratados sobre máquinas que buscaban resolver problemas y constituir avances en los más diversos campos; la minería, la metalurgia, la arquitectura, la navegación y la guerra, entre otros. Para una descripción general de este nuevo clima, en la que se toma a las máquinas como modelo privilegiado para la explicación y comprensión del mundo físico, y donde la imagen de Dios pasa a ser la del gran relojero del universo, véase: Paolo Rossi, *Los filósofos y las máquinas. 1400-1700*. (Barcelona: Labor, 1970).



explicados a partir de la relación mecánica entre las distintas partículas que componen la materia, según sus diversas propiedades, desplazamientos y choques.

En sus *Principes de la philosophie* (1644), Descartes afirma que para conocer los fenómenos imperceptibles a nuestros sentidos pueden tomarse como modelo –de acuerdo con los principios de la física de su época– los artificios fabricados por los seres humanos. Vale decir, para Descartes, no hay «diferencia alguna entre *las máquinas que construyen los artesanos* y los cuerpos que *la naturaleza por sí misma ha formado*», salvo por su tamaño, que hace que las figuras y los movimientos de las primeras sean visibles mientras que en el caso de los segundos resultan ser tan diminutos que no pueden ser percibidos<sup>325</sup>. Desde aquí se siguen otras dos presunciones fundamentales de la explicación mecánica del mundo físico: el comportamiento de la materia es uniforme a nivel macroscópico y microscópico, lo que en último término, permite a las mismas leyes regir las partículas imperceptibles y los cuerpos observables. Por lo tanto, para los mecanicistas, la mecánica de las máquinas otorgaba un modelo para comprender el comportamiento general de la materia y, a la vez, su funcionamiento podía ceñirse a leyes físicas que explicaban la totalidad de los fenómenos del mundo natural<sup>326</sup>.

Respecto a esas premisas generales del mecanicismo podemos diferenciar la singularidad de la filosofía deleuziana de lo *maquínico*. El análisis maquínico no descansa en la supuesta homogeneidad de la materia ni en su expansión universal, tampoco se basa en un carácter regular de sus partículas y, por lo tanto, en la naturaleza predecible de sus operaciones<sup>327</sup>. En *L'Anti-Oedipe* (1972), se postula que todo está compuesto por máquinas y que estas siempre son «máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones»<sup>328</sup>. Por supuesto, las máquinas son

---

<sup>325</sup> René Descartes, *Los principios de la filosofía* (Madrid: Alianza, 1995), 409-410.

<sup>326</sup> A pesar de las diferencias entre los diversos pensadores identificados con la filosofía mecanicista, según Steven Nadler, para «Descartes, Boyle, Gassendi, Mersenne y otros, sólo una explicación formulada en términos de materia y movimiento podría ser por sí sola verdaderamente lúcida e informativa», comparten así, en principio, la afirmación de que «todos los fenómenos naturales, sin importar su complejidad, todas las propiedades sensibles e insensibles y los comportamientos de los cuerpos, pueden ser causalmente explicados en términos de la disposición y el movimiento (o reposo) de partículas diminutas». Steven Nadler, «Doctrines of explanation in late scholasticism and in the mechanical philosophy», en *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, eds. Daniel Garber y Michael Ayers (New York: Cambridge University Press, 1998), 520.

<sup>327</sup> Desde luego, hoy tampoco se puede confiar en la consonancia de toda la materia en el universo, de ahí que una de las principales aspiraciones de la cosmología y la física contemporáneas sea la observación y la medición de la llamada «materia oscura».

<sup>328</sup> Deleuze y Guattari, «El Anti-Edipo», 11.

entendidas aquí en un sentido no convencional, ya que *no se componen ni se basan en un mecanismo*. Una máquina se compone, en primer lugar, por un *ensamble maquinico*; nunca hay una máquina aislada, siempre están acoplándose. A un nivel básico, se dirá que operan mediante cortes y flujo, por extracciones de flujos de energía. En el *Anti-Edipo* esa energía es concebida como el *deseo*, y desde ahí se traza toda la crítica radical al psicoanálisis que es uno de sus objetivos principales. Oponiéndose a las ideas freudianas, pero también a ciertas ideas incubadas en la tradición filosófica<sup>329</sup>, el *Anti-Edipo* afirma que el deseo no es sinónimo de carencia, no surge a partir de la falta de un objeto pre-existente, al contrario, el deseo es producción, producción de la realidad, producción deseante en condiciones determinadas. De tal modo, si bien Freud es el primero en descubrir la preponderancia del inconsciente en tanto que fábrica de nuestras inclinaciones y nuestras acciones, acto seguido, el padre del psicoanálisis es también quien cubre esa fábrica de lo real con un teatro de representaciones familiares que buscan corregir la insumisión productiva de los deseos inconscientes: Edipo se alza así, al mismo tiempo, como tribunal, clínica represiva y estructura mecánica<sup>330</sup>.

El deseo no se restringe a una forma antropológica, puesto que, en tanto que energía, atraviesa también a la naturaleza. No existiría, por ende, una distinción esencial entre los seres humanos y la naturaleza, al formar parte de un mismo *proceso de producción*. Con ello, el *Anti-Edipo* retoma las tesis de Marx sobre la incongruencia de establecer una separación entre la historia humana y la historia de la naturaleza, lo que conduce a que la primera se escriba bajo una pauta situada fuera de la historia misma, es decir, con una prosa ilusoria, retraída de las condiciones de vida comunes y de su producción en un proceso conjunto en el cual los seres humanos y la naturaleza se condicionan mutuamente. Marx sostuvo que esta conjunción de la humanidad con la naturaleza pasa por la industria, «siendo de uno u otro modo según el mayor o menor desarrollo de la industria en cada época, lo mismo que la “lucha” del hombre con la naturaleza, hasta el desarrollo de sus fuerzas productivas

---

<sup>329</sup> Principalmente aquellas ideas que asocian el deseo con la carencia, las cuales pueden encontrarse ya sugeridas en Platón y, mucho después, en Kant. Sobre esto véase: Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze y el Antiedipo. La producción del deseo* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2010), 25-27.

<sup>330</sup> Para una revisión más detallada del desarrollo teórico de la noción de «máquina» en *El Anti-Edipo* y de su confrontación con las teorías estructuralistas, principalmente contra las que sustentaban al psicoanálisis en los sesenta y los setenta, véase el capítulo titulado “La máquina contra la estructura” en François Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Biografía cruzada* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), 283-303.

sobre la base correspondiente»<sup>331</sup>. Asimismo, para Deleuze y Guattari, no existe una diferencia entre *Homo natura* y *Homo historia*, pues la producción maquínica rebasa las distinciones ideales entre hombre/naturaleza o sociedad/naturaleza.

En un amplio e incesante proceso productivo, las máquinas funcionan mediante asociación y variación: no dejan de acoplarse entre sí, con una conectividad en todas las direcciones y en todos los sentidos. Al mismo tiempo, las máquinas quebrantan rumbos y provocan metamorfosis en los flujos de otras máquinas que ellas cortan, creando nuevas máquinas bajo su forma conectiva «y». Así, por ejemplo, tenemos una historia de las *máquinas de escritura* compuestas por el acoplamiento «hombre y arcilla y horno y tablilla», que mutan luego en un nuevo ensamble «hombre y papiro y tinta y rollo», más tarde transformado por el acoplamiento «hombre y animal y vitela y libro». Diferentes conexiones producen diferentes máquinas, pues la máquina no es una forma definida *a priori*, pero tampoco un resultado aislable, no existe sino en sus propias conexiones maquínicas que funcionan en todas partes de modo variable e impredecible. Incluso, «representaciones, imágenes y pensamientos» surgen a partir de «conexiones maquínicas: el ojo conecta con la luz, el cerebro conecta con un concepto, la boca conecta con un lenguaje»<sup>332</sup>. No es que el individuo en sí mismo sea una máquina. Para ser más precisos, habría que decir: *vivimos atravesados por máquinas, en máquinas y con máquinas*.

Es en el esquizofrénico donde este *proceso maquínico* de producción se muestra de manera más evidente, «sus órganos sólo funcionan en cuanto elementos cualesquiera de máquinas, piezas conectadas a otras piezas exteriores (un árbol, una estrella, una bombilla, un motor). Los órganos conectados a sus fuentes, enchufados a flujos, componen ellos mismos máquinas complejas», nos dice Deleuze, y remata: «no se trata de un mecanismo, sino de toda una maquinaria terriblemente discordante»<sup>333</sup>. Un mecanismo, según su significado común, es un conjunto de piezas unidas entre sí para ejecutar operaciones prefijadas y con regularidad notoria, lo que permite explicarlas en términos de causa y efecto. Al contrario, en una «maquinaria discordante» la causalidad lineal ya no actúa como principio de

---

<sup>331</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (Valencia: Universidad de Valencia, 1994), 55.

<sup>332</sup> Claire Colebrook, *Gilles Deleuze* (London: Routledge, 2002), 56.

<sup>333</sup> Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (Valencia: Pre-Textos, 2007), 41.

explicación. Los flujos de deseo son *multiplicidad* variable: «es el cuánto, el cómo, el cada caso», diferencia de multiplicidades en vez de oposiciones o representaciones de lo uno y lo múltiple. Ni siquiera formas corpusculares originarias en movimiento, puesto que el «elemento real más profundo [...] se define y se determina como una multiplicidad informal y potencial»<sup>334</sup>. La multiplicidad no está presente, no es una *ontología de la presencia*, en tanto sus elementos son *actuales* y *virtuales* a la vez.

A la luz de esto, podríamos decir que, por un lado, si el mecanicismo de Descartes guarda cierta analogía con los postulados de la mecánica clásica, por otro lado, el análisis maquinaico de Deleuze se acerca a la mecánica cuántica. Por ello, Slavoj Žižek no puede remitir las nociones deleuzianas de lo *actual* y lo *virtual* a una ontología de la presencia, aunque las compare con la relación entre las partículas y sus interacciones descrita por la física cuántica, donde en un primer momento parece que «hay partículas que interactúan a la manera de las ondas», no obstante, «en un segundo momento, nos vemos obligados a efectuar un cambio radical de perspectiva: el hecho ontológico radical son las propias ondas (trayectorias, oscilaciones), y las partículas no son otra cosa que los puntos nodales en que las diferentes ondas se cruzan»<sup>335</sup>. Por su parte, Deleuze sostiene, a propósito de lo actual y lo virtual, que «una percepción es como una partícula»; en la medida en que «una percepción actual se rodea de una nebulosidad de imágenes virtuales que se distribuyen sobre circuitos móviles cada vez más distantes, cada vez más amplios, que se hacen y deshacen»<sup>336</sup>. La *virtualidad* es la nebulosa de las multiplicidades que se actualiza en una percepción individual, o mejor dicho, en un acoplamiento particular. No obstante, lo virtual reacciona sobre lo actual sin reducirse a su manifestación específica, más bien de manera correlativa a ella, pues lo actual remite siempre a las virtualidades que le rodean.

---

<sup>334</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu, 2002), 92 y 277.

<sup>335</sup> Slavoj Žižek, *Organs without bodies. Deleuze and consequences* (New York/London: Routledge, 2004), 4. Nos apegamos aquí a la versión original del texto de Žižek, en lugar de la traducción española de Antonio Gimeno Cuspina que reza: «...las partículas no son otra cosa que los puntos nodales en que se cruzan las diferentes partículas». Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias* (Valencia: Pre-Textos, 2006), 20. Por lo mismo, preferimos apegarnos al texto original en el resto de nuestro trabajo.

<sup>336</sup> Gilles Deleuze, “L’actuel et le virtuel”, en *Dialogues*, Gilles Deleuze y Claire Parnet (Paris: Flammarion, 1996), 179-180. [Se trata de un texto agregado especialmente a esta edición francesa y no incluido en la traducción española. La traducción es nuestra]

Las llamadas «máquinas deseantes» pueden entenderse a partir de esta *multiplicidad informal y potencial*. Las máquinas nunca se ensamblan de forma definitiva, concluyente, ya que «hay una virtualidad que es inherente a las máquinas en cualquier conjunto de sus conexiones efectivas y que les permite conectarse en otras y nuevas formas», carácter virtual y móvil de las máquinas que no alberga una esencia trascendente<sup>337</sup>. Pero con este empalme, a la vez, nos comenzamos a alejar de Deleuze. Pues el *deseo*, en último término, es postulado en la filosofía deleuziana como la sustancia primaria universal, vocación monista que bien ha criticado Frederic Jameson<sup>338</sup>. Al contrario, nosotros no buscamos afirmar aquí ningún *arkhé*. En vez de esto, intentamos comprender solo funcionamientos maquínicos, metamorfosis de conexiones sin un motor, donde, no obstante, el *arkhé* no deja nunca de ser instaurado, restablecido, protegido o desbaratado. ¿No es este un *deseo* que empuja cierto funcionamiento del archivo, una pulsión de conservación? En este sentido, nuestro problema no radica en la propuesta de un *arkhé*, ni menos en la postulación de una sustancia primaria, sino en la constatación de que un *arkhé* nunca deja de ser instaurado y amenazado. De un modo u otro, un *arkhé* es pronunciado y acallado, destruido o restaurado, pero no como la dialéctica de un espíritu, pues no existe una entidad ideal o de continuo desarrollo que prevalezca a las mutaciones históricas, ni tampoco una estructura originaria, una matriz embrionaria cuyo crecimiento se plasma en el fin de la historia. Por supuesto, lo que sí puede constatarse es un deseo que parece conducirnos al *arkhé*, mas quizá solo sea una *pulsión de archivo*. Pero todavía es muy pronto para entrar en ello. Basta por ahora con aclarar que, en vista de lo anterior, podemos entender el proceso de producción maquínico a partir de la multiplicidad irreductible que empuja, de un modo u otro, todas las conexiones. En otras palabras, entendemos que las máquinas, en tanto figuras de análisis, no son mecanismos ni estructuras, sino acoplamientos a partir de los cuales surgen los acontecimientos, y que como tales requieren un abordaje diferente en cada momento de sus conexiones para ser comprendidos.

---

<sup>337</sup> Todd May, *Gilles Deleuze. An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 125-126.

<sup>338</sup> Jameson sostiene que “es la voluntad unificadora de *Capitalisme et schizophrénie*, su impulso hacia el monismo, la que es, paradójicamente, la fuente de los dualismos posteriores [aquellos pares que se repiten en Deleuze; molar/molecular, esquizofrenia/paranoia, Estado/nomadismo, etc.]. Dado que el principio de deseo en sí mismo sería un monismo: todo es inversión libidinal, todo es deseo, no hay nada que no sea deseo, nada fuera del deseo.” Frederic Jameson, “Marxism and Dualism in Deleuze,” en *A Deleuzian Century?*, ed. Ian Buchanan (Durham: Duke University Press, 1999), 29-30.

Nuevamente, encontramos aquí a Deleuze acoplado a Marx, actualizando otra de sus tesis: «Una producción determinada [...], determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y *relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos*»<sup>339</sup>. En esta premisa de la *Einleitung* de 1857, Marx no busca homogeneizar los momentos de producción, distribución, cambio y consumo, ni establecer una identidad entre ellos, pretende más bien resaltar sus articulaciones y diferenciaciones dentro de un mismo proceso económico. Del mismo modo, el proceso de producción maquínico descrito en el *Anti-Edipo* no remite a un inconsciente aislado, pues las *catexis* del deseo siempre se orientan hacia la realidad histórica, sobrepasando las inversiones de libido exclusivamente familiares postuladas por el psicoanálisis. Siguiendo de algún modo a Marx, el *Anti-Edipo* subraya que «*la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas*»<sup>340</sup>. Mejor dicho, la producción maquínica se condiciona históricamente, al mismo tiempo que –sin necesidad de mediaciones psíquicas o sublimaciones– carga las fuerzas productivas y las relaciones de producción en una sociedad determinada. Aunque desde esta perspectiva, lo que Marx llamara *modo de producción*<sup>341</sup> –la reproducción de la existencia física de los individuos, lo que producen y cómo lo producen, sus condiciones de vida materiales y las relaciones de producción que estos establecen, traducidas en cada caso en determinadas relaciones sociales y políticas– es desplazado por la noción de *multiplicidad*.

El análisis maquínico no se ajusta a una idea esquemática del «modo de producción» ni, menos aún, a la metáfora arquitectónica de base y superestructura. Deleuze y Guattari plantean que el modo de producción no define las conexiones maquínicas, sino que *es la coexistencia de procesos maquínicos variables lo que define las formaciones sociales*<sup>342</sup>. Este giro resulta fundamental, puesto que Deleuze acoge y actualiza así el pensamiento de Marx pero sin su esquema dialéctico, abandonando el barniz hegeliano que hace del capitalismo «la culminación de un proceso de

---

<sup>339</sup> Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política, 1857* (México: Siglo XXI, 1987), 49. [Cursivas en el original]

<sup>340</sup> Deleuze y Guattari, “El Anti-Edipo,” 36. [Cursivas en el original]

<sup>341</sup> Marx y Engels, *La ideología alemana*, 35-51.

<sup>342</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2002), 441. Sobre este punto, el abandono de la metáfora arquitectónica, y la reelaboración del marxismo llevada a cabo en *Capitalisme et esquizofrénie* véase también: Jean-Jacques Lecercle, “Deleuze, Guattari and Marxism,” *Historical Materialism* 13, no. 3 (2005): 35-55.

progresión histórica, el penúltimo estadio antes de que todas las contradicciones sean reconciliadas», en otras palabras, presentando un materialismo histórico no teleológico<sup>343</sup>. Las dinámicas maquínicas a partir de las cuales se articulan las formaciones sociales no son sino conexiones y agrupamientos de multiplicidades que constituyen los procesos históricos, el lugar donde las máquinas se acoplan de una determinada manera o de otra, variando en cada caso su naturaleza. Este proceso ininterrumpido es lo que Deleuze y Guattari llaman *agencement*: la «unidad real mínima», dónde, cómo y cuándo se producen acciones, pasiones y enunciados<sup>344</sup>. Una concatenación de cuerpos, objetos y signos en un momento y espacio específicos. Un proceso de disposición, organización y ajuste de la producción maquínica que siempre se constituye en un territorio determinado aunque, al mismo tiempo, todo *agenciamiento* tienda a su eventual desterritorialización, a sus extensiones rizomáticas, vale decir, hacia la metamorfosis de sus componentes.

Arribamos entonces al nodo de estas disquisiciones. Aunque las conexiones maquínicas ocurren siempre en un agenciamiento específico, en cualquier *agencement* se pueden distinguir tres figuras maquínicas: las máquinas que llamaremos vivientes (que Deleuze llama deseantes), las máquinas técnicas y las máquinas sociales. Desde luego, las máquinas técnicas incluyen mecanismos que regulan su funcionamiento, pero a la vez, estos aparatos y tecnologías no dejan de acoplarse y transformarse en medio de la multiplicidad abierta en agenciamientos específicos. En palabras de Deleuze, la «máquina es un conjunto de vecindad hombre-herramienta-animal-cosa, pero es anterior respecto a ellos, puesto que es la línea abstracta que los atraviesa y los hace funcionar juntos»<sup>345</sup>. Así, toda producción social es producción maquínica en condiciones sociales determinadas y, al mismo tiempo, la producción maquínica es fundamentalmente producción social. ¿En qué medida puede comprenderse, a partir de estos procesos complejos, el funcionamiento de lo que hemos insistido en llamar máquina social del archivo?

---

<sup>343</sup> Choat, "Marx Through Post-Structuralism," 133.

<sup>344</sup> Deleuze y Parnet, "Diálogos," 61.

<sup>345</sup> Deleuze y Parnet, "Diálogos," 118.

### 3.3. La noción de máquina social.

La ilustración que aparece en el frontispicio de la primera edición inglesa del *Leviathan* de Hobbes, publicada el año 1651, es quizá una de las expresiones más claras de la concepción moderna de la sociedad en el doble sentido de un cuerpo político y una máquina. Allí, la figura de un soberano gigante se alza detrás de una ciudad pacífica mientras que con su mano derecha empuña una espada y con la izquierda sostiene un báculo episcopal; ambos instrumentos en cada brazo representan el poder temporal y espiritual que detenta el soberano. El cuerpo visible del soberano –su torso y brazos– se compone por una muchedumbre que está de espaldas al observador. Asimismo, para Hobbes, la sociedad civil se vincula al cuerpo político organizado en su conjunto, pero la «voluntad del Estado no existe sino en su representante (sea éste un solo hombre o una asamblea), el cual da cuerpo político a la persona de los individuos particulares y del cuerpo social entero»<sup>346</sup>. Mas, otra cuestión clave es propuesta por Hobbes: «ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* [...] no es sino un *hombre artificial*, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un *alma artificial* que da vida y movimiento al cuerpo entero»<sup>347</sup>.

Se inaugura así toda una reflexión en torno a la *constitución mecánico-orgánica de la sociedad*, pues el soberano no es un organismo mayor resultante de la simple suma de individuos, es decir, de sus órganos, sino un coloso artificial completamente nuevo. Si bien el Leviatán surge después del contrato entre los ciudadanos para salir del estado de naturaleza, el soberano no es mero resultado del consentimiento ya que su fuerza es infinitamente mayor a la del conjunto de los individuos, a quienes resguarda y trasciende a la vez. No estamos aquí ya en el supuesto de una mecánica

---

<sup>346</sup> Carlo Altini, *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos* (Buenos Aires: El Cuenco de la Plata, 2005), 92-93. No obstante, al ser la unidad del representante y no de los representados lo que determina la voluntad política, Hobbes ejecuta un desplazamiento desde lo que Altini llama la perspectiva medieval organicista del *corpus Christi* y del *corpus mysticum* hacia un enfoque mecanicista de la política. Para nosotros, la organización del cuerpo político que es prerrequisito en Hobbes, permite también trazar una analogía entre el componente artificial del cuerpo del soberano y la distribución de sus órganos. Podríamos decir que, junto a Descartes, Hobbes inaugura de algún modo la reflexión moderna, donde las ideas organicistas no desaparecen sino que se adaptan al organicismo artificial o, mejor dicho, a la concepción mecánica del mundo, donde incluso los fenómenos orgánicos deben ser pensados a partir del mecanicismo.

<sup>347</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 3. [Las cursivas son nuestras]



del cuerpo individual, cuyo precursor podría ser Descartes, sino frente al postulado de un cuerpo social mayor que adquiere el carácter de *automaton*, un *magnus corpus* que es al mismo tiempo una verdadera *máquina social*. Carl Schmitt exagera incluso esta cuestión, al sostener que para Hobbes, el Estado que surge y se consagra en Europa durante el siglo XVII se «puede considerar como el primer producto de la época técnica, el primer mecanismo político de gran estilo, la *machina machinarum*»<sup>348</sup>. Pero no habría que ir tan lejos como Schmitt y volver a confundir la máquina social con las máquinas técnicas, es decir, al punto de recaer en un concepto vulgar de máquina. Aunque es necesario detenerse en esta gran máquina que la filosofía política moderna comienza a divisar con cierta claridad, para entender la noción de máquina social.

La concepción del Estado en términos similares se encuentra en su plenitud a comienzos del siglo XVIII, como eje del despotismo ilustrado y encarnada en uno de sus mayores exponentes: Federico el Grande de Prusia. Este último, según lo destaca Otto Mayr, conciliaría dos famosas analogías políticas en su propia concepción del Estado: la del cuerpo y la del reloj. La primera de ellas, «que comparaba al príncipe con la cabeza o el corazón» era utilizada «para defender su posición central y suprema en la jerarquía del Estado», mientras que la segunda, la del mecanismo de relojería, «expresaba el ideal de un Estado en el que todos los problemas, en el presente y en el futuro, podían resolverse mediante mecanismos administrativos apropiados, que se programaban con anticipación para prever cualquier eventualidad»<sup>349</sup>. Por lo tanto, la concepción del Estado en términos de una máquina se debe tanto a la artificialidad del gran cuerpo político que conforma, como a la necesidad de mantener el buen funcionamiento de sus engranajes, a la manera de un reloj.

Todavía más interesante es que semejante imagen del Estado no se inscriba únicamente en la filosofía política mecanicista. En *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852), cuando Marx aborda los sucesos derivados de la trunca revolución de 1848, apunta también que esos procesos políticos decantaron en un abastecimiento de la gran maquinaria del Estado. Marx sostiene que todas «las

---

<sup>348</sup> Carl Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes* (Buenos Aires: Struhart & Cía., 2002), 33.

<sup>349</sup> Otto Mayr, *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad europea* (Barcelona: Acanalado, 2012), 178.

revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destrozarla. Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación, consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor»<sup>350</sup>. La particularidad de esta máquina es que no se condensa dentro de murallas institucionales, al contrario, se extiende como una red a través de su colosal organización burocrática y militar compuesta por miles de funcionarios<sup>351</sup>. Marx plantea que esta máquina ha sido heredada de la monarquía absoluta (¿el *Leviatán* de Hobbes?), aunque refinada y consolidada por las formas de gobierno posteriores. Casi medio siglo después de esas observaciones marxianas, Lenin refuerza la definición del Estado como «una máquina destinada a la opresión de una clase por otra, una máquina llamada a mantener sometidas a una sola clase todas las demás clases subordinadas»<sup>352</sup>. Por supuesto, Lenin precisaba que antes de la destrucción de la máquina estatal había que apoderarse de ella para acabar con las condiciones de explotación capitalista.

Ya en la segunda mitad del siglo XX, Louis Althusser pormenoriza la descripción de la máquina estatal, subrayando la existencia de una «*mecánica* de relaciones jerárquicas» que gobierna a sus funcionarios y agentes, así como su condición de *dispositivo artificial* cuyo motor y fuente de energía son el exceso dinámico de fuerza de la clase dominante, y cuyo sistema de transmisión y órganos de ejecución tienen por objetivo transformar ese tipo de energía (el exceso de fuerza y violencia) para presentarla como una fuente de otro tipo: poder legal<sup>353</sup>. Remarcable es que este giro de tuerca en la teoría de la máquina del Estado realizado por Althusser se apoye en las descripciones del propio Marx sobre las máquinas, aunque no tanto en sus analogías de la institucionalidad estatal como en la

---

<sup>350</sup> Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (Madrid: Fundación Federico Engels, 2003), 105.

<sup>351</sup> En estas evaluaciones de Marx sobre el Estado podría rastrearse, como en tantos otros lugares, la influencia del idealismo alemán sobre su filosofía. De hecho, en sus escritos tempranos, Hegel ya había identificado al Estado como una maquinaria opresora: «Con la idea de la humanidad delante quiero mostrar que no existe una idea del *Estado*, puesto que el Estado es algo *mecánico*, así como no existe tampoco una idea de una *máquina*. Sólo lo que es objeto de la *libertad* se llama *idea*. ¡Por lo tanto, tenemos que ir más allá del Estado! Porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo debe *dejar de existir*». G.W.F. Hegel, “Primer programa de un sistema del idealismo alemán,” en *Escritos de juventud* (México: Fondo de Cultura Económica, 1978), 219.

<sup>352</sup> Vladímir Ilich Lenin, “Acerca del Estado,” en *Sobre la dictadura del proletariado*, Etienne Balibar (Madrid: Siglo XXI, 1977), 224. El texto corresponde a una conferencia pronunciada por Lenin el año 1919 en la Universidad Sverdlov, Rusia.

<sup>353</sup> Louis Althusser, *Marx dentro de sus límites* (Madrid: Akal, 2003), 125-130.

observación objetiva de su funcionamiento durante la revolución industrial. El análisis de la noción de máquina realizado por Marx, en un amplio sentido, dista de ser simple y tendremos que volver sobre el más adelante, no obstante, en un sentido muy básico, por ahora, agregaremos que Marx vio en las máquinas el resultado de una evolución histórica que va desde las herramientas primitivas hasta los instrumentos que funcionan a partir de un motor automático<sup>354</sup>. Las máquinas, entendidas de tal forma, son la conjunción de instrumentos de producción incorporados a un aparato mecánico. En *Das Kapital* (1867), se distingue claramente entre la «herramienta tradicional», aquella producida en talleres artesanales, y la «máquina-herramienta», que junto al «mecanismo motor» y al «mecanismo de transmisión» componen la maquinaria industrial moderna<sup>355</sup>. Desde luego, Marx rechaza las visiones idealistas y filantrópicas de las máquinas difundidas en los siglos XVIII y XIX, argumentando que la introducción de maquinaria en la producción industrial acentúa la división del trabajo, lo cual simplifica las labores al mismo tiempo que desarticula y secciona a los propios trabajadores y trabajadoras, para impulsar principalmente la acumulación capitalista. En el capitalismo industrial, la máquina no es sino un medio para la producción de plusvalía, una forma concreta de optimizar la explotación.

En cierto sentido, la crítica de la maquinaria industrial en Marx coincide con su visión de la máquina estatal, pero mientras la primera se sustenta en un análisis positivista de la evolución técnica, la segunda crítica tiende al uso metafórico del término. ¿Acaso hay en ese cruce de impresiones sobre la máquina, en esas máquinas contrapuestas, algo más que la coincidencia con un mero recurso retórico? ¿No es un indicio que dicho cruce, incluso tomado por accidental, esté atravesado a su vez por una obstinación del pensamiento político que va desde Hobbes hasta Althusser? Basándose en las notas del propio Marx luego de su muerte, Engels insistía también en definir al Estado como una «maquinaria esencialmente destinada a reprimir a la clase oprimida y explotada»<sup>356</sup>. El compañero de Marx, agregaba que el Estado no es una máquina originaria de nuestras sociedades puesto que ha

---

<sup>354</sup> Karl Marx, *Miseria de la Filosofía* (México: Siglo XXI, 1987), 91-2.

<sup>355</sup> Karl Marx, *El Capital. Libro primero. El proceso de producción del capital. Vol. 2* (México: Siglo XXI, 2003), 453-5.

<sup>356</sup> Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (Madrid: Fundación Federico Engels, 2006), 190.

surgido, en cada caso, en un determinado momento del desarrollo económico y de la división social del trabajo, reemplazando al mismo tiempo las antiguas sociedades de grupos parentales por divisiones territoriales de súbditos y estableciendo una fuerza pública especial que ya no es la del pueblo armado. Acá la máquina vuelve a ocupar un lugar central como figura analítica, y la obstinación de su uso en gran parte del pensamiento político moderno nos convence de que es erróneo soslayarla.

Nuestra alternativa es incorporarla al análisis maquínico, a pesar de sus descripciones mecanicistas (Hobbes, Federico el Grande) o estructurales (Marx, Engels, Lenin, Althusser). De ahí que, más allá de lo sostenido en *Capitalisme et schizophrénie*, para nosotros los *agenciamientos maquínicos*, si bien son irreductibles al mecanicismo o al estructuralismo, incluyen ciertamente momentos de *mecanización* en sus procesos que son importantes de analizar. Y con esto nos referimos tanto al desarrollo de la técnica o las tecnologías surgido en la máquina social como a los propios *procedimientos mecánicos* que esta última va adoptando. La máquina social se relaciona entonces con la tesis de Lewis Mumford, para quien solo es posible entender las grandes obras de ingeniería de las primeras civilizaciones si estas se entienden como máquinas colectivas, capaces de conseguir una forma de producción que fue a la vez masiva, disciplinada y meticulosa. Mumford sostiene que cuando abordamos la organización general de estos colectivos humanos, es decir, «todos sus componentes, tanto políticos y económicos, como los burocráticos y monárquicos», nos encontramos con la invención de una máquina arquetípica: una «megamáquina»<sup>357</sup>. Gran máquina compuesta tanto por máquinas técnicas como por máquinas vivientes. Según Mumford, una vez puesta en funcionamiento, la *mega-máquina* se convierte en el modelo de todas las máquinas sociales posteriores, es decir, incluso del Leviatán hobbesiano que Schmitt había caracterizado como primer antecedente de la maquinaria industrial.

Tal re-definición de las primeras grandes formas de organización social de nuestra historia no era para Mumford un simple «juego de palabras», sino una descripción ajustada precisamente a las observaciones del padre de la cinemática,

---

<sup>357</sup> Lewis Mumford, *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana* (Logroño: Pepitas de Calabaza, 2010), pp. 311-320. Sin embargo, según veremos en el próximo capítulo, Mumford se plantea críticamente ante el desarrollo de la máquina social y la técnica contemporánea, alegando la supresión de la naturaleza humana. En este último punto diferiremos de su postura.

Franz Reuleaux<sup>358</sup>. La megamáquina es una combinación de cuerpos resistentes (en donde, claro está, los cuerpos humanos resultan ser los ejes) que se articulan para encauzar una fuerza hacia un objetivo o labor de acuerdo con unos movimientos determinados. En otras palabras, para regular mecánicamente las fuerzas productivas, o bien, para canalizar los flujos de energía que recorren el propio cuerpo social. La articulación de estos procesos determinados de conducción y administración de las energías maquínicas es la expresión de los procedimientos de mecanización de la máquina social, que nosotros hemos incorporado al análisis maquínico. *Los vivientes y las máquinas técnicas, son las piezas de esta gran máquina social que se ha comenzado a describir erráticamente desde los inicios de la modernidad.* Habría, no obstante, que ser precavidos y no reducir en ningún momento el carácter maquínico de las máquinas a su funcionamiento mecánico, lo que muchas veces trae consigo el retorno a un concepto vulgar de máquina<sup>359</sup>. Evitarlo, pasa por la comprensión de los procesos de mecanización dentro de los acoplamientos maquínicos.

En términos simples, existe una doble dimensión de la mecanización: la individual y la social. Para ahondar en ella, podemos retomar otra tesis del *Anti-Edipo*: los acoplamientos maquínicos en un individuo conllevan una «represión originaria»<sup>360</sup>, ligada a una economía libidinal del inconsciente, mientras la producción social mediante la cual esta energía es investida repercute simultáneamente en una represión general. En otras palabras, se puede identificar un mecanismo de represión «individual», al nivel de la formación de la psique, y otros

---

<sup>358</sup> En su célebre tratado sobre Cinemática de 1875, Franz Reuleaux define una máquina como una «combinación de cuerpos resistentes de tal manera que, por medio de ellos, las fuerzas mecánicas de la naturaleza se pueden encauzar para realizar un trabajo acompañado de movimientos determinados». Cit. en Joseph Shigley y John Uicker, *Teoría de máquinas y mecanismos* (México D.F: McGraw-Hill, 1988), 5. No obstante, los mismos autores se encargan de precisar, contra lo sostenido comúnmente, que no existe en realidad una versión definitiva en el concepto de máquina de Reuleaux, ya que en sus notas propone 17 definiciones y su traductor sugiere otras siete, exponiendo minuciosamente toda esta cuestión.

<sup>359</sup> Así ocurre, por ejemplo, en una de las recientes lecturas anarquistas que se inspiran en la obra de Mumford: David Watson, *Contra la megamáquina* (Barcelona: Alikornio, 2002).

<sup>360</sup> Sin duda, resuena aquí el término psicoanalítico de “represión primordial”, que Freud expone en su ensayo intitulado *La represión* (1915). En este texto, el padre del psicoanálisis describe la represión como un mecanismo que rechaza una moción pulsional y la mantiene alejada de la conciencia, siendo la mencionada «represión primordial» una primera fase del proceso que, sin embargo, no consiste sólo en una repulsión sino también en una atracción que es capaz de ejercer lo reprimido. A su vez, al ser expulsadas del sistema psíquico consciente, entre la pulsión y sus representaciones asociadas se establece lo que Freud denominó «fijación». Véase: Sigmund Freud, “La represión,” en *Obras completas, Vol. 14* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 143. Con todo, el concepto de «represión originaria» en el *Anti-Edipo* no se deduce necesariamente a partir del texto de Freud. Para una detallada descripción de la relación específica entre represión libidinal y represión general propuesta en el *Anti-Edipo*, véase especialmente: Sibertin-Blanc, “Deleuze y el Antiedipo,” 69-76.

mecanismos de represión social, funcionando al nivel de la mega-máquina. Desde luego, esto ya lo había demostrado a su manera Wilhelm Reich cuando, a la luz de las amplias experiencias clínicas del psicoanálisis a comienzos del siglo XX, señala que la generalizada preocupación política por la familia responde a su calidad de mecanismo fundamental de la «reproducción psicológica de masas del sistema económico de una sociedad»<sup>361</sup>. La teoría sociológica posterior a Reich no hará más que reafirmar dicha tesis al destacar el papel de la socialización primaria en la incorporación de normas y valores por parte de los individuos.

Sin embargo, el planteamiento de un doble ámbito operativo de la represión podría esbozar una pregunta por el «origen» de esa represión. Lo cierto es que aquí no hay más origen que el de un «cuerpo sin órganos» (CsO)<sup>362</sup>. Marx también lo intuyó de algún modo al afirmar que «[l]a naturaleza es el cuerpo *inorgánico* del hombre [...]. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir»<sup>363</sup>. Desde luego, este no es el mismo «cuerpo social» planteado por la tradición de la filosofía política y, sin embargo, es el cuerpo que cualquier organización política supone. Se trata de «la materia intensa y no formada» desde la cual deriva toda producción, en otras palabras, el «CsO es el *campo de inmanencia*»<sup>364</sup>. No una esencia sino pura intensidad, un cuerpo no organizado, lleno de multiplicidades inestables.

En estos términos, el análisis maquínico partiría, en un primer momento, constatando que el CsO manifiesta un aparente rechazo a la producción de las máquinas, a las conexiones que produce cualquier máquina y a la suerte de órganos que deriva de su posible mecanización. Cuando las máquinas-órganos consiguen formarse en el CsO, la repulsión inicial se convierte en una atracción, similar a lo que ocurre en el modelo de la «represión primordial» descrito por Freud<sup>365</sup>, pues el CsO se apropia entonces de la producción. He aquí la paradoja del análisis maquínico: el cuerpo sin órganos no se opone tanto a los órganos como a la

---

<sup>361</sup> Wilhelm Reich, *Psicología de masas del fascismo* (Madrid: Ayuso, 1972), 75-6.

<sup>362</sup> La conocida frase es de Antonin Artaud, *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas* (Buenos Aires: Caldén, 1975), 31. El mismo Deleuze, antes de su encuentro con Guattari, se refería al «cuerpo sin órganos» de Artaud como expresión de una ruptura de la organización de la superficie del lenguaje y el sentido, verdadera profundidad desecha o abierta bajo la superficie reventada. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (Madrid: Paidós, 2005), 119-125.

<sup>363</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía* (Madrid: Alianza, 2001), 112.

<sup>364</sup> Deleuze y Guattari, “Mil Mesetas,” 158-9.

<sup>365</sup> Freud, “La represión,” 143. Véase también nota...

organización de los órganos, en la medida en que esta compondría un organismo. A pesar de ello, el «cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, de tal modo que las máquinas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que les relaciona». La consecuencia de este proceso es que el CsO se transforma en «una superficie encantada de inscripción o de registro que se atribuye todas las fuerzas productivas y los órganos de producción, y que actúa como cuasi-causa, comunicándoles el movimiento aparente (el fetiche)»<sup>366</sup>. Un *no-origen* en el que se registra aquello que se hace pasar por originario.

A la vez, si la producción maquínica se registra en la superficie de un modo diferente al de sus conexiones constitutivas dadas en el «plano de inmanencia», es porque acontece en la nebulosa de lo virtual. La cuestión fundamental es que cuando el CsO se convierte en superficie, las máquinas se inscriben ahí solo en un «movimiento objetivo aparente», en tanto son distribuidas bajo una ley mediante la cual el elemento no productivo, este no-origen, es concebido como el presupuesto natural o divino de toda la producción. Y, sin embargo, el CsO nunca es anterior a las máquinas, no está dado *a priori*, más aún, es adyacente al organismo u organización de la producción que se va formando en su superficie de registro y distribución. Se trata entonces de un proceso simultáneo, donde el «plano de inmanencia contiene de una sola vez la actualización como relación de lo virtual con otros términos, e igualmente lo actual como término con el cual lo virtual se intercambia»<sup>367</sup>.

El CsO, este no-origen que siempre se está experimentando, es la superficie de registro para la producción maquínica, espacio donde esta se distribuye y donde se organizan sus diferentes inscripciones. Esto es lo que Deleuze y Guattari llamaron también «estratificación» del CsO: la articulación paulatina de formas de organización y repartimiento de la producción de las máquinas vivientes. En ese sentido, los estratos actúan «por codificación y territorialización», es decir, proceden simultáneamente asignando códigos y formando territorios para las inscripciones de

---

<sup>366</sup> Deleuze y Guattari, “El Anti-edipo,” 20.

<sup>367</sup> Deleuze, “L’actuel et le virtuel,” 185.

las máquinas vivientes<sup>368</sup>. El proceso de estratificación o de organización de la producción funciona entonces a un nivel transversal, generando mecanizaciones individuales y sociales que partimos analizando desde el ejemplo de la represión. Pero ¿no es cierto, finalmente, que el *Anti-Edipo* concibe la fuerza de «represión» como inherente al deseo? Zizek, leyendo a Deleuze hegelianamente, subraya este desacierto, pues si «el Sujeto es el propio Deseo que abarca/genera su opuesto (represión)», estamos frente a una maniobra que pretende «hacer estallar desde dentro la unidad de este sujeto presupuesto y omnicomprendido: el sujeto pasa a ser su predicado»<sup>369</sup>. Puesto de otro modo, si las máquinas vivientes (o deseantes) son las que invisten a las máquinas sociales: ¿Por qué estas últimas no funcionan asimismo como multiplicidades en vez de convertirse en estratificaciones o fuerzas represivas? Habría entonces que precisar una última cuestión: cualquier *agenciamiento maquínico* está «orientado hacia los estratos, que sin duda lo convierten en una especie de organismo, o bien en una totalidad significativa, o bien en una determinación atribuible a un sujeto»; pero a la vez, todo agenciamiento se orienta también «hacia un *cuerpo sin órganos* que no cesa de deshacer el organismo, de hacer pasar y circular partículas asignificantes, intensidades puras, de atribuirse los sujetos a los que tan sólo deja un nombre como huella de una intensidad»<sup>370</sup>. En la superficie del CsO los acoplamientos maquínicos tienden a solidificarse, formando raíces orgánicas o arborescentes. Mas, la multiplicidad se incrusta «en el medio» de este proceso, sin principio ni final, «entre las cosas», de ahí que: «Hay, en los rizomas, nudos de arborescencia e impulsos rizomáticos en las raíces»<sup>371</sup>.

Lo cierto es que *no hay una organización esencial y definitiva para las funciones* de las máquinas-órganos. Estamos lejos de la ilustración del libro de Hobbes, donde el cuerpo del Leviatán aspira a constituirse en un organismo sin fallas, en un perfecto autómatas. Al contrario, para nosotros la organización mecánica del cuerpo social no

---

<sup>368</sup> Deleuze y Guattari, “Mil Mesetas,” 48.

<sup>369</sup> Zizek, “Organs without bodies,” 72. Por supuesto, la cuestión de fondo en la crítica que Zizek hace a Deleuze es la supuesta incompreensión de este último de la filosofía de Hegel y los postulados de Lacan. Zizek se las arregla para desfigurar a Deleuze convirtiéndolo incluso en un hegeliano no confeso [Operación que ya había sido adelantada, ciertamente, por Alain Badiou, *Deleuze: El clamor del ser* (Buenos Aires: Manantial, 1997)]. Lo irónico en el libro de Zizek es que deberíamos concluir de su lectura no solo que él sí que ha entendido perfectamente el pensamiento de Hegel y Lacan, sino que además el del propio Deleuze. Por lo tanto, Zizek no tiene ninguna vergüenza en presentarse a sí mismo como *Aufhebung* de la filosofía.

<sup>370</sup> Deleuze y Guattari, “Mil Mesetas,” 10.

<sup>371</sup> Deleuze y Guattari, “Rizoma (Introducción),” 49.



es su presupuesto, ni hay tampoco un ordenamiento originario de sus piezas: la disposición de sus órganos no demarca ni limita perentoriamente su productividad potencial. Sin embargo, ciertas dinámicas irregulares o accidentales se vuelven gradualmente periódicas, se ajustan a un desempeño regular, tienden a una mecanización. Los procesos maquínicos se ajustan forzosamente en engranajes de un funcionamiento mecánico que constituye máquinas sociales. La invención de máquinas técnicas y el surgimiento de prácticas sociales sincronizadas, permite dirigir y transformar la energía de la producción maquínica de acuerdo a un fin determinado, en un lugar específico y en un momento histórico concreto. La *máquina social opera entonces a nivel de la superficie de inscripción maquínica* principalmente codificando y canalizando los flujos que recorren el campo social: flujos de objetos, de semióticas, de cuerpos, de mercancías, de trabajadores, de capital o de información.

Una máquina social se encarga de la regulación y la distribución de la producción humana y sus máquinas técnicas. A la manera de una gran *matriz de organización*, este proceso de producción es administrado de modo variable en sus diferentes momentos históricos y dimensiones específicas. Las matrices de organización, dispuestas por la máquina social, fijan las formas del registro de la producción en la superficie del CsO, aunque mutan de acuerdo al agenciamiento del que forman parte necesariamente. En el devenir histórico de las máquinas sociales, las matrices se forman como una suerte de programas de organismos institucionales, marcados por la gestación y la utilización de diversos mecanismos que se adaptan y responden a las exigencias de su correspondiente matriz organizativa en un momento dado. La regularidad y efectividad de estas matrices desarrolladas por la máquina social no está, empero, asegurada de antemano, es decir, sus mecanismos no son inalterables. Pues, ya lo decíamos, todo agenciamiento maquínico está orientado también hacia un cuerpo sin órganos desterritorializado, hacia un brote rizomático.

Las máquinas sociales operan seleccionando y discriminando entre la producción maquínica rentable y aquella desechable de acuerdo a la matriz organizacional dispuesta. Dicha selección implica un principio de rendimiento en una formación social dada, lo que se aprecia en la extracción de las energías llamadas

útiles y en la inhibición de las energías llamadas inútiles<sup>372</sup>. Es justamente en ese sentido que se habla de una represión general que funciona al mismo tiempo que una represión primaria, a nivel individual: una economía energética coincidente con una economía pulsional. Los diferentes tipos de máquinas sociales desarrollan diversos mecanismos de selección, extracción y codificación de energía, lo cual deriva en la conformación de diversos territorios, con sus reglas prácticas, sus representaciones dominantes, sus normas de comportamiento y uso, sus signos y aplicaciones, su distribución de agentes y productos. En suma, una amplia conjunción de funcionamientos regulares que hacen que las máquinas sociales tiendan a estabilizar y administrar la producción social, y también la formación de subjetividades, en un momento dado. Aunque sus dinámicas nunca dejan de estar dadas por una conectividad variable, es decir, por su producción maquinica. Es en este ámbito donde debemos entender el dominio del archivo, su particularidad en tanto que máquina social del *arkhé*.

### 3.4. Máquina social del *arkhé*.

En sus tempranos manuscritos sobre economía y filosofía, que datan del año 1844, Marx subraya la especial asociación que existe entre los órganos desarrollados por los seres humanos y aquellos que, según él, se generan en la sociedad. Su influencia mutua incide en la configuración de nuestros sentidos, y por lo tanto en el establecimiento de la superficie de la realidad sobre la que afirmamos nuestro pensamiento y nuestra percepción. Planteaba así que el «ojo se ha hecho un ojo *humano*, así como su *objeto* se ha hecho un objeto social, [...] creado por el hombre para el hombre», en otras palabras, nuestros sentidos «se relacionan con la cosa por amor a la cosa, pero la cosa misma es una relación *humana objetiva* para sí y para el hombre, y viceversa». Al mismo tiempo, aparte de «estos órganos inmediatos se constituyen así órganos *sociales*, en la *forma* de la sociedad», de tal manera que la actividad realizada directamente en sociedad con otros «se convierte en un órgano

---

<sup>372</sup> Deleuze, “Derrames,” 202.

de mi *manifestación vital* y en un modo de apropiación de la vida *humanas*<sup>373</sup>. El aparente lenguaje organicista utilizado aquí no debe conducir a equívoco, pues si bien hay un énfasis en que la realidad objetiva funciona a la manera de un espejo o prolongación de las fuerzas humanas, nada aseguraba para Marx que su resultado no fuera desvirtuado o apropiado como *extrañamiento*. Los «órganos sociales» que influyen en nuestra percepción, sobre el modo en que se disponen nuestros sentidos y nuestro pensamiento, son precisamente las máquinas sociales que actúan en la superficie del cuerpo sin órganos. Tales máquinas son las que instauran buena parte de lo que llamamos realidad, las matrices de organización sensorial y cognitiva de nuestro entorno inmediato.

Entre los diferentes tipos de máquinas sociales que desempeñan dicha función, tal vez sea la del *arkhé* una de las más preponderantes. Pese a ello, en el pensamiento filosófico marxista que va desde Marx hasta Deleuze la importancia del archivo, en tanto que máquina social, no ha sido mayormente reconocida. Incluso en el mismo *Anti-Edipo* las menciones a la pluralidad de máquinas sociales resultan ser bastante esquemáticas y limitadas, a pesar (o en consecuencia) de su generalidad. En efecto, allí se distinguen solo tres tipos principales: la máquina territorial primitiva, la máquina del Estado y la máquina capitalista<sup>374</sup>. En la primera de ellas, es la tierra la que se convierte en el cuerpo volcado sobre la producción salvaje, que se la apropia como presupuesto natural o divino, generando así la superficie de inscripción primitiva, lugar donde se registran los objetos y las fuerzas de trabajo, en donde se distribuyen los agentes y los productos. Las sociedades primitivas se registran sobre el cuerpo de la tierra con sus ceremonias y elementos rituales, sus *códigos* normativos y sus relaciones de linaje, que se manifiestan también en las marcas o tatuajes sobre los cuerpos. Y si esta máquina salvaje es territorial no lo es porque sea sedentaria, sino porque establece las alianzas y filiaciones de sus agentes a partir de la derivación de una tribu o una comunidad.

En cambio, con la máquina despótica o del Estado, es el cuerpo del déspota, o de su Dios, el que sirve de presupuesto para la superficie de inscripción y, por lo

---

<sup>373</sup> Marx, "Manuscritos," 144-5. [cursivas en el original]

<sup>374</sup> Deleuze y Guattari, "El Anti-Edipo," 145-279. Desde luego, resuenan en este esquema los tres estadios de la evolución humana (salvajismo, barbarie, civilización) planteados por el antropólogo Lewis Henry Morgan en su clásico libro *Ancient Society* (1877), el cual además tuvo, como es sabido, una fuerte influencia en Marx y en Engels.

tanto, se convierte en cuasi-cause del movimiento aparente de la producción social y de su *codificación*. Con esta nueva máquina proliferan los símbolos soberanos, a su vez, surge la escritura fonética, el aparato burocrático y militar, y la imposición de una división de la tierra y de la distribución de sus productos a los pueblos y comunidades sobre las que se extiende. Aquí, la propiedad se registra en la superficie como principio regulador. Los flujos codificados de la máquina primitiva son sobrecodificados por la máquina despótica, ya que la «*sobrecodificación* es la operación que constituye la esencia del Estado y que mide a la vez su continuidad y su ruptura con las antiguas formaciones: el horror ante los flujos del deseo no codificados», pero también el establecimiento de una nueva superficie de registro «que sobrecodifica y que convierte al deseo en el objeto del soberano»<sup>375</sup>. La tercera máquina social surge a partir de un conjunto de transformaciones radicales. La máquina capitalista, a diferencia de las anteriores, encuentra sus rasgos distintivos en la *descodificación* y *desterritorialización* de los flujos; ahí estriba su expansión inusitada<sup>376</sup>. La descomposición del sistema feudal, el surgimiento de la nueva clase trabajadora, la desterritorialización del suelo con la privatización, la descodificación del dinero en capital y del Estado en el capital financiero. *El capital se convierte, paulatinamente, en la nueva superficie de inscripción, en la cuasi-cause, en el movimiento objetivo aparente que se apropia de todas las fuerzas productivas.*

Naturalmente, este esquema no tiene que ser comprendido de manera lineal, ni tampoco es necesario leerlo en etapas sucesivas y excluyentes, puesto que tales máquinas pueden coexistir (la máquina del Estado coexiste efectivamente con la del capital), aunque siempre haya una que, finalmente, cargue la balanza hacia su lado, esto es, que logra articular con mayor éxito la producción maquínica sobre su superficie<sup>377</sup>. Sin embargo, estas figuras propuestas por Deleuze y Guattari tiende a

---

<sup>375</sup> Deleuze y Guattari, “El Anti-Edipo,” 206.

<sup>376</sup> Los conceptos de *descodificación* y *desterritorialización* resultan claves para entender el análisis maquínico del capitalismo. Partiendo de la premisa que los territorios no son sólo físicos sino que también semióticos y pragmáticos, en tanto están siempre constituidos por diversos tipos de códigos que, de algún modo, dan forma y funcionamiento al territorio. No obstante, la desterritorialización es una función hacia la que tienden los propios agenciamientos, que implica la descodificación del territorio, su abandono. Al respecto, Deleuze y Guattari señalan: el «territorio es inseparable de vectores de desterritorialización que actúan sobre él internamente: bien porque la territorialidad es flexible y “marginal”, es decir, itinerante, bien porque el propio agenciamiento territorial se abre a otros tipos de agenciamientos que lo arrastran». Deleuze y Guattari, “Mil Mesetas,” 518.

<sup>377</sup> Resulta necesario aquí «ante todo evitar una lectura evolucionista de los tres tipos de formaciones sociales sucesivamente expuestos en el capítulo III [de *El Anti-Edipo*]: “salvajes”, “bárbaros”, “civilizados”. Más bien,

omitir la importancia de otras máquinas sociales. ¿No sería oportuno pensar que estas grandes entidades colectivas involucran también a otras máquinas sociales que han tenido un devenir paralelo, subterráneo o advenedizo? ¿Se podría acaso alegar que la evolución misma de estas formas de organización de la producción social ha dependido de máquinas adyacentes, quizá más sigilosas, aunque no menos importantes y determinantes para la propia configuración de aquellas máquinas más visibles? Ya Mumford hablaba de una «máquina laboral» o de otra «máquina militar», entendiéndolas como actividades derivadas de la mega-máquina. Incluso Deleuze y Guattari hablan luego de una máquina burocrática, una máquina de enseñanza, una máquina musical, y un largo etcétera, que termina reinscribiéndose en una oposición entre su particular definición de las máquinas de guerra y el aparato de Estado, sobre la que tendremos que volver más tarde<sup>378</sup>. Se podría hablar entonces de una máquina universitaria, una máquina eclesiástica, una máquina empresarial, como otras instancias donde se cumple la definición de máquina social propuesta aquí, a saber: una particular forma de articulación que, por diferentes medios, conjuga mecanismos institucionales, máquinas técnicas y colectivos humanos.

Nuestra tesis es que, necesariamente, la máquina primitiva, la máquina estatal y la máquina capitalista se han concatenado o articulado con esos otros tipos de máquinas sociales. Existe igualmente otra máquina, quizá más anónima, que opera articulada a la mayoría de estas máquinas y que en muchos casos constituye su condición de posibilidad y emergencia. Nos referimos, por supuesto, a la máquina social del archivo, cuyo funcionamiento es transversal a los más diversos mecanismos de los organismos institucionales. Una primera hipótesis respecto a esta última, ya anunciada en el primer capítulo, es que aparece íntimamente vinculada a la formación de las primeras sociedades humanas y, sin duda, al surgimiento de las

---

«la atención debe centrarse en la diferencia de estatuto conceptual y de valor lógico de las tres categorías respectivamente puestas en juego (máquinas sociales “territoriales” o de linaje, “despóticas”, “capitalistas”). Por sí sola esta diferencia impide identificarlas con fases evolutivas, como por otra parte con los ideal-tipos de una sociología comparativa». Sibertin-Blanc, “Deleuze y el Antiedipo,” 95-96.

<sup>378</sup> Asimismo, en la segunda parte de *Capitalisme et schizophrénie*, la noción de deseo tiende a reemplazarse por la de «máquina abstracta», que cobra una relevancia fundamental al ser definida como «el diagrama de un agenciamiento», es decir, como aquello que «traza las líneas de variación continua, mientras que el agenciamiento concreto se ocupa de las variables, organiza sus diversas relaciones en función de esas líneas». Deleuze y Guattari, “Mil Mesetas,” 103. No obstante, nosotros preferimos no ampliar más este verdadero universo de máquinas, y suponer ya dicha máquina abstracta en la *multiplicidad* de los procesos maquínicos que hemos analizado anteriormente.

grandes civilizaciones, donde la máquina del *arkhé* se articula con la máquina estatal o imperial, permitiendo, incluso, su propio desarrollo. La articulación entre la máquina social del archivo y la máquina del Estado es tan importante que podemos afirmar que llegan a condicionarse recíprocamente. Más aún, bajo una lógica contrafactual, diríamos que la máquina estatal no habría podido ni siquiera constituirse sin el archivo, sin la máquina social del *arkhé*.

Ya hemos planteado con más detalles la manera en que el archivo juega un relevante papel durante la emergencia de la máquina estatal; sabemos que del *arkhé* dependía el almacenamiento y custodia de registros comerciales, jurídicos y legales, documentos oficiales diversos (estatutos, cartas, etc.), registros sobre los bienes y tierras imperiales, censos de población que facilitaban el cobro de impuestos, el reclutamiento militar y otras actividades administrativas. Asimismo, hemos indicado que la máquina social del archivo se manifiesta también en las primeras grandes colecciones imperiales; en las primeras bibliotecas, palacios y templos que eran el lugar de valorización, custodia e incipiente categorización de objetos y elementos considerados como sagrados. Pero su influencia remitía más allá de las murallas del edificio que en un primer momento ocupa, es decir, sus funciones no se limitan al espacio reducido de su estructura arquitectónica, puesto que la máquina social del archivo es *longitudinal*, atraviesa transversalmente el campo social en tanto que siempre está constituida por dos ejes. El primero de ellos articula el *arkhé* en su doble condición (*principio/nomos*), a saber: por un lado, el supuesto *principio* ontológico, *comienzo* histórico u origen natural, por otro lado, el *nomos* en tanto que apropiación, distribución y producción. A su vez, el segundo eje modula las dos dimensiones que a partir del primer eje desarrolla el archivo, estas son: por un lado, la dimensión administrativa de la máquina social, es decir, aquella que remite principalmente a las operaciones de gobierno o control de las poblaciones, y por otro lado, su dimensión estética, relativa a los *regímenes de signos* que el archivo custodia y promueve al mismo tiempo.

Ahora bien, antes de eso, se hace necesario resaltar que *es siempre en el cruce de estos dos ejes donde surgen las dimensiones respectivas de la máquina social del arkhé*. Por lo tanto, en el nivel del archivo, no es posible separar tajantemente la dimensión administrativa de un gobierno de los regímenes estéticos con que va igualmente

configurando el ordenamiento de una población, ni tampoco es factible aislar la batería de signos y ceremonias soberanas de la amplia gama de políticas gubernamentales. Claro está, esto no significa que todos esos elementos conformen una unidad coherente ni que los cuatro perfiles de la máquina social del archivo se desarrollen por igual, ni tampoco que puedan tomar una forma definitiva. *La dinámica de la máquina social del archivo responde a los agenciamientos maquínicos en los que ésta se configura.* Por lo tanto, como ya hemos dicho antes, *el archivo en ningún caso es una unidad o entidad definida que se desarrolla de modo continuo en la historia.* Al contrario, al seguir la lógica del agenciamiento maquínico, *la máquina social del arkbé no deja de transformarse, de modificar las manifestaciones de uno u otro de sus ejes, de moldearse de acuerdo a nuevos territorios y desterritorializarse,* así como no deja de variar el modo en que sus distintas dimensiones se concatenan y complementan en un momento concreto.

Según nuestro punto de vista, será durante el transcurso del siglo XIX cuando la máquina social del archivo, en sus diferentes dimensiones, alcance su expresión más notoria. En gran medida, esto tiene que ver con las revoluciones políticas afloradas desde fines del siglo XVIII, pero también con la consecuente emergencia de la idea de «nación», la influencia cultural del romanticismo y la nueva organización administrativa de los Estados nacionales decimonónicos<sup>379</sup>. Será necesario volver más adelante sobre la coincidencia de estos y otros elementos importantes en la particular articulación del archivo durante dicha época, por ahora basta con subrayar el lazo característico que se establece aquí entre la máquina despótica y la máquina social del *arkbé*, puesto que si bien puede decirse que no hay archivos sin Estado, desde fines del siglo XVIII se confirma con creces que tampoco hay Estado sin sus propios archivos. La máquina del archivo decimonónica plasma con una fuerza inusitada hasta entonces su capacidad para proporcionar a un cuerpo organizado un *origen* ontológico o un *principio* histórico; llámese ser nacional, pueblo o comunidad, legitimando así el funcionamiento de la máquina estatal. El archivo como disposición enlazada del *origen* y el *mandato* se exhibe aquí de la manera más elocuente. Aparecen en este periodo una serie de instituciones que buscan cumplir dicho objetivo de un modo más o menos explícito, destacando desde luego

---

<sup>379</sup> Para una revisión detallada de la emergencia del nacionalismo y del discurso de la “nación”, véase: Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780* (Barcelona: Crítica, 1992).

la apertura de los llamados *Archives Nationales* a partir de 1790 en Francia, iniciativa emulada años más tarde por el resto de los países europeos, y que influiría igualmente en el gran desarrollo de la historiografía durante el siglo XIX.

A la vez, llama la atención que en esta época encontremos una serie de cavilaciones metódicas en torno a la práctica de una disciplina archivística, cuestión que se manifiesta, por ejemplo, en la creación de *l'École Nationale des Chartes* en 1821, escuela encargada de formar a los archiveros y bibliotecarios que deberían catalogar y organizar la exorbitante documentación obtenida en las confiscaciones revolucionarias. Aunque en realidad sea a fines de ese siglo cuando aparece el primer gran intento por estandarizar la labor de los archivistas y crear así una doctrina moderna de los archivos, nos referimos al *Handleiding voor het Ordenen en Beschrijven van Archieven* (1898), escrito por los funcionarios holandeses Samuel Muller, Johan Feith y Robert Fruin, bajo la influencia de las ideas de un reputado archivista de la época: Theodoor Van Riemsdijk<sup>380</sup>. Comúnmente llamado «Manual holandés», este tratado constituye el afianzamiento de una suerte de reflexión discontinua y dispersa sobre la incipiente disciplina archivística<sup>381</sup>. En la línea marcada por el *respect des fonds* y el *registraturprinzip*, los principios postulados por el Manual se centran en el acatamiento de la estructura primitiva del archivo, esto es, en un esmero por seguir el orden original de los documentos.

Por supuesto, lo dicho hasta acá apunta principalmente a la utilización del *arkhé* en tanto que *nomos* por parte de la máquina despótica durante el siglo XIX, actuando por des/apropiación incluso de otros archivos, tal como lo ha destacado Bautier en el caso de las políticas imperiales de Napoleón, quien pretendía reunir en

---

<sup>380</sup> Sobre la génesis del Manual holandés y sus ideas centrales, véase: Eric Ketelaar, “Archival Theory and the Dutch Manual” *Archivaria*, no. 41 (Spring 1996): 31-40.

<sup>381</sup> Ridener, “From Polders,” 22. Archivistas de otras tradiciones culturales se han encargado de rastrear a sus precursores antes del siglo XIX, llegando incluso a los comienzos de la modernidad. Tal es el caso de la archivística italiana, donde se considera que la literatura especializada nace con textos como el ya citado *De archivis liber singularis* (1632), de Bonifacio; el texto póstumo de Albertino Barisone *De archivis antiquorum commentarius* (1737), escrito presuntamente entre 1616 y 1636; o también el *Methodus archivorum sive modus eadem texendi ac disponendi* (1684) de Niccolò Giussani. Sobre esto último, véase: Patrizia Angelucci, *Breve storia degli archivi e dell'archivistica* (Perugia: Morlacchi, 2008), 65-66. Más antigua aún es la data los textos que suelen considerarse como los primeros trabajos sobre el cuidado y la organización de los archivos, publicados en 1571 por el alemán Jacob von Rammingen, para muchos, padre de la ciencia de los archivos. Estos últimos han vuelto a ser editados recientemente con el título *The earliest predecessors of archival science: Jacob von Rammingen's two manuals of registry and archival management, printed in 1571* (Lund: Wallin & Dalholm, 2010). Sin embargo, desde nuestro enfoque, la archivística surge como tal necesariamente en medio de las formaciones discursivas del siglo XIX, tal cual lo plantearíamos en este capítulo.



París el patrimonio documental de diversos Estados europeos anexados o militarmente ocupados, despojos que utiliza como emblema ostentador de su poder: trofeos de su política y materiales para su propaganda. De hecho, Napoleón dispuso verdaderos equipos de trabajo con los archivos históricos reunidos para preparar memorias sobre la política pontificia y redactar panfletos sobre la violación del derecho de gentes en Inglaterra<sup>382</sup>. Desde luego, semejante uso propagandístico de los archivos «administrativo-históricos» no era del todo nuevo. Un claro antecesor de esta concepción napoleónica de los archivos fue el canciller Wenzel Anton Kaunitz, estadista austríaco que a fines del siglo XVIII concibiera el *Staatsarchiv* de Viena como un arsenal de armas jurídicas al servicio de la Corona.

Por consiguiente, durante este siglo la máquina social del archivo experimenta una inédita ramificación, en buena parte, gracias a la ampliación de los mecanismos burocráticos, la consolidación del Estado de derecho, los avances en los medios de transporte (el barco a vapor y el ferrocarril) y las comunicaciones telegráficas y telefónicas. El conjunto de esos factores conlleva nuevas y más complejas labores de gestión institucional que, a su vez, generan nuevos tipos de registros. En efecto, de cara a esas transformaciones, se ha dicho con razón que esta época está marcada por el desarrollo de los sistemas modernos de administración pública<sup>383</sup>. Con ello, hacia fines del siglo XIX tiene lugar un acelerado proceso de burocratización de la sociedad, provocado fundamentalmente por cuatro elementos que se refuerzan entre sí: el primero es «la *taylorización* y *organización del trabajo* en la empresa capitalista y la *concentración de empresas* en grandes trust y conglomerados productivos»; en segundo lugar, el impulso de la legislación social y el consecuente aumento de las actividades administrativas; un tercer factor es el desarrollo «del *intervencionismo estatal en la economía* mediante la nacionalización de sectores clave como los ferrocarriles; y por último, el desarrollo de los *partidos de masas* que implica su burocratización interna como medio de asegurar su organización y éxito»<sup>384</sup>.

De esa manera, la coexistencia de la máquina capitalista y la máquina estatal o imperial durante el siglo XIX estará sustentada en la operación transversal de la

---

<sup>382</sup> Bautier, “La phase cruciale de l’histoire des archives,” 144.

<sup>383</sup> Gladden, “Una historia de la administración,” 358.

<sup>384</sup> José González García, *La máquina burocrática. (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka)* (Madrid: Visor, 1989), 58-9.

máquina social del archivo, y el paradigma de esta especie de encadenamiento es la conformación del imperio británico. *La materialización del imperio y sus fantasías se desplegaron menos por la fuerza que por el archivo, o mejor dicho, se concretan gracias a esa fuerza que es el archivo.* Thomas Richards ha demostrado de manera excepcional el verdadero desafío administrativo que entraña para los ingleses sostener su máquina despótica y, obviamente, la máquina capitalista anexada a ella desde la revolución industrial, pues la inmensa extensión territorial de su imperio obliga a los británicos a ejercer el control sobre sus colonias principalmente mediante una gran cantidad de información recolectada y sincronizada por sus funcionarios, a tal punto que «se necesitó mantener registros, y mantener registros de la mantención de registros». Así, el archivo requerido para ello fue una máquina social que convertiría al imperio británico en «el imperio que generó más conocimiento que cualquier otro imperio previo en la historia»<sup>385</sup>. Además de la información recogida por los funcionarios de la Corona y de los documentos derivados de las labores administrativas más comunes del Ministerio de las Colonias [*Colonial Office*], la elaboración específica de censos y mapas resultó ser crucial. Las autoridades coloniales se esmeraron por perfeccionar sus mecanismos de cuantificación y clasificación de la población, refinando cada vez más sus tecnologías de archivo, a pesar de las resistencias y las dificultades que muchas veces tuvo su aplicación. Centrándose en el caso asiático, Benedict Anderson ha destacado la repercusión que tuvo para los objetivos de la máquina imperial británica la puesta en marcha de una «topografía demográfica», gracias a la cual lograría establecer en sus colonias «las nuevas burocracias educativas, jurídicas, de salubridad, de policía y de inmigración». Si bien es cierto que esas burocracias ya habían sido formadas antes desde jerarquías etno-raciales, no obstante, «siempre fueron interpretadas como series paralelas», de modo que el «flujo de las poblaciones sometidas a través de toda una confusión de escuelas, tribunales, clínicas, puestos de policía y oficinas de inmigración diferenciales creó unos “hábitos de tráfico” que con el tiempo dieron una verdadera vida social a las anteriores fantasías del Estado»<sup>386</sup>. El mecanismo censal fue clave en estos aspectos de la administración colonial, recolectando los datos de la fisonomía del cuerpo

---

<sup>385</sup> Thomas Richards, *The imperial archive: Knowledge and the fantasy of empire* (London: Verso, 1993), 3-4.

<sup>386</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 236.

poblacional que se buscaba organizar, regular y modular de acuerdo a fines predeterminados, aunque no siempre lograran constreñir los flujos y los afectos de los colonizados de acuerdo al nuevo organismo implantado.

Anderson resalta también un segundo elemento clave de la máquina imperial británica estrechamente vinculado con la máquina social del archivo: el mapa. Obviamente, se trata de una de las más clásicas técnicas de la máquina estatal para comprimir sus territorios, para darle forma a sus dominios. Más aún, podríamos afirmar que el mapa es en buena parte una expresión por antonomasia del *nomos* del *arkhé*, principalmente en sus aspectos de apropiación y distribución. Ahora bien, según Anderson, una función principal de las máquinas imperiales fue la «de reconstruir la historia de la propiedad de sus nuevas posesiones», un esfuerzo para legitimarlas no solo frente a los colonizados sino también ante las otras potencias europeas colonizadoras, a ello «se debió la aparición, en especial a fines del siglo XIX, de los “mapas históricos”, destinados a demostrar en el nuevo discurso cartográfico la antigüedad de unas unidades territoriales específicas delimitadas con claridad»<sup>387</sup>. La máquina imperial, el cuerpo de la Corona actúa entonces como superficie de inscripción donde no sólo los antiguos imperios no-europeos son ahora registrados y distribuidos de acuerdo a una nueva lógica de organización, sino que también todas esas otrora tierras vírgenes, los pueblos nómadas, las bestias salvajes, en fin, todas aquellas zonas indómitas, esos órganos primitivos, se inscriben ahora en la superficie del cuerpo del déspota, donde se distribuyen sus acoplamientos productivos en forma de mapas, estadísticas, información oficial, taxonomías, clasificaciones, etcétera. Los diversos mecanismos desplegados por los archivos imperiales constituyen entonces el orden colonial de las palabras y las cosas.

A propósito de esto, Okwui Enwezor destaca acertadamente cómo el estudio de Richards sobre las narrativas imperiales de la Inglaterra del siglo XIX muestra con claridad que si bien los vastos territorios de la Corona eran patrullados por las más poderosas flotas navales y regimientos militares de la época, finalmente, la máquina imperial fue fundada «sobre la producción de papeles, documentos clasificados e imágenes, todo lo que engendró otros documentos, conjuntamente

---

<sup>387</sup> Anderson, “Comunidades imaginadas,” 244.

con sus sistemas de organización y las normativas para la distribución de su contenido», en otras palabras, la máquina despótica se sostuvo en los propios mecanismos de la máquina de archivo, expresados en procesos de sincronización y unificación de la masa de información y de objetos des/apropiados que serían luego, a través de específicas «formas discretas, cuantificables y testeadas de conocimiento (conocimiento positivo)», incorporadas «dentro de principios universales de reunión de datos»<sup>388</sup>. La máquina social del *arkhé* se exhibe acá en todo su esplendor, desplegando sus dos ejes y sus distintas dimensiones sobre los extensos territorios conquistados por la máquina imperial. Pero al mismo tiempo, a la violencia del Estado, a su fuerza sin razón, se monta aleatoriamente la propia razón de la fuerza que otorga el archivo como principio: «¡Arrodillaos frente a Dios y el Rey! ¡Tomo posesión de vuestras tierras en nombre de la Corona!», brama la máquina imperial y así se monta en el *arkhé*. Por lo mismo, la fuerza de la máquina social del archivo, si bien no opera mediante las armas ni la excepcionalidad soberana, no deja de ser influyente, pues acoplada a la máquina imperial o a la máquina capitalista es capaz de modificar la ubicación, las trayectorias o las formas de los cuerpos individuales y de las poblaciones, de los objetos artificiales y de los naturales, pero también es capaz de redefinir nuestra propia disposición respecto a esos cuerpos, e incluso, respecto al cuerpo que llamamos «propio». Ya lo decía Marx, cuando el ojo se ha hecho un ojo humano su objeto se ha hecho un objeto social. El CsO se ha transformado en un organismo.

Por ello, tal vez lo más importante –o lo que a nosotros nos interesa más aquí– en el caso paradigmático de la máquina social del *arkhé*, que se empalma a la máquina imperial británica, no es tanto su codificación y territorialización administrativa como su despliegue de mecanismos de formación subjetiva y sensorial. Parafraseando otra vez a Marx, diríamos que lo que nos interesa es el ojo hecho ojo humano por vía del ojo imperial. En ese sentido, Richards señala acertadamente que el «centro administrativo del Imperio fue construido alrededor de instituciones productoras de conocimiento», y ello porque «en la mitología imperial el archivo era menos una institución específica que un gran complejo

---

<sup>388</sup> Okwui Enwezor, *Archive Fever: Uses of the document in contemporary art* (New York: International Center of Photography/Steidl Publishers, 2008), 19.

epistemológico para representar un conocimiento exhaustivo dentro de los dominios del imperio”<sup>389</sup>. Entre las más destacadas instituciones de producción de conocimiento de la máquina imperial encontramos, por ejemplo, a la *Royal Geographical Society*, la *Royal Society*, y la *Royal Asiatic Society*, la *India Survey*, la *Royal Photographic Society*, además de la misma *Colonial Office* y buena parte de las universidades inglesas que, de una u otra forma, se dedicaban a la extracción/significación de las culturas y las formas de vida colonizadas. Aunque quizás la más importante de estas instituciones fue el *British Museum*, en tanto que centro neurálgico de la clasificación de la acumulación y la organización del conocimiento en el amplio mundo sobre el que se extendía ahora la máquina imperial. El museo se muestra entonces, más que nunca, como una manifestación privilegiada de la máquina de la máquina social del archivo, una suerte de modelo a escala.

### 3.5. Fondos inorgánicos.

Entre los especialistas, el siglo XIX es ampliamente reconocido como el periodo de consolidación del «Museo», cuando se convierte en una de las instituciones modernas más importantes de la cultura Occidental. La apoteosis de su lugar neurálgico en la civilización europea coincide con el nacimiento menos descolante de la disciplina archivística. ¿Acaso nos indica esto algo más que una mera casualidad? ¿No estamos ante la (co)incidencia, en distintos frentes, de una re-articulación de la máquina social del archivo, de una nueva configuración general de sus máquinas anexas y de sus mecanismos específicos? En cierto sentido, que ahora revisaremos detenidamente, el siglo XIX da lugar a una expansión y a una recomposición de la máquina social del archivo, muestra de ello no es solo el surgimiento de la *archivología*<sup>390</sup> sino también el afianzamiento del museo en el campo social. Para avanzar en esa dirección, antes hay que hacer frente una vez más a los

---

<sup>389</sup> Richards, “The imperial archive,” 14-15.

<sup>390</sup> De acuerdo con Antonia Heredia, la disciplina hoy llamada “archivística” nace, en realidad, durante el siglo XIX bajo el nombre de *archivología* como técnica empírica para el arreglo y conservación de los archivos. Antonia Heredia, *Archivística General. Teoría y práctica* (Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1991), 28.

obstáculos que la propia tradición archivística pone en nuestro camino: la concepción de los fondos documentales bajo la forma de un todo orgánico, que sustenta el planteamiento teórico del «Manual holandés», busca contener y delimitar disciplinariamente un concepto de archivo para distinguirlo así de otras manifestaciones de la máquina social del *arkhé*, como es el caso del museo. El concepto de archivo se vuelve desde esa mirada reductivo y hermético<sup>391</sup>.

En efecto, la archivística buscaba definir su objeto únicamente a partir del conjunto de registros producidos o mantenidos oficialmente por la actividad de una oficina administrativa o de un funcionario establecido. El respeto por la estructura original de los archivos apunta entonces a la preservación del orden en que los documentos fueron dispuestos mientras dichas labores de administración se mantuvieron en funcionamiento, y es en base al supuesto criterio de objetividad que así se consigue lograr que la archivística se puede autodefinir como ciencia en el siglo XIX. Sin embargo, lo que subyace a tal doctrina es una concepción teórica mucho más profunda que el propio Manual holandés anuncia entre sus principios fundamentales: el archivo es «un todo orgánico, un organismo vivo que crece de acuerdo a reglas fijas, que se forma y se transforma»<sup>392</sup>. Lo que implica, por un lado, que cada archivo debe ser considerado según su organización particular, o constitución orgánica, a la hora de proceder a una clasificación sistemática de sus fondos, pero además, por otro lado, esto sugiere indirectamente que todos los documentos se constituyen en una especie de órganos con un lugar y una función determinada *a priori* por el archivo-organismo que los interrelaciona. En ese sentido, el Manual holandés, la piedra angular de la archivística moderna, niega la existencia de un CsO en los registros institucionales o en los fondos documentales personales, asumiendo que la matriz de organización de la producción es condición *sine qua non*

---

<sup>391</sup> Ya hemos indicado que esto se debe a una rencilla en busca de zanjar los límites de diferentes campos de actividad profesional, y nos aleja de un análisis que ahonde en el problema del *arkhé*. Un claro ejemplo de ello en: Hilary Jenkinson, *A manual of archive administration including the problems of war archives and archive making* (London: Oxford, The Clarendon Press, 1922), 84.

<sup>392</sup> Samuel Müller, Johan Feith y Robert Fruin, *Manuel pour le classement et la description des archives* (La Haye : De Jager, 1910), 5. Una comprensión similar es adoptada en el manual de Hilary Jenkinson, otra de las piedras angulares de la archivística del siglo XX. Allí se estipula que los *fonds d'archives* “resultan del trabajo de una Administración que era un todo orgánico, completa en sí misma, capaz de hacer frente de forma independiente, sin ninguna autoridad adicional o externa, a todos los aspectos de cualquier negocio que normalmente podría presentársele.” Véase: Jenkinson, “A manual of archive administration,” 42-44.

no solo para todo archivo sino que para los propios documentos archivados. De ese modo, la naturalización de la organización de los registros obtura cualquier problematización de sus condiciones de producción previas. En otras palabras, al afirmar que el «archivo nace involuntariamente», que no es más que mera «sedimentación documentaria del desarrollo de la actividad práctica, jurídica, administrativa de un Estado, de una ciudad, de un grupo organizado o también de una persona física o de una familia»<sup>393</sup>, se aceptan las coacciones que hacen posible el orden que la máquina social del archivo establece.

A contrapelo de ese principio de la constitución orgánica, nosotros subrayamos que el archivo no se reduce jamás a una actividad administrativa autónoma o aislada del resto del cuerpo social, ya que es una máquina que surge principalmente concatenada a otras máquinas sociales, y anexada fundamentalmente a la máquina estatal. Es en tal engranaje donde se configuran los mecanismos propios del archivo, a partir de las funciones administrativas y estéticas que desempeña, y por ello, los documentos-órganos que lo constituyen no responden nunca a un patrón natural ni espontáneo sino que, en cualquier caso, son siempre la muestra de un ordenamiento político-artificial que es creado para aceitar el funcionamiento de la organización de un cuerpo social específico. El archivo nunca es una formación involuntaria sino más bien la expresión de mecanismos institucionales, de organismos maquínicos, constituidos a partir de un problema o de una contingencia específica: *el archivo es una máquina social que aplica una matriz de organización determinada sobre la producción social, un ordenamiento que se materializa en formas de distribución y clasificación de la producción registrada en la superficie social dispuesta para estos fines.*

A pesar de los postulados fundacionales de la archivística, lo cierto es que la máquina social del archivo se encuentra en las oficinas de administración pública o privada, pero también en todas las instituciones o dispositivos de registro, ordenamiento y clasificación cultural que son transversales a la sociedad. En ese sentido, no debe confundirse la definición disciplinaria del archivo como un todo orgánico con la organización fáctica que el archivo como máquina social realiza sobre el CsO. Y esto último porque el Manual holandés no solo se equivoca al

---

<sup>393</sup> Lodolini, "Introducción al archivo," 15.

intentar comprimir la noción de archivo, sino que además se engaña al suponer que el organismo es una realidad *a priori* del archivo, negando su CsO, aquel que perturba cualquier organización concluyente. Los fondos se constituyen a partir del registro de huellas que no provienen de ningún organismo previo sino más bien de la inorganicidad latente en toda la producción social. Ahora bien, no quisiéramos sugerir que el concepto reductivo del archivo deba ser sustituido por uno omniabarcante. Tal presunción resultaría ingenua, pues *las manifestaciones de la máquina social del archivo responden a la lógica del acontecimiento, es decir, son producto de agenciamientos maquínicos*. Nunca podemos hablar de un archivo que subsuma en su matriz de organización a la totalidad de los registros de una sociedad, de un territorio o de las superficies de inscripción. De igual modo, así como es innegable que la máquina social del archivo opera mediante mecanismos específicos de organización en cada una de sus diferentes expresiones, también es cierto que *esta máquina social se inserta siempre en articulaciones mayores* que, ajenas a una condición regular y lineal, se despliegan sufriendo discontinuidades y desplazamientos.

Lo anterior puede incluso ser constatado en el caso particular de la archivística en su condición de disciplina del saber. Cruz Mundet señala que la organización de los fondos documentales se mantuvo sin criterios generales de aplicación hasta que a fines del siglo XVIII la influencia de las corrientes sistematizadoras, que tiene en la clasificación botánica de Linneo un ejemplo célebre, deriva en intentos por establecer principios temáticos o ideales para la clasificación documental<sup>394</sup>. Si bien Cruz Mundet plantea que aquellos primeros criterios sistemáticos fueron de dudosa utilidad, a la vez, parece sugerir que preparan el terreno para que a mediados del siglo XIX Natalis de Wally instituya el *respect des fonds*, y su posterior complemento con el *registraturprinzip* propuesto por Max Lehmann<sup>395</sup>. No obstante, desde nuestra mirada, sería ingenuo atribuir la estandarización teórica y práctica de la archivística a un supuesto perfeccionamiento evolutivo de aquellas corrientes sistematizadoras o al progreso de la razón, postulando así una historia lineal y ascendente en la reflexión sobre los archivos.

---

<sup>394</sup> José Ramón Cruz Mundet, *Manual de archivística* (Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2001), 230. El autor cita aquí los sistemas de clasificación que los archivistas franceses Armand-Gaston Camus y Pierre Daunau intentaron respectivamente implementar en los *Archives Nationales*.

<sup>395</sup> Véase sobre esto el primer capítulo de esta investigación.



Lejos de esto, habría más bien que prestar atención al cambio fundamental que, en el nivel general de los saberes, tiene lugar entre fines del siglo XVIII y el XIX, respecto al cual la nueva ciencia de los archivos no es más que una pequeña muestra, así como también lo es la preponderancia y el nuevo rol que alcanza el museo como institución social. Hablamos de la emergencia de una transformación cultural general en la que la máquina social del archivo se ve forzosamente involucrada y afectada: su disposición en un nuevo agenciamiento maquínico del saber.

Michel Foucault ha iluminado ese nuevo escenario de manera magistral: lo que se produce en el paso del siglo XVIII al siglo XIX es, en realidad, una ruptura en el pensamiento de la cultura occidental, un abandono de la *episteme* de la época clásica y la entrada en la *episteme* moderna<sup>396</sup>. Esto es lo que evidencia la transformación de la teoría de la moneda y del valor, la gramática general y la historia natural, en las nuevas “ciencias humanas” llamadas economía política, filología y biología, respectivamente. Es en medio de esta matriz moderna de organización de los saberes donde surgen los museos y los archivos nacionales, y poco después, la museología y la archivística. Pero habría que ir más lejos del análisis foucaultiano, apuntando a un conjunto de prácticas disimiles que resultan igualmente cruciales para comprender la emergencia de la archivística y la institución museal. Nos referimos a la propagación gradual de la revolución industrial a fines del siglo XVIII, junto a la intensificación de las empresas coloniales por parte de las potencias europeas, la expansión de las premisas de la Ilustración y el incontenible movimiento de las «nacionalidades», que en conjunto traman una compleja serie de nuevas prácticas y estrategias sociales que, sin duda, aceleran la mutación histórica de los saberes, el avance tecnológico y los cambios económicos. Aunque, desde luego, el acontecimiento que cruza de un modo u otro todas estas alteraciones es la

---

<sup>396</sup> Para Foucault, *episteme* es aquello que define las *condiciones de posibilidad* de distintos saberes en un momento histórico dado. No remite, por lo tanto, al perfeccionamiento creciente e incesante de un saber, sino más bien a las modalidades contingentes del orden que lo han hecho posible, que “han sido reconocidas, puestas, anudadas con el espacio y el tiempo, para formar el pedestal positivo de los conocimientos”. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1968). Ahora bien, lo cierto es que Foucault abandonará pronto este concepto algo monolítico para reemplazarlo por la noción de *formaciones discursivas*, es decir, “un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa”. Michel Foucault, *La arqueología del saber* (Madrid: Siglo XXI, 2009), 198. De cualquier modo, este abandono de la noción de *episteme* no desacredita el lucido análisis que ha realizado Foucault sobre la discontinuidad de los saberes en la historia occidental, y que nos ayudara a comprender las transformaciones de la máquina social del archivo ocurridas en el siglo XIX.

Revolución francesa, en tanto que gran línea de fuga de la organización de la máquina despótica. Por cierto, aquí no se pretende idealizar este hecho a la manera de un hito emancipador, puesto que, bien lo dice Marx, la revolución de 1789 posibilita principalmente el afianzamiento de las nuevas condiciones de vida de la sociedad burguesa<sup>397</sup>, por ello, no es más que una desterritorialización que da lugar al nuevo agenciamiento del capitalismo industrial. En todo caso, es el crepúsculo de una forma de organización del cuerpo social y la alborada de una concepción diferente del Estado y la sociedad civil, lo que influye sin duda en la articulación de nuevos mecanismos institucionales.

Al mismo tiempo, las medidas tomadas por los líderes de la Revolución francesa significaron tanto una desterritorialización del archivo del *Ancien Régime* como una rearticulación de la máquina social del *arkhé*. La creación de los *Archives Nationales* en 1790 formaliza el carácter público de los diversos documentos y oficios legales almacenados en los antiguos edificios de los fondos monárquicos. Inmediatamente, se estipula además el mandato a las nuevas administraciones departamentales de aprovechar los archivos corporativos y eclesiásticos disponibles para facilitar la venta de las propiedades confiscadas por el Estado. Así, ante la urgencia de hacerse cargo de la deuda pública, una nueva racionalización económico-administrativa acompaña el nacimiento de los *Archives Nationales* y sus criterios de preservación se rigen primordialmente según la posible utilidad financiera<sup>398</sup>, pero a la vez, pronto se defiende el valor histórico de los documentos, que también resulta crucial para su salvaguardia. El acceso público a los documentos y su valorización histórica suelen ser considerados como los dos aspectos esenciales en un giro fundamental del pensamiento sobre los archivos.

La tesis comúnmente sostenida es que con la Revolución Francesa se da paso a la historia moderna de los archivos, identificada por: su centralización, el establecimiento de su carácter público y su organización como laboratorios de

---

<sup>397</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *La sagrada familia. O crítica de la crítica crítica* (Buenos Aires: Claridad, 1971), 144.

<sup>398</sup> Krzysztof Pomian, "The Archives: From the *Trésor des chartes* to the CARAN" en *Rethinking France. Les lieux de mémoire, vol. 4: Histories and Memories*, ed. Pierre Nora (Illinois: The University of Chicago Press, 2010), 47-49.

historia<sup>399</sup>. Sin embargo, esta tesis es relativizada por Bautier, al menos, con dos argumentos: en primer lugar, la famosa «publicidad» de los archivos aportada por la Revolución, en realidad, no es nueva, puesto que ya se había iniciado antes la libre comunicación de los documentos útiles al público, y en segundo lugar, su «consideración histórica» tampoco es inédita porque en el siglo XVIII los archiveros estaban formados en diplomática y en Francia existían ya dos depósitos distintos; uno reunía todos los documentos sobre legislación en vista de la renovación de las leyes francesas, y el segundo, los *Trésor des chartes*, acogía el conjunto de materiales históricos de la nación<sup>400</sup>. ¿Cómo se demuestra entonces la variación de los saberes que hemos venido anunciando? A pesar de que la publicidad de los archivos y su apreciación histórica sea notoria ya en el transcurso del siglo XVIII, lo cierto es que, tal como lo ha subrayado Krzysztof Pomian, solo a partir de la Revolución se instala la idea de que el *acceso* a los archivos no es un privilegio ni una gracia sino un *derecho* de cada ciudadano<sup>401</sup>. De hecho, así lo estipulaba la ley de 7 Mesidor, año II (25 de Junio de 1794), según la cual todos los documentos de los archivos nacionales, en tanto que bienes comunes, están a la libre, y gratuita, disposición de cualquier ciudadano que así lo solicite. Esa nueva idea de la ciudadanía va de la mano con un ensalzamiento de la idea de nación, cuestión que redefine la valorización histórica de los fondos documentales, en tanto pasan a ser la *fuentes* (el principio o el origen) donde se va legitimar la gubernamentalidad en ciernes. Conjuntamente, los fondos documentales concebidos ahora como *fuentes* histórica se vinculan al nuevo cariz que la historiografía desarrolla a partir del siglo XIX: una disciplina científica, que perfecciona sus métodos técnicos y se independiza de la literatura<sup>402</sup>. La historia se convierte entonces en una de las principales ciencias humanas.

Si todas estas transformaciones nos muestran un quiebre que ocurre a nivel de los saberes, esto no significa que en otros planos ciertas costumbres y enunciados remanentes hayan desaparecido por completo. Sin embargo, conforme a lo dicho por Foucault, lo cierto es que en el transcurso del siglo XVIII se advierte un significativo aumento en las actividades de conservación de textos y documentos, la

---

<sup>399</sup> Véase por ejemplo: Jean Favier, *Les Archives* (Paris: Presses Universitaires de France, 2001), 29-37. O también: Brenneke, "Archivística," 211-220.

<sup>400</sup> Bautier, "La phase cruciale," 148-9.

<sup>401</sup> Pomian, "The Archives," 55.

<sup>402</sup> Carlos Rama, *La historiografía como conciencia histórica* (Barcelona: Motesinos, 1989), 45.

fundación de archivos, el reordenamiento de bibliotecas, la elaboración de catálogos, así como también la instauración de diversos tipos de registros e inventarios, todo lo cual refleja «más que una nueva sensibilidad con respecto al tiempo, a su pasado, al espesor de la historia, una manera de introducir en el lenguaje ya depositado y en las huellas que ha dejado un orden que es del mismo tipo que el que se estableció entre los vivientes». Efectivamente, es «en este tiempo clasificado, en este devenir cuadrulado y espacializado [donde] emprenderán los historiadores del siglo XIX la tarea de escribir una historia finalmente “verdadera”», de acuerdo a las positivities en que se fundan las nuevas ciencias humanas<sup>403</sup>. El advenimiento de un inédito campo de positividad del saber que se extiende sobre los casilleros de legajos y documentos reunidos con afán en el transcurso de toda una época, se despliega a partir de la emergencia de múltiples prácticas y estrategias discursivas, entre las cuales la archivística ocupará apenas un lugar modesto, más aún si ha de compararse con el reluciente florecimiento de la historiografía. En cualquier caso, semejante proceso de transformación en el campo de los saberes coincide claramente con una rearticulación de la máquina social del archivo en sus diversas dimensiones, aunque sin duda, es el surgimiento y la consolidación del museo moderno, la institución cultural decimonónica *par excellence*, el acontecimiento que marca una de las variaciones que más nos interesan aquí.

### 3.6. Museo: máquina de coleccionar

Hace casi cincuenta años, en su célebre curso de museología, Georges Henri Rivière se refería al museo bajo el apelativo de «máquina para coleccionar»<sup>404</sup>. El destacado museólogo francés pensaba que esa particular máquina se había manifestado en todas las épocas, al menos desde la Grecia Clásica, o mejor dicho, al menos desde que surge el término *museion*. Ya hemos analizado los inconvenientes de las posturas que ven en el museo una sustancia sempiterna, una entidad invariable en el transcurso de más de dos mil años, y que de un modo u otro identifican o

---

<sup>403</sup> Foucault, “La palabras y las cosas,” 132.

<sup>404</sup> Georges Henri Rivière, *La Museología. Curso de Museología / Textos y Testimonios* (Madrid: Akal, 1993), 67.

hermanan el *museion* helénico con la institución museal moderna<sup>405</sup>. ¿Por qué entonces detenernos igualmente en esta denominación si puede conducir a confusiones? El motivo es el siguiente: lo que Rivière nombra con ponderación «máquina para coleccionar», desde nuestro punto de vista, no es otra cosa que un dominio privilegiado de la dimensión estética de la máquina social del archivo. Habrá que insistir en que esta máquina no posee ningún diseño esencial, en que su talante maquinico no obedece a ningún molde sino que se materializa en formas de operación variables en el tiempo, mecanismos eventuales que despliega una forma de organización determinada de la sociedad y que asignan un lugar específico a los cuerpos, objetos y elementos que la componen. *El museo moderno es una de las múltiples formas que ha tomado el arkhé, una organización puntual de su faceta como máquina de coleccionar, es decir, como forma institucionalizada de la posesión por des/apropiación, en el devenir histórico.*

El museo como modelo de la máquina social del archivo atañe entonces al funcionamiento institucional del coleccionismo –tal cual lo revisamos en el nuestro segundo capítulo–, es decir, a una máquina de coleccionar. Dicha máquina social supone una organización de mecanismos de acopio, ordenamiento y clasificación de objetos, cuerpos y signos, que no debe confundirse con la práctica de aquel coleccionista singular del que nos habla Benjamin. Aunque entre los territorios de la máquina institucional del coleccionismo y aquellos creados por *las máquinas profanas* de un coleccionista singular no haya más que una débil frontera, siempre a punto de flanquearse, constantemente al borde de subsumirse una en otra, pero también de subvertirse. Lo que hace resurgir persistentemente la frontera entre ambas formas del coleccionismo, o mejor dicho, su diferencia irreductible, es que la máquina institucional para coleccionar conforma un régimen estético que en el *arkhé* se hace correlativo al poder soberano y a la administración gubernamental, es decir, se vuelve una dimensión complementaria a los dos elementos que articulan el eje fundamental del archivo como máquina social: el *principio* y el *nomos*. Ese régimen estético no sólo contribuye a la mitificación de la soberanía (con sus ceremonias y liturgias) sino que también opera como ajuste sensorial del gobierno de los vivientes

---

<sup>405</sup> Véase la sexta parte del primer capítulo de este trabajo.

(a través del establecimiento de las normas del gusto, el canon estético y una gestión de nuestras percepciones y nuestro mundo sensible).

Con un esquema que hoy nos parece algo más rústico, Marx se aproximaba a la descripción de esta faceta de la máquina social de archivo, de su acción como máquina para coleccionar, al subrayar que las «ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época», pues los grupos que dominan una sociedad regulan también «la producción y distribución de las ideas de su tiempo»<sup>406</sup>. Pero la evidente primacía en esta fórmula de los elementos discursivos, asumidos únicamente como ideología de clases, desatiende la importancia de la gestión estética realizada por la máquina del archivo, que interviene en la organización del cuerpo social no solo al nivel de los enunciados o de una «falsa consciencia» sino que principalmente en el de las prácticas no discursivas o, mejor dicho, en la propia relación sensible que el viviente contrae con los objetos y su entorno. Krzysztof Pomian se acerca a este ámbito de cosas cuando sostiene la tesis de que la formación de colecciones es un intento por crear un vínculo entre lo visible y lo invisible, el cual puede tomar muchas y diversas formas, pero cuyo contraste constituye principalmente «la segmentación entre aquello de lo que hablamos y aquello que vemos, entre el universo del discurso y el mundo de la percepción visual»<sup>407</sup>. En ese sentido, más acertado aún es afirmar que el archivo opera mediante un verdadero «reparto de lo sensible», según lo entiende Jacques Rancière; esto es, un «sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas»<sup>408</sup>, una organización que traza cortes para fijar un común repartido y partes exclusivas. La disposición clave del museo en el transcurso del siglo XIX puede entenderse justamente en estos mismos términos, a saber: una máquina para coleccionar, que forma parte del funcionamiento del *arkhé*, y que establece una serie de cortes en el mundo sensible, haciendo visible evidencias de un común y su reparto. En ese sentido, quizá sea posible afirmar que el museo decimonónico no es sólo una muestra privilegiada de la dimensión estética del archivo sino que además, en ese momento histórico, es un prototipo en el que se manifiesta la máquina social del *arkhé* en su plenitud.

---

<sup>406</sup>Marx y Engels, “La ideología alemana,” 58.

<sup>407</sup> Krzysztof Pomian, *Collectors and Curiosities. Paris and Venice, 1500-1800* (Oxford: Polity Press, 1990), 26.

<sup>408</sup> Jacques Rancière, *El reparto de lo sensible. Estética y política* (Santiago de Chile: Lom, 2009), 9.

Que el régimen estético establecido en un momento dado mediante el archivo nos remita igualmente a un reparto de lo común, y que en su matriz de organización sea fundamental el cuerpo museal como expresión de la máquina para coleccionar, es algo que se vislumbra ya en los primeros hitos de la institución moderna. Para muchos, el primer museo propiamente moderno, o el primero que merece ser designado como tal, es el *Musée du Louvre*, donde se establece el libre acceso para cualquier visitante en 1793, convirtiéndose así en el primer museo público de la historia occidental. De esa manera, el museo no solo se abre a la comunidad sino que contribuye a darle una forma definida (pero no definitoria) a lo común. Desde luego, esta etiqueta del Louvre no ha dejado de ser cuestionada, pues desde otro punto de vista, hay quienes sostienen que el primer museo estatal moderno fue el *British Museum*, fundado en 1753 con un acta parlamentaria que hacía expresa su utilidad y provecho público<sup>409</sup>. Un galardón similar se le ha otorgado también al Museo Ashmolean, fundado en 1683 y dependiente de la Universidad de Oxford, y hasta se ha planteado que la semilla de los museos modernos está en el Museo Capitolino, inaugurado hacia 1471 por Sixto IV, que también permitía a cierto público la visita restringida a sus galerías. Por una senda similar, se ha señalado que la propia ecuación entre «público» y «museo» no debe verse exclusivamente a partir del siglo XVIII sino que, al contrario, el Louvre sería un mero ejemplo de muchas otras intersecciones entre los usos de los objetos, el espacio de exhibición, las prácticas de aprendizaje y las comunidades, que atraviesan la mayor parte de la historia occidental<sup>410</sup>.

Pese a los reparos, finalmente es inconcuso que el *Musée du Louvre* nace justo en medio de una mutación social mayor y que, por ello, explícita un quiebre en la propia manifestación de la máquina para coleccionar. El Louvre resplandece porque su apertura al acceso del público es cabal, es decir, sin limitarse a los sectores cultos de la población ni a la concertación previa de visitas, como había ocurrido en el resto de los museos y galerías existentes hasta entonces en Europa. Por lo tanto, puede reconocerse también como *leitmotiv* de la Revolución Francesa, al expresar las exigencias de soberanía política y goce de los bienes nacionales por parte del pueblo.

---

<sup>409</sup> Von Schlosser, "Las cámaras artísticas," 249.

<sup>410</sup> Jeffrey Abt, "The Origins of the Public Museum," en *A Companion to Museum Studies*, ed. Sharon Macdonald (Oxford: Blackwell, 2006), 115.

De hecho, la abolición de la monarquía está implícita en la transformación del Palacio del Louvre en museo nacional, y en que hayan sido reunidas allí las colecciones privadas de la realeza, la aristocracia y el clero, para que el grueso de la población pudiera admirarlas y deleitarse con ellas.

Asimismo, estos hechos marcan claramente el paso fundamental desde un coleccionismo privado imperante hacia la administración pública de colecciones mediante la nueva máquina museal moderna, donde los objetos valiosos coleccionados ya no remiten a la realeza y la nobleza sino más bien al patrimonio nacional. Junto a ese desplazamiento hacia un flamante coleccionismo institucional, la dimensión estética del archivo genera mecanismos de representación que se articulan en el imaginario social de un proceso mayor que propicia la constitución del Estado-Nación, «una serie de acciones, en campos muy diversos, encaminadas a otorgar “señas de identidad colectiva” unitarias a los grupos sociales embarcados en el nuevo proyecto de vida común»<sup>411</sup>. Hablamos, por ende, de la emergencia de una rearticulación general de la máquina social del archivo, mediante la cual se ejecuta claramente una nueva repartición de lo sensible, una relación entre lo visible y lo invisible, que toma la forma de la «comunidad nacional» y donde el museo es un enclave vital.

Análogamente, los nuevos acoplamientos de la máquina museal pueden ser entendidos en vista de la propia transformación del *público* que implican, es decir, la condición del público en los llamados «museos públicos» modernos será radicalmente distinta a la del público restringido de las colecciones privadas y, naturalmente, de aquella de los monasterios medievales o de los templos de la antigüedad. El clásico estudio de Habermas sobre la formación de la *opinión pública* esclarece esta cuestión ya que, de acuerdo con su investigación, el surgimiento de la esfera pública burguesa en el transcurso del siglo XVIII no tiene parangón en la historia<sup>412</sup>. Más importante todavía para nosotros es el análisis que Habermas hace sobre la «publicidad representativa» predominante desde fines de la Edad Media hasta el ocaso de la monarquía dieciochesca, la cual no constituye una esfera de

---

<sup>411</sup> Santos Zunzunegui, *Metamorfosis de la mirada. Museo y semiótica* (Madrid: Cátedra, 2003), 39.

<sup>412</sup> Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública* (Barcelona: Gustavo Gili, 1982). Que nos remitamos acá al estudio de Habermas no significa que compartamos su visión idealista del ejercicio de la política mediante el raciocinio público y, menos aún, los principios que guían su posterior teoría de la acción comunicativa.



publicidad similar a la burguesa sino más bien una «característica de *status*». El «poseedor de ese status lo representa públicamente: se muestra, se presenta como la corporeización de un poder siempre “elevado”», de tal modo que, «lo que pretende esa representación es hacer visible por medio de la presencia públicamente presente del señor un ser invisible»<sup>413</sup>. Puede decirse que la «publicidad representativa» no es sino aquella desplegada por el poder soberano para representar su dominio ante el pueblo, público cautivo de los ademanes monárquicos, de sus insignias y condecoraciones, de los hábitos (vestimenta y peinados) y la retórica (alocuciones y discursos solemnes) que formaban un auténtico código del «comportamiento noble». Acorde a esta lectura está el clásico análisis de Roy Strong sobre el papel de los festivales, espectáculos y liturgias dispuestos por el poder soberano entre los siglos XV y XVII, los cuales llegaron a funcionar como un instrumento de gobierno no menos efectivo que la coerción violenta, y condujeron a la creación de un verdadero «teatro del poder»<sup>414</sup>. En cambio, el surgimiento del museo moderno se da en plena coyuntura de una nueva formación social, donde el «público» ya no será la mera audiencia del poder soberano, pero tampoco constituirá la ideal esfera de ejercicio de la razón que profetizara el iluminismo.

La promesa democrática de la revolución supone una configuración diferente del público considerado ahora como «sociedad civil», aunque ésta no deja realmente de estar jerarquizada y de entrañar una serie de mecanismos de inclusión/exclusión. Lo concreto es que durante el tránsito que va desde el siglo XVIII al XIX, el «público» que aparece «como sujeto/objeto de intervención política empieza a ser visto ya no sólo como un elemento pasivo frente a las imposiciones del Estado, sino como sujeto de deseo y como sujeto de intereses»<sup>415</sup>. Justo en este umbral, se produce aquel fenómeno que Foucault ha analizado en los términos de una consolidación del proceso de gubernamentalización de las sociedades europeas, es decir, el declive del poder soberano frente a la gubernamentalidad, entendida como un conjunto de instituciones, procedimientos, cálculos y tácticas que permiten ejercer una forma distinta y bien específica, aunque muy compleja, de poder «que

---

<sup>413</sup> Habermas, “Historia y crítica,” 46-7.

<sup>414</sup> Roy Strong, *Art and Power. Renaissance Festivals 1450-1650* (Los Angeles: University of California Press, 1984), 97.

<sup>415</sup> Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010), 91.

tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad»<sup>416</sup>.

En ese sentido, compartimos con Tony Bennett la tesis de que la conformación de la máquina museal y sus recursos culturales fueron utilizados también para desarrollar formas de gobierno liberales, de tal modo que «el reordenamiento museal de las cosas necesita ser visto como un evento que fue simultáneamente epistémico y gubernamental»<sup>417</sup>. Ni siquiera los rebrotes monárquicos en Francia o la reconfiguración de las máquinas imperiales decimonónicas frenaron la instalación de esta gubernamentalidad liberal, que ocurre paralelamente a la instalación de la gama de saberes positivos centrados en la figura del «Hombre» en tanto que objeto y sujeto de la historia. Lo anterior queda claro sobre todo en la función pedagógica que busca asignársele al museo durante dicho período, poniendo énfasis en sus cualidades educativas y científicas, que se vio reforzada con la aparición de disciplinas como la geología, la arqueología, la antropología, la biología, la historia y la historia del arte. Sin duda, estas transformaciones no son fáciles de condensar, pues no surgen como un fenómeno homogéneo, en tanto obedecen a la lógica de los agenciamientos maquínicos y su variabilidad compleja.

En medio de esas alteraciones históricas, lo importante para nosotros es que el museo se constituye al mismo tiempo como un emblema de la revolución, símbolo de la identidad nacional y, con ello, de la democratización de las sociedades burguesas europeas. Y esto es así, principalmente, porque la máquina museal pasa a cumplir un rol central en el proyecto educativo dirigido hacia una naciente ciudadanía y a la inculcación en ella de los valores nacionales y las virtudes cívicas. En otras palabras, en el museo se hace palpable el hecho de que la cultura puede ser utilizada como un recurso efectivo para el gobierno de las poblaciones. Y es por el mismo motivo que su impronta republicana puede convivir perfectamente con la máquina imperial del mundo decimonónico. A ello apunta Eileen Hooper-Greenhill cuando sostiene que el museo se modela en medio del despliegue de recursos militares a través de Europa, en un espacio vinculado estratégicamente al mapa del

---

<sup>416</sup> Foucault, “Seguridad, Territorio,” 136.

<sup>417</sup> Tony Bennett, *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics* (London: Routledge, 1995), 33.

imperio<sup>418</sup>. Con una impresión similar, Karsten Schubert resalta que durante la carrera expansionista que Gran Bretaña y Francia encabezaron en el siglo XIX, el Louvre y el *British Museum* se convirtieron en símbolos culturales del imperialismo, presentándose a sí mismos como custodios de la cultura mundial, y a ellos se sumarían más tarde los museos berlineses, cuando Alemania se incorpora a la pugna colonial en 1870<sup>419</sup>. A finales del siglo XIX, instituciones inglesas como el *British Museum* (que albergaba además la *British Library*) se veían desbordadas, al punto de casi no poder manejar todo el conocimiento que acumulaban en objetos y documentos, lo que a su vez, de acuerdo con Richards, convertía al archivo en algo más que un simple edificio o una colección de textos, ya que se presentaba en realidad como «una confluencia de todo lo conocido y lo cognoscible que era imaginado colectivamente, una fantástica representación de un diseño epistemológico maestro, un centro de coordinación virtual para el heterogéneo conocimiento local de la metrópolis y el imperio»<sup>420</sup>. Esa vocación universalista del Museo Británico estaba patente desde su fundación, como un sello distintivo respecto del resto de los museos europeos, y por ello «los británicos insisten en que su museo-insignia perseguía, ya en su etapa inicial y en consonancia con el mapa del imperialismo, la aprehensión de todo cuanto rodea al hombre»<sup>421</sup>.

No obstante, la coexistencia del proyecto pedagógico nacional con los intereses imperiales tal vez queda plasmada de manera más explícita en los botines de las conquistas napoleónicas, que en su momento hicieron confluír en París buena parte de los tesoros y obras de arte del resto de las naciones europeas y de otras civilizaciones. Entre los museos destacados durante este periodo estaba el de los Monumentos Franceses, que se proponía desplegar un verdadero *aparato expositivo* para representar en su interior «la historia de Francia desde los orígenes hasta nuestros días gracias a un paseo didáctico que terminaba en una sala del siglo XIX que tenía como misión albergar, según los proyectos, los vaciados de monumentos encargados por el emperador o los recuerdos de la expedición de Egipto»<sup>422</sup>. De esa

---

<sup>418</sup> Hooper-Greenhill, "Museums and the," 184.

<sup>419</sup> Karsten Schubert, *El Museo. Historia de una idea* (Granada: Turpiana, 2008), 28-29.

<sup>420</sup> Richards, "The imperial archive," 11.

<sup>421</sup> Javier Gómez, *Dos museologías. Las tradiciones anglosajona y mediterránea, diferencias y contactos* (Gijón: Ediciones Trea, 2006), 37.

<sup>422</sup> Dominique Poulot, *Museo y Museología* (Madrid: Abada, 2011), 31-32.

manera, en una sola institución se expresa, conjuntamente, el ímpetu imperial y nacionalista que será característico del archivo decimonónico. A la vez, los museos, pero también las bibliotecas de esta época y otras instituciones similares, reflejan perfectamente aquello que Foucault define como una *heterotopía* característica de la modernidad occidental, «la idea de acumularlo todo, la idea de constituir una especie de archivo general, la voluntad de encerrar en un lugar todos los tiempos, todas las épocas, todas las formas, todos los gustos, la idea de constituir un lugar de todos los tiempos que esté por sí mismo fuera del tiempo»<sup>423</sup>.

Pero esa acumulación no es de ningún modo aleatoria, pues el museo moderno se caracteriza también por dar una organización particular a las colecciones que alberga y que aumentan constantemente con los expolios coloniales. La matriz organizativa que dispone la máquina museal puede ser cristalizada de manera ejemplar en una experiencia particular a comienzos de este siglo. En 1802, Dominique-Vivant Denon, director de todos los museos de arte franceses, escribe a Bonaparte para invitarlo a una de las primeras exposiciones que dirige en el Museo del Louvre, con las siguientes palabras: «La primera vez que recorra esta galería, espero que encuentre que este [nuevo montaje] se caracteriza por el orden, la clasificación y la instrucción. Continuaré trabajando con el mismo espíritu para todas las escuelas, y en unos pocos meses, [...] será como asistir [...] a un curso de historia del arte pictórico»<sup>424</sup>. Denon había ideado una instalación basada exclusivamente en la cronología y en la evolución artística de las escuelas nacionales, montando así una de las primeras exposiciones en que una finalidad pedagógica y una metodología basada en la historia del arte juegan un papel tan relevante. Pero además, claramente, la matriz organizativa que subyace al arreglo de este aparato expositivo manifiesta el funcionamiento característico de la máquina social del archivo: la selección de elementos y su ordenamiento jerárquico de acuerdo a un criterio específico de distribución y clasificación.

La matriz organizativa con la que el museo instala sus colecciones en ningún caso es exclusiva de las galerías de arte. En 1837, el rey Luis Felipe inaugura el

---

<sup>423</sup> Michel Foucault, “Espacios diferentes,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales, volumen III* (Barcelona: Paidós, 1999), 438-9.

<sup>424</sup> Cit. en Andrew McClellan, *Inventing the Louvre: Art, Politics, and the Origins of the Modern Museum in Eighteenth-Century Paris* (California: University of California Press, 1994), 140.

Museo de la Historia de Francia en el Palacio de Versalles, antigua residencia real, con la voluntad política de crear un aparato expositivo capaz de dar coherencia a la historia nacional pre y post revolucionaria, mostrando un continuum desde sus orígenes hasta su presente y que Víctor Hugo calificaría como una «magnífica encuadernación» de la historia francesa<sup>425</sup>. En efecto, los mecanismos de la máquina museal se encargan de encuadernar objetos y signos diversos e independientes, para presentar su reunión bajo la apariencia orgánica de una cohesión y una sucesión natural. Algo muy similar se observa en los museos de ciencias decimonónicos, donde las ideas de progreso y perfeccionamiento forman parte integral de los aparatos expositivos, funcionando en distintos niveles y de modo complementario. De acuerdo con Sharon Macdonald, el nivel más general en que operaban estas ideas consistía en los relatos evolucionistas del progreso de la humanidad y de los conocimientos científicos, luego, a nivel nacional, cada país intentaba representar su propia historia de ascenso, superioridad racial e influencia civilizatoria sobre el resto del mundo, mientras que al nivel del público, los ciudadanos eran invitados a emprender su propio viaje personal por el conocimiento. Así, los aparatos expositivos del museo de ciencias podían «unir lo universal y lo nacional o lo racial, y los visitantes podían encarnar los relatos progresistas mientras se desplazaban por el espacio ordenado del museo»<sup>426</sup>. De esa manera, todas las máquinas institucionales para coleccionar que proliferan durante el siglo XIX suponen una matriz de organización específica, que jerarquiza y clasifica el cuerpo museal.

Es posible hablar, igualmente, de una matriz de organización que opera a nivel general, articulando las diversas máquinas para coleccionar y clasificándolas de acuerdo a sus contenidos: historia natural, bellas artes, historia social, etnografía, tecnología, etcétera. Esa matriz institucional supone ciertos elementos de indistinción, pues un mismo objeto puede ocupar las vitrinas de un museo de etnografía y ser considerado expresión cultural de un pueblo determinado, pero también puede tener un lugar en las galerías de un museo de arte como muestra de arte primitivo. No obstante, esas características indefinidas pueden pasar luego por

---

<sup>425</sup> Cit. en Poulot, “Museo y Museología,” 32.

<sup>426</sup> Sharon Macdonald, “Exhibitions of Power and Powers of Exhibition: An Introduction to the Politics of Display,” en *The Politics of Display. Museums, Science, Culture*, ed. Sharon Macdonald (London: Routledge, 1998), 11.

el filtro de dos niveles adicionales de clasificación que funcionan al interior de las matrices organizativas de cada institución, a saber: por un lado, aquellos criterios genéricos de clasificación que basan sus correlaciones en épocas, escuelas, zonas geográficas, usos, etcétera, y por otro lado, las clasificaciones centradas en características atribuidas al propio objeto según una serie de taxonomías relativas a su autoría, autenticidad, antigüedad, originalidad o significado<sup>427</sup>. Con todo, podría decirse que la matriz de organización de la máquina museal y sus mecanismos, expresados en el ordenamiento jerárquico, la selección y la clasificación de las colecciones institucionales y su correspondiente aparato expositivo, tenían como propósito gubernamental implícito erradicar el desorden del mundo, las relaciones dispares entre los cuerpos sensibles y la heterogeneidad inquietante de los signos.

Visto así, el proyecto para la educación cívica de las masas durante el siglo XIX, donde el museo ocupa un rol central y que es orientado según un programa museológico más o menos definido en cada caso, no consistía en una simple artimaña ideológica de las clases dominantes sino que más bien es una compleja estrategia de administración sensorial de los y las ciudadanas, una gestión de sus percepciones del entorno que opera en distintos niveles: en el diseño de una imagen del mundo, una representación de la comunidad de pertenencia y de la otredad, una organización de los discursos que los y las constituyen como sujetos y objetos de conocimiento (al presenciar el despliegue de los conocimientos del Hombre y sobre el Hombre), pero también una forma determinada de relacionarse con los cuerpos y elementos que se exhiben ante ellas y ellos. Desde luego, podría refutarse inmediatamente lo anterior poniendo en duda la preponderancia efectiva que tuvieron los museos en la vida pública por sobre otros espacios de reunión como las tabernas, los teatros o los parques. Frente a esa réplica, bastaría quizás con desempolvar las cifras disponibles de asistencia que, aunque escasas, demuestran que la afluencia de público en el British Museum hacia 1851, por ejemplo, superaba los dos millones de personas anuales<sup>428</sup>. La relevancia de los museos se demuestra igualmente en los principales medios de comunicación de la época, es decir, en

---

<sup>427</sup> Aunque desde otra perspectiva, para una reflexión sobre estos niveles véase: Ludmilla Jordanova, "Objects of Knowledge: A Historical Perspective on Museums", en *The New Museology*, ed. Peter Vergo (London: Reaktion Books, 1989), 23-4.

<sup>428</sup> Richard Altick, *The Shows of London* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978), 467.

periódicos y revistas, donde ha quedado registrada su centralidad en los debates culturales y su influencia en la llamada opinión pública<sup>429</sup>.

Sin embargo, habría que ser prudentes respecto a la naturaleza de la «esfera pública» que se va gestando de este modo, sobre todo en sus características igualitarias o democratizadoras. Habermas, por ejemplo, ha sugerido que a partir de finales del siglo XVIII, y con toda notoriedad a comienzos del XIX, se produce un fenómeno de pérdida del *aura* de las obras artísticas en general, ya que al volverse accesibles universalmente sufren la *profanación* de su carácter sacro<sup>430</sup>. Esto último resulta cuestionable, y sin duda improcedente en el caso particular de los museos, pues el ingreso de las clases populares a las instituciones museísticas no basta para evitar la *consagración* de los bienes culturales que allí se preservan. Más bien, dicha sacralización se reconfigura con el surgimiento del «museo público» y nunca es inocente, en tanto se realiza para el beneficio de una clase privilegiada. Pierre Bourdieu ya ha demostrado que los bienes culturales solo existen como tales para quienes tienen los medios para apropiárselos o descifrarlos de acuerdo a un grado de competencias artísticas o educacionales que les proporcionan esquemas interpretativos convenientes, es decir, dichos bienes siguen siendo un privilegio de clases que se presenta además con legitimidad. En ese sentido, la amplia gama de máquinas museales seguirá remitiendo a una sacralidad, pues es mediante ellas que «la sociedad burguesa almacena las reliquias heredadas de un pasado que no es el suyo, antiguos palacios o grandes mansiones históricas a los que el siglo XIX ha añadido edificios imponentes, construidos a menudo en el estilo grecorromano de los santuarios cívicos», complejos arquitectónicos y aparatos expositivos en los que «todo parece concebido para recordar que el tránsito del mundo profano al mundo sagrado supone, como dice Durkheim, “una verdadera metamorfosis”, una conversión radical de los espíritus»<sup>431</sup>. De acuerdo con esto, el «público» que surge en los nuevos agenciamientos que propician las máquinas institucionales para

---

<sup>429</sup> Para el caso británico véase: Rosemary Flanders, “Early museums and nineteenth-century media” en *Museum, media, message*, ed. Hooper-Greenhill (London: Routledge, 1995), 74-84. Mientras que para el caso francés véase: Chantal Georgel, “The Museum as Metaphor in Nineteenth-Century France” en *Museum Culture. Histories, Discourses, Spectacles*, eds. Daniel J. Sherman and Irit Rogoff (London: Routledge, 1994):113-122.

<sup>430</sup> Habermas, “Historia y crítica,” 74-8.

<sup>431</sup> Pierre Bourdieu y Alain Darbel, *El amor al arte. Los museos europeos y su público* (Paidós, Barcelona, 2003), 176.

coleccionar remite a una compleja trama de diferenciación y de relaciones de inclusión/exclusión.

Ahora bien, podría alegarse que el «juicio profano» del nuevo público de los museos no se ajusta necesariamente a los esquemas interpretativos cultos o que, con sus facultades hermenéuticas, los miembros de las clases populares pueden subvertir cualquier guión de lectura. No obstante, aparte de colindar con un romanticismo de las audiencias, se corre el riesgo de subestimar así la propia capacidad de los aparatos expositivos que son verdaderas tecnologías semióticas, mecanismos de interpretación y puesta en relación de signos y objetos. De hecho, los aparatos expositivos desplegados en las máquinas museales se caracterizan por generar la creencia en una existencia independiente de la representación de la naturaleza y las interrelaciones de los objetos o signos exhibidos. Si una matriz organizativa dispone un conjunto de objetos y signos según una narrativa o forma histórica que representa cierto estilo, espíritu común o mentalidad en los productos de una persona o un pueblo, de un tiempo o un lugar, «podría parecer razonable concluir que los objetos son el producto y el efecto de este espíritu o mentalidad, que parecen envolver los artefactos de esta manera reunidos y montados»<sup>432</sup>. Al producir ese efecto de realidad, consiguiendo sistematizar representaciones convincentes para el público sobre la nación, la historia o la génesis de la cultura del Hombre, las máquinas museales se vuelven vitales para la retroalimentación del *arkhé*, pues la máquina social del archivo nos remite siempre a la mitificación de los principios ontológicos, históricos y soberanos.

Desde luego, el gran proyecto educativo en que se pensaba incorporar a los museos públicos no contemplaba la promoción del alboroto del orden en que los objetos, los cuerpos y los signos eran organizados, un fomento de la alteración de los aparatos expositivos y de las jerarquías de valor establecidas mediante ellos, ni mucho menos. En cambio, algunos reformadores pretendían utilizar la didáctica performativa de estas máquinas institucionales para regular las conductas más arraigadas en las clases populares y que eran percibidas, de un modo u otro, como nocivas para la sociedad burguesa en formación. En términos de Andrew McClellan,

---

<sup>432</sup> Donald Preziosi, “Narrativity and the Museological Myths of Nationality,” en *Museum Studies: An Anthology of Contexts*, ed. Bettina Carbonell (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012), 82.



«más allá del valor instructivo de las etiquetas individuales, sin embargo, la correcta clasificación de las colecciones públicas tuvo la virtud de inculcar un respeto por el principio de orden dentro de la sociedad misma»<sup>433</sup>. Semejante concepción reformista lleva, por ejemplo, a John Ruskin a sostener que la primera función del museo era «dar un ejemplo de perfecto orden y perfecta elegancia... a la población desordenada y grosera»<sup>434</sup>. Tal vez de aquí se deriva la paradoja más secreta del «museo público», a saber: que en la pulcritud que inculca en sus visitantes (el decoro, la compostura que se les exige) está implícita también una operación que infunde en la conducta de la multitud no sólo el acatamiento del orden de los bienes culturales, sino también un profundo respeto por la propiedad.

Atendiendo a estos últimos elementos, quizá podría acogerse de buena gana la sugerencia hecha por Douglas Crimp, quien proponía comprender el museo como una institución de confinamiento, ampliando el análisis foucaultiano de las tecnologías disciplinarias<sup>435</sup>. Hooper-Greenhill sigue esa ruta en sus reflexiones sobre el «museo disciplinario», en el que destaca la formación de posiciones de sujeto especializadas (administradores, curadores de exposición, etc.) para el mantenimiento de la máquina museal. Se produce entonces una división «entre los productores y los consumidores del conocimiento, entre expertos y legos», que supone finalmente «relaciones de ventaja y desventaja», que se traducen en «espacios públicos seriados, vigilados y controlados, donde el conocimiento es ofrecido para un consumo pasivo», y cuyo objetivo es «crear cuerpos dóciles a través de tecnologías disciplinarias»<sup>436</sup>. No obstante, identificar la máquina museal exclusivamente con un dispositivo de disciplinamiento nos parece reductivo, pues en realidad el museo no es una institución de encierro de una parte determinada de la población (como lo serían las cárceles, los manicomios o las fabricas), sino un espacio de convergencia destinado a las distintas clases sociales que constituyen la ciudadanía.

Por supuesto, esa orientación de los museos hacia la ciudadanía debe entenderse también como parte de una retórica de la inclusión o el acceso,

---

<sup>433</sup> Andrew McClellan, "A Brief History of the Art Museum Public" en *Art and its Publics. Museum Studies at the Millennium*, ed. Andrew McClellan (Oxford: Blackwell, 2003), 15.

<sup>434</sup> McClellan, "A Brief History," 8.

<sup>435</sup> Douglas Crimp, *Posiciones críticas. Ensayos sobre las políticas de arte y la identidad* (Madrid: Akal, 2005), 63.

<sup>436</sup> Hooper-Greenhill, "Museums and the," 190.

desplegada en una trama de relaciones de saber-poder que produce representaciones de la propia sociedad que es su público. En otras palabras, la máquina museal despliega mecanismos de «auto-exposición de las sociedades democrático-burguesas», por lo tanto, de acuerdo con las reflexiones de Bennett, podemos decir que si «la orientación de la prisión es disciplinar y castigar a fin de efectuar una modificación de la conducta, la del museo es mostrar y contar para que la gente pueda mirar y aprender», ya que aquí no se busca exclusivamente vigilar a la población sino permitir la formación de sujetos de conocimiento: «no para hacer visible la población al poder, sino para que el poder haga visible a la gente y, al mismo tiempo, para representarles ese poder como propio»<sup>437</sup>. Una administración mucho más sutil de la población se deriva así de estas máquinas y sus aparatos expositivos, que permiten en definitiva una gestión de la conducta de las multitudes que apunta hacia la auto-regulación de los individuos en el espacio público. Cuando esa auto-regulación de los cuerpos individuales en el espacio público no se consigue o falla, siempre puede destinárselos al confinamiento en la prisión o el hospital psiquiátrico.

Otro elemento que complejiza todavía más la condición de la máquina institucional para coleccionar es la transformación paulatina que sufre durante el transcurso del siglo XIX su función de exhibición, cuestión que la distingue aún más de las instituciones de encierro tradicionales. Tal cual fue destacado por E. P. Alexander, las variaciones de la actividad expositora del museo adquirieron un nuevo enfoque que encajaba perfectamente con «la serie de ferias del mundo que comenzó con el *Crystal Palace* de Londres en 1851 [y que] aportaron sistemas cada vez más amplios y dramáticos de exposición»<sup>438</sup>. El exitoso inicio de las Exposiciones Universales en Hyde Park, por un lado, se complementa de forma excepcional con el proyecto museal para la exhibición de los avances en los conocimientos científicos y los productos industriales de las naciones europeas, así como también con la representación de los pueblos colonizados y el establecimiento de jerarquías entre las diferentes civilizaciones del orbe. Por otro lado, los aparatos expositivos de la máquina social del archivo consuman aquí, de manera

---

<sup>437</sup> Bennett, "The Birth of the Museum," 98.

<sup>438</sup> Alexander, "Museums in Motion," 10-1.

paradigmática, su coincidencia con el triunfo de la máquina capitalista simbolizado por el Palacio de Cristal, que disponía sus productos bajo la majestuosidad arquitectónica y la transparencia de sus murallas, cual magna vitrina de las mercancías modernas.

Tal serie de elementos puesto en relación implican una enmarañada transformación de la máquina social del archivo, su vuelco desde lo público hacia la publicidad de las mercancías. Como bien lo ha analizado Bennett, el museo pasa a formar parte en el transcurso del siglo XIX –junto a otras instituciones como las galerías de arte, las exposiciones e, incluso, los grandes almacenes– de un verdadero «*complejo exhibicionario*» que se encarga de mostrar objetos o cuerpos antes restringidos en espacios ahora cada vez más abiertos, pero configurados bajo representaciones del poder<sup>439</sup>. Ese vínculo sutil que articula el «complejo exhibicionario», enlazando a instituciones como el museo y los centros comerciales, se manifiesta principalmente en las formas expositivas que ordenan objetos y signos (obras de arte, reliquias, mercancías, etcétera) para la inspección pública y, simultáneamente, ordenan al propio público que inspecciona, formando un orden visible para la población, una administración efectiva de la ciudadanía en los espacios públicos.

Desde luego, esto último ya había sido intuido por Walter Benjamin en sus reflexiones sobre las manifestaciones culturales del capitalismo. En sus notas para el *Passagen-Werk*, él resalta magníficamente cómo a partir de la segunda mitad del siglo XIX los museos son desplazados en relevancia por el éxito de las Exposiciones Universales, y por ello es indispensable su comparación. Ambos son «construcciones oníricas del colectivo», y si bien puede parecer evidente que las Exposiciones Universales son en esencia un lugar de ensalzamiento del fetiche de las mercancías, Benjamin anota además que existen igualmente «relaciones entre el gran almacén y el museo, entre los cuales el bazar es un eslabón intermedio. La acumulación de obras de arte en el museo se asemeja a la de las mercancías allí donde, al ofrecérsele masivamente al paseante, despiertan en él la idea de que también tendría que corresponderle una parte»<sup>440</sup>. En ese sentido, tanto el museo

---

<sup>439</sup> Bennett, “The Birth of the Museum,” 61.

<sup>440</sup> Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 420.

como las exposiciones entronizan las mercancías de la máquina capitalista, en otras palabras, actúan abasteciendo el régimen de inscripción de la producción donde el capital se presenta a sí mismo como cuasi-causa. Ahora bien ¿Cómo se expresa en esta compleja interrelación de espacios de exhibición la máquina social del *arkhé*? Sin duda, la dimensión estético-administrativa de la máquina social del archivo sigue presente en el ordenamiento de las primeras galerías y almacenes comerciales (que comparten de algún modo la matriz museal de organización); en las representaciones que se adosan sobre los bienes mercantiles y su disposición en las vitrinas y escaparates de las tiendas o en su clasificación en los almanaques. Pero será en la publicidad, tal cual lo entreviera Benjamin<sup>441</sup>, donde la máquina social del archivo desplegará sus nuevas articulaciones.

Una matriz general más compleja de organización, ordenamiento, selección y clasificación se fraguaba de esta forma en el despliegue complejo de la máquina social del archivo y su coincidencia con la consolidación de la máquina capitalista, en el marco de una plena instalación de la gubernamentalidad liberal. Durante el paso del siglo XIX al siglo XX esa matriz general se verá incrementada de manera cada vez más notoria a partir del desarrollo de nuevas *tecnologías de archivación*. En medio de ese despliegue inédito de mecanismos de la máquina social del *arkhé* sobre la superficie del cuerpo social, el museo dejará poco a poco de ocupar el papel central para la administración política a través de la cultura, pues ahora, los recursos culturales para el gobierno de las poblaciones pasarán principalmente por la gestión de los nuevos medios de comunicación de masas. Se abre así el escenario que Benjamin llamara en su momento «época de la reproductibilidad técnica de la obra de arte». Por lo tanto, cuando en 1953 Theodor Adorno lanza su crítica desenfadada contra la institución museal, comparándola con un mausoleo de las obras de arte y calificándola como «testimonio de la neutralización de la cultura»<sup>442</sup>, yerra en cierto aspecto sus dardos: la máquina social del archivo ya no tiene en el museo su centro gravitacional, las neutralizaciones del poder sobre la cultura se ejercen ahora

---

<sup>441</sup> En efecto, en sus manuscritos preparatorios para el *Passagen-Werk*, Benjamin sintetiza esta relación de la siguiente manera: «Museos y exposiciones. La entronización de la mercancía (publicidad y exposiciones)». Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 989.

<sup>442</sup> Theodor W. Adorno, “Museo Valéry-Proust,” en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad* (Barcelona: Ariel, 1962), 187.

mediante nuevas tecnologías de archivo y articulaciones maquínicas. Del museo ya se encargaron las vanguardias.

### 3.7. Máquinas «anarchistas»: *performance* maquínica.

En sus *Grundrisse* de 1857-1858, Marx dedica un sugerente fragmento a la reflexión sobre las máquinas en la configuración del capitalismo contemporáneo. Última metamorfosis de los medios del trabajo una vez insertos en el proceso de producción del capital, el sistema de maquinaria constituye un verdadero autómeta, capaz de ponerse en movimiento a sí mismo por una fuerza motriz, aunque está compuesto tanto por órganos mecánicos como intelectuales. El trabajo humano se presenta aquí «subsumido en el proceso total de la maquinaria misma, sólo como un miembro del sistema cuya unidad no existe en los obreros vivos, sino en la maquinaria viva (activa), la cual se presenta frente al obrero, frente a la actividad individual e insignificante de éste, como un poderoso organismo»<sup>443</sup>. Las máquinas, por lo tanto, contienen el saber y las destrezas de la labor humana en sus diferentes niveles (artesanal, obrera, ingenieril, científica, artística), pero se exponen ante los trabajadores y las trabajadoras como fruto de un poder extra-humano, de un organismo que subsume el trabajo vivo en el trabajo objetivado.

La producción ya no aparece entonces como fruto de las fuerzas productivas humanas sino como propiedad del capital en tanto que éste ingresa como medio de producción (*capital fijo*) al proceso productivo mismo. El capital se presenta así en la forma de una superficie de inscripción para toda la producción, se convierte en cuasi-*causa*. Pero Marx no se detiene en el *cliché* de las máquinas que subyugan a la humanidad, al contrario, parece indicar que justamente en ellas se encuentra una posibilidad para hacer estallar el modo de producción capitalista, puesto que las máquinas son «*órganos del cerebro humano creados por la mano humana; fuerza objetivada del conocimiento*». El incremento de las máquinas convertido en capital fijo «revela hasta qué punto conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en *fuerza*

---

<sup>443</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, Vol. 2* (México D.F.: Siglo XXI, 2009), 219.

*productiva inmediata*, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajos los controles del *general intellect* y son remodeladas conforme al mismo»<sup>444</sup>. De tal modo, Marx apunta que las máquinas no son un mero abastecimiento para la organización capitalista de la producción. En el mismo sentido, la producción maquina, según la hemos analizado hasta acá, tampoco se agota en el suministro de la organización del CsO.

Las reflexiones de Marx se hacen a la luz del robustecimiento de una máquina capitalista post-revolución industrial, que (co)incide con las transformaciones epistémico-gubernamentales que determinan la nueva articulación de la máquina social del archivo. Al igual que las primeras reacciones ante el proceso de industrialización en los sectores productivos tradicionales, que tuvieron su momento más crítico en el movimiento ludita y la destrucción coordinada de la maquinaria en los talleres, una de las primeras reacciones más cuestionadas del accionar popular durante la Revolución francesa fue la quema de archivos, la destrucción de bibliotecas y la iconoclastia, como muestra de desprecio hacia el *Ancien régime*<sup>445</sup>. Desde luego, estos últimos actos de un, en primera instancia, incomprensible vandalismo no eran para nada nuevos entre los sectores populares. Ya en 1525, en pleno clima de la Reforma luterana, se tiene constancia de una rebelión de campesinos germanos contra el poder clerical y la nobleza que arrasa con palacios e iglesias, y que entre sus objetivos principales tenía destruir los archivos de registros escritos e impresos, porque allí constaban las deudas y obligaciones<sup>446</sup>. ¿Acaso estas reacciones violentas contra la máquina social del archivo no develan una fina hebra que las vincula con la destrucción ludita? No obstante, como bien nos recuerda Marx, en el caso de las rebeliones obreras, muy pronto, en el transcurso del siglo XIX, se comienza a distinguir «entre la maquinaria

---

<sup>444</sup> Marx, “Elementos fundamentales, Vol. 2,” 230. [cursivas en el original]

<sup>445</sup> Durante la Revolución francesa, solo en París, “más de 8.000 libros se destruyeron; en el resto del país, desaparecieron más de 4.000.000, de los cuales 26.000 eran antiguos manuscritos. No pocos libros eran utilizados para municiones”. Asimismo, el 19 de Junio de 1792, “en la plaza Vendôme, ardieron cientos de libros y folletos. En 1794, fue incendiada la Abadía de Saint Germain des Près, y toda la biblioteca se consumió con las llamas. Se cree que fue poco lo que se salvó de sus fondos, consistentes en 49.387 impresos y 7.072 manuscritos”. Véase: Fernando Baez. *Nueva historia universal de la destrucción de libros. De las tablillas sumerias a la era digital* (Barcelona: Destino, 2011), 220-1. Para una versión menos escandalizada y mucho más analítica del fenómeno del vandalismo contra los archivos durante la Revolución francesa, véase: Ralph Kingston, “The French Revolution and the Materiality of the Modern Archive,” *Libraries & the Cultural Record* 46, no. 1 (2011): 1-25.

<sup>446</sup> Ledner, “Historia de las bibliotecas,” 127.

y su empleo capitalista, aprendiendo así a transferir sus ataques, antes dirigidos contra el mismo medio material de producción, a la forma social de explotación de dicho medio»<sup>447</sup>. En cambio, si bien el surgimiento de los «museos públicos» y el «patrimonio nacional» creó una efímera impresión de democracia cultural, a principios del siglo XX, los ataques contra la máquina museal continuaron siendo un problema de la vanguardia, lo que el llamado de Apollinaire a «quemar el Louvre» tal vez sintetiza.

El hecho de que ni la explotación capitalista ni la gubernamentalidad cultural que le es complementaria radiquen en las máquinas técnicas sino en la organización de la producción maquínica y sus mecanismos de jerarquización y clasificación de las energías útiles e inútiles, debería darnos un importante nodo para un análisis que nos llevara más allá de la simple reforma del archivo. Para graficar una fuerza desarticuladora que apunta en esta dirección, Deleuze y Guattari nos proponen enfocarnos en las dinámicas de la «máquina de guerra», una suerte de «invención nómada que ni siquiera tiene a la guerra como objeto primero, sino como objeto segundo, suplementario o sintético, en el sentido de que está obligada a destruir la forma-Estado y la forma-ciudad con las que se enfrenta»<sup>448</sup>. Su propuesta es concentrarnos en el análisis de aquella máquina que traza líneas de fuga, que abandona las estratificaciones estatales, que lleva a cabo las desterritorializaciones del CsO. Dicha máquina solo tiene la guerra por objetivo primero, cuando es capturada y apropiada por el aparato del Estado, sirviendo entonces a la estratificación de los espacios y del cuerpo, dejando de ser nómada.

Recientemente, Gerald Raunig ha retomado este concepto de máquina de guerra para actualizar el análisis de prácticas artísticas-activistas que actúan al nivel de una micropolítica y que buscan escapar de la violencia del aparato de Estado, de su orden de representación, poniendo énfasis en la capacidad inventiva de las máquinas de guerra<sup>449</sup>. A la luz de esas prácticas artísticas-activistas, Raunig señala que la «oposición conceptual máquina (de guerra) *versus* aparato de Estado debe entenderse, en cualquier caso, como una relación de intercambio, como una

---

<sup>447</sup> Marx, “El Capital. Libro Primero,” 523.

<sup>448</sup> Deleuze y Guattari, “Mil mesetas,” 418.

<sup>449</sup> Gerald Raunig, *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social* (Madrid: Traficantes de sueños, 2008).

infinitud de posibilidades de conflicto o de solapamiento mutuo, que se desarrollan a lo largo de varios planos de codificación y sobrecodificación»<sup>450</sup>, resonando en una diversidad de efectos. Pero en términos filosóficos, la oposición entre «máquina de guerra» y «aparato de Estado» reinstala un esquema de comprensión dualista poco conveniente. Frederic Jameson ha criticado agudamente esta cuestión en el pensamiento de Deleuze, apuntando al carácter extraordinario de esa serie de representaciones que, al fin y al cabo, nos propone «un mapa ficticio que utiliza como su lenguaje representacional grandes dualismos míticos»<sup>451</sup>. Bajo esa tendencia de caracterizaciones duales, la apuesta por un escape de la organización representativa del CsO sería estéril, pues recae en un nuevo ordenamiento representacional (el par máquina de guerra/ aparato de Estado) de sus operaciones de codificación y decodificación, una suerte de arquetipo para simbolizar sus movimientos de territorialización y desterritorialización.

¿Cómo recuperar entonces un análisis maquínico que no dependa del restablecimiento de pares simbólicos y que pueda dar cuenta a la vez de la organización del cuerpo sin órganos y de sus líneas de fuga? La respuesta quizá no esté lejos de la rearticulación moderna de la máquina social del archivo en su dimensión estético-administrativa. Por lo general, los historiadores del museo han determinado que la prehistoria de la institución se encuentra en las *Wunderkammer* que proliferaron entre el Renacimiento y hasta finales de la época clásica. Frente al museo moderno que, al decir de David Murray, se distingue por la «especialización y la clasificación»<sup>452</sup> –vale decir, por la organización del CsO–, los gabinetes de curiosidades o cámaras de maravillas eran percibidos como un desorden sin sentido. Estas habitaciones podían guardar piedras de todo tipo, fósiles y conchas, animales disecados, órganos humanos, libros y grabados, relojes y artefactos varios, instrumentos musicales, armas indígenas, estatuillas y trabajos artesanales, garras de animal, cuernos de unicornio, armaduras, objetos mágicos, rarezas etnográficas o mapas, y un sinfín de otros objetos. No obstante, el caos que domina estas colecciones era sólo aparente, como bien lo señala Agamben, pues en la mente del coleccionista era un «microcosmos que reproduce, en su confusión armoniosa, el

---

<sup>450</sup> Raunig, “Mil máquinas,” 61.

<sup>451</sup> Jameson, ““Marxism and Dualism,”” 15.

<sup>452</sup> Murray, “Museums. Their History,” 231.



macrocosmos animal, vegetal y mineral. Por ello, los objetos individuales parecen encontrar su significado solamente uno al lado del otro, entre las paredes de una habitación en la que el estudioso puede medir en todo momento los límites del universo»<sup>453</sup>. Por su parte, Adalgisa Lugli ha demostrado que esa experiencia estética de fusionar objetos, cuerpos, formas y signos dispares en una sola composición, en un *ensamblaje* donde todos esos fragmentos parecen encontrar una milagrosa unidad, es una operación que vincula íntimamente a aquellos coleccionistas de los gabinetes de curiosidades con los artistas de las vanguardias históricas que, a comienzos del siglo XX, vuelven a desafiar la organización de la máquina museal<sup>454</sup>. Las técnicas de ensamblaje desarrolladas de esta manera, según veremos hacia el final de este trabajo, se relacionan además con los procesos que conllevan nuevos modos de subjetivación.

Con todo, habría que señalar por ahora que la descodificación perpetrada por las vanguardias históricas, en el marco de la administración sensorial que propiciaba la máquina museal hasta fines del siglo XIX, puede ser entendida de un modo distinto al de una máquina de guerra. Para nosotros, se trataría aquí más bien del despliegue de una *máquina anarquista*, que nos remite al CsO que palpita en todo archivo. Es decir, son máquinas que descomponen la naturalización del organismo que dispone el archivo, haciendo ver que, en realidad, el cuerpo social no tiene un organismo predefinido. Esas máquinas expresan entonces el cuerpo tal como lo ha planteado Jean-Luc Nancy: sin falo, sin cola ni cabeza. Una máquina, o un cuerpo, que no tiene lugar dentro de la organización universal del sentido, el discurso y la materia, sino en el límite, «*en tanto que límite* –borde externo, fractura e intersección del extraño en el continuo del sentido, en el continuo de la materia. Abertura, *discreción*»<sup>455</sup>. En ese sentido, se trata de una *máquina sin principio*, o mejor dicho, que conforma un cuerpo sin *arkhé*.

Las *máquinas anarquistas* son desplegadas por los coleccionistas de curiosidades, por los artistas de las primeras vanguardias, pero también por cualquiera que entabla una relación con los objetos y los signos, trazando a la vez correspondencias entre ellos y su entorno, que no se ajustan a la organización

---

<sup>453</sup> Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto* (Macerata: Quodlibet, 1994), 47-48.

<sup>454</sup> Adalgisa Lugli, *Assemblage* (Paris: Adam Biro, 2000).

<sup>455</sup> Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Madrid: Arena Libros, 2003), 17.

sensorial dispuesta por la máquina social del *arkbé*. Podría decirse que en su irrupción se hace patente que son máquinas que no respetan el ordenamiento de la producción maquínica en el capitalismo y que, por lo tanto, ponen en entredicho la superficie de inscripción con que el capital organiza el CsO, ubicándose como cuasi-causa. Máquinas anarquistas que no manifiestan organización alguna frente a los ojos de la gubernamentalidad liberal, pues dichas máquinas parten de la desconsideración del gobierno de los bienes que la gubernamentalidad se encarga de establecer. De esa manera, si la rearticulación de la máquina institucional para coleccionar coincidía con una transformación epistémico-gubernamental de la sociedad que procuraba su ordenamiento y el respeto por la propiedad, las máquinas anarquistas fracturan dicha organización. No obstante, el acoplamiento de una máquina anarquista no puede traducirse simplemente como la introducción de la *anarquía* en el orden social. Más allá de la supresión del *arkbé*, las *performances* maquínicas de estos acoplamientos instalan el cuestionamiento radical de los principios que fundamentan dicho orden a nivel discursivo y sensorial.

# Tecnologías de archivo.

## Capítulo IV

### 4.1. Archivar, esa ansiedad.

Ineludibles para una reflexión contemporánea sobre la noción de archivo son los trabajos de Jacques Derrida. En especial, su conferencia para el coloquio internacional *Memory: The Question of Archives*, realizado en el Freud Museum en 1994, que un año después se publica como libro bajo el título *Mal d'Archive. Une impression freudienne*<sup>456</sup>. Pieza clave en los debates sobre las características, las contradicciones y las implicaciones del problema del archivo, de sus tensiones y represiones en

---

<sup>456</sup> Texto que comienza a influir, incluso, en las consideraciones más específicas de la disciplina archivística contemporánea. Así lo destaca Andrew Prescott, para quien *Mal d'archive* ha tenido un notorio impacto en la comprensión de las demandas de acceso a los archivos oficiales y en la crítica a sus estructuras de poder. Andrew Prescott, "The Textuality of the Archive," en *What Are Archives? Cultural and Theoretical Perspectives: A Reader*, ed. Louise Craven (Aldershot, England: Ashgate, 2008), 49. Desde luego, hay también opiniones discordantes al respecto. Para Brien Brothman, si bien el trabajo de Derrida es el que más ha profundizado el abordaje filosófico de la noción de «archivo», la mayor parte de los archivistas han ignorado su trabajo. Brothman da tres razones para ello: una tradicional falta de interés en la perspectiva filosófica por parte de la comunidad de archivistas; la dificultad que conlleva la lectura de los trabajos de Derrida; y finalmente, una incompatibilidad entre la noción derridiana de «texto» y la de «registro» manejada por la archivística. Brien Brothman, "Declining Derrida: Integrity, Tensegrity, and the Preservation of Archives from Deconstruction," *Archivaria*, no. 48 (otoño 1999): 64-88. Finalmente, también desde las trincheras de la archivística, Kate Dorney arremete contra las ideas de Derrida sobre el archivo y sus arcontes, argumentando que forman parte de teorías que han fetichizado una atracción por el archivo que al mismo tiempo demoniza a quienes trabajan en su mantenimiento. Kate Dorney, "The Ordering of Things: Allure, Access, and Archives," *Shakespeare Bulletin* 28, no. 1 (primavera 2010): 19-36. Textos como estos son solo una pequeña muestra de la amplia gama de reacciones provocada por *Mal d'Archive* en el campo de la archivística y de las humanidades en general.

distintos ámbitos, a pesar de que el *mal d'archive* revela que no hay nada evidente en su padecimiento, esto es, que *no hay nada más turbio hoy en día que el mismo concepto archivado en la palabra archivo*. Desde luego, la experiencia de Derrida con esa compleja noción no se agota en un análisis teórico, al contrario, es justamente ese supuesto límite entre la obra y la biografía del autor, ese pretendido linde que separa de una vez entre *corpus* y *cuerpo*, interior y exterior, aquellas clasificaciones tradicionales que constan en el *orden* de los archivos, lo que Derrida nos invita a sustraer. Lo cierto es que tal demarcación no ha cesado nunca de escindir. ¿Por qué no entonces referirnos también a la debilidad de Derrida por el archivo, o mejor dicho, a su pulsión por conservar y acumular cosas en el día a día, al placer y al deseo de archivar que no se reduce necesariamente a la máquina social del archivo? ¿Acaso ese deseo de archivo, cercano a cierto tipo de pulsión coleccionista, no subvierte de algún modo la propia institucionalización del *arkhe*? Pero, a la vez ¿no nos conduce esa pesquisa de antemano a una decepción pues, en este como en otros casos, las pasiones secretas de aquel fervor por el archivo persistirán ignotas?

Habrá que reconocer en Derrida no sólo el nombre de un autor consignado a los archivos de la filosofía. Él fue también, curiosamente, un singular coleccionista: en el jardín de su casa estaban enterrados todos los gatos que había tenido su familia, al lado de un pequeño parque de todos sus árboles de navidad trasplantados. Esa particular pulsión recolectora está latente en los archivos creados con afán por el filósofo, que se resisten a ser aplacados por el funcionamiento de la máquina social del *arkhé*. Salvar sus escritos o conservar sus documentos, recuerda Maurizio Ferraris, era la ansiedad principal de Derrida: «Temía perder sus textos, así que conservaba todo, fotocopiaba»<sup>457</sup>. Y para ello, por cierto, podía hacer uso de su propia fotocopidora. La historia de la adquisición de dicha *máquina técnica* se vincula a la vez con la historia del archivo institucional de su obra. El archivo principal de los textos de Derrida se encuentra en París, pero en 1995 se inaugura otro archivo en la Universidad de California, en Irvine, allí se guardan algunos de sus manuscritos y cartas inéditos, que datan desde 1946: casi 15 metros de documentos, almacenados en numerosas cajas y contenedores. Al hacerse cargo de la custodia de sus legajos, la universidad norteamericana le entrega también a Derrida las copias de dichos textos

---

<sup>457</sup> Maurizio Ferraris, *Jackie Derrida. Retrato de Memoria* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007), 26.

y le obsequia una máquina fotocopidora. Si hemos de creer en el relato conmemorativo de Ferraris, el aparato es recibido jubilosamente por Derrida, quien además sentía una atracción especial por todos los dispositivos de reproducción y los soportes tecnológicos de almacenamiento (*diskettes, memory sticks*, etcétera). ¿Cabría esperarse otra cosa del pensador que articula de forma insistente la reflexión sobre la *técnica* con el *porvenir* de toda *inscripción*? La fotocopidora de Derrida se relaciona tanto con el eventual uso doméstico que el filósofo hiciera de ella para reproducir sus archivos personales como también con su análisis de las *tecnologías de archivo* en general. En otras palabras, ese peculiar encanto por los aparatos de reproducción va de la mano con el pensamiento de Derrida sobre los rasgos distintivos que las tecnologías de *archivación*<sup>458</sup> tienen en el funcionamiento de la máquina social. La *repetición* que estas tecnologías hacen posible altera, al mismo tiempo, cualquier disposición estructural concluyente ambicionada para la máquina social. He ahí una de las aporías en las que tendremos que ahondar.

Por otra parte, la fotocopidora no *imprime* en Derrida un desentendimiento acerca del *porvenir* de sus archivos. Poco después, enfrentado a la Universidad de California por la defensa de un colega, Derrida se niega a seguir consintiendo la administración institucional de sus archivos, situación que llegó incluso a los tribunales «tras su muerte»<sup>459</sup>. Dos *impresiones*, al menos, surgen de esos sucesos. Primero, dislocar los límites del archivo que la máquina social declara como invulnerables –que determinan, por extensión, las relaciones entre lo público y lo privado, los derechos de propiedad o acceso, de publicación y reproducción, así como las clasificaciones y puestas en orden de los registros– es justamente el

---

<sup>458</sup> El término francés *archivation* [*archivación*] habría sido usado por primera vez, de acuerdo con Erik Ketelaar, por la archivística francesa tradicional como sinónimo de *archivéconomie* o *archivage*, pero su uso específico en *Mal d'archive* se refiere al acto que está «inscribiendo una traza en alguna localización externa, algún espacio exterior». Erik Ketelaar, “Writing on Archiving Machines,” en *Sign Here! Handwriting in the Age of New Media*, eds. Sonja Neef, José van Dijck y Eric Ketelaar (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 188. Más allá de la indistinción entre escritura y archivo de la que hace eco así Ketelaar, a lo largo de este capítulo iremos viendo como lo que aquí llamamos *tecnologías de archivación* se corresponde con los implementos técnicos utilizados por un *poder de consignación* o *poder de archivo*, pues, tal como señala Derrida «no podría haber archivación sin título (por tanto, sin nombre y sin principio arcóntico de legitimación, sin ley, sin criterio de clasificación y de jerarquización, sin orden y sin orden, en el doble sentido de esta palabra)». Derrida, “Mal de Archivo,” 48.

<sup>459</sup> Para más detalles sobre este hecho véase la alusión en: David Miciks, *Who Was Jacques Derrida? An Intellectual Biography* (New Haven: Yale University Press, 2009), 256.

ejercicio que la *deconstrucción* adopta<sup>460</sup>. Por otro lado, Derrida no solo demuestra que la deconstrucción opera en la vida de esos archivos que llamamos personales, sino que indica la forma en que ellos exceden al propio archivero, al estar íntimamente conectados con la muerte. Así, en una secuencia del documental de Safaa Fathy, Derrida muestra y comenta precisamente parte de lo que podríamos llamar sus archivos personales: el desván de su casa, donde guarda sus libros y documentos, según él, estratificados en «*corpus* filosóficos». Numerosas estanterías se ven desbordadas por una serie de ejemplares apilados en el suelo, que apenas le permiten moverse con facilidad. Acto seguido, Derrida muestra ante la cámara un pequeño almacén de madera ubicado en el patio de su casa, donde guarda pilas de diversos documentos (correspondencia, manuscritos, trabajos de estudiantes, etcétera.), y confiesa: «Yo no tiro prácticamente nada. Aunque no tengo lugar en mi casa». Y en la escena siguiente añade: «Mis archivos son eso: la idea de que ya viven sin mí. De todas maneras es así, viven sin mí. Pertenecen a la experiencia de esa acumulación (...) *huellas* que no me necesitan, que se acumulan destruyéndose, *cenizas*»<sup>461</sup>.

Las inscripciones de cualquier archivo adquieren entonces cierta condición *póstuma* que no podemos dejar de atender. Cuestión que Derrida ha abierto al ir más allá de un análisis simple de las técnicas de repetición para preguntarse por la *sobrevivencia* de las *huellas* inscritas en la máquina social, sugiriendo a su vez la compleja relación entre la vida y la muerte que se juega en todo archivo, y que parece hablarnos de su estructura *espectral*. Es a partir de esta última vuelta de tuerca que Derrida nos ayuda a complementar la investigación sobre la máquina social del *arkhé*, entendida como soporte y superficie de una *archi-huella*. Latente en todo esto permanece el deseo de archivar, como una pulsión irreductible al orden institucional de los archivos, que opera justamente alterando su regularidad. No obstante, será atendiendo a esa pulsión que deconstruiremos también el *pro-grama* derrideano, donde las *huellas* del archivo se diseminan bajo la promesa de un mesianismo sin mesías.

---

<sup>460</sup> Puesto que la *deconstrucción* «suele consistir, de modo regular o recurrente, en hacer aparecer en todo pretendido sistema, una fuerza de dislocación, un límite en la totalización (...) esa disfunción no sólo interrumpe el sistema, sino que también da cuenta del deseo de sistema, que cobra fuerza en esa suerte de separación, de disyunción. En cada caso, esa disyunción tiene un lugar privilegiado en el así llamado *corpus* filosófico». Jacques Derrida y Maurizio Ferraris, *El gusto del secreto* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 16.

<sup>461</sup> Safaa Fathy. *D'ailleurs, Derrida* (1999)

## 4.2. Superficie de inscripción.

Algunos rasgos de la máquina social del *arkhé*, tal cual ha sido expuesta hasta acá, podrían enredarnos en una hipótesis a la que hemos aludido antes: el archivo se inaugura con la invención de la escritura. Si no se ha recogido abiertamente aquí esa suposición es porque puede dar pie a una conclusión apresurada: los signos administrados por el archivo conciernen únicamente a los documentos escritos, en un sentido corriente. De una manera u otra, se acepta así la idea convencional de que la escritura es un sistema de signos que al comenzar a utilizarse se convierte en «una eficaz ayuda para la memoria, y luego en una manera de *conservar las huellas* de la lengua hablada»<sup>462</sup>. Bajo este supuesto, el archivo sería el lugar donde se conservan y almacenan principalmente documentos escritos, circunscribiendo así su funcionamiento y extensión a la administración de los soportes de los signos lingüísticos. Por otro lado, se asume así también la acostumbrada tesis de que la escritura aparece cronológicamente después que el habla, aunque con ello, según veremos, se obtura el alcance de las huellas que caracterizan a toda inscripción.

Al igual que en el antiguo proverbio latino «*Verba volant, scripta manent*» [*las palabras vuelan, lo escrito queda*], se ha pensado tradicionalmente que frente a la fugacidad del habla (esa volatilidad de lo dicho), la escritura se hace cargo de preservar los sonidos emitidos por la voz, de «mantener» las palabras volátiles. Dicta así el sentido común que lo escrito no es más que un reflejo de los fonemas que articulamos con nuestras cuerdas vocales. La escritura estaría entonces supeditada a la palabra al menos en un doble sentido: no solo es históricamente posterior al lenguaje hablado sino que además lo sustituye con el fin de preservarlo, pero en el mismo movimiento se asume también que «la escritura debe poseer carácter fonético, puesto que se configura a manera de transcripción de la palabra, es decir, de los sonidos»<sup>463</sup>. Mediante esa supuesta condición natural de la escritura como salvaguarda de la palabra hablada, el etnocentrismo llegó a declarar imperfecta toda

---

<sup>462</sup> Georges Jean, *La escritura, archivo de la memoria* (Madrid: Aguilar, 1990), 18.

<sup>463</sup> Louis-Jean Calvet, *Historia de la escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días* (Barcelona: Paidós, 2001), 12.

lengua que no disponía de escritura, y por extensión, a considerar incivilizada a la mayoría de las culturas que no contaran con un sistema de escritura fonética, cuestión sobre la que abundan ejemplos incluso entre los grandes nombres de la filosofía<sup>464</sup>.

Una vez comprendida la escritura como el sistema gráfico de signos que representa una lengua, es decir, como escritura fonética, suele agregarse que su invención va de la mano con el advenimiento de los archivos, pues este último acaecería junto a «los orígenes de la escritura, mediado el cuarto milenio a. C.»<sup>465</sup>. Por nuestra parte, hemos sostenido que la máquina social del *arkhé* se configura a partir de un cuerpo sin órganos, y es siempre sobre una *superficie de inscripción* dispuesta en ese cuerpo donde se organiza la producción, donde se distribuyen y clasifican sus elementos. En ese sentido, el problema de la escritura comparece aquí remitiendo más bien a su propia raíz indoeuropea *skerb*, que se transmite al griego *graphein*, al latín y sus lenguas derivadas como *scribere*, al término germánico *schreiben* y al inglés *script*, todos ellos derivados de aquella raíz que hace referencia a la primera manera de *trazar o grabar signos sobre un soporte*, en otras palabras, referida a formas de *inscripción*<sup>466</sup>. Vista las cosas de ese modo, la tesis de una naturaleza co-originaria del archivo y la escritura parece asentar más bien la naturaleza fonética de esta última, cercenando la vasta superficie en que las inscripciones pueden ser trazadas, al mismo tiempo que limita el alcance de la máquina social del *arkhé*. No obstante, para recusar dicha tesis, es necesario analizar detenidamente los alcances filosóficos del término *inscripción*. Una breve revisión genealógica de este último término nos enseña que se amplifica particularmente a comienzos de la modernidad, momento en el que además su emergencia es dispersa, formando parte de «una retórica apoyada en un conjunto de figuras organizadas por la imagen del libro y que está firmemente vinculada a la historia de las consideraciones filosóficas sobre la

---

<sup>464</sup> Según lo señala Jacques Derrida en *De la grammatologie*, esto puede observarse claramente en la obra de Rousseau, Hegel y Lévi-Strauss. Ahora bien, Derrida no profundiza en el análisis del papel de la escritura como dispositivo colonial ni en las formas culturales alternativas de las «sociedades sin escritura», dicho en sentido corriente. Tampoco es este nuestro objetivo aquí. Sin embargo, una crítica desde esa perspectiva al proyecto gramatológico puede encontrarse en: Walter Dignolo, “On Modernity, Colonization and the Rise of Occidentalism,” en *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (Michigan: The University of Michigan Press, 2003), 315-334.

<sup>465</sup> Cruz Mundet, “Manual de archivística,” 24.

<sup>466</sup> Barbier, “Historia del libro,” 10.



materialidad»<sup>467</sup>. Pero a pesar de sus constantes menciones por parte de los filósofos modernos, es difícil encontrar en esa época un trabajo sistemático o una reflexión condensada en el concepto mismo de inscripción. En cambio, es quizá en el horizonte de la filosofía contemporánea cuando se despliega una investigación minuciosa sobre esta cuestión, principalmente en los trabajos de Jacques Derrida.

Las indagaciones derridianas sobre el carácter de la *inscripción* arrancan con el análisis del *signo*, específicamente desde su desarrollo en el proyecto fenomenológico, que persigue los fundamentos de una ciencia en general. Sabido es que Husserl propone en la primera de sus *Investigaciones Lógicas* (1900) una doble constitución del signo, que entraña la «distinción esencial» entre *expresión* y *señal*. Partiendo de la base de que «todo signo es signo de algo», no obstante, procura demostrar que no todo signo expresa un «sentido». Así, por ejemplo, no existe una *intención* (un sentido, en tanto que *expresión* o *querer-decir*) en los signos que forman los canales de Marte y que sin embargo han sido alguna vez considerados como *señal* de vida extraterrestre. Por eso Husserl aclara que «los signos, en el sentido de indicaciones (señales, notas, distintivos, etc.), no expresan nada, a no ser que, además de la función indicativa, cumplan una función significativa». Las significaciones responden a la «unidad ideal» de los conceptos lógicos y se dan a su vez en vivencias particulares, de modo que si bien en todo discurso comunicativo la *señal* es inseparable de la *expresión*, la apuesta fenomenológica es defender la tesis de que las expresiones «desenvuelven su función significativa también en la vida solitaria del alma; y en ésta no funcionan ya como señales», sino como un monólogo interior en el que se manifiesta la *vivencia presente* de la conciencia<sup>468</sup>.

El discurso comunicativo se juzga entonces una capa extrínseca de la *intención*, pues el proyecto husserliano busca relegar el aspecto meramente indicativo del signo (su condición de *señal*) para enfocarse en la superioridad de la *expresión*. Aquella supuesta primacía de la *intencionalidad* se justifica a partir de su conformidad con la *presencia* de la conciencia, en otras palabras, la expresión es asumida como

---

<sup>467</sup> Daniel Selcer, *Philosophy and the Book: Early Modern Figures of Material Inscription* (London and New York: Continuum, 2010), 195.

<sup>468</sup> Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas, 1* (Madrid: Alianza, 1982), 233-5.

manifestación exclusiva de la *idealidad* de las formaciones lógicas<sup>469</sup>. Pero de esta manera, la distinción entre *expresión* y *señal*, que sitúa a la primera en la dimensión ideal de la consciencia y a la segunda en la relación del lenguaje con la experiencia fáctica, reasenta a la fenomenología, a pesar de Husserl, en el terreno de la *metafísica de la presencia*, pues tal distinción «depende del postulado de una consciencia pura pre-lingüística, y así, de una presunta presencia del sentido a una intuición plena y originaria, sin mediación semiótica o simbólica»<sup>470</sup>. Si la exterioridad es el dominio ubicuo de la señal, Husserl estima que la objetividad ideal se encuentra en la interioridad de un presente vivo, de la consciencia pura o la subjetividad *trascendental*, cuya *ex*-presión es la salida *intencional*, fuera de sí, de un sentido que solo permanece *en sí* gracias a la «voz fenomenológica» del monologo interior. Por ello, las señales se encuentran fuera de la vida, al ser exteriores a la *presencia de sí*, operan tan solo en la superficie del lenguaje. Aquella superficie está entregada a la muerte, a la caducidad propia de una señal sin intención. No debemos olvidar la vieja consigna; *scripta manent*. La escritura, considerada aquí como letra muerta, se aproxima a la *cripta*. Ahora bien, lo cierto es que mientras semejante conjunto de maniobras fundamenta el espacio mismo de la fenomenología, ellas se convierten también en un texto para su deconstrucción<sup>471</sup>.

---

<sup>469</sup> Lo que Wilhelm Szilasi plantea también así: «Solo la estructura intencional de la conciencia permite a esta comportarse con respecto a sí misma de un modo trascendental. Ella es la condición de posibilidad de la filosofía trascendental, y no a la inversa». Wilhelm Szilasi, *Introducción a la fenomenología de Husserl* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 42.

<sup>470</sup> Patricio Peñalver, *La deconstrucción. Escritura y filosofía* (Barcelona: Montesinos, 1990), 58.

<sup>471</sup> Desde luego, la estrategia deconstructiva del *texto* fenomenológico ha provocado una serie de críticas contra Derrida. Reuniendo buena parte de esas invectivas, para edificar a su vez una nueva diatriba, Claude Evans reprocha el inapropiado análisis que Derrida habría hecho de Husserl en *La voix et le phénomène* (1967). Supuestamente, la lectura deconstructiva de Husserl emprendida allí por Derrida está atravesada por una falta de rigurosidad, por la generalización de premisas y las incongruencias argumentativas. Véase: Claude Evans, *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991). No obstante, más allá de las rabinas de la *scholarship* norteamericana, lo cierto es que a la luz de la recepción filosófica de la fenomenología en la segunda mitad del siglo XX, tal cual lo señala Bernhard Waldenfels, la lectura de Husserl realizada por Derrida no solo está entre las más destacadas sino que además es la que mayores aportes realiza para re-pensar el proyecto husserliano. Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología* (Barcelona: Paidós, 1997), 147-149. Por otra parte, no podemos ahondar aquí en la complejidad del argumento desarrollado en toda la obra Husserl, que de ningún modo se agota en la defensa de una *presencia* simple pues, como bien afirma Waldenfels, los intersticios de la temporalidad fueron pronto percibidos como amenazantes para la unidad del Yo trascendental. Entonces, la presencia de sí, según Husserl, adopta una interpretación temporal de la consciencia, es decir, incluyendo en el «instante» al tiempo como *retención* (del pasado) y *protensión* (lo aún no advenido). Tener en cuenta esto último es importante también para entender el énfasis que Derrida pone en la *radicalización* de la *différance* temporal, como veremos en detalle a continuación.

En resumidas cuentas, al destinar las señales a la exterioridad, definiéndolas como ajenas a la intencionalidad de una conciencia pura, la fenomenología acomete una empresa metafísica ya que, finalmente, determina al ser como idealidad y presencia. Mientras dicha empresa busca reducir la mundanidad del lenguaje, busca también describir un monólogo interior que no se refiere a una comunicación real de uno mismo consigo mismo –cuestión insensata, pues solo hay una representación de hablarse a sí mismo–, sino a la voz del discurso solitario como auto-afección pura: la voz *es* aquí la conciencia, una auto-reflexión universal y originaria. Sin embargo, el esquema fenomenológico choca en este punto con una paradoja, que bien advierte Derrida en su *Introducción al Origen de la geometría de Husserl* (1962), pues el estatuto de los objetos ideales tiene como condición necesaria la *repetición* por medio de los signos: «Es la posibilidad de *la escritura* la que asegurará la tradicionalización absoluta del objeto, su objetividad ideal absoluta, es decir, la pureza de su relación con una subjetividad trascendental universal»<sup>472</sup>. Ningún sentido, *querer-decir* o *intencionalidad*, puede transmitir su expresión más allá de un momento fulminante si no se inscribe en una grafía particular. Por mucho que no dudemos de la objetividad ideal del triángulo, esta no habría podido llegar hasta nosotros si no hubiese sido inscrita previamente, y el propio Husserl fue consciente de ello. De tal forma, la escritura es una condición de la objetividad ideal: «Mientras no esté grabada en el mundo o, más bien, mientras no *pueda* estarlo, mientras no sea capaz de prestarse a una encarnación que, en la pureza de su sentido, sea más que una señalización o un ropaje, la objetividad ideal no se halla plenamente constituida»<sup>473</sup>.

Paradójicamente, es la escritura donde se encuentra la posibilidad misma de la consumación de la conciencia pura y de la objetividad científica. La historicidad de los objetos ideales, en último término, solo puede ser conseguida gracias a una técnica de repetición, a la inscripción sobre un soporte. Y este revés acarrea consecuencias para todo el proyecto fenomenológico pues la hipótesis de la conciencia como *presencia de sí* y su correspondencia con la idealidad depende, a la postre, de la viabilidad de una repetición indefinida mediante los signos de su

---

<sup>472</sup> Jacques Derrida, *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl* (Buenos Aires: Manantial, 2000), 84.

<sup>473</sup> Derrida, "Introducción a 'El origen'," 86.

inscripción, que *difieren* su sentido. De esa manera, bien lo observa Ferraris, la deconstrucción de la fenomenología implica que lo «que asegura la presencia es también lo que la torna imposible: toda presencia perfecta (ideal) es una presencia imperfecta (en cuanto es tan sólo la actualización de una serie indefinida)»<sup>474</sup>. No habría pues un criterio seguro para declarar la externalidad de los signos, el límite de la señal respecto a la presencia de sí, en tanto que, sostiene Derrida, «la posibilidad de la *re-petición* bajo su forma más general, la *huella* en el sentido más universal, es una posibilidad que debe no solamente habitar la pura actualidad del ahora, sino constituir la mediante el movimiento mismo de la diferencia [*différance*]»<sup>475</sup>. Por supuesto, la noción de *huella* que aquí se apunta no responde al uso convencional del término; un rastro o una pista que podría llevarnos hasta la raíz del acontecimiento, hasta el origen de un sentido que determina a la señal como tal. Como ya veremos, la *huella* se comprende acá como el ejercicio mediante el cual los supuestos límites entre la interioridad y la exterioridad, lo ideal y lo material, la vida y la muerte, son desplazados, diferidos, alterados de manera radical.

Por otra parte, la «metafísica de la presencia» a la que da lugar el proyecto husserliano, esto es, la concepción del existente en referencia siempre al tiempo presente, es solidaria con el primado de una autoridad de la voz que establece la secundarización de los signos, insertándose de esa manera en una vasta tradición de lo que Derrida ha llamado el *logocentrismo*<sup>476</sup>. Tal cual se muestra en *De la grammatologie* (1967), el desprecio de la escritura como *técnica artificiosa* o *letra muerta*, intrusión del *afuera* en la presencia viva del alma consigo, en el logos verdadero, se convierte en una persistente inclinación del pensamiento filosófico, al menos desde los párrafos que Platón le dedica a esta cuestión en el *Fedro*<sup>477</sup>. Aquí comienza a labrarse el vínculo privilegiado entre el *logos* y la *phoné* característico de la cultura

---

<sup>474</sup> Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 41.

<sup>475</sup> Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología* (Valencia: Pre-Textos, 1985), 121.

<sup>476</sup> Ya en el exergo a *De la grammatologie*, se describe el *logocentrismo* como una metafísica de la escritura fonética que ha sido la más original y poderosa forma de etnocentrismo. Luego, se precisa que el logocentrismo «es una metafísica etnocéntrica, en un sentido original y no “relativista”. Está ligado a la historia de Occidente». Véase: Jacques Derrida, *De la grammatologie* (México: Siglo XXI, 1986), 104.

<sup>477</sup> Lo que ocurre en el diálogo platónico, justamente, cuando Sócrates relata el mito de Theuth y Thamus (274d), sosteniendo la idea de que la escritura es incompetente, e incluso dañina, para registrar la memoria y expresar la vida, virtud propia del lenguaje hablado. Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (Madrid: Gredos, 1988), 403. De todos modos, volveremos sobre esta cuestión un poco más adelante.

occidental, un *logofonocentrismo*: supuesta proximidad del pensamiento y la voz, del ser y la voz, frente a la cual la escritura no sería más que un significante secundario, un derivado técnico que se esfuerza únicamente por fijar y representar el sentido de ese enlace primordial.

De ahí que el desmontaje de la concepción husserliana del signo, que exhibe la contaminación de sus señales en cualquier forma de interioridad y disloca con ello la metafísica de la presencia, sea solo el primer paso de una estrategia deconstructiva más amplia. En seguida, Derrida busca desarticular la idea de signo más difundida en el pensamiento occidental del siglo XX, aquella expuesta en el *Cours de linguistique générale* (1916) de Ferdinand de Saussure, piedra angular del estructuralismo. Sabido es que según el célebre lingüista suizo, el *signo* es una entidad de dos caras: el *significado* y el *significante*, términos opuestos pero que forman parte de la totalidad misma del signo. El primero de ellos se refiere al concepto o idea contenida en el signo mientras que el segundo término se refiere a su «imagen acústica», a la representación que nos hacemos sensorialmente de aquel significado elemental. Mientras tanto, en la definición del objeto de estudio de la lingüística general, la inscripción vuelve a ser rebajada a una función secundaria ya que, para Saussure, lengua y escritura son dos sistemas distintos, siendo la única función del segundo representar al primero<sup>478</sup>. El sistema de la escritura no es más que mera representación del sistema del habla, figuración de la significación «natural» e inmediata del sentido que es la voz. Habría entonces un «vínculo natural» entre el significado y el significante fónico, que tendría prioridad sobre la imagen acústica representada por la escritura, simple artificio técnico subordinado al habla.

Las lecciones de Saussure sobre el signo perpetúan de esa manera la tradición del *logofonocentrismo*, que condena la presunta exterioridad artificial de la escritura, extraña al espíritu, al logos o la subjetividad trascendental, en suma, marca ajena al sentido del *Ser* como presencia. Interrumpiendo esta senda, irrumpe la gramatología como posibilidad de una ciencia general de la escritura y su *pro-grama* de hacer temblar la tradición del pensamiento occidental<sup>479</sup>. Esta «ciencia general» demuestra

---

<sup>478</sup> Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (Madrid: Akal, 1980), 53.

<sup>479</sup> No obstante, el término *gramatología* es acuñado en 1952, por Ignace Gelb, con propósitos muy distintos: identificar una nueva ciencia de la escritura que «intenta establecer los principios generales que rigen el uso y la evolución de la escritura sobre una base comparativo-tipológica». Nada más lejano al *pro-grama* de

la inevitable contaminación entre la lengua y la escritura, pues si por esta última se entiende cualquier inscripción durable de un signo sobre la superficie de un cuerpo, *el lenguaje ya no puede sino comprenderse también como escritura*. No hay aquí una simple inversión del origen cronológico y antropológico declarado por las teorías convencionales sobre la escritura<sup>480</sup>, pues la gramatología no intenta rehabilitar la primacía de una grafía en un sentido estricto ni invertir el orden de dependencia evidente en los conceptos corrientes de habla y escritura. Más bien, Derrida sugiere que dichos conceptos tradicionales, así como su orden y origen, no han podido «imponerse históricamente sino mediante la disimulación de la *archi-escritura*»<sup>481</sup>, en tanto que *posibilidad general de cualquier inscripción*. Se trata de aquel *juego* irreductible a una fenomenología de la presencia, movimiento de la *diferencia* que permite y disloca, a la vez, la articulación del habla y la escritura, pero también la pérdida de lo propio; de la interioridad o la presencia de sí. La *archi-escritura* debe pensarse junto a la *huella*, con un movimiento que no está presente ni ausente, y que sin embargo hace posible la presentación del presente aunque sin ser precedida por ningún origen. En ese sentido, «sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria»<sup>482</sup>, pues la huella misma no existe, no *es* nunca una presencia plena. El origen de la huella (no) es (sino) un origen tachado. Por consiguiente, en el programa de la deconstrucción no hay un origen absoluto del sentido.

El movimiento de la huella deconstruye la supuesta exterioridad de la escritura respecto del habla, atendiendo a los mismos principios de la lingüística. Saussure afirma que el significante es «*inmotivado*, es decir, arbitrario con relación al

---

deconstrucción de la metafísica impulsado por Derrida. Véase: Ignace Gelb. *Historia de la escritura* (Madrid: Alianza, 1982). Por otra parte, este *programa*, no responde a la concepción teleológica o mecanicista del término, sino más bien a una operación que busca remecer el dogma metafísico. En consecuencia, Cristina de Peretti ha precisado que “la gramatología resulta impensable dentro del ámbito de la ciencia y de la cultura tradicionales regidas por la racionalidad logocéntrica”, pues el programa gramatológico es una estrategia que abre la posibilidad de “repensar la historia de la escritura a partir de la *noción de grama* como posibilidad de toda inscripción en general”. Cristina de Peretti, *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción* (Barcelona: Anthropos, 1989), 69-70.

<sup>480</sup> Dichas teorías coinciden con los lingüistas que “han tendido a considerar la lengua esencialmente como habla, porque el habla se considera más universal, más neutral, más antigua y por consiguiente más estrechamente relacionada con la evolución neural del hombre, en el plano anatómico, que la palabra escrita, que sólo es utilizada por una minoría de los hablantes”. Wayne Senner, “Teorías y mitos sobre el origen de la escritura,” en *Los orígenes de la escritura*, ed. Wayne Senner (México: Siglo XXI, 2001) 11.

<sup>481</sup> Derrida, *De la Gramatología*, 61-62.

<sup>482</sup> Derrida, *De la Gramatología*, 80.

significado, con el cual no guarda en la realidad ningún lazo natural»<sup>483</sup>. Sin embargo, esta arbitrariedad característica de todos los signos implica también su condición *institucional*, el hecho de estar instituidos y no dados por naturaleza, lo que contradice al mismo tiempo la jerarquía establecida entre el habla y la escritura. Si los signos no se forman obedeciendo a ninguna condición natural, no solo la naturalidad del vínculo entre el significante gráfico y el significante-significado fónico es cuestionable, sino que a su vez el mismo «vínculo natural» del significado con el significante se desencaja, desbaratando la pretendida supremacía de la *phoné* y su lazo inmediato con el *logos*. Sumado a esto, el mismo Saussure reconoce que el valor de las significaciones se da exclusivamente a partir de las relaciones y las diferencias con los otros términos de la lengua, lo que da lugar a la tesis de una escritura que opera necesariamente ya desde el momento en que cualquier signo se instituye. Tal como lo plantea Derrida, la idea de *institución*, de lo *arbitrario del signo*, es impensable «fuera del mundo como espacio de inscripción, apertura de emisión y la *distribución* espacial de los signos, al *juego regulado* de sus diferencias, inclusive si éstas son “fónicas”»<sup>484</sup>. La archi-escritura funciona entonces como el movimiento que (des)articula un contenido con una expresión, sea o no gráfica. Así entendida, la escritura, el *grama*, abarca desde los más variados gestos físicos, pasando por los trazos o marcas derivados de una acción y los diferentes tipos de producción de signos, hasta el lenguaje fonético.

Este singular movimiento de la *inscripción*, de la *archi-escritura* o de la *huella*, es descrito nuevamente por Derrida, de manera clave, en su célebre conferencia *La différance* (1968). La actividad de aquello que el filósofo francés llama *différance* —y que advierte, no es ni una palabra ni un concepto— se manifiesta ya en su derivación semántica como *diférer*: retrasar, demorar, dejar para después o reservar. En su movimiento opera una *economía* del tiempo que es también una economía del espacio, de ahí que su *temporización* implica también un *espaciamiento*, un devenir-espacio del tiempo, ya sea como pausa, intervalo, distancia o diastema. Puesto en otras palabras, el juego de la *différance* conlleva un devenir-espacio del tiempo y un devenir-tiempo del espacio. Pero a su vez, su actividad supone el sentido más

---

<sup>483</sup> Saussure, “Curso de lingüística,” 106.

<sup>484</sup> Derrida, *De la Gramatología*, 58.

común del término *diferir*: no ser idéntico, sino una otredad. De esa forma, la *différance* hace posible la deconstrucción de la metafísica de la presencia, pues la escena de su aparición no está determinada por una temporalidad presente y definida, más bien, *está* siempre remitida a otra cosa, «guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyéndose lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él»<sup>485</sup>. Gracias a este intervalo incrustado en la presencia, gracias a esa remisión a la otredad no presente, es que se constituye la presencia en cuanto tal. Aunque nunca esa «presencia» pueda definirse en realidad como un presente cerrado sobre sí mismo, ya que se deriva ella misma de la *efracción* de la temporalidad, escisión de la presencia pura, producto del movimiento activo de las huellas, de esa archi-escritura no-originaria o de la tachadura del origen. De ahí que, bien lo apunta Alain Badiou, lo «que está en juego en la escritura de Derrida, y “escritura” designa aquí un acto del pensamiento, es *inscribir la imposibilidad de la inscripción de lo inexistente como forma de su inscripción*», lo cual implica una fuga de la «oposición metafísica en la diferencia ser/ente, de manera que se aprehenda la diferencia como tal, *en su acto*»<sup>486</sup>. En vista de ello, la noción derrideana de *inscripción*, en tanto que huella y diferencia, debe ser comprendida sustrayéndose a todas las oposiciones conceptuales clásicas que constituyen la idea del *Ser* como *presencia*. Por ende, aceptar que el presente viviente está marcado por la archi-escritura, por huellas, conlleva suscribir al hecho de que ese presente no sea puramente viviente, ni una presencia plena para sí mismo.

No obstante, todas estas tácticas descriptivas a la hora de abordar el ejercicio de inscripción podrían empañar su superficie. Así lo estima Roger Chartier, el afamado historiador del libro, cuando se refiere a la gramatología como una de las «aproximaciones críticas que prestaron más atención a las modalidades materiales de inscripción de los discursos», pero que finalmente «reforzaron, sin contrariar, ese proceso de abstracción textual». Para Chartier, la deconstrucción ha insistido «fuertemente en la materialidad de la escritura y en las diferentes formas de

---

<sup>485</sup> Jacques Derrida, “La *différance*,” en *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 2008), 48.

<sup>486</sup> Alain Badiou, *Pequeño panteón portátil* (Madrid: Brumaria, 2008), 65-67.



inscripción del lenguaje. Pero en su esfuerzo por abolir o desplazar las oposiciones más inmediatamente evidentes –entre oralidad y escritura, entre singularidad de los actos de lenguaje y la reproductibilidad del escrito–, el estratagema deconstructivo termina proponiendo una serie de distintivos (archi-escritura, huella, *différance*, etcétera) que «pueden alejar de la percepción de los efectos producidos por las diferencias empíricas»<sup>487</sup>. O lo que es igual: en su afán por enseñar el *texto* expandido de la inscripción, la filosofía derridiana tendería a diluir su textura material, sus caracteres sensibles y empíricos. El reparo de Chartier al programa gramatológico engloba algunas de las críticas más comunes que se han hecho a la filosofía de Derrida, pero es indudable que si la deconstrucción no se arriesga a definir un concepto de materia es debido a su cautela de caer en cualquier significado trascendental, esto es, debido a su discreción respecto a cualquier tesis sobre un comienzo objetivo anterior a toda marca. La apelación a la objetividad de la materia recae en la metafísica, lo que no implica la preferencia por una reivindicación de la naturaleza no-metafísica de la materia, esto es, proponer simplemente su opuesto y permanecer encerrados así en el idealismo. Derrida subraya que la huella es más bien incompatible con un materialismo que entiende la materia como una presencia sustancial, ya que «la marca escrita no es la marca sensible, la marca material, pero es algo que no se deja idealizar o reapropiar»<sup>488</sup>. La deconstrucción destaca entonces la irreductibilidad de la archi-escritura y de cualquier inscripción, aunque en el mismo gesto comprometa más de la cuenta su *pro-grama*.

Ahora bien ¿cómo se relaciona entonces la cuestión del archivo con la gramatología? La pregunta no es sencilla pues, según hemos visto, los códigos del lenguaje, sus signos, suponen en realidad «un juego de formas, sin sustancia determinada e invariable», así como «un espaciamento y una temporización, un juego de marcas», que «es preciso que sea una especie de escritura *avant la lettre* una archiescritura sin origen presente, sin *arkhe*»<sup>489</sup>. Sabemos que la archi-escritura activa de esa manera el movimiento de la diferencia en los signos, en los trazos del mundo como espacio de inscripción. No obstante, cuando Derrida expone el *mal d'archive*,

---

<sup>487</sup> Roger Chartier, “¿Qué es un libro?” en *¿Qué es un texto?*, Roger Chartier et al. (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2006) 12-13.

<sup>488</sup> Jacques Derrida, “En el límite de la traducción,” en *No escribo sin luz artificial* (Valladolid: Cuatro, 2006), 43.

<sup>489</sup> Derrida, “La *différance*,” 51.

afirma también que no hay archivo «sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad. Ningún archivo sin afuera»<sup>490</sup>. Y el problema del afuera, de la superficie exterior, es también el de los límites del archivo y su soporte, por ende, es una cuestión fundamental del *arkebe*, en tanto que máquina social del archivo. Es en este punto donde la deconstrucción parece enturbiar el espacio de sus marcas, ya que si bien por un lado el movimiento de la *différance* subvierte cualquier principio, por otro lado, provoca al mismo tiempo una acción instituyente del archivo. La archi-escritura activa las diferencias en el *texto*, en el tejido general de los signos entendido como superficie de inscripción. Incluso, Derrida describe esa superficie como aquello que «involucra todas las estructuras llamadas “reales”, “económicas”, “históricas”, socio-institucionales, en suma: todas las referencias posibles. Otra manera de volver a recordar que “no hay nada fuera del texto”»<sup>491</sup>. Pero mientras el *grama* o grafema ocupa un lugar instituyente de la realidad social e histórica, del mundo tal cual lo conocemos, el *texto* parece también volver ambiguos los límites entre el archivo y la escritura, ya que «no hay nada fuera del texto».

El reparo que surge entonces ha sido precisado muy bien por Boris Groys: en tanto Derrida piensa «la sujeción de los significantes como una sujeción “ideal” a su significación –y no como una sujeción mediática y ‘material’ en algún lugar de la superficie mediática–, puede describir los signos del archivo como signos que deambulan libremente». No obstante, lo cierto es que «el archivo es, sobre todo, un lugar determinado»<sup>492</sup>. ¿Cómo, entonces, el movimiento de las huellas se (des)inscribe del *arkebe*? Por supuesto, habría que evitar la trampa de leer esta réplica inmediatamente como otra versión de aquellas críticas ingenuas que, a partir de una tergiversación común, reprochan a la deconstrucción una presunta entrega al fluctuar interminable de los signos, una simple deriva posmoderna de los

---

<sup>490</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 19. No vamos a profundizar demasiado en las cuestiones del soporte ya que volveremos sobre esto en los próximos capítulos. Por ahora, nos detendremos solo en sus aspectos más generales, en su disposición como superficie en que los signos se trazan.

<sup>491</sup> Jacques Derrida, *Limited Inc* (Illinois: Northwestern University Press, 1998), 148. La máxima “no hay nada fuera del texto”, había sido inscrita ya en *De la Gramatología*, convirtiéndose en el blanco de airadas reprobaciones. De hecho, *Limited Inc* recopila textos donde Derrida responde a dichas críticas, especialmente a las lanzadas por el filósofo norteamericano John Searle. Sobre el debate truncado que ambos filósofos sostuvieron en torno a la teoría de los “actos de habla” de John Austin, no podemos ahondar aquí, véase para esto: Jesús Navarro, *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2010).

<sup>492</sup> Boris Groys, *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios* (Valencia: Pre-Textos, 2008), 237.

significantes. Por otro lado, es difícil bajarle el perfil a este atolladero, ya que el complejo lugar del *arkhé* se encuentra en pleno *corpus* derridiano, alterando incluso la impronta de la deconstrucción, al cuestionar radicalmente la actividad de sus trazos en el mundo, su operación y fuerza efectiva.

Desde otro ángulo, Agamben plantea que este tipo de complicaciones obedecen a las singulares características de la terminología derridiana, pues la *différance* (y sus otras nociones afines), al no reducirse a un concepto se convierten en un no-nombre activo, de tal modo que el «término, privado de su poder denotante, de su referencia unívoca a un objeto, aún significa *de algún modo* a sí mismo, es autorreferencial»<sup>493</sup>. Así, la gama de nociones puestas en juego por la deconstrucción harían referencia a su propio movimiento, pero a la manera de un *experimentum linguae* irreductible al esquema tradicional del signo, que excede constantemente cualquier intento de significación final. Por ello, Derrida puede plantear la posibilidad de una archi-escritura entendida como huella, marca o inscripción sin *arkhé*, al menos en lo que atañe a la estructura del signo, pues en lo que concierne a la distribución de cualquier tipo de inscripciones en el espacio social, para nosotros resulta innegable el funcionamiento de un *arkhé*. Sin duda, el archivo como máquina, opera fundamentalmente administrando las inscripciones producidas en el cuerpo social, trazando cortes y demarcaciones, aunque los límites que contornea nunca son definitivos o inalterables, pero caracterizan sus operaciones efectivas en tanto que máquina social.

Tendremos que volver luego sobre esa cuestión de estas demarcaciones, pero antes de ello, es pertinente revisar un segundo elemento con el cual Agamben busca describir la estrategia deconstructiva. El filósofo italiano no se conforma con postular la autorreferencialidad de las nociones derridianas, añade a continuación un nuevo ingrediente: retrotrae la estrategia de la deconstrucción hasta los postulados aristotélicos de la potencia del pensamiento, en tanto que tal potencia «se dirige a sí misma, es una escritura absoluta, que nadie escribe: una potencia que se escribe por su misma potencia de no ser escrita, una *tabula rasa* que es impresionada por su

---

<sup>493</sup> Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), 451.

misma receptividad y puede, así, no no-escribirse»<sup>494</sup>. El intelecto en potencia es una tablilla, donde justamente por no pasar al acto, el no-pensamiento se dirige hacia sí mismo y se piensa como la potencia de una escritura sin escriba. Que este argumento suene algo retórico y que Agamben lo corone nombrándolo *pura potencia del pensamiento*, no puede dejar de empalmarse con el hecho de que la apertura y el epílogo de su ensayo sobre Derrida, vinculen la filosofía de este último con la tradición judía del conocimiento supremo y el paraíso del lenguaje.

Por supuesto, no es la primera vez que se advierte la proximidad entre la estrategia deconstructiva y la mística judía. La invectiva que Jürgen Habermas dirige contra Derrida, en los años ochenta, alude también a una inconfesada renovación religiosa que, de forma soterrada, la deconstrucción llevaría a cabo. El filósofo alemán nos recuerda el interés de los cabalistas por revalorizar la Torah oral, las interpretaciones de los hombres sobre la palabra divina, pues consideran que la verdad no está fijada y cada generación se la puede apropiar a partir de nuevos comentarios sobre la revelación, de modo que el árbol del conocimiento muda siempre sus trajes y constituye así la tradición. Habermas señala con desdén que la «archi-escritura cuyas huellas provocan tantas más interpretaciones cuanto más irreconocibles se hacen, renueva el concepto místico de tradición como *acontecer* de una revelación, que se demora, que se da largas a sí mismo»<sup>495</sup>. Ahora bien, ¿acaso compartir este juicio no denota al mismo tiempo una omisión de la particularidad propia de la estrategia deconstructiva? Por una parte, es posible reconocer que el paralelo entre la *différance* y un tipo de fuerza mística, no sería del todo inconcebible<sup>496</sup>. Pero, por otra parte, el hecho de que existan algunas similitudes entre el gesto deconstructivo y una tradición mística, no conduce forzosamente a

---

<sup>494</sup> Agamben, “La potencia,” 460. El filósofo italiano alude específicamente aquí a los pasajes 429 a 21-22, 429 b 6-10 y 430 a 1-2, del *De Anima* de Aristóteles.

<sup>495</sup> Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1989), 221-2. Por otro lado, en su revisión crítica de la filosofía derridiana, Habermas apunta a un supuesto fracaso de la gramatología en la superación del paradigma de la filosofía del sujeto. No obstante, semejante tesis habermasiana requeriría ser revisada con más detalle, a la luz de la deconstrucción. Esto último excede, por supuesto, el propósito de este trabajo.

<sup>496</sup> Esther Cohen, por ejemplo, ha destacado cómo las principales tesis de la gramatología se pueden encontrar ya en la cábala del *Zohar*. Véase: Esther Cohen, “Derrida y el misticismo de la cábala judía (Un comentario más sobre *Circonfesión*),” en *El silencio del nombre: Interpretación y pensamiento judío* (Barcelona: Anthropos, 1999), 62-70. Por otro lado, Steven Shakespeare revisa los trabajos que Derrida dedica a los textos del misticismo judío, destacando cómo la ambigüedad con que en ellos aparece el nombre de Dios revela la *diseminación* de su textualidad, su plurivocidad. Steven Shakespeare, *Derrida and Theology* (London: Continuum, 2009), 124-130.

que la gramatología se identifique con una escritura que fundamenta sus trazos en cierta metafísica enmascarada. Y esto, principalmente, porque la gramatología no propone ningún tipo de origen para sus trazos, ni tampoco considera sus huellas como originarias. Al menos no en el sentido de un origen simple, que abastezca fundamentos metafísicos o doctrinas religiosas. La filosofía de Derrida muestra más bien que cualquier postulado de la «presencia» de un origen está ya siempre retrotraído a un momento previo, sin que pueda esclarecerse un acontecimiento primario, siendo la huella el origen del origen. Aunque, por cierto, la huella misma no puede pensarse en los términos del origen, tal cual señala Geoffrey Bennington, pues la «huella es originaria en un sentido tan radical que irrumpe en el concepto mismo de un origen. En el origen del origen hay algo no-originario»<sup>497</sup>. En efecto, todo origen es ya una huella, movimiento no-originario de la *différance*, esto es, archi-escritura que instituye y distribuye, simultáneamente, los signos y las superficies de su inscripción.

El aspecto más problemático de la gramatología no reside entonces en su proximidad con alguna tradición mística, sino en ese papel fundante y no-originario de la escritura como huella. Cuando la archi-escritura se concibe como institución y diseminación de toda inscripción, surge un inconveniente analítico no menor: el archivo parece trazarse al mismo tiempo que la escritura, a la par de aquello que se inscribe en la superficie del mundo. Para nosotros, semejante concepción del archivo tropieza con el hecho de que *el archivo nunca puede derivarse inmediatamente del grama*. No se trata aquí de un impedimento derivado de una secuencia temporal, pues el movimiento de la huella trastoca cualquier temporalidad, sino de la funcionalidad característica del archivo. De acuerdo con uno de los nombres que recibiera en la Antigüedad, para nosotros la máquina social del archivo es siempre *grammatophylakion*, es decir, *conservador de escritura*, puesta en *reserva* o salvaguardia de las inscripciones. Desde luego, ese empeño propio de la máquina del archivo puede estar condenado al fracaso, pero no por ello ha de suprimirse. Pero esto quiere decir, además, que la *phylaxis* del *grama* no solo preserva la escritura sino que también la divide, la corta para evitar o administrar su propagación. Esa *phylaxis* operada por

---

<sup>497</sup> Geoffrey Bennington, "Fundaciones," en *Jacques Derrida. Pasiones institucionales I*, ed. Esther Cohen (México: UNAM, 2007), 124.

la máquina social del archivo, puede entenderse como cortes efectuados en el flujo del texto, demarcaciones que, de acuerdo con cada *arkhé*, seccionan y contienen la propagación incontrolada del *grama*. Al suponer una demarcación de las inscripciones diseminadas, la *phylaxis* no solo resguarda escrituras sino que además supone un corte del *grama*, que es constitutivo de su establecimiento, de la operación de su resguardo o puesta en reserva. La protección del archivo no engloba toda inscripción posible, sino que segrega también restos de grama inasimilables en la superficie social.

No obstante, resulta problemático que la deconstrucción no deje de atribuir esa característica del archivo igualmente a la archi-escritura, derivándola del juego y la economía de la *différance*. Así pues, para Derrida, cualquier texto *parte* en un *corte*. No hay en el texto un punto de partida sin divisiones, pues el corte es lo que la escritura ejecuta ya en el momento de su inscripción: «la pluma, cuando la hayáis seguido, hasta el fin, se habrá convertido en cuchillo. El presente no se presenta como tal más que refiriéndose a sí, no se dice como tal, no se apunta como tal más que para dividirse, plegándose así en el ángulo, en la rotura»<sup>498</sup>. De ahí que la superficie de inscripción nunca se presenta a la experiencia fenomenológica, pues no es ni fachada simplemente presente ni un espacio aislable. La *huella* abre y cierra *superficies* a la vez, en una articulación de temporalidades diferentes. En otras palabras, en el mismo momento en que se inscribe, la escritura desmonta cualquier seguridad atribuible a la naturaleza de la superficie en que aparece, pues no se muestra sin ocultarse, por ende, se exhibe solo en un efecto de superficie que convive con la muerte.

Puesto en estos términos, lo que la escritura pondría entonces «en tela de juicio, es el requerimiento de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto, de una responsabilidad de principio. La problemática de la escritura se abre con la puesta en tela de juicio del valor del *arkhón*»<sup>499</sup>. A la vez, Derrida insiste en remarcar que las huellas «solo producen el espacio de su inscripción dándose a sí mismas el período de su desaparición. Desde el *origen*, en el “presente” de *su primera impresión*, *aquellas se* constituyen por medio de la doble fuerza de repetición y de

---

<sup>498</sup> Jacques Derrida, “La diseminación,” en *La diseminación* (Madrid: Fundamentos, 2007), 451.

<sup>499</sup> Derrida, “La *différance*,” 42.

desaparición, de legibilidad y de ilegibilidad»<sup>500</sup>. La gramatología parece atribuir así rasgos a la escritura que no la separan del archivo, no obstante, ¿acaso no hay una *différance* actuando *entre* la escritura y el archivo, una fuerza intersticial que no permite identificarlos sin más?

Aquel problema no llega nunca a enunciarse en la forma de una aporía para el trabajo de la deconstrucción. Sin embargo, la compleja asimilación entre escritura y archivo está latente en muchas apreciaciones de Derrida sobre «la escritura o el relato de la cosa, el placer que se experimenta al inscribir esa memoria, al archivarla, al ponerla, con tinta, sobre papel»<sup>501</sup>. Premisas como esta, que combinan la noción de «escritura», «inscripción» y «archivo», casi como sinónimos, al filo de la indistinción, manifiestan también la resistencia propia de fuerzas que se contradicen. Pero la tensión de ese encadenamiento gramatical es, en realidad, una paradoja irresoluble que atraviesa todo el pensamiento de la deconstrucción, según lo veremos más adelante. Quizás, el nervio de esta tensión entre escritura y archivo encarna en la cuestión del soporte, en el acontecimiento de la tinta que moja el folio o en el contacto de la impresión, aspectos que remiten necesariamente a la técnica con la cual la inscripción es realizada, al gesto que se emplea o al artefacto que se ocupa. La técnica de inscripción, supone determinada destreza de escritura o procedimiento de impresión, y junto *a* ello, una superficie o aparato en que las huellas son trazadas.

Todo esto nos lleva a retomar la distinción y las articulaciones entre la figura de la máquina social y la máquina técnica. Pero además, a profundizar en aquella sentencia de *Mal d'archive* donde se entiende al «archivo, como impresión, escritura, prótesis o técnica *hipomnémica* en general». La inscripción, «que deja una marca en la superficie o en el espesor de un soporte», según Derrida, «marca la asignación propiamente *fundamental* de nuestro problema, el problema de lo fundamental. ¿Se puede pensar un archivo sin fundamento, sin soporte, sin substancia, sin

---

<sup>500</sup> Jacques Derrida, “Freud y la escena de la escritura,” en *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989), 310.

<sup>501</sup> Jacques Derrida, “La cinta de máquina de escribir. *Limited Ink II*,” en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* (Madrid: Trotta, 2003), 63.

subyectil?»<sup>502</sup>. Al no poder pensar la puesta en reserva sin lo *subyectil*, se manifiesta que el problema del archivo remite principalmente al problema de los soportes de la inscripción, esto es, a la superficie en que se dejan las huellas. Pero ¿no era ese también, en primer lugar, el problema de la escritura? Aquí, nuevamente, la paradoja tensiona a la estrategia deconstructiva.

#### 4.3. De la *hipomnesis* como *suplemento técnico*.

La escritura y el archivo no podrían, pues, surgir de forma simultánea. Aún debemos argumentar esto con mayores aclaraciones, ya que, tal vez, estamos frente a una aporía que ha pasado desapercibida para los comentaristas del pensamiento de Jacques Derrida. En principio, acá hemos acogido las tesis gramatológicas, para deconstruir la supeditación del archivo a la *phoné*, implícita en la pretendida coincidencia histórico-originaria entre la máquina social del *arkhé* y la escritura en sentido corriente. Con una noción de escritura que no se confina al registro discursivo del *logofonocentrismo*, podemos comprender el funcionamiento del archivo en su real amplitud, es decir, en el vasto despliegue de las diversas superficies de inscripción. No obstante, justo aquí aparece nuestro problema: si el archivo es la puesta en *reserva* de la escritura, la *phylaxis* del *grama*, necesariamente opera sobre lo ya inscrito, actúa sobre aquello ya grabado en un soporte. Desde luego, sabemos que no es posible «delimitar con claridad meridiana dónde comienza el archivo y dónde termina, dónde comienza el original, la palabra viva, lo archivado y dónde termina el soporte archivante, la escritura»<sup>503</sup>, pero esto no borra la distinción entre todo aquello que se inscribe y aquellas inscripciones que son conservadas en desmedro de otras. De ser así, todavía, *entremedio* de esa *diferencia*, se juega otra cuestión fundamental: la de la *técnica*. En efecto, Derrida subraya que «un cierto tipo de pregunta por el sentido y el origen de la escritura precede o, al menos, se confunde

---

<sup>502</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 34. En el término subyectil [*subjectile*] se ahondará más adelante. Acá, adoptamos la traducción al español de Paco Vidarte, aunque en otros lados el mismo término se traduce como *subjetil*.

<sup>503</sup> Paco Vidarte, “Técnica, fármakon y escritura. Consideraciones desde la deconstrucción,” *ÉNDOXA: Series filosóficas*, no. 11 (1999): 369.



con un determinado tipo de pregunta acerca del sentido y el origen de la técnica»<sup>504</sup>. Tendremos pues que detenernos en esa compleja relación que se urde entre escritura y técnica, para luego ocuparnos nuevamente de la diferencia entre inscripción y archivo.

Imbricado a toda tentativa «logocéntrica» de supeditar la escritura a la voz, parece estar el problema de la técnica, ya que allí la escritura misma es definida como un artificio ajeno al alma y pervertidor del *logos*, según la aprensión platónica. Incluso Aristóteles mantiene de algún modo esta divergencia, pues en Libro II de la *Physica* separa las cosas que son por naturaleza y las cosas que son artificiales; en seguida, la *tékhnē* es considerada carente en sí misma de un principio de movimiento y cambio, mientras que la *physis* es definida como «un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma»<sup>505</sup>. Para Aristóteles, la materia de los artefactos solo tiene naturaleza *per accidens*, pues finalmente estos son meras prótesis, cuya actividad no procede de un impulso de movilidad innato que sí actúa en los entes naturales. Lo anterior se traduce en una comprensión de la técnica como aquello distinto a la naturaleza humana, que predomina sin mayores cuestionamientos en la tradición filosófica, casi hasta llegar al siglo XIX<sup>506</sup>. No obstante, como ya lo adelantábamos, la piedra fundante de estas ideas sobre la divergencia entre naturaleza y técnica, se encuentra en las enseñanzas socráticas que recoge Platón.

El maestro de Aristóteles plantea la oposición entre *anamnesis* [reminiscencia] e *hipomnesis* [recordatorio], es decir, entre la memoria viva y las inscripciones

---

<sup>504</sup> Derrida, *De la Gramatología*, 13.

<sup>505</sup> Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1995), 129-130. (192b 20)

<sup>506</sup> Durante aquella época, la reflexión sobre la técnica adquiere un lugar cada vez más destacado en la filosofía y las definiciones clásicas se vuelven insuficientes, en un panorama marcado por los avances científicos y tecnológicos. Aquí es cuando toman forma los dos enfoques fundamentales de lo que Carl Mitcham ha llamado la «filosofía de la tecnología». Por un lado, surge la reflexión ingenieril que concibe a la tecnología como paradigma para la comprensión de otros fenómenos, cuyas figuras claves son Ernst Kapp, que con sus *Grundlinien einer Philosophie der Technik* [*Fundamentos de una filosofía de la técnica*] de 1877, abre en cierto sentido el campo específico para la reflexión filosófica sobre la tecnología, y también la obra posterior de Friedrich Dessauer. Por otro lado, se desarrolla la «filosofía de la tecnología de las humanidades», cuyos antecedentes provienen de la antigua crítica rousseauniana contra las ideas ilustradas de progreso científico y tecnológico, y que durante el siglo XX se manifiesta en muchos de los análisis críticos y humanistas de la tecnología, que van desde los trabajos de Lewis Mumford hasta la filosofía de la técnica de Jacques Ellul. Pese a las diferencias entre estos últimos autores, ellos comparten el postulado de cierta naturaleza humana u orgánica al margen del desempeño técnico, replicando así la postura metafísica que buscamos deconstruir aquí. Sobre todo esto, véase: Carl Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* (Barcelona: Anthropos, 1989), 21-81.

exteriores de rememoración o conmemoración. Según Platón, existe solo un conocimiento verdadero, que se alcanza únicamente mediante el reconocimiento de la propia alma, esto es, por medio de la anamnesis, mientras que, al contrario, la técnica de la escritura (o hipomnesis) solo promueve el olvido, pues quienes se fían de ella «llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos»<sup>507</sup>. Además, esta distinción entre *logos* y *tékhnē* sugiere toda una serie adicional de dicotomías: interioridad y exterioridad, espíritu y cuerpo, conocimiento originario imperecedero y artificialidad sin vida, memoria viva y técnica inerte de rememoración. Prácticamente todas estas oposiciones dominan el posterior desarrollo del pensamiento occidental, que tiende a ensalzar las virtudes de la anamnesis en desmedro de la *hipomnesis*.

Habría, pues, que esperar quizás hasta Marx para que esto comience a cambiar. El autor de *Das Kapital* es el primero en trastocar las ideas clásicas sobre la mera exterioridad de los aparatos, esgrimidas por la tradición del logocentrismo, pues él se preocupa «menos por la búsqueda del último *fundamento* histórico-antropológico que por el proceso de desarrollo de la técnica: su punto de partida es la relación inicial que los hombres mantienen con la Naturaleza»<sup>508</sup>. En ese estricto sentido, Marx elude los principios metafísicos y propone que la vida humana lidia siempre con la naturaleza mediante los instrumentos técnicos que va desarrollando para su propia reproducción. La técnica no se presenta entonces como simple exterioridad frente al viviente, sino que ambos están yuxtapuestos en sus dinámicas, de una forma tal que la técnica es incluso capaz de modificar la naturaleza de la vida misma<sup>509</sup>. Entre la vida humana y la técnica se dan conexiones de carácter *maquinico*. La *physis* no es más que el *cuerpo sin órganos* donde se inscribe la producción maquinica, la superficie sobre la cual se organiza el proceso productivo, con sus máquinas vivientes, técnicas y sociales. De hecho, para Marx, la «tecnología pone al descubierto el comportamiento activo del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia, y con esto, asimismo, sus

---

<sup>507</sup> Platón, “Diálogos III”, 403.

<sup>508</sup> Kostas Axelos, *Marx, pensador de la técnica* (Barcelona: Fontanella, 1969), 74.

<sup>509</sup> Según lo indica Alfred Schmidt, para Marx, al igual que «el fenómeno de la asimilación en la naturaleza viva en general cambia lo inorgánico en orgánico, también el hombre se asimila en el trabajo aquel “cuerpo inorgánico” y lo transforma sin embargo, cada vez más, en un componente “orgánico” de sí mismo» Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx* (Madrid: Siglo XXI, 1977), 88.

relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ellas»<sup>510</sup>. Semejante mirada, por cierto, no se ajusta al punto de vista de los determinismos tecnológicos ni al de ningún antropocentrismo humanista, enfoques maniqueos que suelen ser un lugar común en las discusiones sobre el carácter de la técnica, al menos desde el siglo XIX. Más bien, la perspectiva marxiana se acerca así a un análisis evolutivo de la *tékhnē*, que daba en aquel momento sus primeros pasos.

No obstante, durante el siglo XX, se abre otra tendencia dominante en el pensamiento occidental, donde la técnica es planteada como revelación del talante ontológico del hombre<sup>511</sup>. Esto plantea un *impasse* al enfoque de Marx sobre la técnica, pues la cuestión ontológica del ser humano vuelve a contraponerse, de un modo u otro, a la *tékhnē*. El mejor ejemplo de esto es la famosa conferencia ofrecida en 1953 por Martin Heidegger, intitulada *La pregunta por la técnica*<sup>512</sup>. Aquí se desborda la representación corriente de la técnica, entendida como un medio para alcanzar un fin y, por lo tanto, como un hacer del hombre. Más allá de esto, Heidegger plantea que si bien la definición de la técnica como *instrumentum* es correcta, sin embargo, no revelaría su «esencia». Luego de recordarnos que en la antigua Grecia, la *tékhnē* designa principalmente cualquier actividad *poiética*, Heidegger sostiene que, junto a la episteme, la *tékhnē* es principalmente un modo de *desocultar*, por lo tanto, su esencia pasa menos por la confección que por el desvelamiento, es decir, por su relación con la verdad [*alétheia*]. No obstante, a diferencia de la técnica tradicional —es decir, aquella que no se apoya en el funcionamiento de la maquinaria industrial y del accionar de las ciencias exactas—, el desocultar dominante en la tecnología moderna reposa en lo que Heidegger llama lo «dis-puesto»; una provocación de la naturaleza que reúne sus energías para explotarlas y acumularlas, poniendo en peligro el desocultamiento de su verdad inicial. En ese sentido, la esencia de la técnica es ambigua, puesto que lo «dis-puesto»

---

<sup>510</sup> Karl Marx, “El Capital. Libro primero... Vol. II,” 453. Esta afirmación en *Das Kapital*, se encuentra una importante nota al margen, donde, a propósito de las decisivas observaciones de Darwin sobre la formación de los órganos vegetales y animales para la reproducción de la vida, Marx reclama la necesidad de una «historia crítica de la tecnología», que aborde la formación de los órganos productivos de la especie humana desarrollados socialmente —pues apenas se deben estos a invenciones individuales—, y que configuran además la base material de cualquier organización particular de la sociedad.

<sup>511</sup> Ignacio Quintanilla, “Algoritmo y revelación: la técnica en la filosofía del siglo XX,” en *Filosofía y Tecnología*, eds. Carl Mitcham y Robert Mackey (Madrid: Encuentro, 2004), 39-41.

<sup>512</sup> Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica,” en *Filosofía, ciencia y técnica* (Santiago de Chile: Universitaria, 1997), 111-148.

disloca el acontecer del desocultar, mas lo hace siempre en el destino salvador que «permite al hombre intuir la más elevada dignidad de su esencia e ingresar a ella». Por lo tanto, en medio de esta ambigüedad de la técnica, donde pese a todo cabe esperar el advenimiento de la verdad, Heidegger afirma, paradójicamente, que la técnica desvela que «la esencia de la técnica no es nada técnico»<sup>513</sup>.

Desde nuestra perspectiva, lo relevante en la pregunta heideggeriana es que si bien, por un lado, la esencia de la técnica no puede reducirse a una operación instrumental, por otro lado, esa esencia no técnica de la técnica es «una manera de destinarse el ser al hombre y, a la vez, un modo de develar lo que hay»<sup>514</sup>. A partir de la interrogación por la esencia de la técnica se llega entonces a una manifestación ontológica del hombre que, en referencia a la verdad del ser, no corresponde en ningún caso a una cuestión técnica<sup>515</sup>. Enunciar que la esencia de la técnica no es técnica, envuelve a la vez un anhelo por inmunizar a la esencia del ser frente a cualquier tipo de corrupción pues, tal cual lo ha subrayado Derrida, dicho enunciado mantiene «la posibilidad de un pensamiento preguntante que es siempre un pensar la esencia, al abrigo de toda contaminación originaria y esencial por la técnica»<sup>516</sup>. Aquel pensamiento de la técnica, que se pretende dispensado de cualquier aspecto relativo a la técnica, se supone además como condición del pensamiento de la esencia.

Volvemos así al campo de las oposiciones clásicas entre *logos* y *tékhnē*. Pero tal cual como ocurre con la diferencia entre *anamnesis* e *hipomnesis*, lo cierto es que es imposible concebir un pensamiento ajeno a la técnica. Y esto, siguiendo a Derrida, por que el exterior está siempre ya en el trabajo de la memoria, «pues, la memoria

---

<sup>513</sup> Heidegger, "La pregunta," 144-148.

<sup>514</sup> Jorge Acevedo, *Heidegger y la época técnica* (Santiago de Chile: Universitaria, 1999), 63-64.

<sup>515</sup> En efecto, como bien lo ha indicado Jacques Derrida, un planteamiento como el de Heidegger podría, incluso, parecer un intento por reconstruir «un ser como presencia de la *physis* no sólo antes de toda técnica en el sentido moderno del término, sino antes de toda *tékhnē*». Jacques Derrida y Bernard Stiegler, *Ecografías de la televisión* (Buenos Aires: Eudeba, 1998), 165. Esta cuestión se vuelve aún más patente si consideramos una de las apreciaciones hechas por Heidegger en una conferencia pronunciada poco tiempo después de *La pregunta por la técnica*, el año 1955 en la ciudad de Messkirch. Heidegger llama aquí «serenidad» a la actitud con la cual aceptamos y rechazamos, simultáneamente, a la técnica. Pero al mismo tiempo, recalca que podemos «decir "sí" al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles "no" en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia». Martin Heidegger, *Serenidad* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1988), 27. En ese sentido, Heidegger reafirma que hay una esencia ajena a la técnica y que, en cierto modo, parece ser anterior a ella, o al menos primordial.

<sup>516</sup> Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987), 26.

necesita de signos para acordarse de lo no presente con lo que necesariamente tiene relación. [...] La memoria se deja así contaminar por su primer exterior, por su primer suplente: la *hipomnesis*»<sup>517</sup>. De esa manera, *anamnesis* e *hipomnesis* están contaminadas desde el principio, pues el conocimiento no puede aislarse en la interioridad de un sujeto cognoscente, pues este requiere de modo indefectible inscribirse en algún soporte, recurrir a una técnica de inscripción, para tener así la posibilidad de transmitirse, alterarse o, incluso, expandirse. Tal cual lo hemos visto en el primer capítulo de este trabajo, nos encontramos aquí con la singular exterioridad que es inherente al proceso de la memoria.

Para profundizar aún más en el argumento contra cualquier idea de una interioridad del sujeto cognoscente que precede a la exterioridad de sus técnicas de inscripción, merece la pena volver a citar los estudios de André Leroi-Gourhan. En su libro *El gesto y la palabra* (1965), Leroi-Gourhan expone detalladamente la tesis de que la evolución de la especie humana involucra «liberaciones sucesivas» o la *exteriorización* de partes del cuerpo, que generan un *feedback* positivo con el desarrollo cerebral. Establece así, contra lo que se había creído por mucho tiempo, que el crecimiento del cerebro y la conformación del neocórtex no son primordiales sino correlativos a las «liberaciones» adaptativas derivadas de la evolución corporal. Así pues, la posición erguida libera las extremidades superiores y esto, a la vez, repercute en el incremento de volumen cerebral al permitir la extensión de la bóveda craneana. Luego, cuando la posición corporal deja las manos libres durante el desplazamiento, se facilita la manipulación de útiles diversos. Gracias a esto último, se exterioriza entonces la palabra, pues el lenguaje depende de la organización neuromotora que coordina también los músculos de la cara y los movimientos de las manos, cuestión que lleva a concluir a Leroi-Gourhan que la técnica y el lenguaje «están ligados neurológicamente, y uno y otro no son dissociables en la estructura social de la humanidad»<sup>518</sup>. No obstante, para dar justa lectura a la tesis de Leroi-Gourhan hay

---

<sup>517</sup> Jacques Derrida, “La farmacia de Platón,” *La diseminación* (Madrid: Fundamentos, 2007), 163.

<sup>518</sup> Leroi-Gourhan, “El gesto y la palabra,” 115. De algún modo, esta hipótesis de Leroi-Gourhan sobre la indisociabilidad entre el lenguaje y la técnica ha sido reafirmada por investigaciones contemporáneas en el campo de la genética. El equipo de investigadores responsable del reciente descubrimiento del gen miR-941 – que se encuentra exclusivamente en los seres humanos y que podría jugar un rol crucial en la evolución de nuestro cerebro –, ha sostenido que este gen sería también una clave para explicar el desarrollo tanto del lenguaje humano como del uso de las herramientas. Sin embargo, la noción de técnica en Leroi-Gourhan

que atender la advertencia de Bernard Stiegler: el término de *exteriorización* puede aquí malinterpretarse, si se «supone que lo que es “exteriorizado” estaba antes “en el interior”, lo que no es justamente el caso. El hombre no es hombre más que en la medida en que se pone fuera de sí, en sus prótesis. Antes de esta exteriorización, el hombre no existe»<sup>519</sup>. Considerar esta estrecha relación, entre la evolución biológica de la especie y su desarrollo técnico, se convierte de esta manera en un elemento fundamental para comprender tanto la naturaleza humana como las condiciones que están en la base de nuestras formas de organización social.

La cuestión de la técnica, por lo tanto, nos enfrenta al ámbito fundamental de la composición del ser humano, pero ya no en referencia a la esencia de su ser, sino a su naturalidad, y con ello, a su condición más amplia de ser vivo. Lejos está dicha condición de restaurar una naturaleza aislable de toda técnica, en tanto semejante preexistencia sería insostenible. Al contrario, tal cual destaca Laurent Milesi, desistiendo a la postura heideggeriana acerca de la esencia no técnica de la técnica, Derrida confirma el alcance del tenue trazo de la archi-huella, que puede entenderse como el acoplamiento de lo óntico y lo técnico en la *zōé*, es decir, en la vida en general<sup>520</sup>. Lo que no sugiere que la huella pertenezca completamente a la dimensión de la vida, ni menos aún a la muerte, dado que no está viva ni muerta, ni presente ni ausente. En el fondo, la huella aparece sin esencia. En efecto, de acuerdo a lo expuesto en *De la Gramatología*, es preciso pensar la archi-huella incluso «antes de la oposición entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad», en tanto «ésta está *a priori* escrita, ya sea que se la inscriba o no, bajo una forma u otra, en un elemento “sensible” y “espacial” que se llama “exterior”»<sup>521</sup>. Al vislumbrar el movimiento de los trazos de la archi-huella inclusive antes de las diferencias establecidas por nuestra cultura, previo a la definición de lo humano y, por lo tanto, desencajando el antropocentrismo que caracteriza el pensamiento occidental, la huella no se

---

guarda aún una complejidad mayor sobre la que tendremos que volver, pues no es íntegramente un beneficio de la especie humana.

<sup>519</sup> Bernard Stiegler, “Leroi-Gourhan: l'inorganique organisé,” en *Les Cahiers de médiologie*, no. 6 (1998): 189-190.

<sup>520</sup> Laurent Milesi, “Almost Nothing at the Beginning: The Technicity of the Trace in Deconstruction,” en *Language Systems: After Prague Structuralism*, eds. Louis Armand y Pavel Cernovsky (Prague: Charles University Press, 2007), 39-41.

<sup>521</sup> Derrida, *De la Gramatología*, 91.

ensambla con la técnica sin alterar de paso la concepción misma de nuestra humanidad, e incluso, del propio cuerpo.

Cabe entonces pensar la condición de la especie humana ligada a la técnica de manera irreductible, un lazo que no solo compone nuestro cuerpo sino que además lo transforma, y por ende, de manera todavía más extensiva, llegar a pensar una *physis* enmarañada hasta en sus fibras más íntimas con la *tékhnē*. Así, la distinción entre naturaleza y técnica se ve diluida. Semejante condición tecnológica entraña, para Derrida, que «no hay cuerpo natural y originario, y la técnica no sobreviene para añadirse desde afuera y *a posteriori*, como un cuerpo extraño. Por lo menos este suplemento extranjero o peligroso está “originariamente” en obra y en lugar en la pretendida interioridad de “cuerpo y alma”. Está en el corazón del corazón»<sup>522</sup>. En consecuencia, todo indica que, por paradójico que suene, la técnica es parte de nuestra condición natural.

Según las nomenclaturas derridianas, lo anterior comporta otro elemento fundamental: si la técnica no ha de abordarse como exterioridad simple, a la manera en que se compara lo natural a lo artificial, el interior y el afuera, puede en cambio pensarse bajo la lógica del *suplemento*. Noción clave que no significa nada aislable, pues el suplemento funciona en calidad de excedente de la naturaleza, tal cual la *tékhnē* se añade a la *physis*, convirtiéndose al mismo tiempo en aquello que la *suple*. Lo que de ningún modo equivale al hecho de que sea su reemplazo o que la sustituya. En estricto rigor, el suplemento opera colmando un vacío de la naturaleza o la cosa misma. Pero en seguida, en tanto que adición siempre exterior, inscribe la *différance* en el cuerpo natural: lo transgrede al mismo tiempo que lo expande, que lo hace posible. En otras palabras, a pesar de que colma la cosa, de que se añade a la naturaleza, el juego del suplemento es indefinido, se inscribe en la repetición y procura el desdoblamiento de sí. No cesa de *diferir(se)*, pues es suplemento de suplemento. En ese sentido, «no existe repetición posible más que en lo *gráfico de la suplementaridad*, añadiendo, a falta de una unidad plena, otra unidad que viene a suplirla, siendo a la vez la misma y lo bastante otra para reemplazar añadiendo»<sup>523</sup>.

---

<sup>522</sup> Jacques Derrida, “Retóricas de la droga,” *Revista colombiana de psicología*, no. 4 (1995), 40.

<sup>523</sup> Derrida, “La farmacia de Platón,” 256-257.

Urdido en ese movimiento de repetición, el suplemento se inscribe en el gesto de la técnica que deja sus marcas en la superficie, sin agotarse en su presencia inmediata, persistiendo más allá del momento de su inscripción. Lo que podría enunciarse de forma más adecuada todavía: aquella inscripción técnica del suplemento plasma la característica principal de lo que también llamamos signo, y de toda marca en general. Puesto que un signo no se agota nunca en un significado exclusivo y excluyente, en una estructura de significación inalterable, justamente por eso, el signo es inscrito ya bajo la lógica *técnica de la complementariedad*. Más aún, el suplemento opera la posibilidad de escindir al signo en su estructura misma, de disociar cualquier referente o significado definitivo, el suplemento inserta técnicamente la alteridad y su repetición en la propia naturaleza de las marcas, o bien, en la marca misma de la naturaleza.

Podemos sostener entonces, junto a Derrida, que la metafísica consiste en «excluir a la no presencia determinando al suplemento como *exterioridad simple*, como pura adición o ausencia. Es en el interior de la estructura de la complementariedad donde se opera el trabajo de exclusión»<sup>524</sup>. La metafísica concibe la técnica como una adición al origen, un artificio añadido a la naturaleza, es decir, a una presencia plena, con lo cual se omite que es la propia complementariedad la que se encuentra en la base incluso de dicha oposición, en tanto que condición de posibilidad de cualquier inscripción. No hay entonces una sustancia suplementada aislable de otra que suplementa, pues la complementariedad ya opera en cada inscripción. De ahí que, el esfuerzo del pensamiento metafísico se oriente a la cancelación de la huella, de esa complementariedad que opera desde un comienzo.

Lo relevante, para nosotros, es que en *De la gramatología* se articula así un pensamiento de la «*tecnicidad originaria*» de la sobre-vida, de una huella ni viva ni muerta, que al mismo tiempo entiende la complementariedad de la naturaleza como una característica fundamental de todos los sistemas vivientes<sup>525</sup>. Para decirlo con mayor precisión aún: se trata aquí de la *sobrevivencia* de las *huellas*. Reaparece de este modo el profundo vínculo que existe entre las tesis gramatológicas y la investigación de Leroi-Gourhan, pues en ambas se atisba la premisa de una co-evolución de la

---

<sup>524</sup> Derrida, *De la gramatología*, 211.

<sup>525</sup> Richard Beardsworth, "Thinking Technicity," en *Deconstruction: a reader*, ed. Martin McQuillan (New York: Routledge, 2001): 240.



humanidad y la técnica. Dicha conjunción nos obliga a repensar la vital integridad bio-antropológica, usualmente concebida como grado cero de lo humano<sup>526</sup>. En ese sentido, al considerar ambas perspectivas, se configura un enérgico cuestionamiento de cualquier postulado sobre la naturaleza humana cuya cualidad biológica se presuma libre de una articulación técnica.

Podría decirse, incluso, de acuerdo con una formulación de Bernard Stiegler, que «la invención del hombre, es la técnica. Como objeto *y* como sujeto. La técnica inventando al hombre, el hombre inventando la técnica. La técnica inventora tanto como inventada. Hipótesis que arruina el pensamiento tradicional de la técnica, desde Platón a Hegel, y más allá»<sup>527</sup>. Al parecer, por esa senda, cuando se considera el problema de la *tékhnē* sin aprensiones metafísicas, el pensamiento sobre la condición de la llamada naturaleza humana se enfrenta a su vínculo inextricable con la tecnicidad originaria. Sin embargo, una tesis como la de Stiegler hipoteca cierto aspecto fundamental para la desarticulación de la dicotomía establecida entre *physis* y *tékhnē*: el privilegio que tal enfoque otorga a *lo humano* como ámbito del desenvolvimiento técnico. Apreciación peligrosa, puesto que si bien la dinámica de los procesos técnicos está vinculada con las diferentes formas de organización humana, convirtiéndose también en una dinámica de lo humano, esto no significa que lo técnico puede ser reducible a lo humano. Igualmente, si bien el desarrollo de la humanidad involucra desde un comienzo lo técnico, tampoco puede ser ceñido a los desempeños técnicos<sup>528</sup>. A la vez, claramente, esto apunta a que no basta intentar resolver la dicotomía entre la naturaleza y lo técnico a partir de una síntesis entre ambos en la figura del hombre.

Algo similar advierte Arthur Bradley, quien elabora una lúcida crítica a la filosofía de Stiegler, específicamente a ese exclusivo foco puesto sobre lo humano, ya que a pesar de extremar la perspectiva que conjuga la hominización y la tecnogénesis, implícitamente, termina por sugerir que los estados evolutivos previos al hombre se encontrarían exentos de una relación con la técnica, naturalizando

---

<sup>526</sup> Christopher Johnson, “Derrida and Technology,” en *Derrida’s Legacies. Literature and Philosophy*, eds. Simon Glendinning y Robert Eaglestone (New York: Routledge, 2008), 56-58.

<sup>527</sup> Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo. 1. El pecado de Epimeteo* (Hondarribia: Hiru, 2002), 208.

<sup>528</sup> Richard Beardsworth, *Derrida y lo político* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008), 199. Aquí se sostiene que el proceso de tecnificación del mundo supone que la relación entre lo humano y lo técnico es, más bien, una relación de inclusión y exclusión simultáneas. No obstante, la lectura de la tecnicidad originaria de Beardsworth tiende igualmente hacia cierto antropocentrismo que describiremos a continuación.

retrospectivamente el resto de la vida biológica. Luego, «la técnica es despojada incluso de autonomía teórica respecto de lo humano y retorna a la esfera de la antropogénesis»<sup>529</sup>. Pero además, Bradley sostiene que aquello que podría llamarse la teoría de la tecnicidad originaria, iniciada de algún modo en Marx y rastreable hasta el pensamiento de Derrida, no es suficientemente técnica, pues continúa enclavada en «un mecanismo para la producción y el reconocimiento del ser que nosotros mismos somos»<sup>530</sup>. Una suerte de máquina antropológica que toma diversas formas, y que ha sido descrita por Agamben como aquel dispositivo que produce «lo humano por medio de la oposición hombre/animal, humano/inhumano», y esto necesariamente por medio de «una exclusión (que es siempre también una aprehensión) y una inclusión (que es también y ya siempre una exclusión)»<sup>531</sup>. En términos generales, la operación de dicha máquina a través de la historia ha permitido que se haya despojado de la cualidad humana a esclavos, extranjeros o pueblos de etnias diferentes, al mismo tiempo que, por medio de una animalización del otro, se ha intentado delimitar lo propiamente humano.

Siendo rigurosos, invocar la máquina antropológica ideada por Agamben no resuelve de ningún modo los problemas que hemos abierto hasta acá. Y esto porque lo cierto es que en las investigaciones del filósofo italiano no hay ninguna definición sobre el concepto de máquina<sup>532</sup>. En cambio, Agamben sí describe en detalle un concepto de *dispositivo*, que contiene incluso a su idea de máquina, referido principalmente a una forma de gobierno, es decir, «a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos»<sup>533</sup>. Por lo demás, los esfuerzos del propio Agamben se orientan a la desactivación de los dispositivos, y de cualquier otra máquina de gobierno, cuestión que, de un modo u otro, lo acerca a una concepción de la naturaleza que buscamos aquí justamente desmontar, puesto que presupone una forma de vida ajena a cualquier máquina. Lisa y llanamente, la idea de máquina antropológica es elaborada

---

<sup>529</sup> Arthur Bradley, *Originary Technicity. The Theory of Technology from Marx to Derrida* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 129.

<sup>530</sup> Bradley, "Originary Technicity," 15.

<sup>531</sup> Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y lo animal* (Valencia: Pre-Textos, 2005), 52.

<sup>532</sup> Edgardo Castro, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia* (Buenos Aires: UNSAM, 2008), 88.

<sup>533</sup> Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?* (Roma: Nottetempo, 2006), 21-22.

para el análisis de las políticas de producción de lo humano pero no vislumbra los problemas teóricos que surgen con los resabios humanistas o antropocentristas en la reflexión sobre cualquier dispositivo, es decir, sobre la cuestión técnica que opera ya en la generación de la vida biológica. Debido a esta serie de nudos ciegos que surgen una y otra vez en los problemas de la filosofía contemporánea, nosotros hemos propuesto recuperar el análisis maquínico. Ocasión que nos da la oportunidad de afinar un poco más algunas de nuestras figuras de análisis. Nos referimos, desde luego, a las llamadas máquinas vivientes, técnicas y sociales.

La verdad es que, llegados a este punto, habría que ir incluso más lejos que Deleuze y Guattari, quienes en su formulación del análisis maquínico no esclarecen la particularidad de la *tékhnè* dentro del amplio universo posible de las máquinas<sup>534</sup>. Al mismo tiempo, la descripción de las máquinas técnicas requiere nuevas apreciaciones sobre lo *maquínico* en cuanto tal y su relación con la *tecnicidad originaria*, sin que esta última se convierta en el reflejo antropocéntrico de lo humano. La pregunta entonces sería ¿acaso es posible asimilar las técnicas humanas con la tecnicidad de cualquier otra forma de vida? Sobre esto, Jean-François Lyotard ha sostenido que «la célula viva, el organismo con sus órganos, son ya *teknai*», en tanto su «lenguaje» (el código genético, digamos) no solo limita la operatividad de esta técnica sino que, además (y es lo mismo), no permite su objetivación, su conocimiento y su planificación controlada», caracterizándose principalmente por su *apertura*<sup>535</sup>. No obstante, Lyotard diferencia luego entre esa técnica general de la vida y la técnica convencional: si la técnica general de la vida concierne a la apertura de los dispositivos energéticos estables, a los organismos vivos, que estructuran una modalidad de comportamiento en un tipo de situación contextual, en cambio, las técnicas humanas están vinculadas a una síntesis que posibilita la rememoración. Estas últimas permiten conservar una inscripción y enfrentarla incluso de manera auto-reflexiva, tal cual se percibe en los usos de las tecnologías más habituales, como

---

<sup>534</sup> Ciertamente, compartimos la impresión de que en los análisis de los dos tomos de *Capitalisme et schizophrénie* no se ahonda en “las transformaciones tecnológicas contemporáneas”, es decir, en “la manera en que las máquinas de todo tipo reconfiguran cotidianamente nuestra manera de vivir, de trabajar, de pensar y de comunicar. Podríamos lamentar entonces la ausencia de un pensamiento de la técnica (...)”. Manola Antonioli, “La maquinación política de Deleuze y Guattari,” en *Gilles Deleuze y su herencia filosófica*, coord. Alain Beaulieu (Madrid: Campo de ideas, 2007), 75-76.

<sup>535</sup> Jean-François Lyotard, “Logos y tékhne, o la telegrafía”, en *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo* (Buenos Aires: Manantial, 1998), 60.

la escritura. Ahora bien, más allá de lo dicho por Lyotard, si es posible que las funciones de *almacenamiento de información, transcripción y traducción* que operan efectivamente a nivel celular, o en el código genético, puedan ser descritas como desempeños técnicos, también es factible describir dichas funciones como los mecanismos de una máquina viviente. De hecho, el término «maquinaria celular» es generalmente utilizado en el campo de estudios contemporáneos de la biología, sin mayores problemas.

Esa última precisión nos permite plantear con mayor rigor cuál es la diferencia entre las máquinas vivientes y las máquinas técnicas. El biólogo francés Jacques Monod ha sostenido que los seres vivos, en consideración de sus estructuras macroscópicas y funciones orgánicas, son estrechamente comparables a las máquinas, pero difieren de estas, por el contrario, en su modo de construcción, ya que los artefactos deben su estructura a la acción de fuerzas exteriores. Lo fundamental en el caso de los seres vivos, señala entonces Monod, «es el carácter *espontáneo* de este proceso de epigénesis molecular»<sup>536</sup>. En ese sentido, podemos retomar y complementar las nociones de análisis desarrolladas en nuestro capítulo anterior: la producción maquinica surge en un CsO, a partir de ahí se forman estructuras ordenadas, una organización del cuerpo y de la producción, así como el correspondiente desarrollo de mecanismos funcionales o técnicas de la vida en general. ¿Abandonamos así la distinción aristotélica tajante entre la naturaleza y la artificialidad de la técnica? En gran medida, pero aún falta realzar la premisa que nos mantiene alejados de la clásica separación entre *physis* y *tékhné*: si bien en las máquinas moleculares se desarrollan mecanismos técnicos de manera espontánea y autónoma, que pueden distinguirse de las máquinas técnicas concebidas por intervención humana, en cualquier caso, las máquinas técnicas no son extrínsecas a las máquinas vivientes. Las técnicas derivan de una máquina viviente, en tanto conforman sus mecanismos orgánicos u órganos de la tecnicidad que se han *exteriorizado*, parafraseando a Leroi-Gourhan. Por lo tanto, hablamos de máquinas humanas que siempre surgen acopladas con máquinas técnicas, aunque en medio de *procesos maquinicos* cuya característica fundamental es no poseer más esencia que la

---

<sup>536</sup> Jacques Monod, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna* (Barcelona: Barral, 1971), 98.

variación de sus ensamblajes. Las *máquinas humanas* no pueden ser pensadas de forma aislada a las *máquinas técnicas* que exteriorizan, al igual como las máquinas celulares no pueden desvincularse de los ensamblajes técnicos que, en cierto sentido, son básicos para su funcionamiento.

Ahora bien, volviendo a Derrida, habría todavía algunas conexiones pendientes. La noción de máquina no es ajena a la deconstrucción. Más aún, Derrida ha planteado que sería conveniente, en el porvenir, «pensar *tanto* el acontecimiento *como* la máquina como dos conceptos compatibles, incluso indisociables»<sup>537</sup>. Ello, a pesar de la antinomia bajo la que se perciben usualmente ambas nociones. La singularidad del acontecimiento radicaría en su carácter incalculable, en el hecho de que no puede ser simplemente programado. Al mismo tiempo, su acontecer siempre implica la afección de un ser vivo, en tanto no hay acontecimiento sin experiencia, consciente o inconsciente, y por supuesto, no necesariamente humana. Frente a esa suerte de organicidad viva del acontecimiento, por lo general, suele oponerse la máquina como reproducción de una operación programable, aquella automaticidad inorgánica, insensible y carente de espontaneidad. Derrida define la noción de máquina como «un dispositivo de cálculo y repetición», pero al mismo tiempo, reconoce también que «existe en la máquina un exceso respecto de la misma máquina: el efecto de una maquinación y algo que desbarata el cálculo maquinal». De esa manera, «entre lo maquinal y lo no-maquinal se pone en práctica una relación compleja que no es simple oposición. Puede llamarse a eso libertad, pero solo a partir del momento en que existe lo incalculable»<sup>538</sup>. Una libertad que no se define de un modo esencial, pues es siempre imprevisible, fuera de todo cálculo. Y, sin embargo, posibilitada por la propia repetición programada de las máquinas, entendidas en un sentido convencional.

Por ese motivo, Derrida plantea que sin esa repetición no hay porvenir, es decir, que el acontecimiento ha de pensarse en la *(im)posible* articulación de la máquina y el acontecer. Esa extraordinaria *máquina* derridiana es justamente la figura que nos permite repensar el abordaje del análisis maquínico que hemos detallado antes. Cuestión que no ha de ser del todo extraña dada la proximidad de la *diferencia*

---

<sup>537</sup> Jacques Derrida, “La cinta de máquina,” 32.

<sup>538</sup> Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, *Y mañana, qué...* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), 59.

que Deleuze y Derrida proponen, pensada estratégicamente para desplazar los dogmas de la tradición filosófica<sup>539</sup>. En términos generales, podríamos decir que, en un momento de sus trayectos filosóficos, ambos apuntan a un pensamiento de la máquina que no se ciña a lo mecánico. Sin embargo, Derrida no propone una distinción entre la repetición técnica y la máquina, alejándose así de la lógica del análisis maquínico en un aspecto que tendremos que precisar aún. Por esa misma razón, la deconstrucción no concibe al archivo como máquina social, aunque sí logra elaborar una reflexión aguda sobre las máquinas técnicas. Mas, nosotros hemos sostenido que las máquinas técnicas no pueden ser pensadas sin la consideración de las máquinas sociales y vivientes a las que se ensamblan, a partir de las diversas conexiones que las hacen funcionar como tales. Dicha desconsideración de la máquina social del *arkhé* o, en rigor, del archivo como máquina social, es lo que empuja finalmente a Derrida hacia una indistinción entre la inscripción, en tanto que escritura general, y el funcionamiento del *arkhé* mismo. Tal vez esto se deba a que, a grandes rasgos, la deconstrucción supone una irreductible *máquina del porvenir*, un acontecimiento posibilitado por la repetición. Para desenrollar el nudo de esa indistinción, habrá que volver a trazar algunas diferencias entre la máquina social del archivo y las técnicas de inscripción.

---

<sup>539</sup> En su revisión de la filosofía francesa del siglo XX, Vincent Descombes se refiere en estos términos a esa *diferencia* que se teje entre Derrida y Deleuze: «Hegel había dicho que la diferencia es contradictoria en sí. Pero ahora se trata de abrir el camino para un pensamiento de la diferencia no contradictorio, no dialéctico, que no sería el mero contrario de la identidad y no estaría sometido a la constrictión de tener que reconocerse “dialécticamente” idéntico a la identidad. Acometiendo esta dificultad, la filosofía francesa –con Gilles Deleuze y Jacques Derrida– aborda por fin el meollo del asunto». Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* (Madrid: Cátedra, 1988), 179. Apreciación que, de algún modo, comparte también Jean-Luc Nancy cuando destaca que Deleuze y Derrida «han compartido [*ils ont partagé*] el tiempo filosófico de la diferencia. El tiempo del pensamiento de la diferencia. El tiempo del pensamiento diferente de la diferencia. El tiempo que debía diferirlos de aquellos que los habían precedido. El tiempo de un estremecimiento de la identidad: el tiempo, el momento, de una división [*un partage*]». Sin embargo, Nancy advierte también que ese pensamiento de la diferencia, en ambos filósofos se expresa de manera diferente: «La fórmula de Deleuze se enuncia: diferir consigo mismo [*différer avec soi*]. La de Derrida: el sí mismo que se difiere [*soi se différencie*]. La distinción es considerable. De un lado, el sí mismo [*soi*] es dado y llevado con la diferencia y como la diferencia. Del otro, el sí mismo [*soi*] es dado y perdido en la diferencia que le difiere». Jean-Luc Nancy, “Les différences parallèles. Deleuze et Derrida,” en *Deleuze épars. Approches et Portraits*, André Bernold et al. (Paris: Hermann Éditeurs, 2005), 8-12. Para otras aproximaciones más específicas sobre las afinidades y divergencias entre ambas perspectivas filosóficas, véase: Paul Patton y John Protevi, *Between Deleuze and Derrida* (London: Continuum, 2003).

#### 4.4. Sobre las técnicas de inscripción.

Desde la perspectiva archivística, Elio Lodolini afirma que la formación embrionaria de los archivos puede remontarse a la prehistoria, donde los «dibujos e incisiones en las rocas o en las paredes de las cavernas constituyen las primeras, primitivas, formas de este registro»<sup>540</sup>. Hipótesis provocadora que, sin embargo, Lodolini rectifica inmediatamente al suscribir las premisas convencionales de su disciplina, aclarando que el desarrollo pleno de los archivos solo llega con el surgimiento de las primeras ciudades y la invención de la escritura fonética. ¿Hay algún inconveniente con estos presupuestos? ¿Acaso no es factible pensar el archivo justamente bajo esa cronología histórica que determina su prehistoria? Para nosotros, por un lado, el principal problema con estas ideas es que su aceptación podría impedir reconocer la especificidad con que operan las máquinas sociales. Si hemos postulado que la máquina social del *arkhé* surge en una articulación con la máquina estatal, esto no significa que la forma de organización primitiva sea «prehistórica». Lejos de esto, ninguna máquina social se despliega de modo unilineal o responde a un estadio evolutivo respecto a las otras, pues son grandes matrices de organización social que no se ajustan necesariamente a una cronología de desarrollo. El gozne entre la máquina del archivo y la máquina despótica no contradice ni impide necesariamente la subsistencia de otras máquinas primitivas, estas pueden ramificarse, inclusive, corroyendo desde los bordes a las máquinas imperiales, o bien, los grupos tribales pueden ser *axiomatizados* por la máquina capitalista, tal cual veremos posteriormente<sup>541</sup>.

Por otro lado, es menester insistir en la relevancia de las tesis gramatológicas para el análisis del funcionamiento de la máquina del archivo. Esta reside

---

<sup>540</sup> Elio Lodolini, “El archivo del ayer al mañana. (La archivística entre tradición e innovación),” *Boletín ANABAD*, no. 1 (1995): 39. Podría decirse además que esta es una visión generalizada en cierta archivística contemporánea, pues Lodolini se remite a las actas del congreso sobre «*Gli archivi prima della scrittura / Archives before writings*», celebrado en Viterbo, el año 1991.

<sup>541</sup> No obstante, rechazamos cierta romantización de lo primitivo que luego del *Anti-Edipo* muestra el trabajo de Deleuze y Guattari, en la segunda parte de *Capitalisme et schizophrénie*, como ya hemos apuntado en el capítulo dos de esta investigación descartando la épica de la noción de máquina de guerra y su binarismo con el aparato del Estado. Para una severa crítica a este y otros usos del primitivismo como un significante flotante del devenir, la multiplicidad o la diferencia, véase: Andrew Lattas, “Primitivism in Deleuze and Guattari’s A Thousand Plateaus,” *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, no. 30 (December, 1991): 98-115.

básicamente en la teoría de la inscripción generalizada sobre la superficie social. Así, cuando la archivística sincroniza la invención de la escritura fonética con el surgimiento de los archivos de la antigüedad, ciñe de manera errónea el ámbito del *arkhé* a los documentos escritos en un sentido ordinario, mientras que la deconstrucción permite pensar el archivo como lugar de resguardo y ordenamiento de las inscripciones en un sentido amplio, desde las prácticas sociales cotidianas hasta las producciones más elaboradas. Considerando estas aristas, nuestro análisis del archivo no se reduce al objeto de la disciplina archivística y, al mismo tiempo, da cuenta de la efectiva operación del *arkhé* como máquina social.

Pero tampoco podemos acoger aquí las tesis gramatológicas sin salvedades. Sobre todo cuando la deconstrucción parece, una y otra vez, confundir el funcionamiento del archivo en el movimiento de la archi-escritura. El ejemplo de las inscripciones primitivas suministra algunas claves para desenredar este asunto. Derrida ha establecido una característica fundamental de cualquier inscripción: «Es preciso que sea repetible –reiterable– en la ausencia absoluta de todo destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios (...). Una escritura que no fuese estructuralmente legible –reiterable– más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura»<sup>542</sup>. Por cierto, esta definición es válida también para las huellas que encontramos en petroglifos milenarios o en las pinturas de la cueva de Altamira o de Chauvet, cuyo código secreto, desconocido y no lingüístico, no merma su posibilidad de repetición, y su transmisión hasta nuestros días desata todavía una serie de interpretaciones diversas. Esas inscripciones demuestran así la ausencia radical de destinatarios que pudiesen haber sido empíricamente determinados a la hora de ser trazadas. Esa ausencia radical del destinatario está inscrita en la estructura de la marca, de modo que la muerte del receptor, o su posibilidad de muerte, forma parte ya de la repetición que caracteriza a la inscripción y que impide que ésta sea decodificada en un sentido pleno o absoluto.

Ni viva ni muerta, en su condición *spectral*, la huella reaparece siempre en distintos escenarios de interpretación, lectura o intervención. Por las mismas razones, esto es válido también para el productor de cualquier inscripción, ya que la marca dejada sobrevive a quien la inscribe, y la desaparición de este último no

---

<sup>542</sup> Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto,” en *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 2008), 356.



obstruye el movimiento de la huella, sus lecturas y reescrituras venideras. Por lo tanto, una inscripción nunca es una simple comunicación entre dos consciencias o presencias, pues es inútil situarla en referencia unívoca a un momento temporal (pasado, presente, futuro), al contrario, con sus re-apariciones, la inscripción tiende a interrumpir cualquier contexto que se pretenda definitivo, entregada menos a un receptor identificable que a la otredad abierta en su porvenir. La suplementaridad técnica de las huellas incrusta entonces la *alteridad* y la *repetición* en la propia naturaleza de las marcas, una fuerza de ruptura característica de todo signo que Derrida llama también *iterabilidad*<sup>543</sup>. Puesto en estos términos, y retomando la intervención de Lodolini: ¿Forman parte los petroglifos, la pintura rupestre o, inclusive, las inscripciones primitivas en general, de una máquina social del archivo?

En su *Mal d'archive*, Derrida sostiene que sin el espaciamiento instituido de un lugar de impresión no hay archivo, esto es, sin la exterioridad de un soporte. A la vez, la noción de *arkhé* abriga el nombre del *comienzo* y del *mandato*. El archivo remite así a un espacio determinado por (pero también, determinante de) una autoridad: cruce singular entre el *topos* y el *nomos*. Paradigma de ello, nos sugiere el filósofo francés, es el *arkheion* de la Grecia clásica: residencia de los arcontes, los guardianes del archivo, quienes detentan además la autoridad sobre los documentos, vale decir, de hacer y representar la ley. El *arkheion* es el lugar donde se depositan los registros oficiales y los arcontes se encargan tanto de resguardar la integridad física de los documentos como de ejercer una autoridad hermenéutica sobre ellos. Junto al archivo surge así un *poder arcóntico* que va aparejado con lo que Derrida llama un *poder de consignación*, este no comporta solamente «el hecho de asignar una residencia o de confiar para poner en reserva, en un lugar y sobre un soporte, sino también aquí el acto de consignar *reuniendo los signos*». El *poder de consignación* «tiende a coordinar un solo *corpus* en un sistema o una sincronía en la que todos los elementos articulan la unidad de una configuración ideal». De ese modo, se entiende que «los documentos, que no siempre son escrituras discursivas, no son guardados y clasificados a título de

---

<sup>543</sup> La noción de *iterabilidad* subraya esa ausencia absoluta de destinatario que supone la condición reiterable de cualquier escritura. «Esta iterabilidad (*iter*, de nuevo, vendría de *itara*, “otro” en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura misma, cualquiera que sea además el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías)». Derrida, “Firma, acontecimiento,” 356.

archivo más que en virtud de una topología privilegiada»<sup>544</sup>. Concordando en este punto, nosotros agregamos además que el archivo está articulado en una máquina social particular, o más bien, que el archivo es siempre parte de un gran ensamble maquínico. De hecho, según hemos postulado antes, la máquina social del archivo surge a la par con la máquina despótica. ¿Habría entonces que suponer un estatuto diferente al archivo para las inscripciones de la máquina primitiva? En realidad, desde nuestra perspectiva, el archivo no tendría allí un estatuto diferente pues ni siquiera existiría como tal, es decir, no habría un ensamble entre la máquina social del archivo y la máquina primitiva. No, al menos, sin la mediación de la máquina despótica. Lo que encontramos más bien en las sociedades tribales es una operación de las técnicas de inscripción diseminadas en lo social, junto a una amalgama de lo económico, lo espiritual y lo político. Nos alejamos así de la analogía entre escritura y archivo a la que tiende la deconstrucción. Sin embargo, para profundizar en este punto, debemos retomar la descripción de la máquina primitiva.

Respaldados en una relectura del corpus teórico etnológico, Deleuze y Guattari sostienen que las sociedades humanas primitivas no están basadas en el intercambio, tal cual suele pensarse, sino en un *socius* de inscripción. La circulación es pues un momento posterior, y dependiente en sus restricciones, de la producción de marcas o de ser marcado, de modo que funciona codificando flujos energéticos. La matriz organizacional «del socius registrador, inscriptor, en tanto que se atribuye las fuerzas productivas y distribuye los agentes de producción, reside en esto: tatuar, sajar, sacar cortando, cortar, escarificar, mutilar, contornear, iniciar»<sup>545</sup>. Intervención de distintas técnicas de inscripción primitivas como forma de organización social. El cuerpo de los «salvajes» se convierte en soporte colectivo de la tribu, en superficie de inscripción mnemotécnica para los signos y los ritos de iniciación mediante los cuales la máquina primitiva se pone en marcha, mantiene su ritmo o ejecuta sus variaciones. A la vez, se trata de la única máquina territorial en sentido estricto, pues su maquinación de lazos de filiación y alianza, mediante los cuales subdivide al pueblo, se realiza sobre la tierra como motor, en calidad de eje. Sin duda, esto

---

<sup>544</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 10-11.

<sup>545</sup> Deleuze y Guattari, “El Anti-Edipo,” 150. Un interesante estudio sobre algunas de las principales relaciones entre la antropología y las tesis propuestas en *Capitalisme et schizophrénie* se encuentra en: Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural* (Madrid: Katz, 2010), 99 y ss.

parece no contradecir las tesis gramatológicas sobre la inscripción general. No obstante, la diferencia con la filosofía derridiana reside aquí en una cuestión clave: la inscripción no puede aparejarse al archivo, pues con el surgimiento del archivo el cuerpo de la tierra deja ya de ser el eje de las divisiones: ahora lo será el cuerpo del déspota o de su Dios, la máquina imperial. Disposición del doble principio del *arkhé*.

Para comprender esta última cuestión tenemos que prestar atención a una sucinta (y quizá por ello desatendida) crítica a la gramatología que se encuentra en el *Anti-Edipo*. Si, por un lado, Deleuze y Guattari comparten la tesis de una escritura generalizada en la superficie social, previa a la invención de la escritura fonética, por otro lado, rechazan el diagnóstico de la *constancia* de un «aparato de represión sobre una máquina gráfica». Habría más bien un corte que transforma drásticamente el mundo de la representación, corte soslayado en sus consecuencias por la gramatología, cisura «entre dos regímenes de inscripción por completo diferentes, grafismo que deja la voz dominante a fuerza de ser independiente aunque conectándose a ella, grafismo que domina o suplanta la voz a fuerza de depender de ella por procedimientos diversos y de subordinarse a ella»<sup>546</sup>. Vale decir, paso de la máquina primitiva a la máquina imperial, de una codificación territorial grupal a una sobrecodificación del déspota. El grafismo de esa primera forma de organización, trazado sobre los cuerpos, en bailes y ritos, en relaciones de afiliación y alianza, pasa a ajustarse ahora en la voz del déspota, es decir, se convierte en escritura fonético-imperial; mapas, decretos, monedas, contratos, y toda una nueva serie de soportes de inscripción que actúan sobre los códigos previamente instaurados por la máquina primitiva territorial, sobrecodificándolos. Ese nuevo arsenal de soportes de inscripción, así como también las técnicas previamente desarrolladas por las sociedades tribales, abastecen ahora a una máquina social del *arkhé*. En otras palabras, lo importante aquí es que la nueva organización del conjunto de esos soportes y formas de inscripción no depende en rigor de la máquina estatal sino más bien del funcionamiento de la máquina del archivo ensamblada a ella. Máquina social ignorada por Deleuze y Guattari y que, sin embargo, permite comprender mejor la naturaleza de aquella transformación del mundo de la representación inadvertida por la gramatología.

---

<sup>546</sup> Deleuze y Guattari, “El Anti-Edipo,” 209-210.

Desde luego, a primera vista, tal vez esto parece no entrañar nada nuevo para las viejas convenciones sobre el surgimiento del Estado. Por lo general, se ha pensado que las «sociedades primitivas» desarrollan una cultura material relativamente simple y una comunicación oral adaptada a necesidades elementales. Frente a esto, la invención de la escritura se interpreta como el signo de civilización por antonomasia, ineluctablemente vinculado al origen del Estado. Al menos desde el siglo XIX, destacan Lull y Micó, «arqueólogos, historiadores y antropólogos comenzaron a asumir, tácita o explícitamente, que los primeros estados o civilizaciones emergieron en el momento y el lugar en que precisamente determinados gobernantes y sus escribas se habían cuidado de manifestar», es decir, se identifica el origen del Estado con «los estados que pusieron por escrito a sus gobernantes sobre soportes duraderos»<sup>547</sup>. Por esa vía, históricamente, el presunto nexo del desarrollo de la escritura y la formación del Estado, que conocemos además por testimonios escritos, puede ser accidental. Así lo ha sugerido también Jack Goody, al postular que la escritura (en sentido corriente) no fue un factor determinante para el surgimiento del Estado sino más bien para un tipo de Estado: el burocrático<sup>548</sup>. Pero si bien es cierto que algunos estados surgidos en África, Polinesia y en las Américas no contaban con un sistema de escritura convencional, parece también inequívoco que esos estados desarrollaron igualmente métodos para mantener registros de su organización económica, política y social. Así, por ejemplo, los *quipus* utilizados por la máquina despótica Inca, eran el sistema de registro para los censos de población, el balance de las cosechas y otras labores administrativas fundamentales, sistema entonces que da cuenta de una máquina social del archivo articulada al Estado, sin la cual incluso este último no puede funcionar. De esa manera, con el análisis maquínico es posible rescatar las especificidades en los procesos de transformación de las matrices organizacionales surgidas en nuestra historia, pues la máquina social del archivo no se reduce a la producción de documentos escritos sino que se extiende en cualquier forma de ordenamiento y clasificación de registros que, al mismo tiempo, conjuga un eje del *principio-nomos* con otro eje *administrativo-estético*.

---

<sup>547</sup> Vicente Lull y Rafael Micó, *Arqueología del origen del Estado: las teorías* (Barcelona: Bellaterra, 2007), 189-192.

<sup>548</sup> Jack Goody, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad* (Madrid: Alianza, 1990), 120.

Reviste gran importancia aquí el hecho de que la codificación de la máquina primitiva descrita por Deleuze y Guattari no se articule con una máquina social del archivo, pues esta última solo emerge ensamblada a la máquina estatal, una vez que esta aparece. Pero, decíamos, ello de ningún modo conlleva la inserción de la máquina del archivo en una cronología evolutiva, ya que estamos ante diferentes formas de organización social. Evidentemente, en las sociedades tribales, al igual que en toda sociedad, existe un traspaso generacional del acervo material y los recursos naturales accesibles a cada miembro, una transmisión de pautas de comportamiento y técnicas desarrolladas en distintos ámbitos (preparación de alimentos, cultivo, caza, etcétera), así como un legado de símbolos, ya sea para la comunicación oral o escrita, que conforman una tradición o, si se quiere, una memoria compartida. En un clásico estudio, Durkheim y Mauss demuestran también cómo las sociedades primitivas desarrollan un vasto *sistema de clasificación* que permite a sus miembros identificar, agrupar y expandir el conocimiento sobre el mundo que les rodea. Dicho sistema afecta todas las dimensiones de la vida social, pues la clasificación de las cosas del entorno se refleja también en la clasificación de los miembros de la tribu a partir de la formación de grupos totémicos, de su distribución en el espacio y de sus interrelaciones. Un estrecho vínculo entre la forma de organización social y las clasificaciones desplegadas por la comunidad, cuyo corolario es un «sistema de nociones jerárquicas», en el sentido de que «las cosas no están dispuestas simplemente bajo la forma de grupos aislados unos de otros, sino que estos grupos sostienen entre sí relaciones definidas y su conjunto forma un solo y único todo»<sup>549</sup>. Tales clasificaciones están entonces destinadas a asociar el conocimiento que el grupo tiene tanto de sí mismo como de las representaciones de su entorno. Pese al enmarañado sistema de clasificación producido por las sociedades tribales, lo cierto es que no estamos aquí frente al despliegue de una máquina del *arkhé*, con sus dimensiones administrativas y estéticas conjugadas en una forma de gobierno y un poder soberano.

Lo anterior no significa, de ningún modo, que tal sistema de clasificación esté exento de violencia. Derrida ahonda este asunto en su deconstrucción de ciertas

---

<sup>549</sup> Émile Durkheim y Marcel Mauss, “Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas,” en Émile Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)* (Barcelona: Ariel, 1996), 96.

ideas de Lévi-Strauss, en concreto, a propósito de la bondad o inocencia de las «sociedades sin escritura», supuestamente perturbadas luego con la intrusión de la escritura fonética y su violencia. Ideas, en suma, con las cuales la etnología abastece la tradición metafísica del logocentrismo occidental<sup>550</sup>. Al igual que lo planteado hasta acá, Derrida defiende que la escritura como inscripción se manifiesta desde que se conforma cualquier máquina social. No hay por tanto «pueblos sin escritura», salvo que la escritura se entienda en sentido corriente; aquella excluyente designación impuesta por el *logofonocentrismo*. Al contrario, los sistemas de clasificación de las sociedades primitivas dan cuenta tanto de una escritura en sentido general como de una violencia que no le sobreviene por sorpresa a dichos pueblos sino que actúa ya como *archi-violencia* en el momento de la inscripción de sus clasificaciones. La escritura en un sentido amplio entraña una violencia originaria, esto es, una violencia en tanto que *archi-escritura*. Para aclarar este último, debemos indicar que Derrida distingue tres violencias diferentes envueltas en esa compleja violencia originaria: una primera violencia en el hecho mismo de nombrar o inscribir algo dentro de un sistema de diferencias, que expresa la violencia de una pérdida de lo propio, de una presencia de sí que en realidad nunca ha tenido lugar, vale decir, *diferimiento* de la huella; luego, una violencia reparadora o protectora, que prohíbe la primera, y por tanto la confirma, instituyendo así la ley moral; y una tercera violencia eventual, que puede o no surgir, bajo la forma de transgresión de la ley<sup>551</sup>. El problema de esta violencia originaria excede de ese modo lo que nos ocupa acá, pero sin sernos del todo indiferente pues el idioma, los nombres de nuestras clasificaciones y las inscripciones en general forman parte del movimiento de lo que Derrida llama *exapropiación*<sup>552</sup>, estos es, que cualquier apropiación conlleva una expropiación, deconstruyendo así lo propio de la inscripción, o mejor dicho, alterando cualquier efecto de propiedad. Sobre esto último tendremos que volver más adelante, por ahora, basta destacar que es ya en el momento de la clasificación,

---

<sup>550</sup> Derrida, *De la Gramatología*, 133-180. Según es su costumbre, Derrida se focaliza principalmente en la deconstrucción de un breve texto de Lévi-Strauss, la “*Leçon d’écriture*”, que se encuentra en su obra más importante, *Tristes tropiques* (1955).

<sup>551</sup> Derrida, *De la Gramatología*, 147. Para un análisis detallado sobre el análisis derridiano de Lévi-Strauss respecto a este punto, véase: Emmanuel Biset, *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida* (Villa María: Eduvim, 2012), 171-182.

<sup>552</sup> Las primeras elaboraciones de tal noción se encuentran en: Derrida, *La diseminación*, 494-495.

como movimiento de la exapropiación, donde comienza a ejercerse la violencia, en tanto que archi-violencia.

Habría que pensar a partir de aquí el movimiento de la *différance* como inscripción de la violencia sobre una superficie social, y al mismo tiempo, como diseminación de la política. Junto a esto, Derrida advierte que cuando Lévi-Strauss liga la escritura con el establecimiento de la esclavitud, «no hace ninguna diferencia entre jerarquización y dominación, entre autoridad política y explotación»<sup>553</sup>. Guiado por una suerte de anarquismo ingenuo, el etnólogo confundiría *ex profeso* la ley de la escritura convencional y la opresión. No obstante ¿Hasta qué punto Derrida mantiene una diferencia entre jerarquización y dominación? Sin pretender secundar a Lévi-Strauss, ni mucho menos, para nosotros, si bien la emergencia de la máquina social del *arkhé* no supone exclusivamente el funcionamiento de la explotación en una sociedad jerarquizada, sí opera un claro desplazamiento en las formas de autoridad política manifestadas en la máquina primitiva, que a pesar de implicar la *violencia de la inscripción* en sus sistemas de clasificación, no apuntalan el tipo de jerarquía política impuesta por la máquina estatal. No se trata entonces de postular una vez más la inocencia de los aborígenes, subyugados por la violencia de las «sociedades con escritura». Al contrario, la inscripción en plena carne de las costumbres y sistemas de clasificación, los enderezamientos y castigos por medio de los cuales son labrados los cuerpos primitivos, en ningún caso, están exentos de crueldad. Pero, sin duda, hay un cambio significativo entre una y otra forma de jerarquización política: «Los engranajes de la máquina del linaje territorial subsisten, pero ya no son más que las piezas trabajadoras de la máquina estatal»<sup>554</sup>. Sumado a eso, con la máquina estatal surgen espacios de dominio exclusivo del déspota, que permiten, a su vez, ese cruce particular del archivo entre lo topológico y lo nomológico.

A pesar de lo que nos puedan indicar el conjunto de estos elementos, esa ruptura en la organización social no siempre es evaluada del mismo modo. La

---

<sup>553</sup> Derrida, *De la Gramatología*, 171. En efecto, Lévi-Strauss sostiene: «Si mi hipótesis es exacta, hay que admitir que la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la esclavitud. El empleo de la escritura con fines desinteresados para obtener de ella satisfacciones intelectuales y estéticas es un resultado secundario, y más aún cuando no se reduce a un medio para reforzar, justificar o disimular el otro». Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos* (Barcelona: Paidós, 1988), 324.

<sup>554</sup> Deleuze y Guattari, “El Anti-Edipo,” 202.

filosofía de Derrida, tal vez, no pondera los complejos factores considerados hasta acá, en vez de esto, la deconstrucción parece más proclive a decantar la hipótesis filogenética de *Tótem y Tábu* (1912-1913). En ese famoso ensayo, Freud formula la conjetura sobre una horda primordial en la que el jefe es un déspota cruel, que acapara las hembras y expulsa a los machos jóvenes que pueden amenazarlo, pero que finalmente es asesinado y devorado por sus hijos. Luego de eliminar al padre tirano que los gobernaba, a quien odiaban pero también admiraban, la banda de hermanos siente arrepentimiento por el crimen cometido, o dicho de otro modo, nace así la *consciencia de culpa*. El padre es entonces sustituido por el tótem de la tribu, instaurándose de paso los dos tabúes fundamentales del totemismo: la prohibición del asesinato del animal totémico y la del incesto. El asidero de estas especulaciones psicoanalíticas es el festejo del banquete totémico, evento clave en las sociedades de religión totemista, que «sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión»<sup>555</sup>. Por su parte, Derrida retoma en *Mal d'archive* la idea de la «obediencia de efecto retardados» anunciada aquí, pues Freud señala que el padre de la tribu se vuelve mucho más fuerte una vez muerto: «El fantasma hace así la ley»<sup>556</sup>. Dimensión fantasmal de la ley que responde también a la espectralidad de la huella y, además, se relaciona con la institución del archivo.

No es extraño entonces que Susan van Zyl sostenga que «la misma posibilidad del archivo como repositorio de conocimiento, de historia y de cultura, está enraizada en los trazos de la memoria filogenética»<sup>557</sup>, de la memoria heredada que a su vez impone la ley, no de un modo tan consciente como inconsciente. No obstante, ¿Acaso el enraizamiento del archivo en una memoria filogenética tal no tenderá igualmente a confundir la jerarquización con la dominación? Por supuesto, Derrida no comparte los ribetes míticos de la hipótesis freudiana, es decir, la especulación sobre una «escena primordial» de la invención de la ley, más aún, ve en ella el efecto contrario al esperado por Freud pues repite la incomprendibilidad de la

---

<sup>555</sup> 144. La conjetura de Freud, según él mismo señala, está apoyada principalmente en los estudios del antropólogo J.G. Frazer, del filólogo e investigador de la Antigüedad, W. Robertson Smith, y de la hipótesis de Charles Darwin sobre la horda primitiva.

<sup>556</sup> Derrida, "Mal de archivo," 69.

<sup>557</sup> Susan van Zyl, "Psychoanalysis and the Archive: Derrida's *Archive Fever*," en *Refiguring the Archive*, ed. Carolyn Hamilton (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002), 45.



ley, en el sentido aporético de la ley misma, de la imposibilidad de encontrar su origen<sup>558</sup>. Desde luego, este problema escapa lo que nos atañe acá, pero al menos deja en claro una vía por la cual la deconstrucción puede esbozar la continuidad de ese mandato del *arkhé* incluso en las sociedades primitivas. Según Derrida, la violencia arcóntica de la configuración de un *corpus* ideal, como reunión de lo Uno, refiere también a una la violencia de la autoafirmación de lo Único, expresada igualmente en la constitución de *uno mismo*, de lo propio como Uno. Si adoptamos la perspectiva de la deconstrucción, desde que «hay lo Uno, hay asesinato, herida, traumatismo. Lo Uno se guarda de lo otro. Se protege contra lo otro, mas, en el movimiento de esta celosa violencia, comporta en sí mismo, guardándola de este modo, la alteridad o la diferencia de sí (la diferencia consigo) que le Uno. Lo “Uno difer(i)ente de sí mismo”. Lo Uno como lo Otro»<sup>559</sup>. En el movimiento de esa violencia del Uno contra lo Otro, que sin embargo lo conforma, lo Uno se violenta instituyendo esa misma violencia. Cualquier pretensión de unidad, por ende, no puede sino ser *difer(i)ente*, inscripción de la *différance*, y por ello impura. El origen del *arkhé*, en su unicidad, es entonces irrecuperable e indefinible. Para nosotros, no hay ni un archivo de los orígenes ni un origen del archivo al que podamos recurrir sin participar al mismo tiempo de ese deseo por el establecimiento de un *arkhé*, es decir, sin formar parte ya del funcionamiento de una máquina social del archivo. No hay *arkhé* sin archivo. Pero, si bien no es posible plantear un «archivo primordial», podemos atender a las formas de organización que pueden dar cuenta o no de la instalación de una máquina social del *arkhé*, según la descripción que hemos propuesto.

Si volvemos a la antropología, y en particular al clásico estudio de Durkheim y Mauss, constatamos que, por un lado, ellos se esfuerzan por demostrar que la jerarquía del sistema de clasificaciones primitivo tiene su origen en el todo social, al cual siempre está además remitido. Es decir, en el *socius* inscriptor primitivo existe una particular organización de las marcas, producto de una celosa distribución de las huellas en la superficie de la tierra realizada por la máquina salvaje. Por otro lado, según ellos, las nociones de ese sistema de clasificación responderían principalmente

---

<sup>558</sup> Beardsworth, *Derrida y lo político*, 51-75. Para revisar en detalle el argumento de Derrida sobre este problema, véase: Jacques Derrida, *Prejuzgados. Ante la ley* (Madrid: Avarigani, 2011).

<sup>559</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 86.

a sentimientos o afectividades espirituales<sup>560</sup>. Parte de ese particular *socius* inscriptor es descifrado por los comentarios de Walter Benjamin sobre las propiedades mágicas del arte en las sociedades primitivas: las pinturas rupestres, las figuras talladas de los ancestros o las inscripciones en general que ofrecen imágenes de las formas de vida grupal y su entorno, «lo hacían en obediencia a los requerimientos de una sociedad cuya técnica solo existe si está confundida con el ritual»<sup>561</sup>. Lo particular de esa primacía del valor ritual en la distribución de las marcas de la máquina primitiva se asocia a un rasgo distintivo de su funcionamiento general, incomparable con la estructuración jerárquica del culto religioso impuesto por la máquina estatal. Cuestión que Victor Turner ratifica al sostener que en las sociedades tribales, quien ocupe el lugar de jefe en los ritos, al igual que los neófitos, debe «someterse a una autoridad que no es sino la de la comunidad entera», pues en último término, esta es «la depositaria de toda la gama de valores, actitudes, sentimientos y relaciones de la cultura, y sus representantes en los ritos específicos – que pueden variar de un ritual a otro– encarnan la autoridad genérica de la tradición». Además, agrega Turner, esto demuestra que «en las sociedades tribales el lenguaje es algo más que mera comunicación, es también poder y sabiduría»<sup>562</sup>. En el ritual, el cuerpo del neófito se convierte también en superficie de inscripción, inscrito por el conocimiento y la sabiduría grupal, moldeado por las marcas de su tribu. Un marcaje que en vez de fijar una estructura jerárquica, a la manera de la máquina despótica, conlleva una serie de procesos y traspasos donde los miembros de la tribu experimentan distintas posiciones de homogeneidad y diferenciación. Lo que no quiere decir que sea un proceso exento de violencia, al contrario, muchos de estos ritos conllevan humillaciones y actos crueles como forma de inscripción en el cuerpo de los miembros de la tribu.

Por otra parte, la marca de una sabiduría y un poder ritual que circula entre la comunidad, puede entrelazarse íntimamente con el *maná*. Extrapolación de una palabra de la cultura polinésica, que para Marcel Mauss designa a la vez una fuerza mágica, una acción o cualidad espiritual, una cosa misteriosa y un estado especial, es decir, se trata al mismo tiempo de «un sustantivo, un adjetivo y un verbo». De

---

<sup>560</sup> Durkheim y Mauss, “Sobre algunas formas primitivas,” 100-101.

<sup>561</sup> Benjamin, “La obra de arte,” 55.

<sup>562</sup> Victor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* (Madrid: Taurus, 1988), 110.

acuerdo con Mauss, esta noción engloba un serie de ideas: «poder de brujo, cualidad mágica de una cosa, cosa mágica, ser mágico, tener poder mágico, estar encantado, actuar mágicamente», de tal modo que expresa la confusión «esencial en la magia entre el agente, el rito y las cosas»<sup>563</sup>. El maná se traslada entonces de un objeto a otro, de un cuerpo a otro, de una acción a otra, bajo un desplazamiento constante que responde, a su vez, a un amplio movimiento económico de lo sagrado que envuelve por completo a los grupos tribales. Por supuesto, una economía de estas características, en la que el maná circula y se aloja en cuerpos, acciones y cosas, desborda la economía de mercado, y encuentra su motor en otra forma de intercambio más general.

En su célebre *Essai sur le don* (1925), Mauss ahonda en lo que él entiende como un sistema de prestación y distribución generalizado en las sociedades primitivas, que más allá de su aparente carácter voluntario entraña una obligatoriedad ineludible frente a la comunidad. Cada hombre tiene la obligación de hacer regalos, aunque también de recibirlos y devolverlos, so pena de guerra privada o pública en caso de infringir la convención social. Clanes, tribus y familias intercambian así bienes y riquezas, pero sobre todo festines, mujeres, niños, danzas y otra serie de gentilezas. Lo que puede llegar a un sistema de «prestaciones totales», en el que una comunidad despliega mediante su jefe un intercambio agonístico con otra tribu, una «destrucción puramente suntuaria de las riquezas acumuladas con el objeto de eclipsar al jefe rival», lo que Mauss denomina *potlatch*. Los elementos fundamentales del potlatch, y también la fuerza que empuja a regalar y a devolver el don, son: «el del honor, el prestigio, el *maná* que confiere la riqueza y la obligación absoluta de devolver estos dones bajo pena de perder ese *maná*, esa autoridad, ese talismán y esa fuente de riquezas que es la misma autoridad»<sup>564</sup>. Entre los clanes y los individuos todo va y viene (riquezas, objetos, alimentos, mujeres, niños, atenciones) a la manera de un intercambio espiritual que procura también el mantenimiento de la comunidad y las alianzas.

---

<sup>563</sup> Marcel Mauss, “Esbozo de una teoría general de la magia,” en *Sociología y antropología* (Madrid: Tecnos, 1971), 122-123.

<sup>564</sup> Marcel Mauss, “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas,” en *Sociología y antropología* (Madrid: Tecnos, 1971), 164.

Tanto desinteresado como obligatorio, para Mauss ese intercambio simbólico general se da en aras de conseguir alianzas colectivas pero también redundando en una autoridad y prestigio individuales al interior de la comunidad, y de un modo u otro, la economía del don se manifiesta precediendo y sobreviviendo todavía al advenimiento de la economía de mercado. Más importante aún, para nosotros, es la prolongación de estas ideas por Claude Lévi-Strauss, quien concibe el *maná* principalmente como un «significado flotante», esto es, «una función semántica cuyo papel consiste en permitir que se ejerza el pensamiento simbólico, a pesar de las contradicciones que le son características». Por ello, Mauss y otros etnógrafos se sorprenden ante la complejidad de una noción que puede designar, indistintamente, tanto un verbo, un sustantivo o un adjetivo, cuestión que según Lévi-Strauss demuestra, en última instancia, que el *maná* es «un signo que señala la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene la cosa significada, pero que puede ser un valor cualquiera siempre que forme parte de la reserva disponible»<sup>565</sup>. Inmersos en un universo de significación, el pensamiento avanza dando significados a significantes vacíos que jamás puede colmar pues son infinitos. El *maná* es otro nombre para lo que se escapa de un significado concluyente, para aquel excedente de significantes. De algún modo, entonces, el *maná* asegura también el orden simbólico restante, la categorización del mundo y de las inscripciones realizadas en su superficie. Incluso, aquellos desplazamientos del *maná* son homologados por Boris Groys con la dinámica de la fuerza que sostiene a los archivos culturales, en una economía general de la sospecha que se traslada de un signo a otro, y sobre la que ahondaremos a continuación<sup>566</sup>.

Por ahora, habría que preguntarse ¿es factible pensar esta economía de los signos de este tipo como una economía del archivo? Quizá no dudaríamos de ello si

---

<sup>565</sup> Claude Lévi-Strauss, “Introducción a la obra de Marcel Mauss,” en Marcel Mauss, *Sociología y antropología* (Madrid: Tecnos, 1971), 40-41.

<sup>566</sup> Groys, “Bajo sospecha,” 153 y ss. No obstante, Groys parece tomar el modelo del *maná* para describir el movimiento de la sospecha mediático-ontológica, que detallaremos luego, sin darle mayor importancia al hecho de que esa noción de análisis proviene del estudio de sociedades primitivas donde resulta imposible encontrar el archivo cultural, de acuerdo a los términos que él mismo describe en *Über das Neue* [Sobre lo nuevo], es decir, como el conjunto de instituciones que comprende las bibliotecas, los museos y los fondos documentales. Agudizando esta contradicción, Groys añade en otro lugar: «No creo que haya una instancia de poder externa que vigile y administre esta frontera [la de los archivos]. Para nosotros, el archivo se destaca, en primer lugar, por una cierta facticidad: el archivo es algo que siempre ha estado ahí». Boris Groys, *Política de la inmortalidad* (Buenos Aires: Katz, 2008), 108. La teoría de Groys exhibe de ese modo un bache tremendo, que resulta difícil de subsanar sin reformas profundas.

recogiéramos las ideas de Benjamin sobre la producción de semejanzas como expresión de un archivo en el lenguaje. Pero ¿acaso no soslayamos así la topología privilegiada que caracteriza al *arkhé*? ¿Hay un respaldo etnológico para la hipótesis de una máquina del archivo ensamblada a la máquina territorial primitiva? El hecho de que las inscripciones y los signos circulen de manera constante entre los miembros de las tribus y los clanes difícilmente puede dar cuenta de una máquina social del archivo tal cual la hemos venido describiendo hasta acá.

Por supuesto, cuando constatamos la ausencia del ejercicio de un *dominio del archivo* en las comunidades tribales, esto no quiere decir que sea improbable percibir *pulsiones coleccionistas* operando en las sociedades primitivas. Al contrario, estas pulsiones se expresan claramente en el resguardo de talismanes, saberes, ritos u otros objetos considerados en sí mismos más valiosos que el resto de los elementos donados en el intercambio simbólico. Tampoco esto puede sorprendernos demasiado, pues incluso Mauss observa en algunos pasajes de su *Essai sur le don* que no todas las riquezas se intercambian. No obstante, es Maurice Godelier quien ha revelado conclusiones más decisivas al respecto, pues explica que esas cosas que se conservan, restadas del intercambio simbólico, «afirman la existencia de *diferencias de identidad* entre los individuos», marcando cierta singularidad y herencia entre las familias o incluso entre las tribus. Esto último se lleva a cabo sin fracturar la economía general del don, pues en último término se trata de la operación de una fórmula doble: «guardar para (poder) donar, donar para (poder) guardar»<sup>567</sup>. En ese sentido, la recolección y resguardo de objetos o signos por parte de miembros de la comunidad no configura un archivo sino más bien un *pliegue* singular en la economía simbólica general.

Sin embargo, tal vez la prueba palmaria del insubsistente gozne entre la máquina del archivo y la máquina primitiva está alojada en otras indagaciones sobre la organización social de esta última. Nos referimos a los estudios de Pierre Clastres, estos han demostrado que la característica principal de las sociedades primitivas es que sus jefes no detentan un poder político sobre la comunidad pues ellos están realmente al servicio de esta, de modo que no es en la autoridad de una «fuerza de ley» sino en un prestigio reconocido por la sociedad para restablecer el orden y la

---

<sup>567</sup> Maurice Godelier, *El enigma del don* (Barcelona: Paidós, 1998), 54-58.

concordia donde radica la función de la jefatura. Bajo tal mirada, «lo que nos muestran los Salvajes es el esfuerzo permanente para impedir a los jefes ser jefes, es el rechazo a la unificación, es el trabajo de conjuración del Uno, del Estado»<sup>568</sup>. Por consiguiente, las máquinas primitivas son sociedades sin Estado no porque carezcan de esa institución, no porque correspondan a un estadio social incompleto o embrionario respecto al horizonte de la civilización, sino más bien porque su propia forma de organización se asienta en una erradicación del monopolio de la función de mando que ostentan las máquinas imperiales.

Todo el funcionamiento de las sociedades primitivas, con sus sistemas de filiación y alianza, su economía simbólica y sus ritos, podría ser leído desde este prisma: un esfuerzo por mantener la organización tribal múltiple que difiere de la unificación estatal. Así lo plantean también Deleuze y Guattari, para quienes la máquina primitiva «conjura la fusión con la escisión e impide la concentración de poder al mantener los órganos de jefatura en una relación de impotencia con el grupo: como si los propios salvajes presintiesen la ascensión del Bárbaro imperial que, sin embargo, llegará de fuera y sobre-codificará todos sus códigos»<sup>569</sup>. Ahora bien, tampoco se trata aquí de establecer una división simplista entre las sociedades sin Estado y las sociedades con Estado que soslaye la heterogeneidad de sistemas políticos o culturales que desbordan esos dos grandes bloques, presentados, a primera vista, de forma homogénea. Sin embargo, Clastres subraya un factor clave para, al menos en términos analíticos, otorgar vigencia a esta distinción general: «Todas las sociedades con Estado están divididas en dominadores y dominados, mientras que las sociedades sin Estado ignoran esta división»<sup>570</sup>. Y es precisamente en base a esa división que el archivo tiene lugar, es decir, se forma con una topología privilegiada que supone un dominio de lo archivado por parte de los guardianes del archivo, así como el ejercicio de un *poder arcóntico* sobre un corpus ideal de los signos. Dicho dominio puede expresarse de diversas maneras, pero siempre bajo un cruce *topológico* y *nomológico*. Por lo tanto, al no albergar una división jerárquica de la sociedad, la máquina primitiva no se articula con una máquina del archivo.

---

<sup>568</sup> Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado* (Caracas: Monte Avila, 1978), 191.

<sup>569</sup> Deleuze y Guattari, "El Anti-Edipo," 159.

<sup>570</sup> Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política* (Barcelona: Gedisa, 2001), 111-112.

Ahora bien, ¿Cuáles son las consecuencias de estos planteamientos para la gramatología? Las consideraciones etnológicas sobre la máquina primitiva sugieren que esta forma de organización social no requiere el funcionamiento de un archivo, pues la distribución de sus inscripciones se realiza sin la gestión y el resguardo de sus soportes bajo un dominio privilegiado. Desde luego, sabemos en las sociedades tribales el espaciamiento de las inscripciones, impresas ya sea sobre el propio cuerpo o en el establecimiento de sus sistemas de clasificación, se instituye como una ley o un conjunto de normas no exentos de violencia. Indudablemente, en la máquina primitiva existe una jerarquización de las inscripciones, realizada ya en su espaciamiento, más no resulta tan fácil concebirlas bajo un dominio. En otras palabras, la máquina primitiva no alberga sus inscripciones en una máquina social del *arkhé*. Premisa que estremece la imagen del archivo manejada por la deconstrucción, la cual parece desconocer la imposibilidad inscrita ya en el archivo de reducir a este último a un sinónimo de la escritura. Hemos señalado antes que el archivo, en su condición de *grammatophylakion* manifiesta una diferencia irreductible que opera entre el archivo y la inscripción en general. Si bien ambos dependen de la marca sobre una superficie, de la exterioridad de la huella, solo el archivo se dispone como *protección* [*phylaxis*] de la escritura. El archivo almacena algunas de esas inscripciones, las guarda tanto como las resguarda, extrayéndolas no sólo del *potlacht* sino que además dejándolas bajo control e interpretación de una clase dirigente. Su propia inscripción pasa por la redistribución de las máquinas registradas en la superficie del CsO. El archivo es *grammatophylakion*, profilaxis de la escritura que filtra y pone en marcha una economía de las inscripciones vinculada al gobierno y la soberanía política. La definición particular de la máquina social del archivo como aquella máquina encargada de capturar y almacenar ciertos registros producidos en la superficie social, adquiere así una función crucial en la organización estatal.

Por último, habría que subrayar el hecho de que la máquina social del *arkhé* no ejecuta solamente un *poder arcóntico*, vale decir, de identificación, clasificación y reunión en un corpus ideal de las inscripciones realizadas en la superficie social. Además, captura las *técnicas de inscripción* y administra así la generación de nuevas tecnologías de archivo. Esto queda patente al comparar una vez más la máquina primitiva y la máquina estatal. Siguiendo los estudios de Leroi-Gourhan, sabemos

que mientras los grupos elementales de las sociedades primitivas son técnicamente polivalentes, en cambio, la máquina estatal surgida de la sedentarización promueve un proceso de invención técnica diferenciado socialmente, subyugado a su vez al dominio del poder militar y religioso<sup>571</sup>. *Toda técnica de inscripción es una potencial tecnología de archivación*, capaz de abastecer a la máquina social del *arkhé* articulada con el Estado. Una clara muestra de lo que planteamos puede apreciarse en el rol histórico de la escritura en sentido corriente que, tal cual lo señala Goody, en las primeras civilizaciones «constituye una importante tecnología que requiere una categoría de especialistas muy cualificados que es necesario mantener a expensas de la comunidad». Buena parte de estos «especialistas» formados por la máquina estatal para el abastecimiento del archivo, eran sacerdotes o funcionarios que empleaban la escritura «para la administración del templo y del palacio respectivamente»<sup>572</sup>. De esa manera, los agenciamientos maquínicos no sólo implican nuevos mecanismos o procedimientos técnicos adoptados por las máquinas vivientes, aquello que Marcel Mauss llamara también *técnicas corporales*<sup>573</sup>, sino que suscita distintas *máquinas técnicas* que se acoplan al proceso de producción general. La emergencia de nuevas máquinas técnicas supone, además de diferentes técnicas de inscripción, otros soportes para el archivo. Esta cuestión, la de los soportes, es un problema que requiere un examen pormenorizado.

#### 4.5. Del subyectil: el soporte del archivo.

No hay archivo sin soporte. Esa es la premisa de *Mal d'archive* que tal vez menos controversia genera. El archivo, en efecto, no puede prescindir de algo que lo sostenga, de lo que está *debajo*, aquello *por debajo* de lo archivado, *tras* los signos del archivo. Sin embargo, una gran divergencia se instala justamente en la propia *escisión*

---

<sup>571</sup> Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra*, 152-173.

<sup>572</sup> Goody, “La lógica de la escritura,” 69-70.

<sup>573</sup> Mauss subraya que «el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo» y que, «con anterioridad a las técnicas de instrumentos, se produce un conjunto de técnicas corporales». El estudio de las técnicas corporales se enfoca, por lo tanto, en «la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional», es decir, en «el montaje fisio-psico-sociológico de una serie de actos, actos que son más o menos habituales y más o menos viejos en la vida del hombre y en la historia de la sociedad». Marcel Mauss, “Concepto de la técnica corporal,” en *Sociología y antropología* (Madrid: Tecnos, 1971), 337-356.



de aquello que está debajo pues, al mismo tiempo, aquello por debajo se encuentra aparejado a la superficie. Asimismo, hemos dicho que la huella, la escritura, la inscripción se realiza sobre un soporte exterior, lo que no es igual a una simple exterioridad. La superficie de inscripción, de cualquier huella sobrevenida, acaece incluso en pleno exterior del cuerpo llamado propio. Abarca entonces las impresiones íntimas o las huellas registradas en la epidermis, en la organización del cuerpo o en el cuerpo mismo tomado como soporte. Parafraseando a Derrida, afirmaríamos que la primera impresión de esa puesta en reserva objetivable usualmente conocida como archivo ocurre de modo inevitable en la superficie o en la densidad de un soporte. Por eso, «el momento *propio* del archivo, si es que hay uno, el instante de la archivación *stricto sensu* [...] no es la memoria llamada viva o espontánea (*mnémé* o *anamnesis*), sino una cierta experiencia hipomnémica y protética del soporte técnico»<sup>574</sup>. En el fondo, nunca mejor dicho, del problema *del fondo* se trata: *hypokeímenon*<sup>575</sup>, el sustrato material o lo subyacente al archivo.

Sin duda, este asunto no atañe del mismo modo a las preocupaciones tradicionales de la archivística. La excepción, desde luego, son los soportes considerados en sí mismos con un valor patrimonial. Cuestión que no hace sino insertar la paradoja en el propio procedimiento de los archivos culturales, como ya veremos. Por lo general, la valorización de los soportes obedece al hecho de que su formato ha desaparecido o está en vías de desaparición, como es el caso de los «manuscritos medievales iluminados, manuscritos en hojas de palmeras y formatos de grabaciones en vídeo o sonoras que han dejado de usarse»<sup>576</sup>. Al margen de esto, el proceso de transferencia de contenidos que usualmente debe aplicarse hoy a los antiguos fondos documentales no representa mayores dilemas para el archivista convencional, guiado por la convicción de que «el soporte es algo externo, material, la esencia no varía»<sup>577</sup>. El papel, el rollo de cinta o el cuerpo-sustancia, en los cuales

---

<sup>574</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 33.

<sup>575</sup> De algún modo, este es un problema abierto por Aristóteles en su *Metafísica* (1029a 12). Allí, el estagirita inicia una indagación acerca de los distintos significados de la entidad [*ousía*] precisamente por el sujeto primero [*tò hypokeímenon pròton*], referente último o sustrato de nuestro discurso acerca de lo real. Así lo ha destacado también Tomás Calvo Martínez en su estudio preliminar sobre esta obra. Desde luego, acá no podemos hacernos cargo de este problema en la filosofía aristotélica. Para más detalles, véase: Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1994).

<sup>576</sup> Ray Edmonson, *Memoria del mundo. Directrices para la salvaguardia del patrimonio documental* (París: UNESCO, 2002), 20.

<sup>577</sup> Heredia, “Archivística general,” 151.

reposan las inscripciones aparecen así como una superficie impasible que subyace a unas marcas que le sobrevienen desde afuera, como una suerte de accidente. Así pues, la condición del soporte se fija en la dicotomía del pensamiento metafísico, donde el cuerpo de las inscripciones, su materialidad, se opone a la esencia de lo escrito, al alma del mensaje. El soporte, nuevamente, se considera exterioridad simple de una interioridad que acoge sin contaminaciones, sin pervertir la pureza del contenido. En consecuencia, para la disciplina archivística convencional, la actual revolución de los soportes tecnológicos, «salvando las distancias, puede compararse a la aparición del papel que sustituyó al pergamino. Sin embargo entonces una escritura de testamento sobre uno u otro soporte tenían las mismas características, independientemente de la materialidad de aquéllos»<sup>578</sup>.

Dislocando tales convenciones archivísticas, nosotros esperamos demostrar que el desplazamiento de un soporte tecnológico nunca puede cobijar un contenido aislado de contaminaciones. En otras palabras, cada alteración en las tecnologías del archivo implica una transformación del conjunto de la máquina social: un nuevo agenciamiento maquínico, lo que a la vez deriva en una consideración diferente de lo archivado. Pero ni siquiera habría que ir tan lejos para desmontar el criterio archivístico corriente. Incluso un documento individual puede prestarse a una deconstrucción, en tanto, no existe una «esencia del documento», un contenido cerrado sobre sí mismo, que consiga por lo demás separarse sin consecuencias del soporte técnico en que ha sido inscrito. Al contrario, en caso de que nos dejáramos llevar «por el deseo de perfecta adecuación, de homogeneidad, de pureza y virginidad del soporte, nuestro archivo acabaría representando la culminación del deseo metafísico por excelencia de la no resistencia como autoconsumición del archivo»<sup>579</sup>. La contaminación que atraviesa a los soportes o a las tecnologías de archivo, esa repetición que permite tanto la supervivencia de las huellas como su alteración, es la fuerza que impide su cierre definitivo, su consumación. En ese sentido, el soporte es menos inocuo que patógeno respecto a una pretendida pureza de los contenidos del archivo.

---

<sup>578</sup> Heredia, “Archivística general,” 151.

<sup>579</sup> Paco Vidarte, “Imágenes de archivo,” en *Marginales. Leyendo a Derrida*, coord. Paco Vidarte (Madrid: UNED, 2000), 12.

A pesar de ello, lo que está debajo, aquello que soporta las marcas de la inscripción o los signos del archivo, suele ser ignorado. En parte, porque de algún modo, a lo de abajo, se le pasa por alto. Esa usual omisión entraña el desconocimiento de lo que Derrida llama el subyectil [*subjectile*], singular palabra utilizada por Antonin Artaud para referirse a sus dibujos. Un término que, en primera instancia, podría considerarse reciente en la lengua francesa, mas Derrida destaca el hecho de que se trata de una antigua noción que «pertenece al código de la pintura y designa lo que está de alguna manera por debajo (*sub-jectum*) como una sustancia, una materia o súcubo. Entre por debajo y por encima, es a la vez un soporte y una superficie, algunas veces incluso la materia de una pintura o una escultura»<sup>580</sup>. Aquella profundidad o espesor podría apenas apreciarse desde la superficie. Para nosotros, lo importante aquí es que esta extraña condición no solo se encuentra en el fondo o por debajo de la pintura, el dibujo o la escultura, sino que detrás de cualquier inscripción realizada sobre la superficie social. Por lo tanto, el subyectil entremedio del óleo y la tabla, de la tinta y la hoja, del signo y su consistencia física, asoma como *performance* de la huella, sin la cual no habría función representativa posible, aunque comporte, al mismo tiempo, la otredad de la representación. En el *subyectil* se da el *espaciamiento* de la *différance*.

Así pues, «flotando en el fondo de cualquier texto, está y no está ahí, ni completamente dentro ni completamente fuera de cualquier texto, todavía entre la frontera de la palabra y el mundo, el subyectil acecha aquello que da un lugar de aparición»<sup>581</sup>. Resiste y traiciona su traducción desde el lenguaje o desde el arte, burla su definición. No puede ser asumido en tanto es aquello que no está dado de una vez por todas ahí, en un lugar preciso. No obstante, sin estar todavía dado es aquello sin lo cual ninguna figuración podría darse. Sabemos que en la pintura, por ejemplo, los distintos soportes entregan diversas posibilidades y restricciones: la madera, el lienzo, la pizarra, el cobre, etcétera. Pero el subyectil atraviesa las fronteras de la superficie de inscripción y al mismo tiempo les da forma. Ocupa un lugar liminal, es decir, entre aquello que se inscribe y el soporte inscrito, en el umbral ya dado de

---

<sup>580</sup> Jacques Derrida, "To Unsense the Subjectile," en *The Secret Art of Antonin Artaud*, Jacques Derrida y Paulé Thévenin (Cambridge Mass.: The MIT Press, 1998), 64.

<sup>581</sup> Julian Wolfreys, "Art," en *Understanding Derrida*, eds. Jack Reynolds y Jonathan Roffe (New York: Continuum, 2004), 85.

cualquier inscripción, de un modo tal que hace posible la propia marca sobre la superficie. Es irreductible a cualquier significado, a tal punto que podría pensarse que el subyectil no existe como tal, o bien, que *el subyectil es su propio subyectil*. Aquello resta, de una forma u otra, intraducible, invisible, desconocido, impenetrable, incalificable, a pesar de que no deje de generar lecturas y desciframientos diversos. El subyectil se relaciona así con la condición *espectral* de la huella: ni presente ni ausente, ni viva ni muerta, ni cuerpo ni alma. Al mismo tiempo que hace posible la representación, no puede representarse él mismo en el soporte ni marcarse en un significado. Trastorno incesante de lo figurativo y de la presencia de significado en cualquier inscripción que, sin embargo, ocurre allí, en el fondo de la superficie, en el soporte.

Aceptando esa condición singular del subyectil, el soporte no es algo simplemente externo o pasivo respecto a la obra o los signos, ni respecto a la experiencia que tenemos de la inscripción en general. Tampoco se puede definir como un *medio* de comunicación, cuando se entiende este último término simplemente como un soporte que es el intermediario neutral de un sentido previo de las marcas o de su significado. El subyectil de ningún modo sería una clave para la *pureza* de la obra, según esa clásica definición de Clement Greenberg: «es por virtud de su medio que cada arte es único y estrictamente él mismo»<sup>582</sup>. Así pues, el crítico norteamericano defiende que el *medio* de la pintura es: el marco, las dos dimensiones del lienzo y las propiedades del pigmento, y que el arte que enfatiza dicho medio es aquel más avanzado. En cambio, nuestra atención sobre el soporte no busca recalcar ninguna esencialidad de sus marcas, de su contenido o significado, ni insistir únicamente en la materialidad que está en la base de cualquier inscripción. Sin embargo, esa idea de Greenberg sobre el arte moderno influye notablemente en un enfoque de análisis más amplio, que aborda el conjunto de los medios de comunicación y que vale la pena considerar acá. Nos referimos a una de las famosas hipótesis de Marshall McLuhan: «*el medio es el mensaje*». Sentencia que ensalza la importancia adquirida por los modernos dispositivos técnicos de comunicación, soterrada frecuentemente con una obstinación por el análisis de los contenidos.

---

<sup>582</sup> Clement Greenberg, "Towards a Newer Laocoon," en *Art in Theory 1900-1990. An Anthology of Changing Ideas*, eds. Charles Harrison and Paul Wood (Oxford/Malden: Blackwell, 1999), 558.

Asegurar que el medio es el mensaje, al contrario, aclara que «las consecuencias individuales y sociales de cualquier medio, es decir, de cualquiera de nuestras extensiones, resultan de la nueva escala que introduce en nuestros asuntos cualquier extensión o tecnología nuevas»<sup>583</sup>. En otras palabras, el mensaje de cualquier medio o máquina técnica es la alteración de los patrones y los ritmos de los asuntos humanos, su nueva disposición social e incluso, como ya veremos, fisiológica.

Resuenan en este punto las ideas del economista Harold Innis, quien sería uno de los primeros en describir el modo en que las diferentes formas de los medios de comunicación implican procesos de cambio social, influenciando así también los propios trabajos de McLuhan. Su tesis principal es que el uso y la innovación en las formas de comunicación, es decir, en los soportes y las técnicas de registro, marcan el desarrollo de la organización política y, por ende, el surgimiento y el declive histórico de las diferentes civilizaciones. La investigación de Innis sugiere que los medios de comunicación influyen de manera importante en la generación de la cultura, pues gracias a ellos «un monopolio o un oligopolio de conocimiento es construido hasta que su equilibrio es perturbado»<sup>584</sup>. De esa manera, no es casual que cada civilización se haya apoyado en un *soporte* particular. El relevo de la arcilla por el papiro o, mucho después, la sustitución del papiro por el pergamino, como soportes privilegiados, no serían una cuestión accesoria en la producción de los registros, sino que más bien suponen una transformación de mayor alcance en la organización cultural. Podríamos entender así que cada nueva tecnología de registro o soporte técnico incorporado en el funcionamiento de la máquina del archivo produce cambios en la articulación más amplia del agenciamiento maquínico histórico. En ese sentido, el juicio archivístico que no aprecia esa singular ligadura entre los soportes y sus inscripciones, ignora en último término la propia importancia de los registros en la configuración social. Durante mucho tiempo, la archivística tradicional buscaría preservar la naturaleza física de los documentos considerándolos «simplemente transportadores neutrales de los mensajes o piezas de información, a pesar del hecho de que la naturaleza de cada medio forma los sistemas

---

<sup>583</sup> Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano* (Barcelona: Paidós, 1996), 29.

<sup>584</sup> Harold Innis, *The Bias of Communication* (Toronto: University of Toronto Press, 1995), 3-4.

administrativos»<sup>585</sup>. Por supuesto, esta ceguera ha sido reproducida por otras disciplinas, pues el trabajo con los archivos se encuentra, finalmente, en la base de cualquier forma de conocimiento, ya sea del pasado o del porvenir.

Otra importante característica del soporte destacada por Innis es que los medios de comunicación «se adecuan mejor a la diseminación del conocimiento a través del tiempo, particularmente si el medio es pesado, durable y no apto para el transporte, o bien, se adecuan mejor a la diseminación del conocimiento a través del espacio, especialmente si el medio es liviano y fácilmente transportable»<sup>586</sup>. El problema de la efectividad del medio se relaciona estrechamente con sus características materiales. Esas cualidades promoverán no sólo el alcance de las inscripciones sino que además el uso de un soporte u otro en un momento determinado, contribuyendo al desarrollo de una organización social particular. Así pues, según el planteamiento de Innis, los medios más pesados, como el uso de la piedra en la antigüedad, producen una inclinación a la diseminación del conocimiento en el tiempo y una organización político-religiosa, en cambio, soportes más ligeros producen una diseminación espacial, tal cual como ocurre con la propagación de la imprenta y el uso del papel a comienzos de la modernidad. Más allá de esto último, la consideración de las características materiales de los soportes, y la expansión del conocimiento que estos permiten, nos acerca a los estudios posteriores de la escuela francesa de *mediología*. Su mayor exponente, Régis Debray, complementa la reflexión del soporte con el análisis de la *transmisión* de la herencia cultural colectiva distinguiéndola del uso del lenguaje para la *comunicación* interpersonal en un espacio determinado. En cambio, la transmisión opera como herencia colectiva, como transporte de bienes e ideas a través del tiempo.

Lo fundamental, para nosotros, es que dicha comprensión de la transmisión refuta de modo categórico la supuesta relación de exterioridad entre el soporte y lo que este porta, pues transmitir es menos transferir un contenido de un punto a otro que reinventar o alterar lo transportado. Por ello, el «carácter sustancial de la mediación es el que hace representar la transmisión como transustanciación,

---

<sup>585</sup> Hugh Taylor, "The Media of Record: Archives in the Wake of McLuhan," en *Imagining Archives. Essays and Reflections by Hugh A. Taylor*, eds. Terry Cook y Gordon Dodds (Lanham, Md.: The Scarecrow Press, 2003), 64.

<sup>586</sup> Innis, "The Bias," 33.

trasmutación dinámica y no reproducción mecánica que agrega tanto como quita»<sup>587</sup>. Debray respalda esta tesis con un estudio sobre las *mediaciones* de Dios que, durante siglos, lo llevan desde el desierto a la ciudad, desde un continente a otro, para expandir su influencia en todo el orbe. A diferencia de otras antiguas deidades, el Dios de las religiones abrahámicas experimenta toda una economía de los soportes que le permite ser transportado durante la diáspora y transmitirse hasta nuestros días. En ese sentido, el soporte de las escrituras otorga a ese Dios una movilidad de la que carecieron las deidades cuyo culto reposaba estáticamente en la construcción de templos o grandes monumentos y que, en definitiva, no adaptaron sus medios de transmisión cultural de manera eficiente. Al contrario, a lo largo de la historia, las diferentes mutaciones y manifestaciones del judaísmo, el islam y el cristianismo van de la mano con «ese fenómeno de transmisión, ciertamente sujeto a una historia material de los signos y los soportes, y remodelado por esas materialidades sucesivas, pero siempre a través de pueblos, de Iglesias y de comunidades»<sup>588</sup>. La propia historia material de las religiones nos demuestra entonces que los soportes no son indiferentes respecto a lo que portan, no solo por la garantía de preservación que pueden otorgar a las inscripciones, sino principalmente porque son el suplemento de aquello que se inscribe, posibilitando el espaciado de sus huellas.

Correctamente, a la luz de lo revisado hasta acá, Peter Sloterdijk destaca que a la escuela de mediología francesa le debemos la comprensión de las desfiguraciones de los significados y los desfases espaciales (aquello que también llamamos aquí *différance*) ya no solo como «efecto de las operaciones de lo escrito, tal cual lo proclamó la deconstrucción, sino, más aún, como el resultado del lazo entre el texto y el transporte»<sup>589</sup>. Difícilmente podrá ser menospreciado el factor que juegan los soportes materiales y sus características (movilidad, durabilidad, ligereza) en la supervivencia de las marcas inscritas sobre la superficie. Más aún cuando cada tecnología de inscripción parece influir en el surgimiento de un nuevo medio o soporte tecnológico. Pero así como es cierto que el devenir de las huellas depende también de su transporte, la reflexión sobre el soporte que Derrida intenta elaborar en algunos de sus trabajos deja todavía más cuestiones abiertas. Quizá entre los

---

<sup>587</sup> Regis Debray, *Transmitir* (Buenos Aires: Manantial, 1997), 46.

<sup>588</sup> Regis Debray, *Dios, un itinerario* (México D.F.: Siglo XXI, 2005), 17-18.

<sup>589</sup> Peter Sloterdijk, *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía* (Barcelona: Amorrortu, 2007), 62.

asuntos más importantes, se encuentra uno que incluye tanto a los soportes móviles o estáticos, y aunque parezca ser indiscutible solo en algunos es un *problema de fondo* en todos. Nos referimos a aquello que se esconde detrás, a cierta parte oculta del soporte a la luz de la superficie en que se inscriben los signos. Aunque eso que se recubre parece, al mismo tiempo, permitirnos ver las marcas sobre el soporte.

Derrida se refiere a lo que está debajo, a la vez, como «el *escondite* de lo que está escondido y de lo que esconde, *por un lado*, de lo que permanece escondido en el fondo (...) y, *por otra parte*, el escondite de lo que esconde no en la profundidad de un fondo, o de un fundamento, sino en la superficie de una superficie»<sup>590</sup>. Mientras el primero de estos escondites alude a lo ocultado en el subsuelo, en el fondo de una tumba o en el vacío de un cenotafio, esa otra forma de escondite puede ser comparada con aquel resguardo cotidiano de la ropa interior, esas prendas íntimas usadas sobre la superficie del cuerpo que, empero, se ubican bajo vestimentas más superficiales. Desvelar lo oculto en ambos tipos de escondites despierta intrigas, ambiciones, promesas, deseos y pasiones de diverso tipo, así como prohibiciones, límites, represiones y sanciones. En *el fondo* descansaría también, a pesar de lo señalado por Benjamin en su momento, el último resquicio de aura en el arte, ya que ciertas obras originales solo se distinguen hoy de sus copias gracias al soporte. El subyectil provoca aquí una multiplicidad de afectos, tanto la admiración del público como la codicia de los marchantes, el aprecio de los historiadores como las especulaciones de las subastas y del mercado, el anhelo de preservación y el fetichismo, aunque *en el fondo* también se resista a todos esos deseos de posesión y privación. *Por debajo*, aquello que no vemos desata diversas pasiones y múltiples estratagemas con las obras de arte, pero también sobre inscripciones de todo tipo; políticas, culturales, íntimas o históricas.

Habría dos cuestiones más relacionadas con ese escondite que pone en juego el soporte, *debajo de* la superficie. La primera, paradójicamente, sería la de cierta visibilidad sustraída por ese escondite, pero que no puede ser restaurada de manera íntegra. El motivo no aclara demasiado las cosas: lo visible requiere de lo invisible para formar su visibilidad. Lo *de abajo* es invisible en la superficie, pero aquella

---

<sup>590</sup> Jaques Derrida, ««Debajo» de la pintura, de la escritura y del dibujo: soporte, sujeto, supuesto y suplicio,» en *Artes de lo visible (1979-2004)* (Pontevedra: Ellago, 2013), 251.



particular invisibilidad del soporte, pese a todo, permite la visibilidad de las huellas. Esta *(in)visibilidad* característica del subyectil estaría muy próxima a nuestra experiencia de cualquier campo visual, pues *en el fondo*, este último implica siempre un punto ciego para conformarse, una zona que se sustrae a la mirada mientras la permite. En otras palabras, *aquello que vemos se debe justamente a lo que dejamos fuera de nuestro foco*. Pero Derrida complica un poco más las cosas y subraya que la «visibilidad es una mostración de lo invisible», pues no se trata tanto de una cuestión de la mirada como de un trazo que al mismo tiempo «se retira en relación con la visibilidad, en relación con las luces, en relación con el propio espacio público»<sup>591</sup>. Por un lado, aquí es cuando la huella se enlaza con una singular «experiencia del secreto», de aquello que se sustrae y se resiste a su aparición, comprensible de acuerdo al planteamiento general de la *différance*, pero que está además íntimamente ligada al problema del archivo, no solamente de los llamados «archivos secretos», sino que en la operación misma de *puesta en reserva*, de retención y almacenamiento, que caracteriza a cualquier archivo, sobre la cual tendremos que volver. Por otro lado, esa relación *entre* lo visible y lo invisible, es también la del *subyectil* como *intervalo*, intersticio de lo que vemos y lo que no podemos ver, es decir, un cuerpo jamás visible como una presencia plena. Sin embargo, pese a que Derrida evita privilegiar el sentido de la vista dada su proximidad con la tradición del logocentrismo y prefiera decantarse por cierta experiencia de la ceguera del trazo o del carácter *(in)visible* de la huella<sup>592</sup>, lo cierto es que la mirada se dirige hacia un soporte tanto por lo que se oculta como por el efecto de superficie generado. Y ese efecto de superficie no es de ningún modo superficial. Por ello, nos lleva de vuelta al soporte para sondear sus implicaciones sensibles, no solo en la visión sino más bien en el conjunto de los sentidos.

La hipótesis de las repercusiones sensoriales de los soportes tecnológicos, quizás, ha tomado su versión extrema en McLuhan, para quien los medios tienen la capacidad de reorganizar nuestro *sensorium* precisamente porque son una *extensión* de

---

<sup>591</sup> Jacques Derrida, “Pensar hasta no ver,” en *Artes de lo visible (1979-2004)* (Pontevedra: Ellago, 2013), 71-77.

<sup>592</sup> Las reflexiones de lo invisible, o de cierta experiencia de la ceguera en el trazo de la *différance*, se encuentran desarrolladas en detalle por Derrida en el catálogo de una exposición de dibujos comisariada por el filósofo en el Museo del Louvre, y que tuvo lugar entre el 26 de octubre de 1990 y el 21 de enero de 1991. Véase: Jacques Derrida, *Memoirs of the Blind. The Self-Portrait and Other Ruins* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993).

los sentidos humanos. En principio, tal premisa parece ajustarse al análisis del nexo entre tecnogénesis y hominización que hemos desarrollado previamente. La contrariedad surge cuando McLuhan extrae las consecuencias de esa premisa inicial, advirtiendo que a la extensión de nuestro sistema nervioso central por medio de las tecnologías electromagnéticas sucedería «la actual transformación de toda nuestra vida en la forma espiritual de la información»<sup>593</sup>. Por lo tanto, más allá de las dicotomías y desafortunadas metáforas que establece su teoría (como la de los medios fríos y calientes), el problema que encontramos en el análisis de McLuhan es su optimismo sobre una supuesta consumación tecno-espiritual de la humanidad. Indudablemente, la fe en esa gran unidad pentecostal que nos otorgarían los medios tecnológicos, sumada a una supuesta impresión de «transparencia» del medio como mensaje, termina por alejarnos de la cuestión del soporte, ya sea como prótesis o como aquello que está *por debajo*. Esto no significa que la figura analítica de los medios como extensiones del cuerpo capaces de alterar nuestros sentidos deba ser desechada, lejos de eso, esa hipótesis ha sido ampliamente recuperada en el último tiempo<sup>594</sup>. Implícitamente, reflexiones muy similares se encuentran hoy en enfoques ajenos al influjo de la Escuela de Toronto, por ejemplo, en la definición del medio artístico como una idea de *medialidad*, sostenida recientemente por Rancière, que apunta al vínculo entre tres elementos: «un aparato tecnológico, una idea de arte y la formación de un entorno sensible específico». Dicha confluencia de factores cuenta con «la función estética del establecimiento de un modo de presentación sensible en vez de otro. Como pensamiento, el medio es siempre simultáneamente una concepción tanto del arte y del *sensorium* que este contribuye a formar»<sup>595</sup>. Por su

---

<sup>593</sup> McLuhan, “Comprender los medios,” 81. Relacionado con esto último, se podría mencionar aquí también la crítica de Groys al «optimismo irreflexivo de la interpretación de los medios que hace McLuhan». Lo que se manifestaría principalmente en su afirmación «de que el medio “es” el mensaje. Y es que esta afirmación no significa sino que todos los medios son, en todo momento, absolutamente creíbles: tan sólo hay que leer y comprender correctamente los signos de su sinceridad». Groys, “Bajo sospecha,” 118-9.

<sup>594</sup> El discípulo más destacado de McLuhan hoy es Derrick de Kerckhove, quien de cierto modo ha revitalizado las premisas de su maestro, ahora bajo conceptos como el de *tecnopsicología* que, «basado en el modelo de la biotecnología», busca definir «cualquier tecnología que imita, extiende o amplía los poderes de nuestras mentes». Término que insiste en que «con la televisión y los ordenadores hemos desplazado el procesamiento de información desde el interior de nuestros cerebros hacia proyecciones que se encuentran frente a nuestros ojos, en lugar de detrás de ellos. Las video tecnologías se relacionan no sólo con nuestro cerebro, sino con todo nuestro sistema nervioso y nuestros sentidos, creando las condiciones para una nueva psicología». Derrick de Kerckhove, *La piel de la cultura. Investigando la nueva realidad electrónica* (Barcelona: Gedisa, 1999), 33.

<sup>595</sup> Jacques Rancière, “What Medium Can Mean,” *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, no. 11, (2011): 37.

parte, la filosofía derridiana no ahonda mayormente en la interrogación sobre las transformaciones que provocan los medios en el *sensorium*, salvo que esas alteraciones *protéticas* sean consideradas como parte de la lógica de la suplementaridad, si puede llamársele así, que remite siempre a la espectralidad y a cierta experiencia de la huella.

Una segunda cuestión sobre el escondite subyacente al archivo, al *debajo* que lo soporta, apunta hacia su *localización*. Por extraño que suene, sabemos que si se identifica el *medio* del archivo, este no se confunde con el subyéctil, su *entre-medio*. Mientras el medio se defina como un simple aparato, es decir, considerado solo en cuanto dispositivo tecnológico (el aparato televisivo, el lienzo, el ordenador, etcétera), por su parte, el subyéctil concierne al *entre-medio* del archivo: entre el soporte y la superficie del signo. Puede surgir entonces el siguiente dilema: si anhelamos ver el medio o el soporte de una pintura debemos voltear el cuadro para ver el lienzo, igualmente, si deseamos ver la manera en que se proyectan las imágenes en nuestro televisor o cómo funciona nuestro ordenador nos vemos obligados a desarmar el aparato. Entonces, ya no estamos frente al subyéctil sino que abandonamos el ámbito de los signos inscritos sobre el soporte para insertarnos en la materialidad del dispositivo técnico. Boris Groys acentúa tal arista de nuestro problema con una tesis sobre la duración y el fundamento del archivo que trasciende la superficie de inscripción, o lo que él mismo define como *superficie mediática*, es decir, la capa de signos que cubre los soportes mediáticos (ese conjunto de tecnologías de registro y archivo que son los ordenadores, los libros, los lienzos, etcétera). Groys afirma que la máquina social del archivo no deja de relacionarse con dos ámbitos diferenciados y exteriores, por un lado, «el ámbito de todos los signos profanos no archivados: la relación entre el archivo y este ámbito profano la establece la economía cultural de lo nuevo» —que ya hemos abordado en nuestro primer capítulo—, y por otro lado, «se trata del soporte del archivo, de la compleja jerarquía de los soportes de signos que sostienen, en distintos niveles, los signos del archivo»<sup>596</sup>. A este último lo denomina *espacio submediático*, que si bien, a primera vista, podría situarse topográficamente dentro del archivo, permite luego explicar cómo las inscripciones de la superficie mediática no se confunden con sus soportes, que no son ellos mismos signos del

---

<sup>596</sup> Groys, “Bajo sospecha,” 26.

archivo, al menos no del todo. ¿Acaso es posible este desplazamiento, esta especie de movimiento de *des-inscripción* que deja al soporte desnudo? Sin duda, necesitaremos profundizar en esta supuesta borradura de los signos, puesto que las tesis gramatológicas contemplan la supresión como algo que forma parte de la espectralidad de la huella, de su condición ni ausente ni presente.

Por ahora, es necesario detenerse otra vez en esa suerte de límite fluctuante entre lo profano y el archivo. La indicación de Groys sobre la «exterioridad» del espacio submediático respecto al archivo no debe ser tomada de un modo tajante, pues cuando retomamos el esquema de la *economía de lo nuevo* podemos comprender la incorporación en los dominios del archivo de algunos soportes que son valorizados dentro de la memoria cultural en un momento dado, es decir, de soportes que devienen en sí mismo signos del archivo. Mas ¿qué ocurre con esas fronteras móviles si los propios soportes de los signos se vuelven evanescentes? ¿No se difumina con ello la frontera misma entre el archivo y el espacio profano? Circunstancia propia del advenimiento contemporáneo de la información digital que también preocupa a los archivistas ya que a diferencia de los documentos tradicionales, con inusitada facilidad, «un documento electrónico puede ser separado del medio original y transferido a otro u otros soportes. Ello aumenta las posibilidades de corrupción y es un factor crítico para asegurar la autenticidad y la fiabilidad»<sup>597</sup>. La paradoja de la invisibilidad del soporte es llevada aquí a un extremo tal que aparenta desdibujar los límites económicos del archivo.

En el caso paradigmático del archivo-imagen [*image file*], que en principio parece demostrar el relevo del documento original por la multiplicidad de copias, empero, todavía puede restablecerse la frontera axiológica del archivo. Así al menos lo argumenta Groys, ya que si bien la originalidad del documento digital sufre de modo más evidente la amenaza de la evaporación que es común al espacio profano, por esa misma razón, «se hace inevitable traer la imagen digital de nuevo al museo, devuelta al espacio de exhibición». Entonces, «cada presentación de la imagen digitalizada se convierte en una re-creación de esta imagen», situación en la que además se «abre la posibilidad de reflexionar acerca del software pero también del

---

<sup>597</sup> José Ramón Cruz Mundet, “Principios, términos y conceptos fundamentales,” en *Administración de documentos y archivos. Textos fundamentales*, ed. José Ramón Cruz Mundet (Madrid: Coordinadora de Asociaciones de Archiveros, 2011), 33.

hardware, el lado material de los datos de la imagen»<sup>598</sup>. En otras palabras, cada exhibición del archivo-imagen en los espacios artísticos va redefiniendo la originalidad del documento digital y, por ende, contribuye a subrayar la dimensión material del archivo-imagen que, a juicio de Groys, aún puede ser valorizada por la frontera axiológica del archivo cultural, tal cual ocurre con la gestión curatorial de los nuevos medios. Así pues, la aparente disolución del soporte producto de la digitalización de la información y su circulación en red, no haría más que reforzar la función del archivo cultural, encargado de decidir qué documentos o imágenes deben ser incorporados a la memoria materializada que conserva.

Aunque admitamos, de momento, las tesis de Groys, donde los archivos culturales se ven incluso fortalecidos con la aparición de los nuevos soportes, resulta inevitable preguntarse ¿cuál es, entonces, la fuerza que los sigue legitimando? ¿Cómo se sostiene y se asegura aquello que el archivo pone en reserva? Según Groys, la respuesta radica en el espacio submediático, pues allí, a diferencia de la superficie mediática, la mirada del espectador no puede percibir ningún signo, lo que provoca automáticamente una *relación de sospecha* con lo submediático. La contemplación de ese espacio acarrearía al mismo tiempo una oscura amenaza y un deseo ontológico: una inevitable inquietud por descubrir la esencia o la verdad del medio oculto, del espacio submediático que no podemos ver. No podríamos contemplar el medio sin sospechar al mismo tiempo, ya que esta relación sería constitutiva de la experiencia mediática en cuanto tal. Por lo tanto, el subyctil estaría originalmente definido como un espacio de *sospecha mediático-ontológica*, la cual nunca puede ser definitivamente suprimida o dilucidada. No obstante, esa relación arranca una nueva *economía de la sospecha*, ya que el espectador logra constantemente obtener un «efecto de sinceridad», vale decir, consigue de un modo u otro una confirmación de sus suposiciones sobre lo que está debajo. Ese efecto de sinceridad se produce como la excepción que forma parte de una relación económica general que, al igual que la economía de lo nuevo, trasciende la habitual economía de mercado. Una economía amplia, sin más leyes que las de la sustitución indefinida y la posibilidad de cambio, pero cuya excepción se da en los momentos en el que creemos confirmar en el fondo de las cosas nuestras sospechas. Esta suerte de

---

<sup>598</sup> Boris Groys, *Art Power* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2008), 87.

excepción actuaría como un signo vacío o como un intervalo de los signos que deja, al menos por un tiempo, ver el espacio oculto de lo submediático. Un paliativo que, por un periodo variable, nos permite vivir tranquilos con las asignaciones que hacemos respecto al medio que no podemos ver: Dios, el alma, los poderes fácticos, etcétera.

Reformulando la sentencia de McLuhan, Groys sostiene que «el medio oculto se convierte en el mensaje, entendiendo por ‘medio’ realmente lo submediático, es decir, la infraestructura que permanece oculta bajo la capa de signos que cubre la superficie mediática»<sup>599</sup>. Esa sería la razón por la cual la economía de la sospecha determina la duración del soporte del archivo, pues en la medida en que asigna nuevas visiones al fondo de lo mediático, se convierte al mismo tiempo en aquella fuerza que lo sostiene y reemplaza su fundamento en el tiempo. En última instancia, la fuerza que sustenta al archivo es una *asignación* de credibilidad o veracidad, pues los usuarios del archivo «le asignan a éste un sujeto, un medio cero detrás de todos los medios materiales, y juegan con este sujeto un juego de confianza y desconfianza que mantiene vivo al archivo. El archivo, por lo tanto, es sustentado por una asignación»<sup>600</sup>. De este modo, es en la economía de la sospecha donde los soportes mediales del archivo encuentran el fundamento de su duración, pues la economía de la sospecha no es otra que la economía del espacio submediático, el medio de todos los medios. Según Groys, la sospecha «es el medio de todos los medios, porque a través de una crítica “fundamental” al archivo que se repite continuamente y que está inspirada por ella exige y posibilita la copia del archivo en medios siempre nuevos, asegurando con ello la duración del archivo»<sup>601</sup>.

Apoyado en tales premisas, Groys se sitúa en la vereda opuesta de la misma calle por la cual transita Derrida: mientras en el primero encontramos una teoría sobre las constantes transformaciones del archivo con un énfasis en sus mecanismos de estabilización y jerarquía, en el segundo, en cambio, apreciamos una práctica estratégica de dislocación de las jerarquizaciones y del ordenamiento de los signos, con acento en la diferencia y el exceso. Claramente, Derrida no habría estado de acuerdo con ningún tipo de ontología-mediática, menos aún, con una que sitúa la

---

<sup>599</sup> Groys, “Bajo sospecha,” 113.

<sup>600</sup> Groys, *Política de la inmortalidad*, 229-230.

<sup>601</sup> Groys, “Bajo sospecha,” 145.

sospecha o el temor hacia la Otredad como un elemento esencial de nuestra relación con el entorno. Al contrario, cuando tiene que hacer frente a la cuestión del soporte o del subyectil, la deconstrucción privilegia la experiencia de la huella que atraviesa «el fondo del fondo en abismo, cuando también es superficie, soporte y sustancia (*hypokeimenon*), sustrato material, materia informe y potencia en potencia (*dynamis*), poder virtual o dinámico de la virtualidad»<sup>602</sup>. La inscripción en cualquier soporte estaría desde el principio entregada a lo Otro, al porvenir impredecible de sus repeticiones, dejando de ser un signo con un referente definido. Pero además, esa *virtualidad* del *subyectil* es de algún modo la *multiplicidad* informal y potencial –aquello que Deleuze entendiera también como *lo virtual*– que se inscribe en el soporte, y que no dejará de actualizarse en la medida en que su marca se entrega a la repetición.

Pero ¿qué ocurre si esa experiencia irreductible de la huella esbozada por Derrida se toma por un *efecto de sinceridad* o una *asignación* que sostiene al archivo? La fricción entre la estrategia deconstructiva del archivo y la economía de la sospecha submediática parece ser irreconciliable, a pesar de sus preocupaciones comunes. Y uno de sus puntos críticos es, ciertamente, cuando se intenta comprender a la deconstrucción como un nuevo movimiento realizado en la economía de la sospecha o, mejor dicho, cuando se postula que la estrategia deconstructiva «escenifica a la perfección la sinceridad de lo mediático, en la medida en que lleva a lo mediático a reconocer su irreductible falta de sinceridad de un modo extraordinariamente digno de confianza»<sup>603</sup>. La polémica lectura de Groys, en este punto, insinúa entonces que la filosofía de Derrida funciona como una exitosa excepción de la sospecha mediático-ontológica desde el momento en que disloca cualquier presencia u entidad ontológica, y lo hace de un modo tan creíble para la escena filosófica contemporánea, que se ha convertido en la asignación convencional que damos al archivo. Ciertamente, la manera derridiana de afrontar *el problema de fondo*, de lo que está debajo, es apelando al juego de la *différance* entre el soporte y la superficie, al movimiento de la huella o la condición espectral de lo subyectil. Eso permite a cualquier lector un paliatorio filosófico en el cual apoyar no solo sus análisis sino que, además, la comprensión misma de aquello que soporta al

---

<sup>602</sup> Jacques Derrida, “El papel o yo, ¡Qué quiere que le diga...! (Nuevas especulaciones sobre un lujo de los pobres),” en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* (Madrid: Trotta, 2003), 223.

<sup>603</sup> Groys, “Bajo sospecha,” 240-241.

archivo. Ahora bien, para no ser en este asunto arrastrados por la envolvente economía de la sospecha ni absorbidos con los estratagemas derridianos, habría que revisar cuál es, en efecto, si existe un modelo que Derrida tome para comprender el archivo.

#### 4.6. Freud: el archivo inconsciente.

El almacenamiento de inscripciones, las presiones o censuras que puede sufrir lo inscrito, el soporte de las huellas y la interpretación de los registros, son problemas que han sido trabajados de un modo infatigable por el psicoanálisis en su estudio del aparato anímico. Más aún, podría decirse que el archivo es una cuestión tan importante en la filosofía de Derrida como en el pensamiento de Freud. Sabido es que entre la deconstrucción y el psicoanálisis asoma una frecuente proximidad, en varios parajes de sus textos, aunque distintas aristas tiendan también a distanciar ambas perspectivas<sup>604</sup>. De acuerdo con René Major, si bien es erróneo hablar de un «psicoanálisis derrideano», lo cierto es que al igual que «Derrida es impensable sin el psicoanálisis, el psicoanálisis se ha tornado impensable sin Derrida»<sup>605</sup>. Algo más prudente, Geoffrey Bennington aclara que si bien las referencias al psicoanálisis pueden encontrarse habitualmente en los textos derridianos, «la relación de Derrida con el psicoanálisis es, por lo menos, complicada, y nunca ha asumido la forma de una alianza»<sup>606</sup>. Aunque el pensamiento de la huella, tal cual se despliega ya desde *De la gramatologie*, parezca colindar con la hipótesis del inconsciente desarrollada mucho antes por Freud, nosotros buscamos argumentar que si la primera parece imposible de pensarse sin la segunda, a la postre, la deconstrucción se aparta del

---

<sup>604</sup> A propósito de esta particular relación, lanzando una mirada retrospectiva de su trabajo inducida por Élisabeth Roudinesco, Derrida señala que: «la problemática de la huella, gran principio de discusión, palanca estratégica de la deconstrucción, era indispensable situarla adentro y en el borde del psicoanálisis. (...) La cuestión de la *différance*, o de la huella, no es pensable a partir de la conciencia de sí o de la presencia en sí, ni en general de la plena presencia del presente. Yo sentía claramente que, en Freud, había en reserva una poderosa reflexión sobre la huella y la escritura. Y también sobre el tiempo». No obstante, en la misma entrevista destaca que Freud demuestra una deuda con el logocentrismo, y que «ésta posibilita el psicoanálisis pero al mismo tiempo lo limita», ya que finalmente el psicoanálisis inscribe muchos de sus conceptos en el horizonte de la historia de la metafísica occidental. Derrida y Roudinesco, *Y mañana, qué...*, 185.

<sup>605</sup> René Major, «Derrida y el psicoanálisis. Psicoanálisis desistencial», en *Jacques Derrida y las humanidades: un lector crítico*, coord. Tom Cohen (México: Siglo XXI, 2005), 383.

<sup>606</sup> Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida* (Madrid: Cátedra, 1994), 151.



psicoanálisis<sup>607</sup>. Creemos que, en términos generales, esta es la manera más pertinente de entender la relación entre la filosofía de Derrida y el pensamiento de Freud. Justamente, como un (des)encuentro productivo.

Cuando esa enmarañada relación se refiere al archivo, las cosas no son menos complejas. El estudio de los procesos mentales supone una peculiar reflexión sobre los procesos de archivación, cuestión que de un modo u otro parece preocupar a menudo a Freud mientras estudia las *impresiones* que se inscriben en la psique. Debido a esto, en *Mal d'archive*, Derrida plantea que cualquier noción de archivo debería tener en cuenta la hipótesis del inconsciente, puesto que el psicoanálisis puede llevar, al menos potencialmente, a una revolución en la problemática del archivo. Para el proyecto freudiano, la hipótesis de una «superficie o de un espacio *internos*», en el interior del psiquismo, resulta ser fundamental, pues sin ella «no hay ni consignación, registro o impresión, ni supresión, censura o represión»<sup>608</sup>. La experiencia de esa «superficie interior» sería la de una exterioridad incrustada en las entrañas de nuestra configuración psíquica, un elemento protético donde se registran las inscripciones maquínicas. Conjetura, al fin y al cabo, que lleva al psicoanálisis a perpetrar una ruptura con la tradición filosófica centrada en la primacía de la consciencia del sujeto y, asimismo, lo acerca al quiebre de las concepciones corrientes de la naturaleza humana. Desde luego, esto no supone por parte del psicoanálisis un abandono de su afán arqueológico, de aquella búsqueda de la memoria como origen, cuestión que distancia sin duda a Freud de la deconstrucción.

Por otra parte, acentúa Susan van Zyl, *Mal d'archive* se preocupa «no solo por la contribución de los conocimientos del psicoanálisis (como cuerpo de contenidos o disciplina) para una comprensión del archivo, sino también por el archivo del psicoanálisis en cuanto tal»<sup>609</sup>. Recordemos pues que la base de *Mal d'archive* es una

---

<sup>607</sup> Cuestión que Derrida deja patente en varios lugares, pero quizá de manera más explícita en la conferencia que pronuncia el 10 de Julio del año 2000 en el Anfiteatro de La Sorbona, intitulada *Etats d'âme de la psychanalyse*. En un momento clave de su intervención, frente a un público de «militantes» del psicoanálisis, Derrida cuestiona la noción de *resistencia* como salvación pública del legado psicoanalítico ante la crisis que le afecta. Entonces, Derrida afirma, con una sentencia que podría englobarse paradigmáticamente a toda su relación con la disciplina psicoanalítica: «no estoy seguro de ser totalmente uno de los suyos, aun cuando, por otra parte, sigo orgulloso de reivindicarlo compartiendo la inquietud de ustedes».

<sup>608</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 26.

<sup>609</sup> Van Zyl, “Psychoanalysis and the Archive,” 39.

conferencia impartida en el Freud Museum, es decir, en una *institución* del psicoanálisis. Derrida evoca allí una serie de episodios y documentos que dan cuenta de la institucionalización de la disciplina concebida por Freud, pero también de su posterior legado y el trabajo archivístico sobre sus legajos. La reconfiguración potencial de ese legado a partir de la disponibilidad de aquellos documentos, de la re-interpretación de los registros del psicoanálisis, devela también las leyes que gobiernan su archivo, la autoridad y los poderes que dirigen esa institucionalización. Sin embargo, esto no significa que Derrida comparta los convencionalismos de la archivística sobre la organización consciente o juiciosa de los registros, al contrario, la deconstrucción apunta más bien a un impulso inconsciente que suscita una pulsión archivística y a aquel que, al mismo tiempo, amenaza la propia configuración unitaria del archivo.

*Mal d'archive* recalca que no puede pensarse un archivo sin la *exterioridad* de los registros, es decir, sin un soporte de las inscripciones o, incluso, en el caso del aparato psíquico, sin la *prótesis del adentro*. Consecuentemente, la actividad del archivo se diferencia a de la experiencia de la memoria [*mnéme*] o del acto de rememoración [*anámnesis*]. El archivo no encarna la memoria viva, más bien, el archivo es siempre *hypómnema*, pues su función es asegurar «la posibilidad de memorización, de la repetición, de la reproducción o de la re-impresión», entendiendo por *impresión* toda inscripción que deja una marca en la superficie o en el volumen de un soporte, de modo que, en suma: no hay archivo «*sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad. Ningún archivo sin afuera*»<sup>610</sup>. Semejante comprensión protética de la experiencia anímica inquiera un suplemento mnemotécnico de la subjetividad que no puede ser reducido a una *puesta en reserva* consciente de la memoria. La suplementaridad técnica funciona más bien en los trazos inscritos en el inconsciente, es decir, en un infinito remitir en las profundidades del aparato psíquico que, a la vez, se constituye como una superficie expuesta al *espaciamento* de la huella. En principio, al estar inscritas en una superficie exterior, incluso al interior de la psique, las huellas son archivadas siempre bajo el riesgo de su pérdida. Vale decir, no de su simple represión, alojándolas en otro lugar del aparato anímico, olvidándolas, sino de su eliminación total. He ahí una

---

<sup>610</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 19.

característica importante de cualquier archivo. Derrida llega hasta la problemática de ese *afuera* que opera en el interior del aparato anímico desde su particular *impresión* del psicoanálisis freudiano<sup>611</sup>: no estamos solo frente a una teoría de la memoria sino ante una teoría general del archivo, en tanto su preocupación principal es la prótesis de registro y reserva que opera en la propia *psyché*.

Tal impresión derridiana nos conduce a la *Notiz über den «Wunderblock»* [Nota sobre la «pizarra mágica»], escrita en 1924<sup>612</sup>. En este breve texto, Freud analiza las superficies de registro más comunes en su época que podrían complementar la función de la memoria o, mejor dicho, de aquel aparato mnémico invisible que llevamos dentro. Por supuesto, el padre del psicoanálisis no disponía de las tecnologías de archivación contemporáneas, de modo que compara los siguientes aparatos *hipomnémicos*: la hoja de papel y la pizarra convencional. Cuando escribimos con tinta sobre una hoja de papel, tenemos la ventaja conservar incólumes los signos inscritos, pero también una desventaja en la capacidad limitada de aquella superficie de inscripción. En cambio, al escribir con tiza en una pizarra convencional obtenemos una capacidad ilimitada de recepción, ya que podemos borrar y reescribir indefinidamente, no obstante, este procedimiento va en desmedro de la retención de huellas duraderas. Ninguno de estos soportes, por ende, puede compararse con el funcionamiento general de la psique: un resguardo de las huellas mnémicas que, al mismo tiempo, permite una recepción ilimitada de nuevas percepciones. De ahí surge el profundo interés de Freud por aquel nuevo artefacto llamado «pizarra mágica», un curioso juguete para niños comercializado a principios del siglo XX. Esa peculiar máquina técnica cumple de modo satisfactorio con las características teóricas que Freud atribuye al aparato psíquico: «una superficie perceptiva siempre dispuesta y huellas duraderas de los caracteres recibidos»<sup>613</sup>. Concretamente, el *Wunderblock* es una tablilla de cera o de resina oscura enmarcada en cartón, cubierta por una doble capa en la superficie: una fina hoja de papel y sobre ella una lámina de celuloide, ambas transparentes. Las dos capas están levemente separadas de la cera y

---

<sup>611</sup> Hacemos eco de las tres formas con las que Derrida entiende la noción de *«impresión»*: primero, como *inscripción* en cualquier soporte; segundo, en oposición a la supuesta rigurosidad derivada del término «concepto»; y, finalmente, a la diversa *impresión* que dejan la obra y los archivos de Freud en comentaristas y detractores. Derrida, “Mal de archivo,” 34-39.

<sup>612</sup> Freud, Sigmund. “Nota sobre la «pizarra mágica»”, en *Obras Completas XIX* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 239-248.

<sup>613</sup> Freud, “Nota sobre la pizarra,” 244.

sólo tienen sus márgenes inferiores libres del marco, lo cual es fundamental para su funcionamiento. La escritura sobre la pizarra no necesita de más elementos externos que un punzón aplicado sobre el celuloide que presiona al mismo tiempo la hoja inferior contra la cera, obteniéndose así marcas oscuras en el papel con los surcos trazados. Para borrar lo escrito, simplemente debe detenerse la presión separando la hoja de la cera, para lo cual se mueve el margen inferior de las hojas que está libre del marco.

Freud ve en ese mecanismo un modelo de su *tópica del aparato psíquico*<sup>614</sup>. Entonces, la hoja de celuloide, que escuda a la hoja de papel ante las incisiones del punzón, se compara con la función cumplida por el sistema consciente, mientras que la hoja de papel resulta análoga al sistema preconscious. El prodigio del *Wunderblock* es que las inscripciones sobre el papel pueden borrarse una y otra vez, pero Freud enfatiza que al contemplar la tablilla de cera con una iluminación adecuada, se avizoran siempre las huellas duraderas de lo escrito, los trazos resistentes a la borradora. Extraña característica que convierte a la pizarra mágica en prototipo del funcionamiento de la tónica del aparato psíquico. Así, en este modelo, las huellas mnémicas son comprendidas mediante una verdadera *topografía*, vale decir, a través de una teoría espacial de las inscripciones o, mejor aún, por medio del despliegue de una metáfora escritural que especifica con sus trazos cada compartimiento del aparato psíquico. Desde luego, la escritura referida por Freud es

---

<sup>614</sup> El punto de vista tónico indica el espacio donde un acto psíquico se lleva a cabo o los sistemas en los que se juega, tal cual lo describe el artículo *Das Unbewusste* [*Lo inconsciente*], redactado en 1915. Según Freud, cualquier acto psíquico atraviesa por dos fases; la del inconsciente o sistema *Ic*, donde opera una especie examen, una *zensura* que permite o reprime el paso hacia el estado de conciencia, también llamado sistema *Cc*. Sin embargo, en esta última fase el acto psíquico puede aún no ser consciente sino más bien «susceptible de conciencia», es decir, puede encontrarse aquí en un estado preconscious o en el sistema *Pra*. Dicha susceptibilidad manifiesta el paso desde una censura rigurosa que opera entre el *Ic* y el *Pra* en el devenir-conscious. Es importante resaltar que, para Freud, esta «tónica psíquica *provisionalmente* nada tiene que ver con la anatomía; se refiere a regiones del aparato psíquico, dondequiera que estén situadas dentro del cuerpo, y no a localidades anatómicas». Sigmund Freud, “Lo inconsciente,” en *Obras completas, Vol. XIV* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 168-170. De esa forma, la tónica del aparato psíquico remite menos a una localización tangible que a una representación general del proceso de la actividad psíquica. Ahora bien, sabemos que Freud había ideado mucho antes la base de este esquema del aparato psíquico, en su libro *Die Traumdeutung* [*La interpretación de los sueños*], publicado por primera vez en 1899. En este clásico estudio sobre las manifestaciones oníricas —donde se comparaba también el sistema psíquico con otros aparatos como el microscopio, la cámara fotográfica y el telescopio—, Freud presenta un esquema que describe cómo toda «nuestra actividad psíquica parte de estímulos (internos o externos) y termina en inervaciones. Por eso asignamos al aparato un extremo sensorial y un extremo motor; en el extremo sensorial se encuentra un sistema que recibe las percepciones, y en el extremo motor, otro que abre las esclusas de la motilidad». Entre estos extremos, las percepciones recibidas o la actividad gestada en nuestro aparato psíquico se distribuye en los sistemas inconsciente, preconscious y consciente, definidos acá por primera vez. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños,” en *Obras completas, Vol. V* (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 529-536.

irreductible a la palabra, inclusive a retazos puramente idiomáticos, más bien, apunta hacia una escritura capaz de generar el espacio de su inscripción, pues sus trazos no sólo tejen el inconsciente sino la vida misma: una experiencia de la impresión que no es necesariamente consciente. Eso es lo que apunta también Derrida en *Freud et la scène de l'écriture* (1966), la noción de huella freudiana se convierte en *grama*, justo en el momento en que la escritura entra en la escena teórica del psicoanálisis: «Cuando se describa la percepción, el aparato de registro o de inscripción originaria, el “aparato de percepción” no podrá ya ser otra cosa que una máquina de escritura»<sup>615</sup>. Una máquina singular, cuya superficie consciente está expuesta hacia el exterior, aunque sus dinámicas de archivación dejan un rastro en procesos inconscientes. En otras palabras, el entramado del archivo inconsciente esta siempre dado por constantes catexis de energía psíquica transferida o sustraída de una ordenación determinada. Mas, es importante subrayar el hecho de que no estamos aquí frente a estados psíquicos sucesivos sino ante toda una actividad que ocurre simultáneamente en el aparato anímico.

Los atributos del aparato anímico comprendido como un archivo inconsciente deben pues ser entendidos de acuerdo lo dicho hasta acá. Al mismo tiempo, el *Wunderblock* nos remonta a 1920, año en que se redacta *Jenseits des Lustprinzips* [*Más allá del principio de placer*], texto que introduce importantes variaciones en el esquema topológico del sistema psíquico, reorientando el último periodo de investigación de la teoría general del psicoanálisis freudiano o de la también llamada metapsicología<sup>616</sup>. El psicoanálisis ratifica aquí que la conciencia no engloba los procesos anímicos, esta desempeña solo una función específica, similar a la del celuloide en la pizarra mágica: la recepción/protección de estímulos del mundo exterior, aunque al mismo tiempo brinda las sensaciones de placer y displacer manifestadas al interior del aparato anímico. En efecto, el funcionamiento de este último pasa principalmente por la regulación de las tensiones energéticas que lo atraviesan. Lo que Freud llama el *principio de placer* se refiere a la fuerte tendencia

---

<sup>615</sup> Derrida, “Freud y la escena,” 304. Por supuesto, Freud adopta la metáfora escritural en el momento en que desplaza su enfoque inicial, arraigado estrictamente en las ciencias naturales. No obstante, como lo destaca también Derrida, las exigencias planteadas en el modelo del *Wunderblock* ya habían sido consideradas en el proyecto freudiano de 1895, en referencia a un sistema de neuronas que, frente a los estímulos, fuera capaz de «retener y, no obstante, permanecer receptivo». Sigmund Freud, “Proyecto de psicología,” en *Obras completas, Vol. I* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 346.

<sup>616</sup> Paul-Laurent Assoun, *El freudismo* (México: Siglo XXI, 2003), 74-75.

de una *economía* que opera justamente en el accionar conjunto de los sistemas psíquicos, empeñada «en mantener baja la cantidad de excitación», ya que «todo cuanto sea apto para incrementarla se sentirá como disfuncional, vale decir, displacentero»<sup>617</sup>. El placer se traduce en la disminución de las cantidades de excitación, de manera que su principio homeostático regula el funcionamiento del aparato psíquico. Sin embargo, este principio inconsciente encuentra su doble, y su opuesto, en lo que Freud llama *principio de realidad*. Este último desvía el principio de placer, pues obliga a que su satisfacción no se realice por las vías más inmediatas, aplazando así su resultado producto de las condiciones del entorno. Podría decirse también que el principio de realidad es un suplemento de realización del principio de placer, pues este no podría realizarse de otra forma. Una compleja economía de la reserva, el aplazamiento y la represión opera a partir de este dualismo pulsional.

El devenir-consciente de las excitaciones no deja ninguna huella duradera en la superficie de recepción/protección de estímulos, como tampoco quedan rastros de las inscripciones en el celuloide. Lo mismo ocurre en el sistema preconscious, que se ubica en la frontera entre el exterior y el interior, a la manera de la hoja de papel, vuelta hacia afuera del aparato pero implicando al mismo tiempo a los otros sistemas psíquicos. La persistencia de las huellas ocurre por debajo de esos sistemas, subsisten en las profundidades del inconsciente, al igual que los trazos que restan en la resina oscura del *Wunderblock*. Sin embargo, a la luz del texto de 1920, este modelo del aparato psíquico nos encauza hacia especulaciones de mayor alcance. De acuerdo con Freud, la alteración más extrema de la economía del principio de placer es provocada por las excitaciones traumáticas que perforan la protección anti-estímulos de la consciencia. El evento traumático suele ser revivido frecuentemente por quien lo sufre, dando lugar a una «compulsión de repetición». Contrariando la procuración del placer como principio o los impulsos que reducen el displacer, Freud reconoce que la llamada «compulsión de repetición» se manifiesta no solo en el trauma sino además en diversos y usuales comportamientos que reproducen sensaciones que están lejos de ser placenteras. Lo asombroso es que «la compulsión de repetición devuelve también vivencias pasadas que *no* contienen posibilidad

---

<sup>617</sup> Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer,” en *Obras completas, Vol. XVIII* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 9.

alguna de placer, que tampoco en aquel contexto pudieron ser satisfacciones, ni siquiera de las mociones pulsionales reprimidas desde entonces»<sup>618</sup>. De tal modo, no hablamos ya de una pulsión circunscrita al principio de placer ni a su opuesto, el principio de realidad, sino de un impulso aparentemente más fundamental o primitivo. Freud llega a plantear incluso que ese impulso regresivo es común a todas las formas de vida, desde los organismos más simples hasta los más complejos. Se trata de una animación hacia lo inorgánico, una presión de retroceso hacia lo anterior a la vida habitaría en la propia vida como una *pulsión de muerte*. Dicho de otra forma, «el instinto de muerte es la traducción de una tendencia general de la materia viva a desorganizarse»<sup>619</sup>.

El psicoanálisis postula así la existencia de una tensión originaria entre las pulsiones sexuales, también llamadas «de vida», y aquella todavía más elemental, una pulsión de muerte descubierta detrás de la compulsión de repetición. Esa pulsión conlleva una regresión hacia la materia no viviente, empuja a la vida hacia su disgregación, pues el fin último de la vida no sería sino la muerte: el restablecimiento de un estado inicial inanimado. A pesar de que, en principio, se perciba un antagonismo en ambos impulsos, una tensión en sus metas opuestas, lo cierto es que no se trata aquí de una simple bipolaridad, pues «esos dos grupos de pulsiones siempre entran en combinación y nunca se encuentran en estado puro. La pulsión de muerte, en sí, es muda: trabaja silenciosamente y sólo manifiesta sus efectos en virtud de su fusión con las pulsiones sexuales»<sup>620</sup>. Conjugadas y al mismo tiempo contrapuestas, la dinámica de estas pulsiones permite al psicoanálisis comprender los fenómenos que afectan a los organismos vivos, y en específico al aparato anímico. Más aún, según la hipótesis de lectura de Derrida, estos principios manifiestan una «estructura de la alteración sin oposición», pues la muerte no se opone a la escritura del principio de placer sino que está ya inscrita en ella: «Si la muerte no es oponible, es, ya, *la vida la muerte*»<sup>621</sup>. Por supuesto, la tendencia regresiva de la pulsión de muerte amenaza de modo directo las dinámicas del archivo producido en el aparato anímico, aunque sea un impulso destructivo

---

<sup>618</sup> Freud, “Más allá del,” 20.

<sup>619</sup> Serge Lébovici y René Diatkine, “Algunas notas sobre el inconsciente,” en *El inconsciente (coloquio de Bonneval)*, dir. Henry Ey (México: Siglo XXI, 1970), 54.

<sup>620</sup> Michel Autiquet, *El psicoanálisis* (México: Siglo XXI, 2001), 56.

<sup>621</sup> Jacques Derrida, *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá* (México: Siglo XXI, 1986), 38-39.

originado en el mismo inconsciente lo que abre esa posibilidad latente de eliminación de las huellas mnémicas. Con todo, habría que reconocer en la economía de la pulsión de muerte una dimensión tan destructora como conservadora, pues, vuelta contra sí misma se convierte en una tendencia de la psique hacia la conservación de su estado. En otras palabras, se trata «de una *superación del archivo como lugar de conservación hacia la conservación como meta pulsional*»<sup>622</sup>. La pulsión de muerte es conservadora en ese complejo sentido, expresa una tendencia del ser vivo hacia la repetición más que hacia el progreso, tal cual suele suponerse.

Muchos de estos elementos de la teoría psicoanalítica han tenido una gran influencia en incipientes perspectivas sobre el análisis del archivo, especialmente luego de la publicación de *Mal d'archive*. Más allá de las reformulaciones hechas en su momento por Lacan<sup>623</sup>, la tónica freudiana ha sido actualizada en nuevos modelos del inconsciente, apoyados de diversas maneras en el funcionamiento de las tecnologías de la información y la *network*. Dichos modelos parecen corroborar que las características de un archivo inconsciente –cuyas huellas son inscritas, transmitidas y recontextualizadas en diferentes tiempos y lugares–, adquieren en nuestro escenario histórico-cultural una importancia fundamental<sup>624</sup>. Reticente frente a estos influjos, Boris Groys advierte que si el inconsciente evoca el punto de partida de la crítica al archivo es precisamente porque se ha convertido en una *asignación* del pensamiento contemporáneo sobre lo submediático, que termina por estabilizar el funcionamiento del archivo mismo, en tanto nos confirma una representación de aquello que lo sostiene. Si el inconsciente, como «depósito de traumas y derrotas», se confronta con «el archivo oficial de función normativa», acaba cumpliendo «la función de verdadero archivo, en el que lo olvidado, lo reprimido, lo olvidado oficialmente ha dejado sus huellas indelebles»<sup>625</sup>. El espacio

---

<sup>622</sup> Massimo Recalcati, “Meditaciones sobre la pulsión de muerte,” en *Lo real de Freud*, ed. Jorge Alemán (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2007), 83.

<sup>623</sup> La compleja relación entre la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan y la deconstrucción excede por mucho el abordaje del psicoanálisis en esta parte de nuestro trabajo. Sin embargo, una ilustrativa revisión del antagonismo entre Lacan y Derrida puede consultarse en: Paco Vidarte, “Sobre psicoanálisis y deconstrucción,” *Daimon, Revista de Filosofía*, no. 16 (1998): 133-141.

<sup>624</sup> Para una descripción más detallada sobre las distintas conexiones entre psicoanálisis y archivo en el marco otorgado por las nuevas tecnologías, véase: Juhani Ihanus, “The archive and psychoanalysis: Memories and histories toward futures,” *International Forum of Psychoanalysis*, no. 16 (2007): 119-131.

<sup>625</sup> Groys, *Política de la inmortalidad*, 229-236.



vacío sobre el que opera la economía de la sospecha, que ha sido llenado una y otra vez por las asignaciones metafísicas que legitimaron tradicionalmente la duración del archivo (Dios, la divinidad del monarca, la identidad del pueblo, etcétera), a juicio de Groys, sería ahora ocupado por el inconsciente y por el discurso tecnológico. Sin embargo, lo cierto es que el psicoanálisis y la estrategia deconstructiva no pueden ser simplemente homologados, pues Derrida asevera que, a pesar de lo que podría suponerse, «la deconstrucción del logocentrismo no es un psicoanálisis de la filosofía»<sup>626</sup>. ¿Cuál es entonces la relación de la deconstrucción y el psicoanálisis a la hora de comprender el archivo? Pese a las apariencias, el pensamiento derridiano, no se ajusta del todo al *corpus* conceptual de Freud, que mantiene cierta complicidad con la metafísica de la presencia, pero esto no impide que Derrida extraiga importantes apreciaciones sobre el archivo a partir de las hipótesis en torno al inconsciente.

*Freud et la scène de l'écriture* demuestra que el modelo del *Wunderblock* no consigue, finalmente, escapar de la tradición del logocentrismo, pues Freud, como se ha dictado siempre, «considera primero la escritura como técnica al servicio de la memoria, técnica exterior, auxiliar de la memoria psíquica y no ella misma memoria»<sup>627</sup>. La infatigable búsqueda de una memoria de los orígenes mantiene al psicoanálisis bajo la égida del pensamiento metafísico. Por esa razón, la nota de 1924 abandona la analogía entre el dispositivo técnico y el órgano humano, justo cuando asoma la carencia de movimiento propio del primero: «la pizarra mágica no puede “reproducir” desde dentro el escrito, una vez borrado; sería realmente una pizarra mágica si, a la manera de nuestra memoria, pudiera consumir eso»<sup>628</sup>. La representación de la tópica del aparato psíquico se interrumpe abruptamente ante la evidente condición inerte de la máquina técnica, incapaz de producir por sí misma la activación de las huellas que contienen sus compartimientos. Ese privilegio, nuevamente, está reservado solo para la *psyché* entendida de forma tradicional, esto es, para las capacidades exclusivas de la memoria humana. Freud recae entonces en la dicotomía platónica entre una escritura *hipomnémica* mundana y la escritura divina del alma, vale decir, en la oposición entre una exterioridad técnica –secundaria y accesoria– y un interior espiritual –ya sea del logos o de la memoria de los orígenes–,

---

<sup>626</sup> Derrida, “Freud y la escena,” 271.

<sup>627</sup> Derrida, “Freud y la escena,” 304

<sup>628</sup> Freud, “Notas sobre la pizarra,” 246.

reinsertando también un dualismo entre artificio y naturaleza<sup>629</sup>. Por esa vía, el psicoanálisis parece abandonar además las hipótesis radicales que se habían esbozado en *Jenseits des Lustprinzips*. Freud observa que el *Wunderblock* no puede reproducir por sí solo las huellas retenidas en la resina, denotando finalmente la ausencia de vida en el mismo, su condición inanimada. Atento a ese detalle, Derrida señala que las ideas sobre el complejo vínculo entre la vida y la muerte apuntadas en el texto de 1920, podrían haber motivado otras conclusiones en la posterior analogía con el *Wunderblock*, pues la «escritura es aquí la *téchne* como relación entre la vida y la muerte, entre el presente y la representación, entre los dos aparatos. La escritura abre la cuestión de la técnica: del aparato general y de la analogía entre el aparato psíquico y el aparato no-psíquico»<sup>630</sup>. Una vez abierto este problema, la inscripción ya no puede reducirse al ámbito aislado del psiquismo, en tanto incumbe al desenvolvimiento histórico de las técnicas de registro sobre el mundo, vale decir, a una radicalización del pensamiento de la huella como aquello que no está vivo ni muerto y que, no obstante, marca nuestra experiencia en su espaciamento. La máquina técnica, la repetición y la muerte no son el límite de la vida, sino su posibilidad misma.

Freud se queda detenido en el umbral del portal abierto por sus analogías: no asume completamente la condición suplementaria de la técnica para el aparato psíquico, prefiriendo restablecer, en vez de desencajar, las dicotomías tradicionales en torno a la *psyqué*. Desconoce así también que, al suplementar la memoria, las técnicas de registro atestiguan la finitud del aparato psíquico. Curiosamente, esto último no hace sino recalcar lo postulado por Freud en *Jenseits des Lustprinzips*, a saber: que siempre es la pulsión de destrucción la que hace posible el archivo. Los aparatos que sirven de soporte a la memoria dan cuenta de la muerte que acecha al propio aparato psíquico desde el comienzo, y se añaden a este último justamente para suplir su finitud. Dicho de otro modo, *la amenaza infinita de la pulsión de destrucción*

---

<sup>629</sup> Eso explica que en Freud prime una concepción instrumental de la técnica, a pesar de que en varios pasajes se acerca a una reflexión sobre la tecnicidad originaria, ante la que retrocede finalmente. Así, por ejemplo, en medio de un breve análisis sobre las invenciones técnicas con las que hemos forjado la cultura que, a su juicio, nos distancia de los animales, Freud sostiene: «El hombre se ha convertido en una suerte de dios prótesis, por así decir, verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares; pero estos no se han integrado con él, y en ocasiones le dan todavía mucho trabajo». Sigmund Freud, “El malestar en la cultura,” en *Obras completas, Vol. XXI* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 90.

<sup>630</sup> Derrida, “Freud y la escena,” 313.

sobre el archivo solo puede comprenderse a partir de su condición suplementaria del aparato psíquico. Frente a la omisión freudiana del carácter suplementario del aparato técnico y el aparato psíquico, hemos venido planteando aquí el análisis del agenciamiento entre las máquinas técnicas y las máquinas vivientes, sin el cual no hay posibilidad alguna de la producción de una máquina de archivo. No obstante, la hipótesis freudiana sobre la *pulsión de muerte* se manifiesta en la máquina social del *arkhé* de una forma más específica, la cual no podemos dar todavía por resuelta. Aunque, en rigor, ya lo veremos, tampoco puede resolverse de un modo definitivo.

De acuerdo con lo propuesto por Derrida, la pulsión de muerte es, primero que todo, *anarchivística*, o bien, *archivolítica*: se orienta, silenciosamente, hacia la destrucción del archivo. Destruyendo su propio archivo por adelantado, la pulsión de muerte empuja hacia la aniquilación de la memoria, borrando incluso las huellas que deja a su paso. No hay por tanto formas de documentación de ese impulso *anarchivístico*, pues la pulsión de muerte supone la borratura de cualquier registro que le sea propio. Pulsión que tampoco es un principio y, más aún, amenaza cualquier principalidad, primacía arcóntica o deseo de archivo, «porque precisamente tiene por vocación silenciosa quemar el archivo y empujarnos a la amnesia, contradiciendo así el principio económico del archivo, y tendiendo a arruinar éste, como acumulación y capitalización de la memoria sobre algún soporte y en algún lugar exterior»<sup>631</sup>. Pulsión *aneconómica* que inquieta, latente, la gestión administrativa de la máquina social del *arkhé*. En otras palabras, *no habría un deseo de archivo, de instituir o «exapropiarse» de la máquina, sin la posibilidad de esa finitud radical*, de un olvido que no es el de la represión, que mantiene las marcas al margen, sino un olvido desatado por la eliminación de las huellas. A la vez, el impulso de muerte es también una pulsión de agresión, la cual no se expresa en la finitud del archivo sino en la *exapropiación* originaria a partir de la cual se instituye, una violencia archivadora que pone en marcha la *eco-nomía* del archivo, su puesta en reserva y su ahorro sustentado en la forma en que dicta la ley y la hace valer. La *pulsión de archivo* guarda así una suerte de contradicción interna irresoluble, sin dialéctica posible, como ya lo sugiriera en cierta medida Freud: si esa pulsión empuja hacia la *conservación* del archivo, a la vez, implica también la amenaza de su destrucción. Ese es, en efecto, el *mal de archivo*. Más allá de

---

<sup>631</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 20.

la finitud como límite, señala Derrida, hay «ese movimiento propiamente *in-finito* de destrucción radical sin el cual no surgiría ningún deseo o mal de archivo», pues así como se puede inferir en las tesis de *Más allá del principio de placer*, lo cierto es que «la destrucción anarquivante pertenece al proceso de la archivación y produce aquello mismo que reduce, a veces a cenizas, y más allá»<sup>632</sup>. No hay, por ende, pulsión de archivo que sea ajena a ese impulso de muerte, a esa pulsión de destrucción, amenaza infinita de la finitud del archivo. Cuestión implícita en la exterioridad del archivo, lugar exterior que asegura su oportunidad de memorización, por lo tanto, suplementaridad técnica que permite su repetición o reproducción, pero que al mismo tiempo evoca esa «compulsión de repetición» descrita por Freud, es decir, aquello mismo que posibilita su archivación expone al archivo a su destrucción «introduciendo a priori el olvido y lo archivológico en el corazón del monumento. En el corazón mismo del “de memoria”. El archivo trabaja siempre y *a priori* contra sí mismo»<sup>633</sup>. Ese es, pues, el mal que sufre el archivo.

En consecuencia, Derrida no encuentra un «modelo» en el inconsciente para *definir* el archivo (menos aún, el «efecto de sinceridad» de Groys), y aunque reconozca el esbozo de una teoría del archivo en el pensamiento freudiano, lo cierto es que más bien todos los elementos revisados hasta acá complejizan aún más un discernimiento sobre el archivo mismo. El motivo: no hay en el psicoanálisis tanto un modelo acabado para el archivo como una deconstrucción en curso. Y eso respondería a la propia imposibilidad de clausurar o cerrar definitivamente el archivo, característica que *Mal d'archive* no deja de trazar. De hecho, sumado a la condición siempre exterior del archivo, su lugar en un afuera o un soporte, a su distinción con la memoria de los orígenes o con el acto de rememoración en general, y a la repetición como condición de la archivación y amenaza intrínseca de una pulsión *anarquivológica*, se encuentra el carácter virtual del archivo. Cuestión clave, que *impide formular un concepto archivable del archivo*, o lo que es igual, la idea de un archivo relacionado exclusivamente con el pasado. La apuesta de la deconstrucción es que el archivo no tiene tanto que ver con el pasado como con el *por-venir*. Lo que el archivo disloca de esa manera son nuestras ideas comunes sobre el tiempo

---

<sup>632</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 101.

<sup>633</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 19-20.

secuencial, su linealidad (pasado-presente-futuro). Trastrocamiento que el archivo pone en acto en sus constantes reaperturas, intervenciones o rearticulaciones. Cierto es que ya puede encontrarse esta intuición en el psicoanálisis, en nociones como la de «retorno de lo reprimido», «*obediencia de efecto retardado*» y la distinción que a partir de este último término hace Freud entre «verdad material» y «verdad histórica»<sup>634</sup>. A la manera de esas alteraciones de la huella mnémica descrita por el psicoanálisis, aunque sin posibilidad de recuperar la memoria original, el archivo se resiste a cualquier cierre definitivo. Cada archivero o cada intervención del archivo produce nuevas variaciones en la máquina. Derrida anuncia entonces la importancia de considerar estas perturbaciones de «nuestro archivo conceptual» y, a la vez, de «cruzar en él una “lógica del inconsciente” con un pensamiento de lo virtual que ya no esté limitado por la oposición filosófica tradicional del acto y la potencia»<sup>635</sup>. El carácter virtual de las huellas inscritas en el archivo nos lleva entonces a examinar las tecnologías de archivación, es decir, aquellos soportes y técnicas que posibilitan tanto la memorización como el olvido, la pulsión de archivo y el impulso anarquivolítico. La repetición que, de una manera u otra, abre los archivos desde el porvenir.

#### 4.7. Tecnologías de archivación.

Entre los objetivos esbozados por *Mal d'archive* está insistir en que la institucionalización del psicoanálisis y su programa teórico, con sus descripciones tópicas y económicas del inconsciente, forman parte de una coyuntura en la historia de la técnica o, mejor dicho, de los agenciamientos maquínicos. Derrida advierte

---

<sup>634</sup> El conjunto de estas nociones está trabajado en el último ensayo que Freud publica en vida: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [*Moisés y la religión monoteísta*], publicado en 1939. Allí, bajo un osado análisis de las *desfiguraciones* de la tradición religiosa, cuestiona la idea de una «verdad eterna», señalando que, tanto individual como colectivamente, nos extraviarnos muy pronto de cualquier miramiento a una verdad invariable. Alejándonos, vamos mezclando esa verdad con ilusiones o delirios de nuestro deseo. Freud distingue entonces entre la «verdad material» (que ocurre en un momento determinado, actual) y una «verdad histórico-vivencial» (colectiva, inconsciente y filogenética). Esta última es la que se desfigura con su «retorno», ya sea a nivel individual, en psicóticos o neuróticos, o a nivel colectivo, como delirio de masas o tradición histórica. A pesar de que todo indica que los fragmentos de ambas verdades no dejan de enlazarse, la corrección de esta desfiguración es lo pretendido por el psicoanálisis. Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta,” en *Obras completas, Vol. XXIII* (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 124-125.

<sup>635</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 74.

que, en pasajes claves, el léxico freudiano se apoya en figuras de la «impresión» o de las tecnologías de archivación<sup>636</sup>. De hecho, esto no se expresa solamente en nociones como la de «aparato psíquico», sino también en las frecuentes comparaciones del inconsciente con tecnologías de registro como la cámara fotográfica o el mismo *Wunderblock*. Ya no estamos aquí frente al abordaje de las huellas mnémicas como simples inscripciones sino más bien ante una teorización del archivo inconsciente de estímulos e impresiones mediante tecnologías de archivación diversas. Sin duda, tales figuras tecnológicas se enmarcan en el agenciamiento histórico de las máquinas técnicas que Freud experimenta. Un buen ejemplo de ello nos lo entrega Friedrich Kittler, con su hipótesis sobre la simultaneidad y convergencia del psicoanálisis con el gramófono, primera tecnología de grabación y reproducción de sonido sobre un disco, popularizada a partir de 1890<sup>637</sup>. Acertadamente, Kittler destaca que los textos freudianos muestran un encantamiento con la fidelidad de registro que el fonógrafo (dispositivo antecesor del gramófono) ha hecho posible, a pesar de que la disciplina psicoanalítica y el dispositivo técnico se sitúen en cierta relación de competencia. Las tecnologías de registro y reproducción del sonido, desarrolladas a partir de la segunda mitad del siglo XIX, pronto fueron capaces de abastecer por primera vez al archivo con todo tipo de ruidos, balbuceos, voces y expresiones carentes de sentido. Una tecnología perfecta para registrar «actos fallidos», cuestión que ocupa un lugar central en el proceso de la cura psicoanalítica. A diferencia del el papel y la tinta, que en el momento del registro pueden ser un medio para filtrar y censurar las inscripciones, los aparatos de registro sonoro pueden dar cuenta de los síntomas que emergen en el discurso. Ese era el motivo de la fascinación de Freud por estos aparatos. Desde luego, la fidelidad del registro de aquellos dispositivos técnicos supera a las notas del psicoanalista, pero este último se resarce postulándose como el único capaz de descifrar correctamente las huellas del inconsciente.

---

<sup>636</sup> Así, por ejemplo, al comienzo de la sexta parte de *Das Unbehagen in der Kultur*, cuando está a punto de plantear las transformaciones que la pulsión de muerte puede provocar en la doctrina de psicoanalítica de las pulsiones, Freud despliega una táctica del rodeo, claramente dominada por las figuras de la “impresión” y las tecnologías de archivación: «En ninguno de mis trabajos he tenido como en este la sensación de exponer cosas archisabidas, gastar papel y tinta, y hacer trabajar al tipógrafo y al impresor meramente para referir cosas triviales». Freud, “El malestar en la cultura,” 113.

<sup>637</sup> Friedrich Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter* (California: Stanford University Press, 1999), 85-94.

El psicoanálisis surge entonces en medio de una ola de nuevos sistemas de registro que, además de las reproducciones sonoras del gramófono y la transmisión de la voz humana con el teléfono, dan lugar a la reproducción de las imágenes, con la fotografía, y de las imágenes en movimiento, con el cinematógrafo. Todos ellos, nuevos medios de registro y tecnologías de archivación que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, conforman el escenario de diversas reflexiones sobre los procesos psíquicos de almacenamiento, las operaciones de la memoria y la percepción de nuestro entorno. De ahí que no sea extraño encontrar en *Mal d'archive* un intento de elucubración sobre el porvenir del psicoanálisis en la época del *e-mail*, los multimedia y los nuevos dispositivos de almacenamiento portátil. Si en los tiempos de Freud, nos exhorta a pensar Derrida, hubiese existido el *e-mail*, el psicoanálisis no hubiese sido lo que ha sido, o no, al menos, de la misma forma. Y esto porque, según Derrida, una *tecnología de archivación* como la del *correo electrónico* – aunque también, casi veinte años después de *Mal d'archive*, podríamos pensar en *facebook*, *instagram* o *youtube*– transforma el espacio público y privado de la sociedad. Se podría decir que estas tecnologías de archivación alteran el límite entre lo público y lo privado, el límite de lo secreto, pues no se trata de un conjunto de técnicas entre otras, sino de un grupo de tecnologías que otorgan una «posibilidad instrumental de producción, de impresión, de conservación y de destrucción del archivo [que] no puede no acompañarse de transformaciones jurídicas y, por tanto, políticas. Éstas afectan nada menos que al derecho de propiedad, al derecho de publicar y de reproducir»<sup>638</sup>. Sobre tales turbulencias en curso ahondaremos hacia el final de esta investigación, por ahora, constatamos que ellas nos obligan a replantear también el pensamiento freudiano, el devenir de su deconstrucción. Esa es justamente la tarea que asume *Mal d'archive*, más que postular el inconsciente como el nuevo sostén del archivo, intenta pensar a partir de una deconstrucción del archivo del psicoanálisis los alcances de una teoría psicoanalítica del archivo en nuestro escenario.

Ello significa que los acontecimientos registrados en el archivo no ocurren, ni ayer ni hoy, de manera aislada respecto a la máquina social que los conserva, es decir, que las tecnologías abastecedoras del archivo, así como las articulaciones maquinicas de este último, jamás son ajenas a los sucesos que identifican, clasifican y

---

<sup>638</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 25.

ordenan. Más aún, los contenidos del archivo no existirían igualmente si no hubiesen sido registrados por la máquina social del *arkhé*, según podría pensarse. Este es un punto fundamental para entender la condición del archivo como máquina social. El archivo no es una máquina accesoria de los acontecimientos, pues «la estructura técnica del archivo *archivante* determina asimismo la estructura del contenido *archivable* en su surgir mismo y en su relación con el porvenir. La archivación produce, tanto como registra, el acontecimiento»<sup>639</sup>. De hecho, esa es nuestra experiencia política con los medios de información, aquella fundamental dimensión de la máquina social del *arkhé* que expandida en nuestra época. Concordamos así plenamente con Derrida cuando afirma que los efectos mediático-informativos que tienen hoy las catástrofes naturales o humanitarias, las revueltas sociales o los atentados terroristas, son objeto de una gestión activa, vale decir, se despliegan bajo un cuidadoso funcionamiento de las imágenes que «no se limita pues a su archivación, en el sentido de la grabación que conserva, sino que convierte la archivación misma en una interpretación activa, selectiva, productora en cuanto reproductora, tan productora de relato que “hace saber” como reproductora de imágenes: saber-hacer del hacer-saber»<sup>640</sup>. Elementos para el análisis que evidencian una suerte de «poder de archivación *high tech*» que instituye tal vez una de las aplicaciones más importantes de la máquina de archivo en nuestros días. Pero, como decíamos, la *co-producción* del acontecimiento por parte de las tecnologías de archivación no es, en ningún caso, una característica excepcional de nuestra época. Las variaciones de la máquina social del *arkhé* y sus acoplamientos maquínicos, así como el desarrollo de nuevas tecnologías de archivación y formas de gestión administrativo-estéticas de los objetos y los signos, los saberes y las prácticas, se van desarrollando en cada momento histórico de una manera diferente. En cada agenciamiento maquínico una *co-implicación* distinta se articula entre el archivo y los eventos archivados.

Sin embargo, habría que reconocer también que las transformaciones contemporáneas de las *tecnologías de archivación*, en otras palabras, de las máquinas técnicas usadas por un *poder de consignación* que abastece a la máquina social del *arkhé*

---

<sup>639</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 24.

<sup>640</sup> Jacques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)* (Buenos Aires: Manantial, 2010), 60.



en un momento determinado, demuestran hoy una especificidad que ha sido inédita hasta hace poco más de un siglo. A pesar de que las técnicas de registro siempre han actuado en su condición de prótesis de las máquinas vivientes, es decir, de acuerdo con la *tecnicidad originaria* de los agenciamientos maquínicos, es recién ahora cuando parece establecerse una mayor coordinación entre lo que podría llamarse un momento *live* (o *en vivo*) y su *diferimiento*. Derrida plantea esta cuestión un año antes de su famosa conferencia en el Freud Museum, en medio de una larga entrevista filmada con Bernard Stiegler en 1993, transcrita y publicada tres años después en formato libro bajo el título de *Ecografías de la televisión*. Justo en medio del rodaje, se nos recuerda que antes del siglo XIX, ningún agente de la inscripción fue registrado *in vivo*, en el momento de la inscripción. Hasta esa fecha, no se conservaron las voces, ni los gestos o movimientos singulares de ninguna persona, por más que la dimensión descriptiva de la escritura o la pintura intentara hacer algo al respecto. Por cierto, se conservaban los soportes y las diversas formas de inscripción hecha sobre ellos, pero no las huellas *vivientes* en el sentido bien específico del contexto y la *performance* de la inscripción. Derrida agrega que: «bajo la luz, ante las cámaras, al escuchar resonar nuestras voces», esto es, en *la escena de la grabación que es la grabación de la escena*, se despliega una máquina de registro de los actos de inscripción, en la que «*a priori* se sabe que, ni bien muramos después de la grabación o incluso durante ella, estarán y seguirán estando “vivos”, simulacros de vida: el máximo de vida (el plus de vida) [*le plus de vie*], pero de vida ya plegada a la muerte (“no más vida”) [*plus de vie*”]»<sup>641</sup>. Gracias a ese ambivalente *plus de vie*, que prolonga la vida de la *performance* de una inscripción plegada a su muerte, los gestos, las voces y los movimientos, son transportados y diferidos durante mucho más tiempo, aunque nunca eternamente. El archivo expresa en algún instante su inexorable finitud, no tanto porque los agentes mueran tarde o temprano sino porque la amenaza de la destrucción acompaña desde un comienzo al despliegue del archivo.

Ahora bien, para evitar los malentendidos, debemos aclarar que la (re)producción de esos «simulacros de vida» que descuella en las tecnologías de archivación contemporánea, no puede asimilarse a un pretendido tipo de imágenes o registros que «no tiene nada que ver con ningún tipo de realidad», o que «es ya su

---

<sup>641</sup> Derrida y Stiegler, *Ecografías de la televisión*, 54.

propio y puro simulacro», tal cual pregonara Jean Baudrillard<sup>642</sup>. La inscripción del acontecimiento es irreductible a cualquier absorción mediática, no se esfuma en medio de la reproductibilidad, al contrario, el movimiento de la huella supone dicha repetición. La técnica acentúa de esta manera cierta *lógica de la espectralidad* que excede las oposiciones comunes entre lo sensible y lo insensible, lo presente y lo ausente, lo visible y lo invisible, lo vivo y lo muerto. Lógica de la deconstrucción que inscribe «la posibilidad del reenvío al otro, por tanto de la alteridad y de la heterogeneidad radicales, de la *différance*, de la tecnicidad y de la idealidad del acontecimiento mismo de la presencia, en la presencia del presente que ella des-junta *a priori* para hacerlo posible»<sup>643</sup>. Efecto de diferimiento que si bien actúa ya en las técnicas de inscripción más sencillas es, empero, reforzado con las tecnologías de archivación que son más recientes. Paradójica situación de las tecnologías contemporáneas, así como de nuestra experiencia con ellas, pues, precisamente, realzan la disyunción el presente, de tal modo que no contemplan ninguna contemporaneidad de sí, ningún presente cerrado sobre sí mismo. En vez de ello, la efracción espectral del tiempo parece hacerse cada vez más evidente. Derrida observa esto al pasar, por ejemplo, en la experiencia que tenemos con tecnologías cotidianas, como la del contestador automático, «cuya voz sobrevive al momento de su registro: usted llama, el otro está muerto, ahora, lo sepa o no, y la voz le responde de modo preciso, a veces con alegría, le instruye, incluso puede darle instrucciones, hacerle declaraciones, dirigirle peticiones, ruegos, promesas, mandatos»<sup>644</sup>. Relación con los espectros, con un singular *plus de vie*, que está, no obstante, también en la base de nuestra tradición cultural y de la historia, entendidas no como un pasado sellado en los archivos de una vez por todas, sino en tanto que manifestación de la virtualidad de esas inscripciones, de su *iterabilidad*, que necesariamente conforman archivos que se abren siempre desde el porvenir.

Por lo tanto, contra lo que suele creerse, el archivo, la repetición o el despliegue espectral de las inscripciones, no son asunto del pasado, sino más bien del porvenir. Con ello, se abre el campo problemático de un *archivo de lo virtual*, que

---

<sup>642</sup> Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro* (Barcelona: Kairós, 1978), 14.

<sup>643</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Madrid: Trotta, 2003), 89.

<sup>644</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 70.

es justamente el que la deconstrucción ha postulado, donde cada interpretación o cada lectura enriquecen las inscripciones registradas. En ese sentido, es cierto que la *auctoritas* sobre una especie de *meta-archivo* no puede ser más que una aspiración ingenua, pues cada intervención sobre los registros promueve la «estructura espectral» del archivo, formación singular, jamás cerrada ni concluyente. No obstante, lo anterior implica una variable que no puede desconocerse: la cuestión del almacenamiento. ¿Hasta qué punto cierta capacidad de *stock* podría determinar la «estructura espectral» del archivo? No es una pregunta menor. Las tecnologías de archivación puedan reducir cada vez más el peso y el tamaño de los materiales archivados, gracias a la innovación en los soportes y formas de producción de información, pero esto no acredita ciertas especulaciones en torno al poder ilimitado de los archivos, pues a pesar de «que el espacio potencial disponible para el almacenaje se acerca al sueño de registrarlo todo, las elecciones sobre lo que tiene que ser almacenado siempre deben ser hechas: el espacio de almacenamiento nunca alcanzará la infinitud implicada por la noción del registro de la totalidad de los acontecimientos»<sup>645</sup>. De tal modo, a pesar de las variaciones y alteraciones que la máquina social del *arkhé* experimenta en el devenir de cada agenciamiento, existe un límite insoslayable para los archivos, un límite que si bien no deja de alterarse tampoco deja de existir.

Ese límite se relaciona, nuevamente, con las ideas de Boris Groys sobre la frontera de los archivos culturales. Sabemos que, en virtud de su materialidad, inscripciones de una cultura pueden sobrevivir incluso a la sociedad que las produjo, perdurando más allá de la cultura que las trazara en su momento. Sin embargo, una vez encontrados, no todos los elementos de un hallazgo arqueológico gozan del mismo status en los archivos culturales. Los elementos *archivables* no se corresponden necesariamente con la mayoría de las inscripciones realizadas sobre la superficie social, puesto que el archivo pone en juego un espacio a favor de la perduración, un rescate de objetos y signos que se incluyen mediante una selección en las vitrinas de la tradición. Semejante elección depende de una estrategia de preservación amparada por ciertas instituciones, que Groys denomina también *política de la inmortalidad*, aclarando que se trata de una «inmortalidad artificial, de una

---

<sup>645</sup> David Bell, "Infinite Archives," *SubStance* 33, no. 3 (2004): 156.

política consciente de la larga duración»<sup>646</sup>. Estamos al corriente ya de que Groys explica los diversos mecanismos de traspaso de la frontera de los archivos mediante el cruce de las economías generales de lo nuevo y de la sospecha. Sin embargo, lo cierto es que las operaciones de la máquina social del *arkhé* no responden cabalmente a las directrices de lo nuevo ni a las «asignaciones» del espacio submediático. Tales operaciones trascienden muchas veces los actos conscientes pues, aún bajo la censura y la represión ejercida sobre el archivo, la máquina social no es ajena a la alteración involuntaria de los registros. Dicho de otro modo, los archivos no son inmunes tampoco a aquella pulsión más allá de toda economía, a la *aneconomica* pulsión de muerte que amenaza al archivo desde un comienzo. Se dicta así la historia de tantos *archivos del mal*, de genocidios, dictaduras, conspiraciones y terrorismos de Estado, que al quedar registradas, de un modo u otro, desencadenan también el propio mal de archivo. Con ello no buscamos aludir únicamente a las destrucciones traumáticas del archivo, cuyos hitos van desde el incendio de la Biblioteca de Alejandría hasta los archivos quemados por los Nazis<sup>647</sup>. Además, apuntamos a la imposibilidad de tener plena consciencia de lo que se archiva cuando se archiva, pues justamente, al estar entregadas a la repetición y a la alteridad, las huellas del archivo no pueden definirse *a priori*. Imposibilidad de controlar de antemano las lecturas e interpretaciones venideras de los registros.

Por otra parte, la decisión singular de almacenar algo en los archivos, desplegando así diversas tecnologías de archivación y una maquinaria administrativo-estética, expresa en último término la *différance* entre el archivo y la escritura en sentido general. Una vez más, emerge nuestra diferencia radical con los postulados de Derrida, que nos ha guiado durante todo este capítulo. La selección archivadora o, mejor dicho, el poder de consignación no se ejercen sobre la totalidad de las inscripciones de la superficie social, a pesar de que pueda influir en la mayoría de ellas, se aplica sobre una porción siempre limitada. Por eso, el archivo es *grammatophylakion*, pues su *phylaxis* se aplica únicamente sobre ciertas inscripciones. Grosso modo, se puede establecer que el abastecimiento de los archivos depende tanto de la capacidad de almacenamiento de la propia máquina social del *arkhé* en un

---

<sup>646</sup> Groys, *Política de la inmortalidad*, 45.

<sup>647</sup> Herman Rapaport, "Archive Trauma," *Diacritics* 28, no. 4, (invierno, 1998): 68-81.

momento dado, así como también de sus articulaciones con la máquina estatal o la máquina capitalista. La singularidad de cada operación archivadora depende del agenciamiento específico en el que tiene lugar. Contraste manifestado por el mismo Derrida frente a una tecnología de archivación, mientras escribe en su ordenador y confiesa preguntarse por el momento preciso en que comienza el archivo: «¿No era el instante en el que habiendo escrito esto o aquello sobre la pantalla, quedando las letras como suspendidas y flotando aún en la superficie de un elemento líquido, presionaba cierta tecla para registrar, para “salvar” [*save*] un texto indemne, de modo duro y duradero, para poner unas marcas al abrigo de la borradura, con el fin de asegurar así salvación e *indemnidad*, de almacenar, de acumular y, lo que es a la vez la misma cosa y otra distinta, de tornar así la frase disponible para la impresión y la reimpresión, para la reproducción?»<sup>648</sup>. Momento singular, nos dice el filósofo, en que aún debe decidir si salvar o no, si rescatar de la superficie de inscripción los trazos realizados, que yacen bajo el desamparo, en el umbral sin retorno de una borradura radical. Incluso estando ya inscritos sobre la superficie, esos trazos no están aún abrigados por el archivo, en su condición «flotante» no llegan siquiera a reprimirse, es decir, una vez eliminados, no podrían ni siquiera destinarse a otro sitio, a una *recycle bin* [papelera de reciclaje], pues con suerte se respaldan en la memoria momentánea del programa. En otras palabras, que las tecnologías de escritura sean potenciales tecnologías de archivación, significa también que no basta con trazar signos sobre la superficie para que estos se conserven. El momento de la escritura y la archivación no coinciden necesariamente puesto que el *grammatophylakion* no es el paje de la gramatología. Más aún, no habría lugar para la archi-huella sin la intervención archivadora. Quizá Derrida pudo haber vislumbrado todo esto, aunque sabemos que no empeñó un esfuerzo en hacerlo patente. El motivo de ello tal vez sea que la diferencia entre la escritura y el archivo acarrea también remecedoras consecuencias para el pensamiento político de la deconstrucción.

---

<sup>648</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 33-34.

#### 4.8. Los espectros de Derrida.

Nuestro recorrido por *Mal d'archive* puede suplementarse con dos escenas. La primera de ellas, del film de Federico Fellini, *Roma* (1972). Las excavaciones para una nueva línea del tren urbano en la capital italiana se ven interrumpidas por lo que parece ser una cámara subterránea de posible interés arqueológico. Con cautela, se perfora un muro y una lujosa residencia romana de por lo menos dos mil años queda al descubierto. Maravillados por el valioso hallazgo, un grupo de personas no duda en ingresar para explorar el lugar, quedando especialmente sobrecogidos por los inmensos y bellos frescos que decoran las paredes interiores, conservados a la perfección. De pronto, los exploradores advierten con angustia que la filtración del aire exterior comienza a carcomer las pinturas, sin que ellos puedan hacer nada para detener la desaparición casi instantánea de aquellos vestigios milenarios. El dramatismo de la escena lo añade Fellini mostrándonos cómo, en unos cuantos segundos, esas inscripciones se convierten literalmente en *polvo*. Ningún rastro distinguible de los frescos milenarios ha sobrevivido y la polvareda se aleja con el viento. Nuestra segunda escena, en realidad es una breve alusión a la novela de Wilhem Jensen, *Gradiva* (1903), a la que Freud dedica un estudio publicado en 1907<sup>649</sup>. Otra vez en Roma, en una tienda de antigüedades, un joven arqueólogo, Norbert Hanold, queda fascinado con el bajorrelieve de una mujer caminando con el vestido recogido, al extremo de encargarse una copia de yeso. De vuelta en su Alemania natal, Hanold cuelga la copia en su gabinete de estudio y comienza a fantasear con la doncella, a quien llama Gradiva («la que avanza») y, supone, debe haber vivido en Pompeya. Súbitamente, el joven arqueólogo, viaja a Pompeya con el designio de encontrar entre las cenizas de la ciudad las improntas de los pasos de Gradiva. Ha surgido en él un deseo incontenible por encontrar las huellas originales, en sentido literal: busca revivir de algún modo, tras sus pasos, esa figura femenina del bajorrelieve. En Pompeya, Hanold vaga entre las ruinas hasta que ante él aparece Gradiva, o lo que cree reconocer como su fantasma. Jensen nos mantiene durante

---

<sup>649</sup> Sigmund Freud, "El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen," en *Obras completas*, Vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 1-79.

varias páginas en esta historia de espectros, para mostrarnos finalmente que el fantasma era un delirio del joven Hanold.

Ambas escenas tienen en común un encuentro con vestigios milenarios y el anhelo por recuperar el suceso original. En ese sentido, comparten la inquietud de la archivística más tradicional, tal cual es admitido en el célebre *Manual Holandés*, donde la pretendida concepción orgánica de los archivos sirve de base para señalar que «el archivista procede con los fondos documentales como el paleontólogo con los huesos de un animal prehistórico: intenta con esos huesos reconstruir el esqueleto del animal nuevamente»<sup>650</sup>. Entonces, desplegando un *poder de consignación*, el archivista busca (re)construir un *corpus* de inscripciones ideal, vale decir, el ordenamiento o la composición del *corpus originario*. Ahíncó, en cierto modo arqueológico, dirigido a los archivos como yacimientos de un orden primigenio. Igualmente, si la archivística no oculta esas ambiciones por el *corpus* de los orígenes tampoco lo hace el psicoanálisis. Mientras Freud logra esbozar una teoría del archivo para el estudio del aparato anímico, cede también a una nostalgia por la recuperación del pasado perdido, por el rescate de la huella original, a la manera de Hanold. Desde luego, la diferencia es que Freud tiene la convicción de que los fantasmas asedian la psique del joven Hanold, por ende, el psicoanalista buscara recuperar la impronta original de esos espectros, convirtiéndose el mismo en arqueólogo. La debilidad del padre del psicoanálisis por la arqueología consta innumerables ocasiones en sus escritos<sup>651</sup>, incluso, apunta Jean Laplanche, al concebir el síntoma como reminiscencia vinculada de manera indirecta a una impronta originaria, a una verdad oculta en el pasado, Freud analiza las aflicciones de sus pacientes a partir de una identificación de «escenas sucesivas como si estuvieran bien ordenadas, una sobre otra, como las capas arqueológicas, como archivadas». Para el psicoanálisis «la memoria del ser humano está hecha como de paquetes de archivos, con diferentes tipos de clasificación por otra parte, lo cual supone que los recuerdos se encuentran en distintos ordenamientos, y que los

---

<sup>650</sup> Muller, Feith y Fruin, “Manuel pour le classement,” 45.

<sup>651</sup> Destaca especialmente la temprana comparación que hace de su método con la arqueología, en *Zur Ätiologie der Hysterie* (1896). Allí, el método psicoanalítico de reconstrucción de escenas en orden cronológico inverso es homologado con la exhumación de un yacimiento arqueológico compuesto por diferentes estratos. Sigmund Freud, “La etiología de la histeria,” en *Obras completas, Vol. III* (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 192-198.

ficheros son de múltiples entradas»<sup>652</sup>. Sin duda, una singular teoría del archivo es la que pone en juego aquí el psicoanálisis, pero el objetivo que persigue mientras escudriña en las escenas o ficheros del aparato anímico es algo más que una derivación interminable de una carpeta a otra. El arqueólogo, encarnado por el psicoanálisis freudiano, busca el objeto verdadero, el suceso originario, la escena primitiva del inconsciente. La impronta de Gradiva en el momento mismo en que posa su pie sobre la ceniza. El fresco romano recién pintado, hace dos mil años. Y es aquí, justamente, donde Derrida nos advierte del afán metafísico del psicoanálisis, pues para el arqueólogo Freud, «el propio éxito de una excavación debe firmar aún el borrarse del archivero: *el origen habla entonces de sí mismo*. El *arkhé* aparece desnudo, sin archivo. Se presenta y se comenta así mismo»<sup>653</sup>. El arqueólogo sustituye así al archivista, o mejor dicho, el afán arqueológico convierte al archivo en el mero accesorio de una verdad primordial, inmutable a pesar del archivo y sus múltiples entradas. Búsqueda inalcanzable, más aún, *insostenible*, de una *anámnesis* pura, sin soporte que la distorsione, sin *hypómnesis*. Paradójicamente, si Freud contribuye a profundizar en el aspecto técnico del archivo, allí donde la cuestión del *subyectil* no se restringe de ningún modo a la memoria, en seguida, el psicoanálisis freudiano rechaza toda prótesis ante la expectativa de una verdad pura, aunque sea de un fragmento de ella.

De esa forma, la noción de archivo se muestra dislocada en Freud, pues las figuras del arqueólogo y el archivista desencajan lo que el padre del psicoanálisis, de un modo u otro, intentara armonizar. Contraria a ese afán, subraya Derrida, la viabilidad «de la huella archivante, esa simple *posibilidad*, no puede sino dividir la unicidad. Separando la impresión de la impronta. Ya que esta unicidad ni siquiera es un presente pasado». Cualquier empeño por rastrear una huella depende de su *iterabilidad*, vale decir, de «su divisibilidad inmanente», pues «la posibilidad de su fisión, la asediaba desde el origen». Por ello, la «memoria fiel de una singularidad así no puede más que entregarse al espectro»<sup>654</sup>. En efecto, no habría experiencia

---

<sup>652</sup> Jean Laplanche, “El psicoanálisis: ¿historia o arqueología?” *Asociación Psicoanalítica del Uruguay. Biblioteca Online*. [citado el 3 de Julio de 2013]: disponible en [http://www.apuguay.org/bol\\_pdf/bol-laplanche.pdf](http://www.apuguay.org/bol_pdf/bol-laplanche.pdf)

<sup>653</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 100.

<sup>654</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 100.



posible de la huella sin aquella repetición que la trae y la aleja de nosotros, en un proceso de constante alteración, un recorrido impredecible de trastrocamientos.

En medio de la iterabilidad de las huellas, la pregunta por el origen de las improntas del archivo no hace sino añadir matices a la reiteración de la otredad esbozada en su estela. En otras palabras, no hay una memoria ligada al evento original puesto que cualquier intervención en el archivo es también una alteración de su repetición espectral. Repetición de la huella manifestada más como un fantasmático e incesante retorno antes que un regreso definitivo y definitorio del pasado perdido. Habría que asumir entonces que la memoria no *re-presenta* lo que fue, puesto que la *iterabilidad* no se constriñe en las modalidades dicotómicas de la presencia/ausencia, en cambio, regenera los trazos de su paso, añade al archivo de esa huella nuevos elementos, nuevas impresiones. Así, el acontecimiento, como cuestión de espectros, se da en una repetición y una primera vez, pues la singularidad de la primera vez es también la de constituir una última vez.

Todo esto apunta a la experiencia irreductible del espectro: el (re)trazo de un acontecimiento, siempre distinto, cuya primera y última vez marcan el *asedio* de lo (re)aparecido. Derrida nos lo recuerda, «un espectro es siempre un (re)aparecido. No se pueden controlar sus idas y venidas porque *empieza por regresar*»<sup>655</sup>. Reparición espectral que disloca también la experiencia de sí, pues esa otredad espectral nos exhorta a una *hospitalidad* sin reservas, esto es, provoca también una apertura al otro, al acontecimiento impredecible de su retorno. Los espectros alteran, a la vez, el orden de la experiencia personal y colectiva, en tanto su (re)aparición eclosiona cualquier intento de un ordenamiento cronológico del tiempo, es decir, desgarran aquello que presuponemos bajo la idealización de la secuencia lineal de los sucesos: desencadenan el fin de la temporalidad histórica convencional. El espectro y sus (re)apariciones son intempestivos, pues lo cierto es que los espectros no tienen una *data* en la historia, más bien son *inmanentes* a la historicidad de procesos *heterocronológicos*. De ahí que la experiencia espectral de la huella este dada por cierta *imposibilidad* de esa inconsistencia ontológica, pues no es la experiencia de un *ahora*, el ahora de una presencia plena, sino más bien la de una coyuntura descompuesta, la de un presente en disyunción.

---

<sup>655</sup> Derrida, “Espectros de Marx,” 25.

Entendemos así porque Derrida afirma que «la estructura del archivo es *espectral*», su condición *a priori* no es ni presente ni ausente, ni visible ni invisible, ni sensible ni insensible, ni viva ni muerta. En consecuencia, nuestra relación con el archivo, con aquello registrado allí, sería también siempre una relación con los espectros. Relación, por lo tanto, con la otredad del espectro que es también lo que nos *ex-pone* al otro: *corresponde* al otro deviniendo entonces una relación con la «justicia». Dicho término resulta ajeno a aquello que habitualmente se reduce, a saber: a la esfera de la ley y el derecho, aunque quizá pueda pasar *a través* de ellos, jamás se consuma allí. Por supuesto, el espectro no (re)aparece para *hacer* justicia, pero tampoco para que esta se imparta como medida calculable o redistributiva, ni para saldar una deuda pendiente, más bien, el acontecimiento del espectro abre la posibilidad para una justicia más allá del derecho, para la justicia como *incalculabilidad* del *don* y *hospitalidad* irreductible, que marcan una relación *no-económica* con el otro<sup>656</sup>.

Habría que insistir entonces en que el archivo no es un asunto del pasado, sino una cuestión vinculada íntimamente con los espectros, con la venida del otro, y por ende, los archivos entrañan «la cuestión del porvenir mismo, la cuestión de una respuesta, de una promesa y de una responsabilidad para mañana. Si queremos saber lo que el archivo habrá querido decir, no lo sabremos más que en el tiempo por venir. Quizá. No mañana sino en el tiempo por venir, pronto o quizá nunca»<sup>657</sup>. Aquella condición de los archivos, la posibilidad que estos mismos abren, y que sin embargo no nos es cognoscible como tal previamente, es lo que Derrida llama la «*mesianicidad* espectral» que opera en la noción de archivo. Sin apresurarse, hay que advertir que lo mesiánico no es sinónimo ni significado del mesianismo, radicalmente distinto, afirma Derrida, lo mesiánico se refiere a un «performativo por venir cuyo archivo no tiene ya ninguna relación con el registro de lo que es, de la presencia de lo que es o habrá sido *actualmente* presente»<sup>658</sup>. Performativo cuya singular apertura disloca las totalizaciones ontológicas, políticas e, incluso, morales.

En *Espectros de Marx* (1995), texto en la órbita de *Mal d'archive* y surgido también a partir de una conferencia, Derrida especifica los alcances de esta

---

<sup>656</sup> Un *don*, que como tal, no corresponde a ninguna economía, ni siquiera a esa economía general descrita como Mauss como la economía general primitiva. O más bien, es el «don sin presente» que interrumpe el sistema económico. Véase: Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa* (Barcelona: Paidós, 1995).

<sup>657</sup> Derrida, «Mal de archivo», 44.

<sup>658</sup> Derrida, «Mal de archivo», 79.

*mesiacinidad* espectral. Lo mesiánico ha de entenderse como la promesa infinita de lo *por venir*, no en los términos de una promesa que ha de ser cumplida, determinable o predecible, sino más bien como una singular esperanza que no se apoya en ningún vaticinio seguro o cognoscible. De ahí que la condición de posibilidad del acontecimiento de tal experiencia sea al mismo tiempo —y aquí, justamente, de la disyunción del tiempo se trata— una cierta condición de imposibilidad, pues no hay un contenido definible de ella. Prescindiendo de cualquier teleología o metafísica, sin mesías reconocible, lo cierto es que esta mesianicidad tampoco es una simple renuncia o apatía ante lo que puede acaecer, al contrario, es su afirmación más rotunda, pues suspende la prognosis de aquello que necesariamente nos toma por sorpresa cobijando solo una promesa que se aleja de cualquier dogmática.

La «estructura espectral» del archivo guarda más que reservas de un pasado, pues despliega una virtualidad traducida en la suspensión epocal: el *archivo siempre es(tá) por venir*. Con ello, Derrida busca plantear que incluso la posibilidad de la deconstrucción se apoya en que algo permanezca indeestructible, aquello corresponde a «cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de la justicia (...) y una idea de la democracia»<sup>659</sup>. Tanto una idea de justicia, inasimilable al derecho en ninguna de sus formas, como una idea de la democracia, que difiere de sus variantes y conceptos predicados hasta hoy, son los elementos que dan su fuerza política al acontecimiento de esa mesianicidad espectral. De ahí que Derrida no dude en señalar que lo mesiánico es siempre revolucionario y, por ende, urgente, caracterizado por su inmanencia incluso en su esperanza sin horizonte de espera<sup>660</sup>. Quizá, como ya veremos, el problema de la reflexión en torno a esta promesa pasa por suponerla como previa o instituyente de la estructura misma del archivo.

Por otro lado, habría que reconocer también que la noción de lo mesiánico propuesta en *Espectros de Marx* no es completamente inédita. De hecho, tiene sus precedentes en el complejo pensamiento que se desprende de la reacción contra las

---

<sup>659</sup> Derrida, “Espectros de Marx,” 73.

<sup>660</sup> Al respecto, sostiene Derrida: «Lo mesiánico, creemos que sigue siendo una marca *imborrable* —que ni se puede ni se debe borrar— de la herencia de Marx y, sin duda, del *heredar*, de la experiencia de la herencia en general. De no ser así se reduciría la acontecibilidad del acontecimiento, la singularidad y la alteridad del otro.» Derrida, “Espectros de Marx,” 42.

teleologías de la historia restauradas en el siglo XIX bajo la bandera del progresismo. Nos referimos, desde luego, a las reelaboraciones de una crítica de la temporalidad histórica en la primera mitad del siglo XX y que llevan a cabo principalmente Rosenzweig, Bloch, Benjamin y Lévinas<sup>661</sup>. A la luz de esta *herencia*, que como tal no es necesariamente idéntica al heredero, según Gérard Bensussan, al considerar los planteamientos derridianos nos topamos con un esfuerzo común por abogar una estructura de la temporalidad humana «donde el tiempo es sobrellevado de acuerdo a una paciencia, de acuerdo a una espera que dura y que se sobrelleva, y a la vez donde éste es también escandido por una impaciencia de todos los instantes»<sup>662</sup>. En otras palabras, la experiencia irreductible del tiempo es además la de una ansiedad por la apertura de la historia, por su interrupción en un momento impensado, aunque no del todo inesperado. En efecto, la forma de sobrellevar esa espera sin data no radica en el inmovilismo sino en una actitud de urgencia, donde la práctica política se orienta ya no en la realización institucional sino en una acción que se juega a cada instante, como si fuera ese posible momento el de la interrupción mesiánica del tiempo homogéneo. De esa forma, la política de la mesianicidad espectral se levanta sin confín determinable, pero contando con el *eschaton* como extremidad de la ruptura histórica.

Así, el hecho de que cierta apuesta ético-política planteada por Derrida se apoye en una responsabilidad contraída con los espectros, no deja de ser problemático. Gayatri Spivak llega a cuestionar implícitamente el carácter de este compromiso: «¿es muy crudo decir que *Espectros de Marx*, (...) es una transformación de la militancia en religión?»<sup>663</sup>. Quizá no haya que ir tan lejos, aunque tampoco

---

<sup>661</sup> Para un detallado análisis sobre esta cuestión, que además de considerar las confluencias entre Derrida y dichos autores, confronta la singular concepción mesiánica del tiempo con la filosofía moderna, véase: Gérard Bensussan, *Le temps messianique: temps historiques et temps vécu* (París: Vrin, 2001). Y esto debería subrayarse a pesar de los esfuerzos por un desmarque total de esta tradición. Derrida sostiene que su noción de lo mesiánico: «No tiene ya relación esencial alguna con lo que podemos entender por mesianismo, es decir, al menos dos cosas: la memoria de una revelación histórica determinada, ya sea judía o judeocristiana, por un lado; y una figura relativamente determinada del mesías, por otro». Jacques Derrida, “Marx e hijos,” en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, ed. Michael Sprinker (Madrid: Akal, 2002), 291-292.

<sup>662</sup> Gérard Bensussan, “La política y el tiempo. En torno a Derrida y el mesianismo,” *Actuel Marx. Intervenciones*, no. 5 (2005): 81.

<sup>663</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, “Escritura fantasma,” *Actuel Marx. Intervenciones*, no. 5 (2005):65. Spivak se atreve a decir entonces lo que otros críticos de Derrida habían insinuado bajo subterfugios, o bien, encarnando un dogmatismo marxista. Ejemplo de este último es el texto de Aijaz Ahmad, quien critica las nociones teológicas de *Spectres de Marx* desde las trincheras de la izquierda ortodoxa. Véase: Aijaz Ahmad,

puede descartarse la influencia de cierta fe operando en la propuesta política de la deconstrucción, sobre la que volveremos hacia el final de este capítulo. Ahora bien, cuando Derrida plantea esta responsabilidad con los espectros, menciona al pasar la imagen del ajedrecista autómatas, que en realidad debe su maestría a un enano jorobado que lo controla escondido por debajo de la mesa<sup>664</sup>. Cuando Benjamin propone esa misma imagen, en la primera de sus tesis sobre el concepto de historia, está pensando al muñeco del ajedrecista como el *materialismo histórico*, que es capaz de «competir sin más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología, que, como se sabe, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver de ninguna manera»<sup>665</sup>. Asimismo, la mesianicidad sin mesianismo descrita por Derrida, requiere de cualquier modo, de un compromiso que, a pesar de asentarse en una espera sin previsión de lo *por-venir*, se basa conjuntamente en una creencia en los espectros. Pues el espectro, precisamente, es el que se sitúa ahora bajo la mesa.

Esa cuestión resulta evidente en *Mal d'archive*, donde el sarcasmo dirigido a los *scholars* que no creen en los espectros, y que sin embargo buscan exorcizarlos, es recurrente. El típico *scholar* no renuncia a encontrar «la verdad» detrás del espectro. Pero, no hay un origen más originario que el espectro, un *hecho histórico puro*, pues el archivo es siempre un problema «del porvenir del espectro o del espectro del porvenir, del porvenir *como espectro*»<sup>666</sup>. No obstante, Boris Groys, quien definitivamente no es un *scholar* habitual, plantea que aceptar al espectro conlleva reconocer, de un modo u otro, cierta figura de la inmortalidad. Por supuesto, no se trata aquí del amparo para una teoría que busque probar una facultad perenne sino más bien de una reflexión sobre los mecanismos sociales mediante los cuales la inmortalidad ha operado desde las cámaras funerarias de los faraones hasta esas otras fastuosas cámaras funerarias que llamamos hoy museos.

---

“Reconciliar Derrida: Espectros de Marx y política deconstruccionista,” en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, ed. Michael Sprinker (Madrid: Akal, 2002), 103-128.

<sup>664</sup> Derrida, “Espectros de Marx,” 69.

<sup>665</sup> Benjamin, “La dialéctica en suspenso,” 47. Por supuesto, Derrida se resiste a esta posible comparación cuando afirma: «El inciso, “mesianico sin mesianismo”, es, por supuesto, una formulación *mía*, no de Benjamin. Así pues, no se trata de una aposición, una traducción o una equivalencia; lo que desearía subrayar, más bien, sería una orientación y una *ruptura*, una tendencia que va del debilitamiento a la anulación, del “débil” al “sin” y, por lo tanto, la asíntota, *tan solo la asíntota*, de un acercamiento *posible* entra la idea de Benjamin y la que yo desearía proponer. Entre “débil” y “sin” hay un salto, quizá un salto infinito». Derrida, “Marx e hijos,” 291. Por otra parte la mención de Derrida sobre la primera tesis sobre el concepto de historia se encuentra en: Derrida, “Espectros de Marx,” 69.

<sup>666</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 91.

Ahora bien, valdría la pena hacer dos precisiones antes de seguir avanzando en este punto. Por un lado, lo cierto es que Groys parece no entender la *virtualidad* que agudizan las tecnologías de archivación cuando reprocha una supuesta ausencia de sarcófago en los espectros, vale decir, la falta del soporte en las idas y venidas del (re)aparecido<sup>667</sup>. Sin embargo, por otro lado, no deja de ser notorio el temblor que provocan ciertas críticas de Groys contra la filosofía de Derrida, y que en alguna medida convierten a Groys en el Feuerbach de Derrida, pero ya también en su Marx<sup>668</sup>. Curiosas ironías espectrales. Lo anterior radica en que Groys «describe hoy la oposición entre lo que se puede reunir en la cámara funeraria generalizada de la pirámide, es decir, en los archivos o el museo, y lo que queda para siempre fuera de esa cámara, la abundancia infinita y arbitraria de los fenómenos que se definen bajo títulos como el mundo de la vida, la realidad, la existencia, el devenir»<sup>669</sup>. Naturalmente, para quienes adoptan la deconstrucción como un paradigma (cuestión que, de seguro, Derrida hubiera rechazado), esta *política de la inmortalidad* podría resultar bastante limitada, incluso reaccionaria. No obstante, Groys parece sobre todo plantear una cuestión incómoda: la (re)aparición espectral no se afianza sin un esfuerzo orientado a ello. Groys nos inquieta de un modo similar que la escena de Fellini.

Si vamos más lejos que Groys y reconsideramos la «estructura espectral del archivo» con mayor atención, esa inquietud se incrementa. El «motivo espectral», nos dice Derrida, «pone en escena esta fisión diseminante de la que hacen gala, desde el principio, tanto el principio arcóntico como el concepto de archivo, como el concepto en general»<sup>670</sup>. Por lo tanto, si el origen no-originario es el de los espectros, podemos inferir que la huella como archi-escritura es también espectral, pero de ser así, ¿no implicaría esto que el archivo entonces «hace gala» de la fisión espectral que es parte de su «estructura», es decir, demuestra aquello que no puede sino demostrar en tanto le es constitutivo? ¿No estamos aquí otra vez frente a la

---

<sup>667</sup> Según Groys, la política de la inmortalidad discrepa con «el sentido en que habla Derrida sobre los fantasmas, pues la aparición de los fantasmas tiene como requisito una cierta ausencia del soporte material. El fantasma es sólo otro nombre para el significante que flota libremente, del que hablan con tanta insistencia los autores del postestructuralismo francés». Groys, *Política de la inmortalidad*, 56. Tales apreciaciones de Groys, como hemos demostrado acá, resultan ser producto de una lectura más distraída que acuciosa, al menos en este aspecto puntual.

<sup>668</sup> Esta fórmula, por supuesto, se la debemos a Sloterdijk, “Derrida, un egipcio,” 87.

<sup>669</sup> Sloterdijk, “Derrida, un egipcio,” 89-90.

<sup>670</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 92.

asimilación de archivo y escritura? El productivo uso de las metáforas por parte de Derrida parece entonces conducir a un *impasse* del cual el mismo no se muestra dispuesto a salir. En un largo diálogo que Élisabeth Roudinesco entabla con Derrida, publicado luego como libro, la psicoanalista francesa dirige un comentario al filósofo, tan breve como iluminador, referido justamente a nuestro problema: «Para usted, el archivo no es solamente el documento sino una “huella”, un “peso de impensado radical” que gobierna la relación de la memoria con el saber: una “impresión freudiana”, como usted dice. Ese Archivo (con una A mayúscula) subvertiría incesantemente la autoridad del Estado patriárquico (el Estado soberano patriarcal) puesto que se piensa él mismo como el poseedor de un poder arcónico sobre el archivo»<sup>671</sup>.

Al menos dos elementos importantes deben reflexionarse a partir de esta pregunta que, por cierto, no encuentra una respuesta concreta. Primero, hemos de prestar atención a la evidente homologación que Roudinesco establece aquí entre el archivo, o mejor dicho, entre la máquina social del archivo y la generalidad de las inscripciones realizadas sobre la superficie social. La psicoanalista francesa sugiere acertadamente que el archivo no se reduce a los documentos, no obstante, esto no significa que la *impresión* del archivo se desprenda de la misma *impronta* inscrita por la escritura. Menos aún puede concebirse a la escritura como un «Archivo (con una A mayúscula)» que instituye y desarticula otro archivo vinculado al Estado soberano-patriarcal. Bajo esa fusión, quiérase o no, Todo (con T mayúscula) ha quedado comprendido por el archivo. Cuestión absurda no sólo porque es imposible archivarlo todo, ya sea por las limitaciones inherentes a los soportes técnicos o por la condición *virtual* de los registros que impide un *meta-archivo*, sino que además, y principalmente, porque si acaso el archivo fuera omniabarcante, la *archivación* misma sería baladí, pues de suyo, cualquier cosa estaría ya archivada. Tales consideraciones, quizá, solo puedan ser el síntoma de una *fiebre de archivo*, de un *mal d'archive*.

Un segundo elemento a considerar a partir del comentario de Roudinesco es el hecho de que Derrida se limite a complementar el diálogo con una acotación mucho más breve, centrado en la amenaza que constituyen *en su momento* los textos políticos del psicoanálisis para el régimen Nazi, es decir, para ese archivo soberano

---

<sup>671</sup> Derrida y Roudinesco, *Y mañana, qué...*, 206.

patriarcal que busca hacerse con el poder arcóntico. Más allá de esto, al no responder, ni refutar, específicamente a la pregunta de Roudinesco ¿acaso Derrida está suscribiendo también aquella opinión? ¿Cómo saberlo? Desde luego, al padre de la deconstrucción no podemos preguntarle. No porque *ahora mismo* él *ya* esté muerto, porque no sea *ya* más que un fantasma con el que intentamos discutir, pues sabemos que ese «ahora» que inscribo *ahora* no remite nunca a una presencia plena, apenas al vestigio de mi espectro, al diferimiento de la escritura que nos convierte a ambos en fantasmas, a Derrida y a mí. Lo que no puedo hacer es interrogar a un espectro, pero esto no implica que un espectro no pueda hablarme. Pensemos, otra vez, en el contestador automático. No podríamos inquirir a un espectro porque ni siquiera podemos cruzar nuestra mirada con él, con esa cosa que no es una cosa, así como tampoco Hamlet puede mirar al fantasma de su padre bajo la armadura con que este (re)aparece, lo que Derrida llama también «efecto visera»<sup>672</sup>. Rótulo que acá importa pues designa la manera en que la relación con este *algún otro* espectral, que nos mira sin que podamos verlo, dicta la *inyunción* de la justicia en esa *disyunción* temporal que efectúa a la vez. Conjuntamente, el «efecto visera» alude a la armadura del espectro, vale decir, al *artefacto real* en el cual (re)aparece. Hay aquí, sin duda, un sarcófago de los espectros, un soporte ineludible, del cual la deconstrucción da debida cuenta, por más que Groys se empeñe en postular lo contrario. No habría espectralidad sin las tecnologías de archivación que van desde la inscripción de signos sobre una superficie material hasta la captura audiovisual de registros que permiten los diversos dispositivos contemporáneos.

Advertíamos, entonces, que no podemos interrogar a un espectro. Aunque un espectro siempre puede hablarnos a través de su armadura. Si la cámara funeraria de Derrida son sus libros, notas, apuntes de clases, grabaciones de sus conferencias y películas, habría que reconocer que es sólo allí donde su espectro puede decirnos algo al respecto. Mas, lo cierto es que nunca conseguiremos preguntarle al filósofo de la deconstrucción si estaba de acuerdo con ese comentario de Roudinesco, nos conformaremos entonces con quedarnos con la acotación allí registrada, ligada también con las líneas de su pensamiento inscritas en el archivo. Si Derrida estaba de acuerdo o no con la psicoanalista, no lo sabremos, pues ese es su *secreto*.

---

<sup>672</sup> Derrida, “Espectros de Marx,” 21.



Deducimos, por ende, que el secreto no es únicamente aquello oculto, que no se conoce, algo que es puesto en reserva para uno mismo o por unos cuantos. Además, el «otro es secreto porque es otro. Yo soy secreto, estoy *segregado* como (un) otro. Una singularidad está por esencia segregada»<sup>673</sup>. De hecho, la palabra latina *secretus* deriva del verbo *secernere* (separar, segregar, seleccionar). El otro marca siempre esa separación, el otro secreto del otro y el otro secreto de uno mismo, de ese Uno que necesariamente divide, fisiona de manera singular.

¿Será esta, quizá, una forma de entender cierta mención a una irreductible subjetividad desde la deconstrucción? Desde luego, esta pregunta excede nuestro trabajo, pero si así fuese, lo cierto es que esta subjetividad no podría plantearse ya desde una consciencia trascendental ni desde el *logos*, sino como la singularidad de un proceso en división. Allí, hasta ese proceso, la máquina social del archivo no consigue regir completamente. Lo que el secreto segrega, o la huella de esa división, no consta en la máquina social del archivo. Si bien podemos concebir el secreto como lo encriptado en el aparato anímico, tal cual lo plantea el psicoanálisis, empero, es inadmisibile dar con su impronta original. Y esto, a pesar de los esfuerzos arqueológicos emprendidos por Freud, o por los herederos de Freud que aspiran a convertirse en sus arcontes consignando los secretos del archivo institucional del psicoanálisis. Lo apunta Derrida en el Freud Museum, hacia el final de *Mal d'archive*: «del secreto mismo, por definición, no puede haber archivo»<sup>674</sup>. Por el mismo motivo, las inscripciones del secreto, la escritura de cierta intimidad o la intimidad que traza cierta escritura, no son homologables al archivo como máquina social. Una vez más, retorna la aporía del archivo y la escritura en la deconstrucción. El secreto nos conduce hacia esa *différance* que hemos planteado entre la archi-escritura y la máquina social del archivo, que deriva, ya lo veremos, en un cuestionamiento de la mesianicidad como pre-condición de la estructura espectral del archivo.

Ciertamente, el respeto del secreto se relaciona con una responsabilidad hacia el otro, pues «hay quizás un deber ético y político en respetar el secreto, un cierto derecho a un cierto secreto». Si hemos comprendido el secreto como un proceso singular de la escisión subjetiva, sobre la que una inclinación totalitaria no deja de

---

<sup>673</sup> Jacques Derrida, "El otro es secreto porque es otro," en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* (Madrid: Trotta, 2003), 346.

<sup>674</sup> Derrida, "Mal de archivo," 106.

cernirse, nunca acaba de ser un problema que «hay también abusos de secreto, explotaciones políticas del “secreto de Estado”, como de la “razón de Estado”, archivos policiales y otros»<sup>675</sup>. Sabemos que la máquina despótica, en sus diversos despliegues y transformaciones históricas, se ha apropiado de conocimientos exclusivos y excluyentes para gobernar pueblos y naciones, inscripciones mantenidas en celosa reserva que ya Tácito, en los albores del Imperio Romano, denomina *arcana imperii*. La posesión de los *arcana* (secreto) se convierte en el complemento *par excellence* de las teorías que dan forma a la gubernamentalidad moderna, avivando luego las discusiones de los iluministas contra el absolutismo.

De acuerdo con el politólogo italiano Norberto Bobbio, «la política de los *arcana imperii* corre paralela a las teorías de la razón de Estado, es decir, a las teorías para las cuales le está permitido al Estado lo que no le está permitido a los ciudadanos privados y por tanto el Estado está obligado a actuar en secreto para no hacer escándalo»<sup>676</sup>. Por lo demás, el «secreto de Estado» supone el acoplamiento entre la máquina despótica y la máquina social del *arkhé*, pues allí toman forma las encriptaciones del poder político que no dejan de estar vigiladas por arcontes específicos. Una suerte de despliegue de un *poder criptográfico*. La interminable sucesión de «archivos secretos» o del activo ocultamiento de documentos, de los *actos* y sus *actas*, en monarquías, dictaduras o, incluso, en nuestras mal llamadas democracias contemporáneas, convierte la excepción del «secreto oficial» en la regla de la razón de Estado. El peligro de esto último reside, precisamente, en la transformación del secreto, convocado en nombre de la seguridad del Estado, en un mecanismo de control sobre los ciudadanos.

Ahora bien, volviendo al secreto en tanto que trazo íntimo o proceso de escisión singular, este no solo queda *al margen* del archivo, sino que además, al hacerlo, insinúa la cuestión de los límites de este último. Por supuesto, ya hemos insistido en ello, tales contornos nunca son definitivos o inamovibles, al contrario, manifiestan un proceso de variaciones interminable y, en cierto modo, indeterminable. Esto obedece, por un lado, a la capacidad y caducidad de los soportes del archivo, a las características y disposición de sus tecnologías en cada

---

<sup>675</sup> Derrida, “El otro es secreto,” 346.

<sup>676</sup> Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), 23.

agenciamiento maquínico, vale decir, en la especificidad de cada lapso histórico. Por otro lado, si la máquina social del *arkhé* no puede archivarlo todo, es factible suponer que tampoco espera conseguirlo. La máquina social del archivo despliega constantemente nuevas *cribas*, mecanismos para desgranar las inscripciones, mediante los cuales selecciona, clasifica y ordena aquello que archiva.

Y aquí retomamos lo inquietante. ¿Hasta qué punto dichos cortes afectan a la mesianicidad espectral descrita por Derrida? Es cierto que los textos heredados en el archivo nunca pueden ser completamente apropiados por el firmante, pues esos textos siempre permanecen, a la vez, abiertos y resistentes a las múltiples lecturas venideras en el proceso de su repetición, es decir, en su (re)aparición espectral. Sin embargo, es igual de innegable que aquello que se hereda parece muchas veces, cuando no siempre, corresponder a firmas concretas. Y las firmas de esos espectros no son cualquier firma. En *Spectres de Marx*, el desfile de espectros es bastante ilustre: los de Marx, obviamente, pero también los de Shakespeare, Hölderlin, Valéry, entre tantas otras grandes firmas que se dan cita en el texto derridiano. Cuestión que no hace más que confirmar la siguiente sentencia de Derrida: «Una obra maestra se mueve siempre, por definición, a la manera de un fantasma»<sup>677</sup>. Frente a esa premisa, estaríamos tentados por asumir que la cuestión del archivo pasa entonces por una suerte de canon cultural o artístico cómplice de una hegemonía imperialista, haciendo eco quizá de las refutaciones que se pueden hacer al respecto desde los estudios subalternos y la crítica poscolonial<sup>678</sup>. No obstante, siendo rigurosos, hay que admitir que el problema del archivo como máquina social no pasa solo por el establecimiento de un *canon* cultural, esto es, no en el sentido reducido del canon que esto sugiere: suerte de modelo o *corpus* que la tradición cultural usa para medir y definir el valor de una obra artística, literaria o musical. Más bien, lo que hace la máquina social del *arkhé*, en las diferentes dimensiones que abren sus ejes administrativo-estético, es establecer el canon social, en el amplio sentido que el término pone en *regla* (*κανών*).

---

<sup>677</sup> Derrida, “Espectros de Marx,” 32.

<sup>678</sup> Sin duda, ha sido Spivak quien más aportes ha realizado para hacer un uso de la estrategia deconstructiva atento a dichos problemas, ya que, según ella misma señala: «una política deconstructiva de la lectura reconocería tanto la determinación como el imperialismo y averiguaría si ahora, cuando el nuevo *magisterium* se construye en nombre del *Otro*, los textos magistrales pueden estar a nuestro servicio». Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente* (Madrid: Akal, 2010).

Con todo, respecto al reducido sentido del canon de la tradición cultural, es evidente que Derrida está atento al peligro de escenificar en su texto una reunión exclusiva con las firmas de obras maestras, ya que no ha de ser casual que el primero de los espectros que se dan cita, después del título, en *Spectres de Marx*, sea el de un nombre común, aunque al mismo tiempo es el de un héroe caído en la lucha contra el *Apartheid*, Chris Hani. Más aún, es al espectro de Chris Hani a quien Derrida dedica su texto. ¿Podría leerse en ese gesto la intención de incluir otra firma en la política de la herencia que subyace a la mesianicidad espectral? Y de ser así ¿Acaso esto supone un esfuerzo por reafirmar un legado en los archivos?

Más allá del papel del memorial, lo que asoma en cualquier gesto de reafirmación de un legado, o de la propia cita de una firma, es un doble movimiento: el de la inscripción en cierta herencia y el de evitar la conjura del espectro, su exorcismo. ¿Existe entonces una posibilidad de expulsar a los espectros, de constatar que el muerto está bien muerto y evitar así sus (re)aparecidas? Por supuesto, tal confirmación no podría confiar en el *acta* de muerte, pues el propio certificado *soporta* al espectro que no puede hacer desaparecer. El esfuerzo de la conjuración, en tanto que intento por eliminar los espectros, de poder lograrse, pasaría entonces por una cuestión de limitar las *actas* y los *actos* del archivo. Interrogación acerca de los confines o del trazado de esos contornos siempre fluctuantes de la máquina social del *arkhé*, pero que suponen una operación política o un acoplamiento específico donde se vincula con la máquina despótica, cuando no un empalme con la máquina capitalista.

Habría que pensar entonces la máquina social del archivo en su extensión y preponderancia política, secundando así una de las premisas cardinales de *Mal d'archive*, a saber: el problema político que concierne al archivo «atraviesa la totalidad del campo y en verdad determina de parte a parte lo político como *res publica*. Ningún poder político sin control del archivo, cuando no de la memoria. La democratización efectiva se mide siempre por este criterio esencial: la participación y el acceso al archivo, a su constitución y a su interpretación»<sup>679</sup>. Remitiéndonos, por

---

<sup>679</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 12. La relevancia de este párrafo —que curiosamente ocupa solo una nota *al margen* en *Mal d'archive*— no puede ser correspondida aquí con un análisis detallado de las nociones que se ligan de un modo crucial al archivo (lo *político*, lo *público*, la *memoria*, el *acceso*, la *democratización*), asunto que esperamos abordar gradualmente en los siguientes capítulos. Por ahora, conviene apuntar que así como la

ahora, únicamente al cariz general de esta hipótesis derridiana, en la que insistiremos más tarde, la cuestión que asoma es la del «control del archivo» y, por añadidura, la instauración de los límites entre lo que puede y no puede archivarse, en otras palabras, despunta la crítica al poder arcóntico y a la administración del *corpus* que deviene igualmente una gestión de los *cueros* mediante el archivo. Dicha tesis derridiana se enmarca, y excede a la vez, en la investigación de Sonia Combe sobre las prácticas de disimulación y prohibición del acceso y la revisión de archivos estatales referidos a la historia reciente en Francia, cuyas conclusiones apuntan a que «el modo de gestión de nuestros archivos constituye un enclave del totalitarismo en nuestro espacio democrático»<sup>680</sup>. La borratura de «archivos sensibles» para la opinión pública, su censura o represión, su encriptamiento o reclusión, afectan tanto a la escritura de la historia como a cualquier garantía para un proceso de democratización. Un sinfín de *maquinaciones* en la máquina del archivo, con consecuencias políticas de primer orden, hace así su irrupción. Sin duda, la conjura de los espectros practicada activamente en estas prácticas de disimulación y censura, desborda el espacio de los fondos documentales, operando en el amplio despliegue de las tecnologías de archivación contemporáneas.

Pero la conjura de los espectros maniobrada de esa manera se dirige contra la repetición de una huella que, de un modo u otro, ha sido ya inscrita o, mejor dicho, registrada en los archivos. Derrida invoca a los espectros, a la justicia más allá del derecho que puede surgir en nuestra relación con ellos, precisamente para enfrentar que la conjura se lleve a cabo como un «mal absoluto», un mal que haga posible lo imposible: «dejar a los muertos enterrar a los muertos», que lo *pasado* acabe *pasado*<sup>681</sup>. La amenaza de borrar el lugar, de poner en riesgo las (re)aparecidas del espectro a través de la anulación sistemática de sus impresiones, de la supresión de sus improntas, nos lleva a pensar entonces en el control del archivo y sus mecanismos de desaparición. ¿Acaso algo *resta* ante ese empeño de la máquina del archivo que, precisamente, aparenta pretender no dejar *restos*? Tal vez la *ceniza*, «aquello que

---

cuestión del *acceso* al archivo resulta fundamental para una radicalización de la democracia, lo mismo ocurre con la *participación*, es decir, con pasar a *formar parte* de algún modo de aquello que se archiva o de los criterios utilizados.

<sup>680</sup> Sonia Combe, *Les archives interdites. Les peurs françaises face à l'Histoire contemporaine* (Paris: Albin Michel, 1994), 27.

<sup>681</sup> Derrida, “Espectros de Marx,” 195-196.

conserva para ya no conservar siquiera, consagrando el resto a la disipación, y ya no es nadie que haya desaparecido dejando ahí ceniza, solamente su nombre pero ilegible. Y nada prohíbe pensar que sea también el sobrenombre del susodicho firmante. Hay ahí ceniza una frase dice así lo que hace, lo que es»<sup>682</sup>. La ceniza de tantos archivos quemados, de tantos *corpus* y *cuerpos* incinerados por ese mal absoluto que *maquina* hacer desaparecer los registros. Y, sin embargo, esos registros no desaparecen, no del todo, pues hay ceniza, allí, la ceniza resta, sustrayéndose a la presencia, mas sin *ser* nada.

La ceniza se manifiesta en la *différance* entre lo que *es* y lo que queda. Por lo tanto, si la ceniza resta, resiste también a la abolición que la incinera, ya que las cenizas «no permiten ser digeridas ni reasumidas en una *Aufhebung* que no deje ni tan siquiera un rastro, sino que permanecen incorporadas como lo radicalmente otro de lo que no cabe deshacerse y que prolonga permanentemente, difiriéndolas, la labor del duelo, del análisis sin fin, del holocausto incinerante de la rememoración»<sup>683</sup>. La insistencia en la ceniza, en cuanto aquello resta pero que no es, no como pura negación del ser sino más bien en tanto que resistencia de una alteridad irreductible. Pese a todo, *hay ceniza* [*Il y a la cendre*], en general, restando si un lugar reconocible, casi eliminando cualquier indicio, pero también *hay ceniza ahí* [*Il y a là cendre*], en aquel lugar específico. Juego con la ambigüedad de la homofonía francesa en esa expresión, de la cual Derrida se sirve para describir la singularidad de la ceniza, como la cosa que reserva y pierde a la vez su huella<sup>684</sup>. No obstante, vale la pena preguntarse si es verosímil una política de los espectros incluso ahí donde apenas restan cenizas. Si las cenizas aún conservan un ápice de la huella espectral ¿qué ocurre con la firma y la herencia en la indistinción de las cenizas? Algo que la deconstrucción parece no contemplar es justamente el inconveniente de la justicia en el provenir de la estructura espectral del archivo cuando se cuenta con firmas y cenizas ilegibles. Todo el despliegue de cámaras funerarias y sarcófagos en el archivo, esa protética indispensable para la iterabilidad de las huellas, acomete una

---

<sup>682</sup> Jacques Derrida, *La difunta ceniza* (Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2009), 21.

<sup>683</sup> Cristina de Peretti y Paco Vidarte, *Jacques Derrida* (Madrid: Del Orto, 1998), 42.

<sup>684</sup> Derrida, *La difunta ceniza*, 19 y ss. Para ahondar en esto mismo, véase también: Eduardo Rinesi, “Sobre *La difunta ceniza* de Jacques Derrida,” *Nombres. Revista de Filosofía*, no. 24 (Noviembre de 2010): 259-264.

injusticia espectral contra las *fosas comunes* con la que una otredad inconmensurable se inscribe en el archivo.

Duro aspecto de la inmortalidad que ni siquiera deja el consuelo *proletario* de la descendencia, pues la reproducción de los genes que conforman a una persona serán olvidados al cabo de diez generaciones, como apunta Richard Dawkins, pues si acaso nuestros genes llegaran a ser inmortales, «la *colección* de genes que forma a cada uno de nosotros está destinada a desintegrarse hasta desaparecer»<sup>685</sup>. Ya sea desde la perspectiva biológica o filosófica, la única posibilidad de supervivencia espectral está dada por los acervos del archivo, por la cámara funeraria o por la armadura que consiga mi espectro. Por supuesto, admitimos que «se puede heredar más de una vez, en lugares y momentos diferentes, elegir esperar el tiempo adecuado, que es quizás el más intempestivo —escribirlo de acuerdo con diferentes *linajes*, y firmar de ese modo con más de un *alcance* y sobre más de una *carriada*»<sup>686</sup>. Pero, cuando restan sólo cenizas, más aún, cuando la iterabilidad está dada por una *fosa común* espectral en la que apenas se distingue una firma, pensar en la justicia de los espectros parece complejo, sobre todo cuando se trata de hacer justicia a esas cenizas prácticamente anónimas.

Por más que en nuestros días los «ciberoptimismos» abundantes apunten a una expansión sin precedentes de la democracia y del papel que juegan allí las tecnologías de la archivación, no hay garantía alguna de que las transformaciones actuales en la configuración de la máquina social del archivo supriman las relaciones jerárquicas y de mando que le son características, aunque desplegándose siempre bajo diferentes modalidades. Y esa jerarquía y ordenamiento del archivo pesa también sobre la forma en que las firmas son archivadas, como también, desde luego, en la manera que se distribuyen las cenizas. Si bien el poder arcóntico no puede controlar las idas y venidas de los espectros, la virtualidad que necesariamente atraviesa al archivo, ello no merma que ya en la archivación se registre una injusticia. Por supuesto, siempre puede comprender a partir de ahí la imperiosidad del porvenir de una justicia espectral, pero esto no hará también más que diferir el problema de la firma, no tanto por parte del que reafirma un legado

---

<sup>685</sup> Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (New York: Oxford University Press, 2006), 199.

<sup>686</sup> Derrida, “Espectros de Marx,” 188

transformándolo al mismo tiempo, sino por parte de quien registra esa herencia en el archivo.

Algo más debe añadirse a lo anterior. La aporía entre la escritura y el archivo, que hemos venido hilvanando hasta acá, apunta más lejos de lo que se intenta conjurar *en* el archivo, de los registros que se intentan suprimir. Esa eliminación de registros puede todavía conservar un respaldo, a la manera de las carpetas ocultas en los sistemas operativos o de la *recycle bin*. Restaría entonces, si acaso es posible, una pregunta por aquello que ni siquiera ha sido suprimido *en* los archivos, censurado o disimulado. Una reflexión sobre lo que queda fuera de la máquina social de los archivos, quizás de lo que no restan ni cenizas. Derrida atisba algo respecto, cuando se refiere a la archivológica pulsión de destrucción que amenaza al archivo desde su institución, y nos dice, «la destrucción anarchivante pertenece al proceso de la archivación y produce aquello mismo que reduce, a veces a cenizas, y más allá»<sup>687</sup>. Ese «más allá» es lo que nos inquieta ahora a nosotros. ¿Qué podría haber «más allá» de la ceniza? Pregunta de formulación cándida, pues más allá de la ceniza no habría nada distinguible, nada más que *polvo*. Fina y delicada distinción entre dos nociones que han tendido a confundirse tradicionalmente, en la lengua de la Vulgata y la liturgia de la Cuaresma, aunque al final la ceniza siempre remite a la descomposición por el fuego, a la purificación<sup>688</sup>. Igualmente, sabemos que hay ceniza, y que hay ceniza *allí*, porque algo ha sido quemado, aunque no se trate de una purificación, o de la «*pirificación*» del mal absoluto en la conjura contra los espectros<sup>689</sup>. Pero el polvo difiere y se diferencia de la ceniza, pues el polvo no supone una incineración, ni señales de la conjura ni de las llamas que diseminan la herencia.

La maestría de la escena de Fellini radica precisamente aquí: el cineasta nos muestra algo que jamás podremos constatar, con suerte tan solo suponer, pues cuando los frescos de la antigua mansión romana se reducen a polvo, no queda rastro alguno de sus trazos en las murallas. Ni siquiera cenizas. Por supuesto, queda

---

<sup>687</sup> Derrida, “Mal de archivo,” 101.

<sup>688</sup> Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte* (Madrid: Taurus, 1983), 99.

<sup>689</sup> La noción de «*pirificación*» [*pyrification*] acentúa en *Feu la cendre* la cuestión de la herencia incinerada: “Discretamente apartada, la diseminación modula así con tres palabras lo que mediante el fuego se destina a la dispersión sin retorno, la *pirificación* de quien no queda y no retorna ni corresponde a nadie.” Derrida, *La difunta ceniza*, 25.



el testimonio de quienes han visto su destrucción, pero ellos no son más que actores secundarios que Fellini ha puesto en escena para aumentar el dramatismo de la destrucción radical de esas inscripciones. Y no es difícil suponer que muchas otras huellas han sufrido una destrucción semejante de la que ni siquiera quedan testimonios en el archivo. Convertidas en polvo, no hay tampoco un espectro de esas imágenes, a pesar de que ellas se hayan conservado por milenios. No podríamos, por tanto, ir en busca de su impronta, a la manera de Harold tras las huellas de Gradiva, pues no habría reporte de su espectro. Ni hablar del polvo al que seguramente se han reducido tantas otras inscripciones sobre la superficie social antes de pasar a formar parte de cualquier archivo. Inscripciones que al igual que las letras «suspendidas y flotando aún en la superficie» de la pantalla del computador de Derrida, antes de que él mismo presione «cierta tecla para registrar, para “salvar”», quedan medidas en un soporte efímero. Jamás podremos dar cuenta de ellas, a menos que pasaran a formar parte del archivo. Diferencia irreductible entre la escritura en sentido general y el archivo como máquina social que remece incluso a la deconstrucción. En ese sentido, habría que reconsiderar si la amenaza de la pulsión anarquivolítica no solo es una amenaza *final* para el archivo, infinita amenaza de su finitud, reduciéndolo a cenizas o «más allá», sino que también se manifiesta como condena destructiva desde el archivo hacia la mayor parte de cosas a las que no da cabida. Pulsión de destrucción que deja pudrirse los *confines* del archivo, aquello que se reduce a polvo. Aspecto extremo de una destrucción que no es solo una amenaza final del archivo sino una *destrucción inaugural*, en el origen no originario del archivo, *destruyendo así los contornos del comienzo mismo*. De aquellos contornos no hay espectro, apenas probables cenizas mezcladas con polvo.

La llamada «estructura espectral» del archivo parece entonces no solo preescribir la promesa o el porvenir de una mesianicidad sin mesías sino que además la reducción a polvo de gran parte de las inscripciones de la superficie social, una supresión originaria que es también una supresión del origen. Al no poder *dar cuenta del polvo*, de aquello que conforma los contornos originarios del archivo, la armadura de los espectros es ya siempre el resultado de una tensión desatada, de un choque de fuerzas entre inscripciones reducidas a polvo disperso y tecnologías de archivación dominantes. Y, sin embargo, esto no quiere decir que dichas tecnologías no puedan

ser recuperadas para escindir el archivo, esto es, que puedan usarse a contrapelo de los regímenes de la máquina social. Pero esto implica fundamentalmente, a la par de una responsabilidad con los espectros, una lucha por sus sarcófagos. Una contienda que pasa por la disposición de los soportes de las huellas.

No hay, por lo tanto, una política espectral que espere el acontecimiento de una justicia irreductible sin una lucha por las armaduras de los espectros, como si no bastara con abrirse al otro (re)aparecido, sino que además fuese necesario siempre preparar los medios de su (re)aparición. Una disputa por los soportes, por las tecnologías de archivación que es inseparable de toda promesa previa, o más aún, que hace posible dicha promesa en tanto da la posibilidad del acontecimiento porvenir. Secundamos, en este sentido, la precisión de Stiegler sobre el argumento derridiano, pues la prescripción de la promesa o la estructura espectral del porvenir no pueden abrir un pasado y un futuro sin la previa adopción de una estrategia *suplementaria*. En palabras de Stiegler: una «política de la memoria y la hospitalidad – de la herencia, de la adopción y de la inserción– debe ser, por consiguiente, una política del suplemento, esto es, de la técnica». Vale decir, «una prótesis de la fe»<sup>690</sup>. Por lo mismo, hay una amenaza permanente que se yergue sobre la confianza en una mesianicidad que estaría prescrita en la estructura espectral del archivo, y que olvida el hecho de que la prótesis también puede ser desechada o reemplazada por la máquina social del *arkhé* en sus múltiples transformaciones. En otras palabras, si la máquina social se origina con una promesa de conservación, y su correspondiente virtualidad, esta promesa supone también la supresión del contorno que el archivo ha dejado convertirse en polvo. Si algo así como una política del porvenir puede continuar orientándonos aquí no es más que a partir de la compatibilidad con una estrategia por la disputa de su plataforma. Este el suplemento indispensable de toda política porvenir: una disputa por el archivo, traducida en la democratización radical de sus tecnologías de archivación.

---

<sup>690</sup> Bernard Stiegler, “Derrida y la tecnología: La fidelidad en los límites de la deconstrucción y la prótesis de la fe,” en *Jacques Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, coord. Tom Cohen (México: Siglo XXI, 2005), 337.

## Los regímenes del archivo.

### Capítulo V

#### 5.1. Foucault: la *experiencia* del archivo.

Hacia el año 1955, Michel Foucault arriba a la ciudad sueca de Upsala. Todavía no goza de la reputación académica que casi dos décadas después lo convierte en catedrático del *College de France*. En tierras escandinavas, Foucault se desempeña como delegado cultural del gobierno francés, al mismo tiempo avanza con su investigación doctoral, aquella que años más tarde publica bajo el nombre de *Historia de la locura en la época clásica* (1961), su primer gran libro. 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<sup>691</sup>. 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. ¿Qué es lo que motiva esta celosa labor o, mejor aún, qué podría atraer tanto su atención en esa biblioteca? Por supuesto, no se trata de ejemplares accesibles en cualquier otra parte. Los muros de la *Carolina*

---

<sup>691</sup> Didier Eribon, *Michel Foucault* (Barcelona: Anagrama, 1992), 122.

*Rediviva* albergan un depósito único y crucial para la investigación del filósofo francés: la «biblioteca Walleriana», huellas de un coleccionista que sobreviven en medio del archivo<sup>692</sup>. Miles de ejemplares componen la colección del doctor Eric Waller, donde destacan valiosos incunables, libros insólitos, cartas, manuscritos y diversos tratados 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 la máquina social.

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, aquí 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 polvorientas, los textos que jamás se leen, los libros que, apenas impresos, se cierran y duermen luego en anaqueles de los que sólo son sacados siglos después»<sup>693</sup>. Sin embargo, la fascinación por tales inscripciones abandonadas en el archivo no converge 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

---

<sup>692</sup> La colección del doctor Eric Waller está compuesta por más de veinte mil documentos reunidos a lo largo de cuarenta años. Antes de fallecer, él mismo dona a la biblioteca universitaria su preciado tesoro. Para una descripción pormenorizada de los ejemplares más importantes de la colección de Waller que se encontraban disponibles en la época que Foucault realiza su estancia en Suecia, véase: Hans Sallander, *The Bibliotheca Walleriana in the Uppsala University Library* (Uppsala: Alquimist, 1951).

<sup>693</sup> Michel Foucault, *Defender la sociedad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 18.

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 *cuero*, 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»<sup>694</sup>. 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». 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»<sup>695</sup>. 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

---

<sup>694</sup> Michel Foucault, *La vida de los hombres infames* (La Plata: Altamira, 1996), 122.

<sup>695</sup> Arlette Farge, *La atracción del archivo* (Valencia: Alfons el Magnànim, 1991).

marginalidad por la máquina social del archivo de su época<sup>696</sup>. 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 *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 emborrona, ocultan las relaciones de poder»<sup>697</sup>. De ahí la fijación por el detalle, por la copia minuciosa de esos jirones del archivo 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»<sup>698</sup>. Por lo tanto, se trata aquí de una *ex-apropiación* 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»<sup>699</sup>. Por cierto, tal experiencia no consiste en una mera duplicación de un pensamiento, ni menos aún en la reproducción del orden de los

---

<sup>696</sup> 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 1978).

<sup>697</sup> Philippe Artières, “Michel Foucault, retrato de archivo,” en *Michel Foucault, un pensador polidrico*, ed. Josep Antoni Bermúdez (Valencia: Universitat de València, 2012), 36.

<sup>698</sup> Derrida y Stiegler, “Ecografías de la televisión,” 137.

<sup>699</sup> Artières, “Michel Foucault, retrato,” 29.

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»<sup>700</sup>. De ahí que Foucault no intente una suerte de búsqueda de la experiencia fenomenológica en los archivos o de una experiencia originaria, lejos de 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»<sup>701</sup>. 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 más tarde como procesos de *subjetivación*. Para comprender, justamente, aquella «*des-vinculación*» entre archivo y subjetivación, revisaremos previamente en el siguiente capítulo los distintos momentos del pensamiento foucaultiano que esta operación final supone. Al mismo tiempo, avanzaremos en la caracterización de las articulaciones de la máquina social del archivo.

## 5.2. Rudimentos de una nueva arqueología.

Quizás no sea arriesgado señalar que Michel Foucault es quien otorga por primera vez a la noción de «archivo» un *estatuto filosófico*. A diferencia de la temprana

---

<sup>700</sup> Pablo Perera Velamazan, “Los archivos de Michel Foucault. Sobre el dudoso murmullo que nos rodea a cada uno,” en *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, eds. Pablo López y Jacobo Muñoz (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), 193.

<sup>701</sup> Duccio Trombadori, *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser* (Buenos Aires: Amorrortu, 2010), 42-53. Por cierto, esta definición de la noción de *experiencia* se hace en el contexto de una caracterización de Foucault sobre lo que para él implica un «libro-experiencia», que se contrapone a un «libro-demostración». En todo caso, lo importante para nosotros es que Foucault suscribe en estos términos tanto su propia experimentación con la escritura de los textos como con la lectura de ellos. Por lo tanto, se trata de una descripción que es perfectamente relacionable con su experiencia en los archivos, en tanto que elemento fundamental de su pensamiento.

reflexión filosófica que Dilthey hace sobre el archivo, entendiéndolo de un modo similar a como lo hacía la disciplina histórica o la archivística del siglo XIX, el pensamiento de Foucault podría caracterizarse por el desarrollo de una compleja noción filosófica del archivo. Desde luego, en su caso, se trata de un trabajo de elaboración conceptual con ribetes muy particulares ya que, en vez de asignar una determinación rígida al concepto, ahonda más bien en su carácter problemático. De algún modo, esa problematización de la noción de archivo será nuevamente traída a la palestra filosófica por Derrida, aunque desde un enfoque distinto, que no se hace cargo de la herencia foucaultiana, según lo veremos a continuación. Con todo, la particularidad del pensamiento de Foucault es que, en su despliegue, este parece lidiar siempre con la noción de archivo. Por ello, desde nuestra perspectiva, podemos sostener que en los distintos momentos de la filosofía foucaultiana hay un proceso de reflexión sobre el archivo que consigue delinear una noción amplia y flexible de este último. En más de algún aspecto, esta noción se aproxima a lo que aquí hemos llamado «máquina social del archivo», pues nos ayuda a precisar algunas de sus características fundamentales. Aunque esto no evita que surjan diferencias importantes.

En un primer instante, el pensamiento de Michel Foucault nos conduce, nuevamente, a una propuesta sobre el estudio del archivo que se apoya en la «arqueología». Sin embargo, esta vez no se alude del todo a aquella ciencia dedicada al estudio de las sociedades arcaicas mediante sus vestigios, no al menos en ese sentido corriente. Esa comprensión convencional de la arqueología es más bien la que orienta a Sigmund Freud cuando plantea el análisis del archivo del aparato anímico como una búsqueda de los orígenes de las huellas mnémicas. Al contrario, el propósito de la arqueología foucaultiana no es una indagación sobre el archivo de los orígenes ni tampoco una búsqueda del origen del archivo. El uso del término «arqueología» sufre entonces una reelaboración que no puede ignorarse y que caracteriza además buena parte del pensamiento foucaultiano. No obstante, los rudimentos de una «*arqueología* filosófica» no son de ningún modo una primicia del filósofo francés. Aunque con otra tonalidad, este apelativo se encuentra también en las notas de Immanuel Kant para su texto de 1791, *Los progresos de la metafísica*, que



reflexionan en torno a las posibilidades de una «historia filosófica de la filosofía»<sup>702</sup>. Cuestión que para Kant es en sí misma problemática, observa al respecto Giorgio Agamben, pues dicha historia coincidiría con los fines de la humanidad, «es decir, con el desarrollo y con el ejercicio de la razón», de tal modo, «la *arkhé* que busca nunca puede identificarse con un dato cronológico, nunca puede ser “arcaica”»<sup>703</sup>. Al no ser esta una empresa que busque revisar opiniones ni dichos sino los *facta* de la razón humana y su desarrollo gradual, cuyo ámbito compete tanto a lo ocurrido como a lo que debería o podría ocurrir, la «arqueología» de Kant apunta más bien al problema de una historia no empírica. En consecuencia, desbordando el concepto tradicional, Kant sugiere que una arqueología, es decir, una historia filosófica de la filosofía, es posible racionalmente, esto es, *a priori*, en tanto sea concebida desde la naturaleza de la razón humana.

Muy singular también es el empleo del término «arqueología» en la obra foucaultiana. A comienzos de los setentas, entrevistado por Raymond Bellour, Foucault subraya la particularidad del campo de estudios que sus trabajos han abierto, en los cuales la «arqueología» debe entenderse no tanto como la ciencia que usualmente conocemos bajo ese nombre sino más bien como «el análisis del discurso en su modalidad de *archivos*»<sup>704</sup>. La arqueología foucaultiana es, por lo tanto, un estudio de los elementos del discurso que afloran en las dimensiones del archivo. En ese sentido, solo una vez que ahondemos en los presupuestos del análisis arqueológico dilucidaremos cuál es la noción de archivo que este pone en juego. Ahora bien, lo cierto es que el concepto de arqueología decanta su silueta poco a poco en los textos de Foucault. Aparece ya como subtítulo en el *Nacimiento de la clínica* (1963), estudio donde se analiza la conformación a fines del siglo XVIII del

---

<sup>702</sup> Immanuel Kant, “Hojas sueltas acerca de *Los progresos de la metafísica*,” en *Los progresos de la metafísica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 104.

<sup>703</sup> Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método* (Barcelona: Anagrama, 2009), 110. Por otra parte, es oportuno señalar que las primeras menciones que Foucault hace sobre una «arqueología» no convencional se remontan a 1961, específicamente en la introducción que redacta para su traducción de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [*Antropología en un sentido pragmático*], texto de Kant publicado en 1798. Foucault presenta ese trabajo como complemento de su tesis doctoral. Para revisar esta alusión al término «arqueología», véase específicamente: Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2009), 121. Para una descripción más detallada del vínculo entre la arqueología kantiana y el análisis histórico de Foucault, véase: Marc Djaballah, *Kant, Foucault and Forms of Experience* (New York: Routledge, 2008), 10-11.

<sup>704</sup> Bellour, Raymond. “Segunda entrevista con Michel Foucault,” en *El libro de los otros* (Barcelona: Anagrama, 1973), 73.

discurso médico moderno, o mejor dicho, donde se lleva a cabo una «arqueología de la mirada médica»<sup>705</sup>. Poco después, en *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault extiende la aplicación de su *arqueología* a las llamadas ciencias humanas, empleándola para adentrarse en el «espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen»<sup>706</sup>. Ninguna de estas investigaciones encaja en el campo de una historia de la ideas o de los estudios históricos en el sentido convencional, complejidad acrecentada por el hecho de que los presupuestos del análisis arqueológico tampoco son explicitados en tales trabajos.

Con todo, dichas investigaciones constituyen elaborados esfuerzos por desenterrar las condiciones de posibilidad que determinan el saber en una época dada. Y pese a ello, en su momento, tales estudios no gozaron de una buena recepción. Especialmente en el caso de *Las palabras y las cosas*, publicación acogida con hostilidad por la escena francesa, donde se la rotula incluso de reaccionaria<sup>707</sup>. Al tanto de ese panorama, puede apreciarse así la importancia que tiene en el pensamiento de Foucault la publicación de *La arqueología del saber*, el año 1969. Este es un texto que además de intentar clarificar las principales cuestiones metodológicas de sus investigaciones previas, se propone especialmente, de acuerdo con Frédéric Gros, hacer manifiesta una «politización del archivo», ya que «trata de considerar el discurso en su dimensión de existencia, de práctica, de acontecimiento». No obstante, lo cierto es que «multiplica los malentendidos en vez de cancelarlos, pues los críticos, en lugar de entender esta politización del archivo como intento de articular la dimensión discursiva con las prácticas sociales, la entenderán como la confiscación de toda práctica en el discurso»<sup>708</sup>.

Dado ese hostil recibimiento de sus trabajos, que roza en mucho aspectos la incompreensión, Foucault se convierte en una especie de *archivista maldito*: despreciado por historiadores, proscrito por filósofos y condenado por el marxismo ortodoxo. A pesar de esto, *La arqueología del saber* es quizás el primer texto filosófico en intuir las implicaciones políticas que tiene la máquina social del *arkhé*, además de procurar de algún modo su análisis. El vuelco que opera la mirada de Foucault en la

---

<sup>705</sup> Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (México: Siglo XXI, 2001).

<sup>706</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1968), 8.

<sup>707</sup> Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1995), 216-221.

<sup>708</sup> Frédéric Gros, *Michel Foucault* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 74.

comprensión del archivo es, en ese sentido, innegable. No obstante, la arqueología se aboca al estudio de la máquina social del archivo en un sentido amplio, aunque resalta su especial consideración del *arkhé* en base a las condiciones de posibilidad para la formación de los discursos que configuran el saber en un momento histórico concreto. El énfasis de la arqueología en los discursos queda claro en la categoría epistemológica que estos adquieren. En otras palabras, el proyecto foucaultiano elabora los rudimentos de análisis para describir los componentes «discursivos» y «extra-discursivos», pese a que tras ello esté implícita una preocupación por las inscripciones en general, que constituyen el saber en tanto que práctica histórica concreta. De cualquier modo, la convicción de Foucault es que la consistencia de los discursos, su versatilidad y organización, está dada en el archivo.

Pero ¿cómo se define «el discurso» en el campo de esta nueva arqueología y cuál es la manera en que sus componentes se hallan en el archivo? En primer lugar, para Foucault, el discurso no puede identificarse inmediatamente con palabras, frases o proposiciones, sino que se constituye por la agrupación de *enunciados*. Por lo tanto, un discurso se define como un *régimen de enunciados*. Y un enunciado es la modalidad de existencia propia de una serie de palabras, frases, preposiciones o actos de habla, que se relacionan con un dominio diverso de objetos o signos. Tales relaciones son variables, aunque dependen de cierta regularidad provisional de los enunciados y su régimen específico. No obstante, en la arqueología foucaultiana, los enunciados guardan una singularidad y variabilidad inmanente, ya que siempre son expresiones de un *acontecimiento* discursivo, vale decir, de lo que hemos llamado un *agenciamiento maquínico*. De ahí que, en segundo lugar, los enunciados pasan desapercibidos si nos ceñimos a las habituales unidades del análisis de contenido: el «libro», la «obra» y el «autor». Estos últimos son los componentes del criterio de homogenización predilecto de la tradición historiográfica que, mediante aquellas unidades de análisis, clasifica los *documentos* de manera uniforme, solapando al mismo tiempo el acontecimiento de los discursos, es decir, encubriendo su interrupción de las grandes consonancias cronológicas de la narrativa histórica. Más allá de que, por ejemplo, el objeto «libro» se nos presente como «unidad» física evidente, según Foucault, el «libro» en realidad no es más que un campo discursivo cuya unidad es

siempre variable y relativa. Esto se debe a la *rareza* inapropiable de los *enunciados*, que no se extingue en las interpretaciones ni en las representaciones totales.

Bajo este enfoque, el discurso no puede subordinarse al dato extraído para la construcción histórica de grandes unidades que actúen de manera sólida e ininterrumpida en una suerte de andamio de la historia. Más aún, Foucault plantea que los estudios históricos que privilegian la estabilidad de esas vastas estructuras, junto a una concepción lineal de la temporalidad, tienden a borrar la irrupción de los acontecimientos. Por esa razón la arqueología se muestra más afín a las perspectivas abiertas por Gaston Bachelard, Georges Canguilhem o la «Escuela de los Annales», preocupadas por los múltiples fenómenos de *ruptura*, acercándonos de esa manera a los acontecimientos discursivos que fragmentan las idealizaciones meta-históricas<sup>709</sup>. La arqueología busca así comprender la historia según «una discontinuidad que ninguna teleología reduciría de antemano; localizarla en una dispersión que ningún horizonte previo podría cerrar; dejarla desplegarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental impondría la forma del sujeto: abrirla a una temporalidad que no prometiese la vuelta de ninguna aurora»<sup>710</sup>. Al desplazar las unidades tradicionales del discurso y los supuestos de continuidad del análisis histórico, la arqueología prescinde entonces de la apelación a cualquier metafísica de la historia, de la nostalgia por la vuelta a los orígenes y de la hipótesis antropológica envuelta en la comúnmente llamada «conciencia histórica». La arqueología foucaultiana se distingue así claramente de la preocupación que Dilthey tenía respecto al archivo. No existe ningún zócalo inamovible tras largos periodos de la historia, ningún espíritu que la impulse, ni tampoco un sentido meta-histórico que pueda ser

---

<sup>709</sup> Sobre la relación y desplazamiento de la arqueología con respecto a la epistemología o «las filosofías del concepto» como las de Bachelard y Canguilhem, véase: Roberto Machado, «Arqueología y epistemología», en *Michel Foucault, filósofo*, Étienne Balibar et al. (Barcelona: Gedisa, 1990), 15-30. Ahora bien, siguiendo a Dominique Lecourt, es menester aclarar que si Bachelard, Canguilhem y Foucault pueden considerarse parte de una suerte de «tradición» de la epistemología francesa, en ningún caso sus trabajos forman parte de una «escuela». De cualquier modo, el rasgo común de sus planteamientos reside en el «no-positivismo» de su enfoque, más aún cuando se compara con la epistemología anglosajona o de otros países europeos. Si esta última pretende hacer una «ciencia de la ciencia», por su parte, la «tradición» francesa insistiría en una «filosofía de la ciencia», es decir, en una reflexión epistemológica e histórica de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico en una época dada. Tal «no-positivismo» se apoya además en un «antievolucionismo», expresado en la noción de «ruptura» (Bachelard), en la distinción entre «comienzos» y «orígenes» de una ciencia (Canguilhem), y en la noción de «discontinuidad» (Foucault). Véase: Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología* (México: Siglo XXI, 1978). Por otra parte, a propósito de la compleja relación (que va desde la aceptación hasta el rechazo) entre Foucault y los círculos de «Annales», véase especialmente: Francisco Vázquez García, *Foucault y los historiadores* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 1987), 148-161.

<sup>710</sup> Foucault, *La arqueología del saber*, 340.

desentrañado por un sujeto excepcional. Actuando a contrapelo de las doctrinas del conocimiento histórico es que podríamos comprender el funcionamiento de una «arqueología del saber». Esta última se despliega resquebrajando las murallas con que cierta forma de «hacer la historia» mantiene al abrigo figuraciones antropológicas o humanistas, a partir de las cuales todas las medidas deben ser hechas. En este sentido, el análisis de los agenciamientos maquínicos, actualizado a lo largo de nuestra investigación, y la figura del archivo como máquina social, comparten hasta aquí los mismos presupuestos analíticos de la arqueología del saber.

Ahora bien, la piedra angular de la historiografía de las grandes continuidades es la hipóstasis del *documento*, tal cual había sido establecida por la vertiente del positivismo decimonónico. Contra ella reaccionan, por cierto, los fundadores de los *Annales*. Lucien Febvre recalca, por ejemplo, que «es muy cierto que los historiadores son, muy a menudo, pasivos ante los documentos y que el axioma de Fustel (la historia se hace con textos) acaba por revestir para ellos un sentido deletéreo, por predicar la pereza de espíritu y la pasividad»<sup>711</sup>. Los documentos se convierten en una especie de manantial sagrado que permite el encadenamiento ideal del pasado, a partir de ellos se edifican las verdades utilizadas como insumo para una reconstrucción global de la historia humana. En el documento descansa la ilusión del desciframiento de los secretos de relatos silenciados, un anhelo de restauración histórica en base a pruebas originarias. El documento es la fuente de «datos», «fechas» e «hitos», con que la tradición se afirma a sí misma, en la linealidad de una historia sin fisuras.

Algo similar puede constatarse en los presupuestos disciplinarios y tradicionales de la archivística, aunque Foucault no haya reparado en ello, constituyendo así un complemento perfecto para la ilusión de la historiografía de las continuidades. En sus inicios, la disciplina archivística otorga el estatuto de «documento» únicamente a los textos, diseñados o impresos de manera oficial por una administración o sus funcionarios<sup>712</sup>. Si bien la extensión a distintos soportes, tipos y formatos, marca una innegable evolución en el concepto de documento de la archivística contemporánea, lo cierto es que su identificación principalmente como

---

<sup>711</sup> Lucien Febvre, *Combates por la historia* (Barcelona: Ariel, 1982), 132.

<sup>712</sup> Muller, Feith y Fruin, “Manuel pour le classement,” 1-8.

herramienta administrativa (pública o privada) suele mantenerse intacta, de modo que todo documento adquiere su valor archivístico en base a los atributos jurídicos y a la naturaleza probatoria que porta. En efecto, según la disciplina archivística, los documentos poseen las siguientes características: son únicos e imparciales, detentan por ello cierta objetividad en sus testimonios; son auténticos, pues su proveniencia, autoría y data, están debidamente consignadas y garantizadas por una custodia ininterrumpida; son totalmente íntegros; interdependientes de otros documentos conservados en el mismo grupo o fondo documental; y son naturales, en tanto su acumulación y ordenamiento no es artificial sino que deriva del funcionamiento del organismo del cual provienen<sup>713</sup>. Bajo esas premisas archivísticas, la extrapolación de los documentos a un *memorandum* certero de los dichos y los hechos de la historia, ya sea de una institución o de un individuo, roza los supuestos metafísicos de una certificación de los orígenes y de verdades sempiternas.

Por consiguiente, la noción de «documento» analizada por la arqueología se diferencia tanto de la valoración de la historiografía tradicional como de la definición manejada habitualmente por la disciplina archivística. La particularidad de la labor arqueológica radica entonces en un intento por definir en el mismo tejido del documento posibles agrupaciones, series y relaciones de enunciados, en vez de un intento por reconstituir los dichos y hechos de «los hombres» que develan «la verdad» oculta de la historia. Esa labor, emprendida también por ciertas corrientes de la historiografía contemporánea, es la que practica el nuevo arqueólogo. Según Foucault, esto último podría interpretarse como una tendencia, en recientes tipos de análisis históricos, a desmontar la valoración tradicional del documento, es decir, esa tendencia apunta a transformar los *documentos en monumentos*, pues «allí donde se trataba de reconocer por su vaciado lo que había sido, despliega una masa de elementos que hay que aislar, agrupar, hacer pertinentes, disponer en relaciones, constituir en conjuntos»<sup>714</sup>. Con esta peculiar distinción entre *documento* y *monumento*, la arqueología evita la hipóstasis documental, es decir, rechaza la conversión de los vestigios en el substrato de un discurso continuo de la historia, que nos remite tanto a sus orígenes como a sus verdades ocultas.

---

<sup>713</sup> Pedro López y Olga Galego, *El documento de archivo. Un estudio* (A Coruña: Universidad da Coruña, 2007), 69-71.

<sup>714</sup> Foucault, *La arqueología del saber*, 17.

Lejos de esto último, el «arqueólogo del saber» orienta su labor hacia la descripción de la espesura del monumento, de sus relieves y sus hendiduras, multiplicando los efectos de ruptura en las grandes periodizaciones. Ahora el documento ya no es visto como un reflejo del pasado sino como una materialidad sobre la cual hay que trabajar, descomponer y reorganizar. En ese sentido, mientras el documento se concibe «referencia de» un hecho verídico, que el mismo comprueba, el caso del monumento resulta incomparable porque es en su descripción intrínseca donde los fragmentos del discurso son analizados<sup>715</sup>. Lo importante de todo esto radica en que tal descripción del monumento conlleva la práctica de una disección de su materialidad, donde la arqueología va a diferenciar, aislar y agrupar los distintos componentes de un régimen discursivo. Recién a partir de la agrupación de esos componentes —que pueden ser palabras, frases o proposiciones enmarañadas en el monumento—, podemos despejar un *corpus* con las regularidades que componen un enunciado. La singularidad de la arqueología radica así en la multiplicación de rupturas en cualquier narrativa histórica monolítica, pues el análisis de un *corpus* puede mostrarnos también las modificaciones y la heterogeneidad de los enunciados.

De tal modo, a la hora de estudiar en el archivo la formación del discurso sobre la «locura», la arqueología demuestra que el carácter patológico que hoy asociamos a esa noción surge recién con el discurso médico de comienzos del siglo XIX, el cual difiere de los enunciados religiosos y morales que conforman el régimen de la «locura» en el Renacimiento, pero también del discurso que en la época clásica, entre los siglos XVII y XVIII, orchestra el «gran encierro» de los locos<sup>716</sup>. Esto no significa que la idea de la «locura», simplemente, haya evolucionado desde una concepción errónea hasta llegar a una correcta determinación científica. Aquella sería más bien la visión continuista de una historia de las ideas cuyo presupuesto es el perfeccionamiento de la verdad a través del tiempo. A diferencia de esto, lo que la arqueología demuestra aquí, y en el resto de

---

<sup>715</sup> Foucault confiesa que esta distinción entre *documento* y *monumento* le fue sugerida por Georges Canguilhem. Véase puntualmente: Michel Foucault, “Respuesta al Círculo de Epistemología,” en *Análisis de Michel Foucault*, Pierre Burgelin et. al. (Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970), 237. Sin embargo, ambos términos animan una antigua disputa, que recorre la conformación de la disciplina histórica y llega hasta nuestros días. Para una revisión de esto último, véase: Le Goff, “El orden de la memoria,” 227-239.

<sup>716</sup> Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986),

sus análisis, es cómo tales o cuales enunciados han constituido los *objetos y sujetos* del conocimiento en una época dada, atendiendo a la mutabilidad histórica de sus formas de distribución y administración.

En los términos foucaultianos, la arqueología «no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad: es la historia de las “*veridicciones*”, entendidas como las formas según las cuales se articulan, en un dominio de cosas, discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos»<sup>717</sup>. Mediante ese movimiento, Foucault desplaza la idea tradicional de «verdad», como la esencia inalterable de una cosa o una acción, para enfocarse en el funcionamiento de complejos sistemas de *verdicción*, entendidos como una serie de estrategias que van definiendo en cada momento histórico, y por lo tanto de modo variable, aquello que debe ser concebido como verdadero y falso respecto a las prácticas de una época dada. Consiguientemente, la arqueología del saber no se preocupa de una historia de la verdad, entendida como el itinerario de la conquista progresiva de aquello que es verdadero a través de los siglos, sino de las condiciones de posibilidad variables de enunciados que tienen efectos reales sobre objetos y sujetos, al ser o no considerados como verdaderos por parte de una organización específica del saber. Puesto en nuestros términos, la composición de las relaciones entre los sujetos y los objetos, así como la objetualización de los sujetos por parte de un saber, depende de *un ordenamiento de la máquina social del archivo en un lugar y en un momento determinados*.

No obstante, pese a la coherencia que parece exhibir en primera instancia el proyecto arqueológico, este no deja de levantar suspicacias. La incredulidad frente a los postulados de Foucault asoma de la mano con el cuestionamiento sobre las leyes o detonantes de las formaciones históricas que analizan sus investigaciones, toda vez que abandonamos los sobrentendidos estructuralistas, las epistemologías de las grandes continuidades y las filosofías del sujeto como motor de la historia<sup>718</sup>. Para

---

<sup>717</sup> Michel Foucault, “Foucault,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (Barcelona: Paidós, 1999), 364.

<sup>718</sup> Esa incredulidad está plasmada en la proliferación de etiquetas peyorativas que le fueron asignadas a los primeros trabajos de Foucault, en la escena intelectual francesa. Un resumen de esas etiquetas lo hace Duccio Trombadori en el marco de una entrevista que sostiene con Foucault en 1981: «Garaudy habló de “estructuralismo abstracto”; Jean Piaget, de “estructuralismo sin estructuras”; Mikel Dufrenne, de “neopositivismo”; Henry Lefebvre, de “neoeleatismo”; Sylvie Le Bon, de un “positivismo desesperado”;



intentar aclarar esto último debemos previamente subrayar que si bien los enunciados pueden ser agrupados en conjuntos heterogéneos, los principios de su repartición y dispersión constituyen siempre un régimen discursivo o, mejor dicho, una *formación histórica*. Tal denominación acentúa la regularidad propia y específica de cada enunciado en relación con su emergencia, funcionamiento, transformaciones y distribución en el cuerpo social. De esa manera, el conjunto de enunciados que puede despejarse de cualquier *corpus* arqueológico no se agrupa exclusivamente por conexiones lógicas entre las proposiciones de un documento o las temáticas de diversos textos, ni por la recurrencia de un concepto. En vez de eso, los enlaces entre los distintos componentes de un *corpus* están dados por la disposición de eso que Foucault llama la «positividad del discurso», vale decir, aquello que caracteriza la unidad de un discurso en el transcurso del tiempo –allende los libros, autores o textos– en tanto tal positividad se define en el espacio formal de las discusiones, temáticas y prácticas en el que surgen los distintos saberes de una época. Dicho de otro modo, la positividad del discurso toma forma en el «espacio en el cual es posible establecer si se habla o no del mismo objeto, si los diversos sujetos involucrados se sitúan o no en el mismo nivel, si utilizan los mismos conceptos, si se trata o no de los mismos temas»<sup>719</sup>.

La *positividad* del discurso reside entonces en su propia condición de posibilidad, esto es, en su papel de *a priori histórico*. A sabiendas de la evocación kantiana de tal expresión, Foucault se apura en subrayar que este no remite a una condición de validez para los juicios, sino a la condición de realidad para los discursos. Lo cual asienta el carácter fundamentalmente histórico de estos últimos, pues se trata aquí de un *a priori* «no de verdades que podrían no ser jamás dichas, ni realmente dadas, a la experiencia, sino de una historia que está dada, ya que es la de las cosas efectivamente dichas»<sup>720</sup>. En otras palabras, se trata aquí de la inscripción de los enunciados que forman los discursos. La disposición de las posibilidades o imposibilidades enunciativas que abren el campo de esas cosas efectivamente dichas nos llevan a la constitución del archivo, esto es, las condiciones que han hecho

---

Amiot, de “relativismo cultural”, o de “escepticismo historicista”, etcétera.» Véase en: Trombadori, “Conversaciones con Foucault,” 85.

<sup>719</sup> Edgardo Castro, *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la arqueología del saber* (Buenos Aires: Biblos, 1995), 212.

<sup>720</sup> Foucault, *La arqueología del saber*, 167.

posible un enunciado son también las regulaciones propias de su archivo. Y esto porque, 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»<sup>721</sup>. En ese sentido, para el arqueólogo, la noción de «archivo» no se refiere estrictamente a las habitaciones repletas con viejos documentos apilados unos sobre otros, ni es sinónimo de una bodega de registros o antigüedades valiosas, ni tampoco alude a las instituciones depositarias de lo que, comúnmente, se denomina como memoria histórica.

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. De ese modo, en vez de identificarse con la zona delimitada por las instituciones de conservación patrimonial o administrativa, la noción foucaultiana de «archivo» resulta ser más bien el amplio rango del sistema general de los enunciados, de su emergencia, actualización y modificación, aquello que asegura la existencia diferenciada de los enunciados y su persistencia. Puesto en estos términos, las formaciones discursivas no representan entonces a la historia sino que más bien ellas mismas encarnan lo histórico. A la manera de la máquina social del *arkhé*, el archivo de la arqueología se caracteriza por su operación longitudinal en el cuerpo social y por su variabilidad histórica, esto es, como organización de la superficie de inscripción en un cuerpo sin órganos.

Si el archivo de la arqueología no está circunscrito a un espacio físico, específicamente situado en los límites institucionales, es precisamente porque es mediante operaciones del archivo que se definen los límites y las regulaciones, lo dichos y los hechos, institucionalizados en una sociedad. El archivo ordena y distribuye los enunciados que conforman un *discurso* en un momento dado. Todavía más claro, a propósito de una pregunta que le dirigen en una intervención pública, Foucault señala que «el término “arqueología” remite al tipo de investigación que se dedica a extraer los acontecimientos discursivos como si estuvieran registrados en

---

<sup>721</sup> Foucault, *La arqueología del saber*, 170.

un archivo»<sup>722</sup>. Resaltar ese «*como sí*» de esta respuesta es la clave que nos ayuda a comprender la noción de archivo foucaultiana. Pues si esta no se refiere necesariamente al acervo documental o patrimonial de una civilización, al menos en principio, lo cierto es que la figura evocada del archivo tampoco es azarosa. Si tuviésemos que ubicarla en un lugar preciso, Foucault quizá sugeriría un nivel particular de la realidad, «el de una práctica que hace surgir una multiplicidad de enunciados como otros tantos acontecimientos regulares, como otras tantas cosas ofrecidas al tratamiento o la manipulación», nivel que se abre entre medio de «la lengua que define el sistema de construcción de las frases posibles, y el corpus que recoge pasivamente las palabras pronunciadas»<sup>723</sup>. Por supuesto, tomando en cuenta lo que hemos revisado en los capítulos anteriores, nosotros podríamos refutar de entrada la idea de la «pasividad» de los soportes o de las tecnologías de registro en esta ubicación del archivo. El propio Foucault corregirá más adelante, cuando desarrolle el método genealógico, este aspecto de su noción de archivo. Mientras tanto, conviene tan solo constatar que pese a no vislumbrar aún el funcionamiento de las tecnologías de archivo como parte activa de la *máquina social*, Foucault no cesará de describir la operación efectiva de esta última.

Atendiendo a esto último, Gilles Deleuze señala con gran lucidez que, en la *La arqueología del saber*, Foucault se presenta como «un nuevo archivista»<sup>724</sup>. Ciertamente, es gracias a él que emerge también una nueva concepción del archivo en la filosofía contemporánea. Más aún, este nuevo archivista convierte al archivo en una noción filosófica protagónica. Ahora bien, como ya hemos dicho, este nuevo archivista es al mismo tiempo un *archivista maldito*, vilipendiado precisamente por transformar la noción de archivo. Este archivista es maldito porque acaba también con la tentación de convertir al archivo en obra de un solo archivista. La noción de archivo no está definida por la acumulación de textos producidos por el sujeto universal de una cultura, tampoco Foucault alude aquí «a un “archivista”, 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

---

<sup>722</sup> Foucault, “Dialogo sobre el poder,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (Barcelona: Paidós, 1999), 63.

<sup>723</sup> Foucault, *La arqueología del saber*, 171.

<sup>724</sup> Gilles Deleuze, *Foucault* (Barcelona: Paidós, 1987), 28.

multiplicidad»<sup>725</sup>. No hay pues ningún archivista detrás de nuestra historia que podamos desenmascarar como responsable exclusivo del orden de los discursos.

El hecho de que tras la máquina social del archivo no haya ningún archivista maestro, no significa que los enunciados se formen por un azar desconectado de prácticas concretas. Las cuestiones son algo más complejas. Lo que la arqueología desmenuza y describe son ciertas regularidades bajo las cuales una multiplicidad de enunciados se dispone en el archivo. En ese sentido, la arqueología foucaultiana aspira a convertirse en la «ciencia» de un nuevo tipo de archivista, de aquel que excava en los estratos discursivos para descubrir las agrupaciones y conexiones de enunciados que forman los sedimentos históricos. ¿Cómo guía sus excavaciones el arqueólogo del saber? ¿Cuáles son los criterios de agrupación que el «nuevo archivista» encuentra en archivos que no han sido legados por ningún archivero?

Persiste aquí la interrogante por la «positividad» de las *formaciones históricas*, la pregunta en torno a la manera en que los modos de existencia de los enunciados se dan en el archivo, sobre todo cuando este último no remite necesariamente a un espacio físico ni a un sujeto responsable. Problema no menor, provocado en parte por el mismo Foucault cuando afirma que la «positividad del discurso» actúa gracias los *a priori históricos* en los que se despliega el archivo como sistema general de la formación y alteración de los enunciados, que caracteriza además «su unidad a través del tiempo, y mucho más allá de las obras individuales, de los libros y de los textos»<sup>726</sup>. El proyecto arqueológico cae así en una aparente atolladero que, por momentos, parece insuperable.

Con una breve nota en *Sobre lo nuevo*, aunque por eso no menos incisiva, Boris Groys subraya esta aparente contradicción en Foucault, criticando la ambigüedad de una teoría del archivo que reniega de su identificación con el conjunto de textos, objetos y documentos conservados en las instituciones culturales. La arqueología del saber, según Groys, disimula sin éxito el problema del *sopORTE*, pues si sus investigaciones buscan demostrar la presencia efectiva de los discursos en el archivo, al mismo tiempo inscriben sus unidades discursivas en un «portador oculto, que no está conservado en ninguna parte» y que, por ende, «es

---

<sup>725</sup> Raúl García, *El archivo de Occidente. Recorrido por la arqueología foucaultiana* (Buenos Aires: Eudeba, 1998), 94.

<sup>726</sup> Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Op. Cit., p. 166.

indestructible y al que siempre se puede apelar»<sup>727</sup>. Por esa misma razón, sería inaceptable que Foucault designe una «positividad del discurso» mientras alude a formaciones discursivas que parecen trascender la materialidad de las obras individuales (la autoría), y de los objetos y los documentos (los libros) que son su *fuentes*, sobre todo cuando la arqueología se define como «la descripción sistemática de un discurso-objeto»<sup>728</sup>. Contrariando una supuesta idealidad del portador que esto conllevaría, Groys afirma además que el archivo sólo puede entenderse en tanto que «real y existente, y en ese sentido también amenazado por la destrucción y, por eso, finito, exclusivo, limitado, de modo que no todos los posibles enunciados pueden encontrarse en él previamente formulados»<sup>729</sup>. Vista así las cosas, la reputación del nuevo archivista parece volteada al descrédito de un ilusionista.

No obstante, la crítica de Groys contiene una evaluación algo apresurada (en la que reincide con su lectura de Derrida), pues descansa en la literalidad de frases de Foucault que apuntan, en realidad, a descartar los soportes mencionados en tanto que «unidades de análisis» hipostasiadas por la historia de las grandes continuidades. Justamente por eso Foucault plantea dirigir la investigación arqueológica hacia los *corpus*, cuyas características materiales o de consistencia difícilmente dan lugar a la crítica de Groys. En efecto, como bien lo indica Deleuze, «el lenguaje se agrupa en función de dichos corpus o, en última instancia, en función de toda la formación histórica, es decir, en función del conjunto de los corpus de tal formación histórica»<sup>730</sup>. Es en los *corpus* formados en el archivo donde se aprecia el acontecimiento de los juegos de verdad que determinan a los *sujetos-objetos* y a los *objetos-sujetos* del conocimiento.

Ahora bien, cierto es que la positividad que caracterizaría a los discursos no implica que estos puedan ser descritos cabalmente, de manera exhaustiva. En otros términos: no podríamos en realidad despejar íntegramente los enunciados de una época. Lo que lleva a Foucault a plantear otra importante precisión, pues no sólo sería imposible describir completamente el archivo de un periodo histórico pasado, sino que además no podríamos dilucidar las formaciones discursivas que componen

---

<sup>727</sup> Groys, «Sobre lo nuevo,” 233.

<sup>728</sup> Foucault, *La arqueología del saber*, 183.

<sup>729</sup> Groys, «Sobre lo nuevo,” 233.

<sup>730</sup> Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1* (Buenos Aires: Cactus, 2013), 82.

el archivo que habitamos. Una cláusula explícita surge así desde la misma arqueología: «En su totalidad, el archivo no es descriptible, y es incontorneable en su actualidad»<sup>731</sup>. El análisis del archivo se mueve, por ende, entre el umbral de lo que hemos dejado de ser y lo que estamos siendo: suerte de alteridad de lo que somos y, sin embargo, otredad sin la cual nuestra actualidad no adquiriría la misma fisonomía. Pero, al mismo tiempo, a la arqueología no le restan más que diferentes niveles y fragmentos de los *corpus* posibles, regiones parciales donde aún puede agrupar los materiales para su trabajo de disección de monumentos. Basta notar la prudencia con que la arqueología plantea estas cuestiones para entender luego la insensatez de los reparos que la desdibujan como un delirio por «descubrir la unidad subyacente – el gran código del conocimiento– que explicaría nuestro universo entero»<sup>732</sup>. Nada más lejano del proyecto de Foucault que semejante recaída en la tradición metafísica, en los principios universales o en el positivismo exacerbado que tal pretensión supone. Sin embargo, la fragilidad de la arqueología no deja de manifestarse, exactamente, en aquella compleja «positividad» que busca atribuirse.

Con todo, si aceptáramos una explicación de esa «positividad del discurso» a partir del «dato enunciativo», es decir, en base a los enunciados despejados en un *corpus* efectivo de análisis, aún restaría dar cuenta de la naturaleza de aquellos principios que rigen los discursos en su *a priori* histórico. Rehuida cualquier regla formal o trascendental, eludido el establecimiento de una ley empírica que se impusiera sobre los discursos determinando su carácter positivo, la cuestión del criterio de selección del nuevo archivista en su reconstrucción de los *corpus* parece difícil de sostener. Si los principios de la dispersión y organización de los enunciados están dados en la historicidad del archivo como sistema de regulación de la «enunciabilidad», resta aún en la arqueología explicitar la naturaleza de esa regulación peculiar, sobre todo, cuando se la anuncia como portadora de un tipo de positividad que emana de sí misma, esto es, del propio discurso. Aquel sería un problema irresoluble para el arqueólogo.

Dreyfus y Rabinow apuntan lucidamente a este último punto, elaborando una demoledora crítica de *La arqueología del saber*, que demuestra cómo Foucault

---

<sup>731</sup> Foucault, *La arqueología del saber*, 171.

<sup>732</sup> Edith Kurzweil, *Michel Foucault. Acabar la era del hombre* (Valencia: Teorema, 1979), 13-14.

permanece prisionero de la «analítica de la finitud» del pensamiento moderno que él mismo había descrito y criticado, poco antes, en *Las palabras y las cosas*. El arqueólogo del saber no se escapa de aquel doble empírico-trascendental por medio del cual a fines del siglo XVIII el hombre se convierte en una suerte de meta-sujeto de todo conocimiento, pues funciona al mismo tiempo como nuevo objeto de estudio aislable y como observador neutral<sup>733</sup>. A pesar de postularse «más allá de la verdad y del sentido profundo, y por lo tanto más allá del hombre», lo cierto es que la arqueología experimenta una suerte de oscilación entre lo empírico y lo trascendental en tanto constituye «un intento de mostrar los límites de legitimidad de las pretensiones de saber de todas las prácticas discursivas finitas, al mismo tiempo que afirma poseer una clara representación de estos conjuntos de prácticas como “tantas otras ciencias-objetos” desde una perspectiva libre de influencia»<sup>734</sup>. De ese modo, el arqueólogo se ve inmerso en la incoherencia de realizar un análisis empírico de «positividades» que se dan sus propias reglas de formación, pues, si bien las condiciones de existencia de esas reglas pueden ser históricas, lo cierto es que resultan también trascendentales, incluso para el arqueólogo. Con esa especie de gesto doble, empírico-trascendental, la arqueología afirma y niega la finitud de su propio discurso, que sin poder extenderse por sobre las positividades, sin embargo, las somete a un análisis imparcial.

Las consecuencias de este último aprieto de *La arqueología del saber* son disímiles. El rechazo a la pretensión de verdad que la imparcialidad del arqueólogo supone, se traduce muchas veces como una suerte de abrazo subrepticio de Foucault al nihilismo, puesto que su irónica versión de la positividad determinaría que «ninguna significación permanece estable, ninguna verdad es mejor que la

---

<sup>733</sup> Foucault describe en detalle como la organización moderna del saber se funda en el pensamiento del carácter finito del hombre anunciado en la filigrana de las nuevas ciencias humanas surgidas a fines del siglo XVIII, que se ocupan de la vida (biología), el trabajo (economía política) y el lenguaje (filología). De tal modo, lo que Foucault llama «la analítica de la finitud», termina por convertir al hombre en «un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento». En ese plano doble, el status del discurso verdadero permanece ambiguo, fluctuando entre una fundamentación en el análisis positivista de la naturaleza o la historia y la de una verdad constituida de antemano para proyectarse sobre las cosas, es decir, escatológica. Constante oscilación incoherente entre un lado empírico y otro trascendental caracterizaría al pensamiento moderno. De ahí entonces que la vía de escape esbozada por Foucault sea el cuestionamiento radical de la existencia del «hombre», pivote del mismo pensamiento moderno. Véase: Foucault, “Las palabras y las cosas,” 310-313.

<sup>734</sup> Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (México: UNAM, 1988), 120.

siguiente»<sup>735</sup>. Desde luego, esas lecturas ligeras pretenden también emparentar a la filosofía foucaultiana con corrientes posmodernas, cuestión de suyo estéril, pues finalmente la arqueología no aboga por una interpretación infinita de los documentos históricos, sino que constituye más bien una apuesta por un esquema de análisis específico. A esto se refiere Paul Veyne cuando define el método arqueológico como «una especie positivismo hermenéutico» que reemplaza el uso de los esquemas universales de inteligibilidad por una focalización en la singularidad de prácticas concretas<sup>736</sup>. Con todo, es innegable que esto no justifica la «positividad» con que Foucault se refiere a la arqueología del archivo.

Se mantiene así la dificultad de principio, pues en tanto los discursos se conciben como prácticas ordenadas en función de ciertas reglas —que, por extensión, permitirían al arqueólogo descifrarlas con cierta objetividad—, esas prácticas deben, al mismo tiempo, regular su propio funcionamiento y regular de algún modo el contexto en el cual se inscriben. No obstante, si bien Dreyfus y Rabinow han subrayado estas contradicciones internas del proyecto arqueológico, ellos mismos señalan también que Foucault logra franquear tales impasses al abandonar sus ambiciones sobre la «positividad del discurso» y una labor neutral del arqueólogo<sup>737</sup>. Efectivamente, la noción de arqueología pasa a segundo plano cuando Foucault cambia el eje de sus investigaciones, a inicios de la década de los setenta, coincidiendo además con una mayor politización de sus trabajos y sus intervenciones públicas. Por esa senda ¿cuál es entonces el destino de la noción de archivo en su proyecto filosófico?

### **5.3. El archivo es siempre audiovisual.**

Desde nuestro punto de vista, la preocupación de Foucault por el archivo puede rastrearse más allá de *La arqueología del saber*, como una suerte de constante implícita o latente en toda su obra. Pero la complejidad de esta noción aumenta

---

<sup>735</sup> José Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1986), 97.

<sup>736</sup> Paul Veyne, *Foucault. Pensamiento y vida* (Barcelona: Paidós, 2008), 23-25.

<sup>737</sup> Dreyfus y Rabinow, “Michel Foucault,” 121.



también en la medida en que atendemos los rasgos característicos de la evolución del pensamiento foucaultiano. Para apreciar de buena forma los matices y variaciones de este último se requiere abandonar las lecturas superficiales, en especial aquellas que señalan que «todos los análisis de Foucault tienden a encerrarse en la dimensión del discurso, según el principio de que sólo hay “cosas dichas”»<sup>738</sup>. Muy por el contrario, lo cierto es que el discurso no es el único interés del nuevo archivista, 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)». El propósito de esto último, señala Foucault, no es postular una continuidad entre los discursos y las prácticas no discursivas, ni tampoco establecer mecanismos de causalidad entre ambos, sino más bien tratar «de definir unas formas específicas de articulación»<sup>739</sup>. Por supuesto, resulta evidente que al calificarse como «no discursivas», esas otras prácticas siguen remitiendo a un primado del discurso, pero tal primado nunca es una degradación de aquellas otras prácticas ya que una cualidad básica de toda formación histórica es articular dos formas de naturaleza diferente. Motivo claro desde las primeras investigaciones de Foucault, sobre todo a partir del *Nacimiento de la clínica* que, presentada como una «arqueología de la mirada médica», pone atención tanto a las formas de *ver* como a las formas de *decir*, esto es: se preocupa al mismo tiempo de lo *visible* y de lo *enunciable*.

Sin duda, la mutación del discurso médico a principios del siglo XIX modifica tanto acciones como enunciados, dando lugar a las descripciones y diagnósticos que hacen posible la experiencia clínica como forma de conocimiento y práctica de reorganización del sistema hospitalario moderno. En ese sentido, el nacimiento de la clínica opera una nueva distribución de las palabras y las cosas, de lo que *se hace decir* y lo que *se hace ver*. Con el reordenamiento de ese par constitutivo, del *ver* y del *decir*, se establece el discurso científico de la medicina a comienzos del siglo XIX. Para ello ha sido necesario, de acuerdo con Foucault, «abrir el lenguaje a todo un dominio nuevo; el de una correlación perpetua y objetivamente fundada de

---

<sup>738</sup> Joseph Rassam, *Michel Foucault: Las palabras y las cosas* (Madrid: Magisterio Español, 1978), 42.

<sup>739</sup> Foucault, *La arqueología del saber*, 211-212.

lo visible y de lo enunciable»<sup>740</sup>. Asimismo, la instauración de un sistema organizado de enunciados y la distribución de un campo de visibilidades son las dos formas que componen cualquier saber. Pero no debe inferirse a partir de esto que ambas dimensiones sean simplemente homologables. Incluso, pese al aparente primado de la dimensión discursiva, las formas de organización de lo visible y lo enunciable no comparten una nunca naturaleza común. Tampoco la relación entre lo visto y lo dicho es de subordinación, pues *lo que se hace ver y lo que se hace decir son irreductibles*.

La irreductibilidad de lo visible y lo enunciable es advertida ya 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»<sup>741</sup>. Sin embargo, lo problemático en esta tesis foucaultiana, es que esa heterogeneidad de las formas de lo enunciable y lo visible comporta también una presuposición recíproca entre ambas. Por esa razón, Deleuze asevera que el concepto de «archivo» en Foucault no tiene un talante exclusivamente discursivo, sino una configuración que responde a la reciprocidad entre lo enunciable y lo visible. El archivo es siempre «archivo audiovisual», aunque esto mismo implique su carácter *disyuntivo*: «*lo que se ve nunca aparece en lo que se dice, y a la inversa*»<sup>742</sup>. 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.

De ese modo, surge aquí también una importante diferencia entre los registros del archivo audiovisual y lo planteado por la gramatología, pues las inscripciones de las huellas en la superficie organizada por el archivo no responderían exclusivamente a la forma de la escritura sino más bien a la

---

<sup>740</sup> Foucault, “El nacimiento de la clínica,” 275.

<sup>741</sup> Foucault, “Las palabras y las cosas,” 19.

<sup>742</sup> Deleuze, “Foucault,” 93. Añade inmediatamente Deleuze que esta conjunción «es imposible por dos razones: el enunciado tiene su propio objeto correlativo, y no es una proposición que designaría un estado de cosas o un objeto visible, como desearía la lógica; pero lo visible tampoco es un sentido mudo, un significado de potencia que se actualizaría en el lenguaje, como desearía la fenomenología».

heterogeneidad entre la forma enunciable y la forma visible. Se trata, en definitiva, de una significativa distinción entre la arqueología foucaultiana del archivo y la deconstrucción del archivo pensada por Derrida. La diferencia entre ambas reflexiones sobre el archivo radica en el carácter heterogéneo de las dos formas posibles de toda inscripción propuesta por el nuevo arqueólogo, pues ésta tiende a desestabilizar la actitud homogeneizadora del análisis gramatológico del texto. Si bien, por un lado, parafraseando a Derrida diríamos que la «escritura en sentido general» no remite ya al «logofonocentrismo», por otro lado, la noción de «texto» cubre por igual a todas las grafías, esto es, abarca la totalidad de las inscripciones posibles en la superficie social. Esa eventual tendencia de la gramatología ha sido implícitamente leída por Lyotard como una manera en que el «texto» intenta enclaustrar al mundo en las funciones significantes del discurso, obviando así una manifestación sensible que escapa necesariamente al lenguaje, a saber: la *figura*<sup>743</sup>. Frente al texto expandido de la deconstrucción, Lyotard desagradaba a un presunto espacio autónomo de la imagen-figura, que el lenguaje sería incapaz de soslayar o representar. No obstante, si acaso la indistinción gramatológica de las imágenes y el lenguaje en los dominios del «texto» resulta poco afortunada, una reacción como la de Lyotard, que separa tajantemente lo visible y lo enunciable, no hace más que rehuir al problema de su relación efectiva.

Desde nuestra perspectiva, el problema del archivo de lo visible y lo enunciable supone una secreta reciprocidad entre las imágenes y las palabras. Si bien lo que se ve y lo que se dice mantienen su heterogeneidad, al mismo tiempo, comparten una superficie de inscripción, el cuerpo sin órganos de aquello que llamamos ingenuamente «realidad». Hasta cierto punto, se trata aquí del mismo problema que plantea el famoso lienzo de Magritte, *Esto no es una pipa* (1929), donde un banda incolora aparta «texto y figura». En esta pintura, las relaciones entre lo visible y lo enunciable transcurren sobre la tela en «una región incierta y brumosa que ahora separa a la pipa que flota en su cielo de imagen del pisoteo terrestre de las

---

<sup>743</sup> Jean-François Lyotard, *Discurso, figura* (Barcelona: Gustavo Gili, 1979). Las consecuencias de esta *figura* reivindicada por Lyotard como aquello irrepresentable por el pensamiento, se manifiesta también en su concepción de lo sublime en el arte y en las vanguardias. Tales tesis se insertan en medio de un arduo debate sobre la imagen y las posibilidades de la representación, que ha tenido lugar principalmente en la escena intelectual francesa. Por supuesto, este debate excede nuestro trabajo, aunque para una revisión detallada de esto último puede verse: Patrick Vauday, “La filosofía francesa contemporánea capturada por la imagen,” *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Miguel Abensour et al. (Buenos Aires: Colihue, 2005), 109-126.

palabras que desfilan por su línea sucesiva». Por cierto, Foucault añade inmediatamente que en el cuadro de Magritte hay una «desaparición del “lugar común” entre los signos de la escritura y las líneas de la imagen»<sup>744</sup>. Mas, es evidente que ese desvanecimiento del lugar de encuentro entre lo enunciable y lo visible no puede sino darse en el lienzo mismo de Magritte, tal cual como la «no-relación» de ambas formas se da en la superficie social de inscripción o aparición, esto es, en el gran lienzo histórico de lo que es dicho y lo que es visto, cuyo marco confecciona el archivo.

Sin embargo, subsiste todavía lo problemático en la disyunción entre ambas formas, en aquella particular «no-relación» entre «ver y hablar» referida por el nuevo archivista. ¿Acaso esa determinación de un entrelazamiento de dos formas irreductibles no implica entonces una contradicción en los términos? Lo sería si pensáramos esa determinación como la adopción de una «forma definitiva», ya sea en la que una se impone sobre la otra, o bien, en el ajuste unificador de ambas en una tercera forma allegada, en suma: si la irreductibilidad fuese finalmente reducida. Pero, lejos de esto último, lo cierto es que esa relación se mantiene como una «no-relación» cuando la determinación entre las formas de lo visible y lo enunciable se asume como infinita. Para Foucault, una testificación de este enlazamiento singular se encuentra en la obra literaria de Raymond Roussel, donde la descripción ya «no tiene que ver con la fidelidad del lenguaje al objeto sino con el nacimiento perpetuamente renovado de una relación infinita entre las palabras y las cosas. Al avanzar, el lenguaje promueve sin cesar nuevos objetos, suscita la luz y la sombra, rompe la superficie, descompone las líneas»<sup>745</sup>. Justamente, porque sus combinaciones no tienen fin, la relación entre lo que se ve y lo que se dice puede mantener la heterogeneidad que es propia de los enunciados y las visibilidades, pues la renovación constante de sus vinculaciones solo funciona a partir de la repetición de sus diferencias, suerte de intersticio que marca su «no-relación». En otros términos, se trata de la dinámica singular de los acoplamientos maquínicos de los

---

<sup>744</sup> Michel Foucault, *Esto no es una pipa* (Barcelona: Anagrama, 1991), 42.

<sup>745</sup> Michel Foucault, “¿Por qué se reedita la obra de Raymond Roussel? Un precursor de nuestra literatura moderna,” en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I* (Barcelona: Paidós, 1999), 280. Foucault dedica además un breve ensayo al escritor francés Raymond Roussel, publicado bajo ese mismo nombre en 1963, un mes después que el *Naissance de la clinique*, es decir, en medio del desarrollo del proyecto arqueológico. Véase: Michel Foucault, *Raymond Roussel* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1976).

dos regímenes generales de inscripción que constituyen las formaciones históricas y sus variaciones.

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 un desplazamiento 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, entrecruzamientos en dispersión. De esa manera, el saber y el poder son heterogéneos, no obstante, coexisten también 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»<sup>746</sup>. Esto no significa que Foucault conciba el poder como una fuerza imperceptible, más bien implica que este no tiene esencia o una substancia 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»<sup>747</sup>. Desde luego, la manifestación de un conjunto de relaciones de poder

---

<sup>746</sup> Deleuze, «Foucault», 112.

<sup>747</sup> Michel Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta, 1980), 171.

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. Los complejos juegos de veridicción que la arqueología buscaba analizar pueden rastrearse en su vínculo con las relaciones de poder que se dan en una época determinada o, mejor aún, que configuran a esta última como tal, pues ninguna época pre-existe a las relaciones de saber que le dan forma ni a las relaciones de poder que estas entrañan.

Pero el papel de este nuevo eje en las investigaciones de Foucault no siempre es comprendido con los matices adecuados. A las confusiones en torno a la preeminencia discursiva en el proyecto arqueológico se suman en este punto las reprobaciones sobre el análisis de las formas de organización visible y las relaciones de poder que estas suponen. En este aspecto, destacan los comentarios de Martin Jay, quien elabora una historia del desprestigio del sentido de la visión en la filosofía contemporánea, ubicando a Foucault entre los máximos proveedores de «una panoplia de argumentos contra la hegemonía del ojo», cuyo privilegio en el mundo moderno sería condenado por el filósofo francés «como casi enteramente pernicioso»<sup>748</sup>. Según la investigación de Jay, la experiencia visual es una metáfora y modelo del conocimiento que habría ocupado un lugar central en la cultura occidental, al menos desde la Grecia Clásica hasta convertirse en un «régimen escópico» dominante en la modernidad, extendiéndose así en los más amplios aspectos de las manifestaciones culturales y la vida cotidiana. Fenómeno, por lo tanto, que entraña un privilegio de la vista sobre los demás sentidos, denominado también «ocularcentrismo». En el caso específico de Foucault, su crítica al régimen escópico dominante estaría centrada «en el efecto normalizador y disciplinador que producía en los objetos de la mirada»<sup>749</sup>.

Desde luego, la lectura de Jay gira aquí en torno al régimen de visibilidad disciplinario descrito por Foucault en *Vigilar y Castigar* (1975). No obstante, la

---

<sup>748</sup> Martin Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX* (Madrid: Akal, 2007), 291.

<sup>749</sup> Jay, “Ojos abatidos,” 314.

supuesta denigración del ojo que Jay cree encontrar expresada en Foucault solo puede explicarse ignorando el papel que juega la forma de lo visible en el resto de su pensamiento. Se trata por lo demás de una cuestión elemental para nosotros: ¿cuáles son las características de aquello que este nuevo archivista llama «visibilidad»? Para empezar, contradiciendo la lectura de Jay, tal concepto remite a una dimensión visual de notoria relevancia en la filosofía foucaultiana. Ese aspecto visual es correctamente destacado por Michel de Certeau como una orientación fundamental que abrazan los escritos de Foucault a partir de cuadros, escenas o figuras: «*La Historia de la locura* se inicia con la imagen de la nave de los locos; *Las palabras y las cosas*, con las *meninas* de Velázquez; *Vigilar y castigar* con el relato del suplicio de Damians, etcétera». El uso de esas figuras o formas de lo visible no se debe al azar ni a un mero recurso secundario, pues «cada libro presenta una secuencia de imágenes a partir de las cuales se desarrolla el trabajo fino de distinguir sus condiciones de posibilidad y sus implicaciones formales. De hecho, estas imágenes instituyen el texto»<sup>750</sup>. Los cuadros y las escenas descritos por el archivista maldito son entonces una manera privilegiada de su labor.

Con todo, lo cierto es que el marcado estilo visual de Foucault no implica que la noción de visibilidad remita exclusivamente al ámbito de las imágenes, aunque tampoco que sus investigaciones se puedan reducir a una crítica contra el primado normativo y disciplinario de la mirada. En ese sentido, la lectura realizada por Deleuze quizás sea la más atenta a los diferentes visos del pensamiento de Foucault. En ella se advierte que las visibilidades no «no son formas de objetos, ni siquiera formas que se revelarían al contacto de la luz y de la cosa, sino formas de luminosidad, creadas por la propia luz y que solo dejan subsistir las cosas o los objetos como resplandores, reflejos, centelleos»<sup>751</sup>. En términos más sencillos, las visibilidades no se refieren a maneras de ver de un sujeto, a visiones o puntos de vista de un espectador, ni tampoco a hechos percibidos por un aparato visual, pues los emplazamientos de los agentes y los aparatos son ya parte de las visibilidades, en tanto estas describen en realidad una distribución de los claroscuros, de lo visible y lo invisible en un escenario determinado, de lo visto y lo no-visto en una época

---

<sup>750</sup> Michel de Certeau, “La risa de Michel Foucault,” en *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción* (México: Universidad Iberoamericana, 2003), 66.

<sup>751</sup> Deleuze, “Foucault,” 80.

histórica dada, en suma: son una disposición de los elementos sensibles en un momento que no pre-existe a tal instalación organizada por la forma de lo visible. Deleuze llama a todo esto «regímenes de luz», pues ellos describen una disposición material que ve la luz. En ese sentido, las visibilidades no se relacionan exclusivamente ni primariamente con la vista o la mirada, pues «dejos de ser datos del órgano visual, son complejos multisensoriales de acciones y reacciones, de acciones y de pasiones ¿Por qué llamarlos visibilidades? Son visibilidades en tanto que dichos complejos solo existen en la medida en que salen a la luz»<sup>752</sup>. Un régimen de visibilidad comprende entonces una confluencia sensorial diversa, puesto que constituye una *forma de organización de la experiencia perceptiva*.

Lo que se saca a la luz con tales regímenes y, al mismo tiempo, lo que se mantiene en la opacidad, siempre encauza la vista a mantener enlazamientos variables con percepciones táctiles, olfativas, auditivas, gustativas, etcétera. El caso la reorganización del saber médico a comienzos del siglo XIX es un ejemplo claro de esto último, pues allí se desarrolla toda 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»<sup>753</sup>. Asimismo, los regímenes de luz 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 visible y lo enunciable que constituye un saber, pero que responde a cierta configuración de las relaciones de poder en un momento histórico dado. Precisamente por ello, esa organización de la experiencia perceptiva –que Benjamin definiría más bien como la anulación de la experiencia en la vivencia–, que se encuentra en el cruce los regímenes de enunciability y en los regímenes de luz, decanta también las características fundamentales de la máquina social del archivo como un régimen sensorial.

Esta concepción del archivo como régimen sensorial, que hemos venido describiendo en realidad a lo largo de este trabajo, se aproxima el análisis de Jacques Rancière que establece que en la base de la política hay siempre una estética,

---

<sup>752</sup> Deleuze, “El saber. Curso,” 99-100.

<sup>753</sup> Foucault, “El nacimiento de la clínica,” 231.



entendida como el «sistema de formas *a priori* que determinan lo que se da a sentir». Si bien en Foucault ese *a priori* siempre es histórico, tal historicidad remite igualmente, en el caso de Rancière, a las variaciones en el «recorte de tiempos y de espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez la problemática de la política como forma de experiencia»<sup>754</sup>. Desde esa perspectiva, Rancière ha desarrollado una investigación sobre las condiciones de posibilidad histórica de los distintos regímenes de identificación del arte, que lo acerca de algún modo al proyecto arqueológico, pero que a la vez se aparta de este último explícitamente, al reprocharle a Foucault que mantenga «un esquema de necesidad histórica de acuerdo al que, más allá de un cierto abismo, algo ya no es pensable o ya no puede ser formulado». Según Rancière, la «visibilidad de una forma de expresión como la de una forma artística depende de un régimen de percepción e inteligibilidad históricamente constituido. Esto no significa que este se vuelva invisible con la emergencia de un nuevo régimen»<sup>755</sup>. Ciertamente, la sucesión histórica de distintos regímenes de visibilidad, o de las formaciones discursivas que estos integran –para decirlo en nomenclatura foucaultiana–, no debería comprometer la exclusión mutua de estos últimos.

Un régimen discursivo dominante, en efecto, puede perfectamente coexistir con enunciados o visibilidades diferidas, resabios de formaciones históricas anteriores o indicios de otras en ciernes. Pero este hecho resulta incompatible con las premisas del proyecto arqueológico que, al menos según lo plantea originalmente Foucault, concibe el campo de posibilidades para la descripción del archivo «a partir de los discursos que acaban de cesar precisamente de ser los nuestros», en otras palabras, la arqueología se ocupa de aquellas formaciones discursivas cuyo «umbral de existencia se halla instaurado por el corte de lo que no podemos ya decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva; comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje; su lugar es el margen de nuestras propias prácticas discursivas»<sup>756</sup>. De ahí que, a su vez, sea factible suponer que el arqueólogo explora únicamente los

---

<sup>754</sup> Rancière, “El reparto de lo sensible,” 10.

<sup>755</sup> Jacques Rancière, “The Janus-Face of Politicized Art: Jacques Rancière in interview with Gabriele Rockhill,” en *The politics of aesthetics* (London: Continuum, 2004), 50. Esta entrevista, clave para entender la relación entre Rancière y Foucault, se incluye solamente en la edición inglesa de *Le Partage du sensible [El reparto de lo sensible]*.

<sup>756</sup> Foucault, *La arqueología del saber*, 172.

archivos que organizan un régimen de enunciable y visible, esto es, un régimen sensorial del archivo, que él mismo no habita, o al menos, que puede observar desde el limen de su propia práctica.

Tropezamos así con otro de los nudos problemáticos que acechan al nuevo archivista: si el archivo constata la existencia de formaciones discursivas que solo pueden describirse cuando el talante de sus enunciados y visibilidades ha dejado de existir, ello significa que la cuestión del archivo no solo se transforma en un procedimiento delimitador de sucesiones o series históricas, sino que, además, implícitamente la cuestión del archivo se identifica con un problema que remite al pasado. Las razones de esta inclinación metodológica por parte de Foucault, a primera vista, parecen ser bastante sensatas: «no nos es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos, ya que es él quien da a lo que podemos decir –y a sí mismo, objeto de nuestro discurso– sus modos de aparición, sus formas de existencia y de coexistencia, su sistema de acumulación de historicidad y de desaparición»<sup>757</sup>. De tal modo, a la congruente objeción de Rancière sobre la rigidez secuencial en el análisis de los regímenes históricos por parte de la arqueología, habría que sumar además una segunda y fundamental crítica del procedimiento arqueológico: el afán por despejar formaciones discursivas en el archivo se confunde muchas veces con una localización del archivo en lo pretérito, cuestión que podría entrañar una omisión de su funcionamiento como máquina social en los agenciamientos que nos atraviesan en la actualidad.

Ahora bien, sería poco riguroso sostener que la arqueología y la genealogía desatienden las señales actuales de las formaciones históricas que definen nuestra relación con las cosas, con los otros y con nosotros mismos. Muy por el contrario, Foucault conduce claramente sus investigaciones hacia un *ethos* filosófico entendido como una «crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos», esto es, mediante la interrogación crítica del presente y de la emergencia histórica de relaciones de poder que todavía nos constituyen<sup>758</sup>. Sin duda, este «diagnóstico del presente» es cardinal para el

---

<sup>757</sup> Foucault, *La arqueología del saber*, 171.

<sup>758</sup> Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?” en *Sobre la Ilustración* (Madrid: Tecnos, 2006), 86-97.

pensamiento foucaultiano, pues «decir qué constituye el presente como nuestro presente, es atender a su presentársenos», y por lo tanto, nos enfrenta a la «ineludible necesidad del sujeto occidental de hacer una nueva experiencia de sí mismo»<sup>759</sup>. De esa manera, si bien no podemos circunscribir el archivo que habitamos, un ejercicio crítico nos permite analizar las tecnologías y prácticas que van definiendo históricamente los regímenes de visibilidad y enunciabilidad en los cuales nos movemos, para desprendernos justamente de ellos. Buena parte de la vocación política de la obra de Foucault puede leerse a partir de aquí, no obstante, en esa ontología histórica de nosotros mismos, el archivo sigue siendo una máquina pretérita, que nos determina desde lo que podemos dejar de ser o de lo que hemos sido, más no desde lo que estamos siendo. La arqueología habría ideado entonces un *concepto archivable de archivo* que tendremos que desmontar.

Paradójicamente, mientras que en todas sus investigaciones históricas Foucault demuestra la operación activa del archivo –siempre, claro está, como telón de fondo–, la condición de este último como máquina social que define no solo lecturas del pasado sino principalmente lo que llamamos «actualidad», ha sido menoscabada en cierta medida por el nuevo archivista. Semejante confusión resurge también claramente en Deleuze cuando él mismo concluye que en «todo dispositivo debemos desenmarañar y distinguir las líneas del pasado reciente y las líneas del futuro próximo, la parte del archivo y la parte de lo actual, la parte de la historia y la parte del acontecer»<sup>760</sup>. Bien es cierto que tanto Foucault como Deleuze reivindican el análisis del archivo de «lo que hemos sido» como estrategia fundamental para el diagnóstico de «lo que somos», para comprender cómo las cosas y nuestra relación con ellas han llegado a ser lo que son, y por lo tanto, a la manera de una estrategia de resistencia empleada por Foucault para oponerse a los discursos y las prácticas que buscan moldear nuestra actualidad. Sin embargo, la influencia efectiva del archivo es considerada solo allí donde puede delimitarse, es decir, sólo como una manifestación pretérita. Ni Foucault ni Deleuze se aventuran a describir el archivo como una máquina social que actúa definiendo lo contemporáneo, moldeando

---

<sup>759</sup> Ángel Gabilondo, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente* (Barcelona: Anthropos, 1990), 185-186. Sobre este punto en particular, que alude a una crítica del presente, nos detendremos con más calma al comienzo del siguiente capítulo.

<sup>760</sup> Gilles Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?” en *Michel Foucault, filósofo*, Étienne Balibar et al. (Barcelona: Gedisa, 1999), 160.

nuestras percepciones y discursos no solo sobre el pasado sino que principalmente en el cierre de la actualidad, como una contención de sus fuerzas intempestivas. Incluso, aunque ese cierre no careza de fisuras. Para nosotros, la máquina social del archivo nunca es el mero vestigio de una organización social remota o caducada, ya que siempre está articulada con diversas formas gubernamentales o máquinas estatales, tecnologías disciplinarias o aparatos de control, que actúan en la configuración actual de la sociedad. El revés irónico que podría llegar a alcanzar esta confusión es que el archivo adquiera el cariz de lo que Foucault justamente buscaba desplazar: la imagen de los cúmulos de documentos polvorientos en un almacén.

Ahora bien, hay un factor aún más profundo en esta confusión del archivo como asunto del pasado. Se trata principalmente, tal cual lo ha sugerido Miguel Morey, de la distinción entre un concepto de archivo y el gesto mismo de archivar, cuestión que marca el paso desde el pensamiento de Foucault sobre el archivo hacia el *Mal de archivo* analizado por Derrida<sup>761</sup>. Pero admitiendo que esto es así, pues efectivamente en Derrida la preocupación del archivo se conjuga con una reflexión manifiesta en torno a las tecnologías de archivación, lo que queda en un impase es la noción de archivo en Foucault. ¿Acaso es posible describir el archivo como una máquina social si soslayamos sus mecanismos de archivación? Si, por un lado, Foucault ha sido el primero en darle un estatuto filosófico a la noción de archivo, analizándola en su complejidad y extensión en la superficie social, por otro lado, Derrida ha sido el primero en reflexionar en torno a la imposibilidad de un concepto de archivo que pueda ser archivado de una vez por todas. Los procesos de *archivación* y la *virtualidad* que son características del archivo impiden que este último pueda confinarse a un momento específico en la secuencia temporal.

Desde nuestra perspectiva, la máquina social del archivo remite tanto a la noción como al gesto, de allí nuestro énfasis en su condición maquinaica, donde la máquina misma no puede concebirse sin sus conexiones que, en este caso, remiten tanto a sus acoplamiento con otras máquinas como a sus articulación con nuevas técnicas y a los agenciamiento maquinaicos que esto conlleva. De cualquier modo, pese a que Foucault y Deleuze no reparan en el problema de archivar el concepto de

---

<sup>761</sup> Miguel Morey, "El lugar de todos los lugares: consideraciones sobre el archivo," en *Registros imposibles: El mal de archivo*, Sergio Rubira et al. (Madrid: Consejería de cultura y deporte, 2006), 16.

archivo, esto es, de remitirlo al pasado, lo cierto es que sus aproximaciones al problema nos entregan importantes elementos para comprender el devenir de la máquina social del *arkhé*. Con todo, la cuestión política de los regímenes sensoriales del archivo, es decir, su análisis en vistas a las posibilidades de su transformación, no puede desconsiderar sus articulaciones contemporáneas con la máquina estatal y la máquina capitalista. La filosofía de Foucault sigue siendo imprescindible para ello, sobre todo, si consideramos que la máquina social del archivo, concretada en la disposición de sus regímenes sensoriales, no ha dejado de operar activamente en los distintos momentos históricos y en la conformación de aquello que llamamos actualidad. En ese sentido, el archivo no remite aquí a una máquina inmóvil, sino que se refiere a un *complejo maquinico* que está sujeto a la historicidad de los procesos que el mismo Foucault ha descrito de manera excepcional.

#### 5.4. Archivo y analítica del poder.

La arqueología se plantea como un método singular para el análisis de discontinuidades discursivas que configuran el saber en una época determinada. Sin embargo, el segundo eje de las investigaciones de Foucault va a «suplementar» las preocupaciones del proyecto arqueológico. Apoyado en Nietzsche, Foucault actualiza el «método genealógico» para estudiar la *emergencia* de las relaciones de fuerzas y su *procedencia* en el cuerpo, entendido como superficie de inscripción de los acontecimientos y sus variaciones<sup>762</sup>. Dejando atrás el interés arqueológico por las

---

<sup>762</sup> La genealogía se inspira en *Zur Genealogie der Moral* [*Genealogía de la Moral*] (1887), donde Nietzsche, al realizar la crítica de los valores morales que han regido históricamente a Occidente, rechaza el término *Ursprung* [Origen], proponiendo en cambio otros dos términos; *Herkunft* y *Entstehung*, que Foucault traduce respectivamente como *Procedencia* y *Emergencia*. La *Herkunft* se diferencia de una simple búsqueda del principio unificado de las cosas y su evolución lineal, pues designa más bien el rastreo de las fisuras y la dispersión propia de los acontecimientos. A su vez, no pretende desvelar los principios de identidad del Yo sino recorrer sus lugares de disociación, por ello, la *procedencia* se refiere también al análisis de los cuerpos y los conflictos que los rodean. En ese sentido, la genealogía se localiza «en la articulación del cuerpo y de la historia», en tanto, muestra al «cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo». Por su parte, la *Entstehung* tampoco es una búsqueda de la «quimera del origen» y de los desarrollos ininterrumpidos, ya que la *emergencia* es más bien «la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano». En Nietzsche, la *emergencia* se refiere a la aparición de los choques de fuerzas que una y otra vez se producen en los intersticios históricos, al despliegue de enfrentamientos que Foucault traduce como la puesta en escena de tácticas y estrategias del poder. De esta manera, podemos decir que la genealogía, en tanto que rastreo de la *procedencia* y la *emergencia* de los acontecimientos, es el análisis histórico de las discontinuidades del poder. Foucault, “Nietzsche, la genealogía,” 24-42.

supuestas positividads «auto-reguladas» del discurso, la genealogía investiga la emergencia de las formas del saber a partir de las interrupciones históricas perpetradas por nodos de poder móviles, es decir, por el devenir histórico de las luchas o choques de fuerzas. Este vínculo íntimo entre genealogía y arqueología 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»<sup>763</sup>. Esto implica que la regulación médica y psiquiátrica de los sujetos, o más aún, la delimitación discursiva de los objetos de conocimiento y su disposición de las relaciones entre las palabras y las cosas, responden en último término a los engranajes de un poder que se ejerce concretamente y opera siempre de modo detallista. Así pues, 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 en el modo de sus abordajes.

De acuerdo con la lectura atenta que Miguel Morey hace de Foucault, podría decirse que, en el caso de la arqueología, estaríamos frente a un procedimiento descriptivo de los regímenes de saber en dominios determinados, mientras que en el caso de la genealogía estamos frente a un procedimiento explicativo de lo descrito previamente<sup>764</sup>. 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. Aunque ahora, la dimensión del saber se plantea como una cristalización de las relaciones de poder. Foucault elabora de este modo una hipótesis-bisagra entre el proyecto arqueológico y la genealogía: «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»<sup>765</sup>. Foucault entiende aquellos juegos de verdad

---

<sup>763</sup> Michel Foucault, “Verdad y poder,” en *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta, 1980), 180.

<sup>764</sup> Miguel Morey, *Lectura de Foucault* (Madrid: Taurus, 1983).

<sup>765</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso* (Buenos Aires: Tusquets, 1992), 14. Se trata además de una bisagra muy explícita, pues su conferencia *L'ordre du discours* –que constituye en realidad su lección inaugural en el

promovidos por este complejo sistema de exclusión y administración discursiva, como el despliegue de una «voluntad de saber» generada a partir de complejas relaciones de fuerzas, vale decir, desde su relación con el poder.

Ya hemos mencionado antes que la noción de «poder» no se refiere acá a una entidad general, ni a una sustancia identificable de una vez en la historia, sino que más bien nombra la acción de fuerzas siempre móviles, que se desplazan en circuitos de direccionalidad múltiple, operando en los espacios públicos pero también en las zonas más íntimas. En otras palabras, la premisa de Foucault es que esas relaciones de poder atraviesan tanto el cuerpo social como los cuerpos de cada individuo, pues es allí donde esas relaciones expresan la materialidad de sus efectos múltiples.

En el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* (1976), Foucault resalta la importancia de aproximarse a esas relaciones de fuerzas sin reducirlas al esquema de una teoría sistemática ni al tradicional enfoque jurídico-institucional. En cambio, propone desarrollar una «analítica del poder» que ha de guiarse por las siguientes proposiciones: el poder no se posee sino que se ejerce en el juego de relaciones móviles y desiguales; las relaciones de poder son inmanentes a todas las relaciones sociales (económicas, políticas, sexuales...), y actúan en ellas de modo productivo; la multiplicidad de los enfrentamientos locales y singulares solo se deriva por simplificación en esquemas de «dominantes/dominados», que son más bien efectos hegemónicos sustentados en la intensidad microfísica de las luchas; las relaciones de poder son al mismo tiempo intencionales y «no-subjetivas», pues se despliegan en técnicas o tácticas locales, articuladas y propagadas en dispositivos mayores o estrategias anónimas; y finalmente, el carácter relacional del poder está dado porque no hay poder sin resistencias, sin un «irreducible elemento enfrentador»<sup>766</sup>. Puesto de otro modo, la analítica del poder supone que éste se ejerce siempre a través de complejas relaciones de fuerzas que, en vez de abreviarse en una coacción sistemática, suscitan prácticas específicas y múltiples en los cuerpos: incitan discursos y promueven comportamientos heterogéneos.

---

*Collège de France*, en su nuevo cargo de profesor de la cátedra de «Historia de los Sistemas de Pensamiento», es dictada en Diciembre de 1970, justo al inicio de la década en la que se desarrollan sus investigaciones sobre el poder.

<sup>766</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (México: Siglo XXI, 2007), 114-117.

Desde este enfoque, la relación entre el poder y el saber se manifiesta en una reciprocidad productiva, como bien lo plantea Deleuze: el poder «produce verdad, en la medida en que hace ver y hace hablar. Produce lo verdadero como problema»<sup>767</sup>. En ese sentido, la analítica foucaultiana sugiere una noción del poder ajena a la idea de una fuerza básicamente represiva o anclada en la prohibición, y que rechaza además el tradicional concepto de poder centrado en el Estado o en la soberanía, tal cual lo pregona cierto marxismo ortodoxo<sup>768</sup>. Lejos de esto, el análisis del carácter productivo, minucioso y heterogéneo de las relaciones de poder permite explicar los distintos regímenes del saber de acuerdo con la emergencia de acoplamientos variables y la configuración específica que adquieren las disposiciones de fuerzas en un momento dado.

Por cierto, semejante analítica del poder no se presenta sin reparos. Uno de los más comunes es aquel que cuestiona las dificultades que surgen para identificar la cristalización de un poder que se describe en términos de relaciones variables y múltiples, más allá de sus efectos. La estabilización de las estrategias de lucha constante se torna algo oscura si consideramos, tal cual lo hace Axel Honneth, que «el análisis de las técnicas de poder hace un uso descuidado de una idea de institución de poder sin hacer ninguna referencia a los procesos relativos a su fundación social»<sup>769</sup>. Objeción admisible, acaso, si acotamos las investigaciones de Foucault –como parece hacerlo Honneth en su crítica– únicamente a sus libros publicados, excluyendo las líneas generales de sus investigaciones, que él traza principalmente en los cursos dictados en el *Collège de France*.

Ya sea para el alivio o la irritación de sus fustigadores, habría que reconocer que es en la instancia de esos cursos donde el filósofo dejar entrever las directrices de su pensamiento. En el seminario dictado entre 1978 y 1979, Foucault complementa la analítica del poder con el concepto de «gubernamentalidad», al cual ya nos hemos referido antes. La importancia de este último radica en que permite

---

<sup>767</sup> Deleuze, *Foucault*, 112.

<sup>768</sup> Un análisis crítico sobre las aproximaciones y diferencias centrales entre el pensamiento de Foucault y el «marxismo ortodoxo», se encuentra en: Bob Fine, “Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault,” en *Disparen sobre Foucault*, comp. Horacio Tarcus (Buenos Aires: El cielo por asalto, 1993), 109-143. Para un análisis más ajustado a los matices de la obra de Foucault en relación con lo anterior, véase: Mark Olssen, “Foucault and Marxism: rewriting the theory of historical materialism,” *Policy Futures in Education* 2, no. 3 y 4 (2004): 454-482.

<sup>769</sup> Axel Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad* (Madrid: A. Machado Libros, 2009), 263-264.



realizar una genealogía de las formas de gobierno liberal y neoliberal, junto a una detallada descripción de la génesis de sus variantes institucionales. Dicho interés de Foucault por estudiar las distintas formas de racionalidad gubernamental podría entenderse también como una respuesta implícita a las críticas sobre el supuesto descuido en sus investigaciones de la dimensión institucional del poder<sup>770</sup>. Por lo tanto, lo cierto es que la preocupación por los procesos instituyentes, y los funcionamientos instituidos, de las relaciones de poder ocupa un lugar importante en el desarrollo del proyecto genealógico, tal cual insistiremos más adelante.

Sin embargo, los reproches contra la analítica del poder foucaultiana no se agotan allí. Desde otro punto de vista, el análisis genealógico es tachado por Jürgen Habermas como un complejo intento por elevar al «poder» a «concepto básico transcendental-historicista de una historiografía planteada en términos de crítica a la razón»<sup>771</sup>. Habermas recrimina así lo que, a su juicio, es un intento contradictorio de realizar estudios empíricos del poder que, al mismo tiempo, suponen descubrir las condiciones de posibilidad de los saberes científicos. No obstante, lo cierto es que esa atribución de un papel trascendental al poder está completamente infundada a la luz de lo revisado anteriormente, pues la genealogía no concede ningún esencialismo o estatuto universal al poder. Por otra parte, Foucault no emprende en su trabajo una «crítica a la razón», más bien, lo que hace es analizar las variaciones que hacen

---

<sup>770</sup> Colin Gordon, “Governmental rationality: an introduction,” en *The Foucault effect. Studies in governmentality*, eds. Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 4. Por otra parte, como bien lo ha señalado Blandine Barret-Kriegel, pese a lo que podría suponerse a partir de algunas premisas de la analítica del poder, lo cierto es que las investigaciones de Foucault han abierto el camino para un retorno a los estudios sobre las instituciones políticas y el derecho, con especial énfasis en su desarrollo durante la modernidad. Véase: Blandine Barret-Kriegel, “Michel Foucault y el estado de policía,” en *Michel Foucault, filósofo*, Étienne Balibar et al. (Barcelona: Gedisa, 1990), 186-193. Para un análisis detallado de las relaciones entre estos cursos sobre la «gubernamentalidad» y las líneas generales del pensamiento foucaultiano, véase: Paul Patton, “From Resistance to Government. Foucault’s Lectures 1976-1979,” en *A Companion to Foucault*, eds. Christopher Falzon, Timothy O’Leary y Jana Sawicki (Oxford: Blackwell, 2013), 172-188.

<sup>771</sup> Habermas, “El discurso filosófico,” 304. Habermas insiste en que el carácter trascendental del poder se manifiesta en otros aspectos cruciales de las indagaciones foucaultianas, a saber: en el «presentismo» involuntario de su historiografía, que necesariamente interpreta las prácticas del pasado con la filigrana del lugar de partida del arqueólogo-genealogista; luego, en el «relativismo» de los principios de validez de sus análisis, obtenidos a partir de la autorreferencialidad de las prácticas que analiza; y, finalmente, un «criptonormativismo», expresado en la incapacidad de dar cuenta de su propia retórica. Habermas, “El discurso filosófico,” 331-342. No obstante, como ya lo hemos revisado, tal vez estas críticas solo podrían esgrimirse contra *L’Archéologie du savoir* y su pretensión de alcanzar cierta «positividad» en el estudio de las formaciones discursivas. Al contrario, cuando Habermas realiza esta crítica a la «analítica del poder», no hace más que mostrar su propia incompreensión de las variaciones en el pensamiento de Foucault. De cualquier modo, para ahondar más en las diferencias y cercanías entre ambos autores, véase: Ives Cusset y Stéphane Haber (dirs.), *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas, confrontaciones críticas*, (Buenos Aires: Nueva Visión, 2007).

emerger *distintas racionalidades*, las maneras en que estas se superponen o sustituyen, «sin que sin embargo se pueda fijar un momento en el que la razón habría perdido su proyecto fundamental, ni tampoco fijar un momento en el que se habría pasado de la racionalidad a la irracionalidad»<sup>772</sup>. En consecuencia, lo cierto es que no hay en la filosofía de Foucault una idea de la «Razón», en términos de una propiedad que tome una forma definitiva en los seres humanos, sino más bien la convicción de que diferentes racionalidades se forman y transforman en el devenir histórico de los agenciamientos maquínicos, es decir, en la articulación variable de las relaciones de poder.

### 5.5. Poder sobre los *corpus*, poder sobre los *cuerpos*.

Luego de estas aclaraciones sobre la analítica del poder, subyace todavía una pregunta crucial ¿qué ocurre en este desplazamiento, desde la arqueología del saber hacia la genealogía del poder, con la comprensión del archivo? A fines de los años setentas, Foucault resume el rumbo de sus indagaciones con una célebre sentencia: «las relaciones de poder penetran en los cuerpos»<sup>773</sup>. Más allá del contexto de su enunciación, para nosotros, esa misma frase podría dar cuenta del lugar ocupado por la noción de archivo en este segundo eje del pensamiento de Foucault. En efecto, puede indicarse que *no solamente las relaciones de poder penetran en los cuerpos sino que también penetran en los corpus*. La genealogía 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. En vista de ello, la «voluntad de saber» descrita por Foucault alude indirectamente a lo que, desde otro prisma, Derrida ha llamado *poder de consignación* sobre el archivo. Esto quiere decir que los procedimientos de selección, supresión y prohibición que pueden advertirse a nivel discursivo guardan un correspondencia, más o menos manifiesta, con el control y la

---

<sup>772</sup> Michel Foucault, “Estructuralismo y postestructuralismo,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (Barcelona: Paidós, 1999), 318.

<sup>773</sup> Esta frase es dicha por Foucault en 1977, en una entrevista de *La Quinzaine Littéraire*, que sirve además de título a su publicación. Véase en: Foucault, *Microfísica del poder*, 153-162.

represión sobre las inscripciones custodiadas por el *poder arcóntico*. Este último no sería únicamente la expresión de un tipo particular de relaciones de poder, sino una manifestación de las articulaciones entre la máquina social del *arkhé* y las distintas máquinas de gobierno analizadas por Foucault.

Diversas máquinas de enunciados y de visibilidades se atraviesan y superponen así bajo el despliegue de la máquina social del archivo. Pero se trata aquí de una trama compleja de discernir en tanto no cesa de tejerse, de moverse entre el archivo y sus tecnologías de archivación, cruzando el registro de lo que «se hacer ver» y lo que «se hace decir», con su repetición, alteración y expansión en el campo social. Pero, al mismo tiempo, las cristalizaciones de ese vínculo entre el poder y el saber entregan un criterio de selección para la constitución del propio *corpus* de las investigaciones de Foucault. Por ese motivo el «nuevo archivista» hurga los repositorios no solo de 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 y se condensan manifestaciones del poder arcóntico, 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 el «archivista maldito» recopila los materiales para la formación de sus propios *corpus* de estudio, en tanto, toda relación de poder implica un control sobre el archivo. De un modo similar a la figura benjaminiana del coleccionista, el «archivista maldito» no se limita a reproducir el orden ideal de los documentos que caen en sus manos, sino que despeja los enunciados y las visibilidades que conforman los regímenes de verdad inscritos en los monumentos de una época determinada. Aunque la particularidad de Foucault como nuevo archivista estriba en que no recoge simplemente los *corpus* ya formados del archivo, no busca restaurar su organismo ideal, sino que desmonta su organización para exhibir los vínculos entre el saber y el poder que han articulado lo que hemos llegado a ser.

Entre el saber y el poder, en los espacios de sus reciprocidades, de sus implicancias mutuas, es donde se va configurando la morfología de la máquina social del *arkhé* y sus respectivos regímenes sensoriales. Coincidimos pues con Deleuze cuando señala que en aquellas instituciones que Foucault estudia

asiduamente es «donde archivo de saber y diagrama de poder se mezclan e interpenetran, sin confundirse»<sup>774</sup>. La distinción sería, pues, sutil: a la historia de las formas de lo visible y lo enunciable, al archivo, subyace el devenir de las fuerzas, un diagrama del poder que se traza y varía constantemente. Pero se trata de una diferencia casi imperceptible ya que *las articulaciones de la máquina social del archivo están también involucradas en las estrategias de poder*. De hecho, el poder de consignación no es sino una expresión de las relaciones de poder desde donde emergen dichas estrategias. Por ende, igualmente cierto es que el diagrama de fuerzas se registra de un modo u otro en la producción de sus formaciones discursivas y visibles, esto es, en sus regímenes sensoriales (¿cómo si no podríamos dar cuenta de ellos *a posteriori*?). Puesto de otro modo, las relaciones de fuerza dejan de algún modo su rastro en el ordenamiento y las clasificaciones del archivo. Esos rastros son entonces las huellas de una batalla que, frontal o lateralmente, ha quedado registrada en la máquina social del *arkhé*. Pero no se trata aquí de un registro uniforme, pues los corpus ideales consignados en el archivo tampoco acallan la sobrevida de las huellas dejadas por el combate.

Luego, el archivo nunca puede ser un problema del pasado, de la historia en tanto que evento ya registrado, no solo por la *virtualidad* de sus huellas, por la *iterabilidad* de las inscripciones archivadas, sino porque las estrategias de poder elaboradas en un momento dado se apoyan de una manera u otra en el despliegue específico de ciertas tecnologías de archivación. Es mediante el uso de esas tecnologías que las batallas son también liberadas. La sobrevida de las huellas tal vez sea el llamado al que las batallas porvenir no pueden dejar de atender –según el secreto índice benjaminiano o el espectro derridiano–, pero en cualquier caso, esas luchas tampoco pueden dejar de emplear estratégicamente las tecnologías de archivación que hacen resonar en el archivo el choque de las espadas. Con el *movimiento archivante del archivo* se articulan así máquinas sociales, técnicas y vivientes, que el devenir de las luchas va transformando. Por ello, las relaciones de poder en el archivo remiten tanto a su forma pasada como a su organización flagrante.

La interpenetración entre la máquina social del archivo y las relaciones de poder es una cuestión que recorre las investigaciones genealógicas de Foucault. Esta

---

<sup>774</sup> Deleuze, *Foucault*, 18.

se hace sobre todo evidente en el desarrollo del concepto de «disciplina». Término foucaultiano referido a los «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»<sup>775</sup>. 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.

Hacia el siglo XIX, el incremento y coordinación de esta nueva serie de técnicas de instrucción constante sobre los gestos y los rendimientos de los cuerpos individuales, caracterizan lo que Foucault llama también una «sociedad disciplinaria»<sup>776</sup>. Precisamente, en un primer momento, la genealogía busca demostrar cómo el despliegue calculado de este poder disciplinario convierte a multitudes amorfas e insumisas en grupos homogéneos compuestos por cuerpos dóciles (obedientes) y útiles (productivos). Disposición de los cuerpos alcanzada gracias a una serie de dispositivos de vigilancia y castigo desarrollados por instituciones que aplican un nuevo tipo de sanción, la «normalización», y que determinan tanto la aplicación de las normas como las condiciones para adiestrar a los individuos que se desvían de ellas, es decir, que devienen «anormales». Conjuntamente, las tecnologías disciplinarias se revelan en la multiplicación de las jerarquías (capataces, institutores, vigilantes, gendarmes), formando así «pequeños cuadros» de mando sobre los sujetos, toda una gama de micro-poderes establecida a nivel cotidiano, para regular en detalle diferentes aspectos de la conducta individual.

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

---

<sup>775</sup> Michel Foucault, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 141.

<sup>776</sup> Foucault, “Vigilar y Castigar,” 213.

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»<sup>777</sup>. De ahí que sostengamos 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* van formándose 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 las formaciones de saber o a los discursos de pretensión científica (medicina, criminología, derecho penal, sociología, psicopatología) que actúan engranados con las técnicas disciplinarias en el siglo XIX.

La operación de la máquina social del archivo en el ámbito específico de las instituciones de normalización se plasma entonces en la práctica de apertura y conservación de expedientes o carpetas particulares para cada uno de sus internos, es decir, para cada individuo que es objeto de un tipo de poder disciplinario<sup>778</sup>. La finalidad de estos registros es, justamente, detallar sistemáticamente los procesos de monitoreo y corrección persistentes, mediante los cuales se espera regular los comportamientos de cada sujeto convertido en objeto disciplinario o materia de estudios para los florecientes saberes de las ciencias humanas. En otras palabras, la vigilancia constante de los individuos organizada por este dispositivo de poder permite al mismo tiempo constituir un saber sobre quienes se vigila.

Paralelamente, el contexto de emergencia del poder disciplinario y su concatenación con la máquina social del *arkhé* está relacionado, de acuerdo a las investigaciones de Foucault, con una alteración notable de la voluntad de saber ostentada por el tradicionalmente por el «poder pastoral»<sup>779</sup>. Esa antigua forma de

---

<sup>777</sup> François Boullant, *Michel Foucault y las prisiones* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004), 43.

<sup>778</sup> No obstante, habría que matizar aquí las generalizaciones históricas sobre la constitución efectiva de los expedientes o fichas individuales, que en algunos casos, como en el de las ciencias médicas, no se realiza hasta mucho más tarde. Warwick Anderson señala al respecto que no fue sino «hasta principios del siglo XX cuando los registros de un solo paciente fueron recolectados en una carpeta, organizando y consolidando así la ordinaria concatenación de sucesos e intervenciones médicas dentro de una vida individual». Warwick Anderson, «The case of the archive,” *Critical Inquiry* 39, no. 3 (Primavera, 2013): 534.

<sup>779</sup> Un análisis más profundo del «poder pastoral» es presentado por Foucault en sus clases del *Collège de France* dictadas entre el 8 de Febrero y el 8 de Marzo de 1978. Véase: Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 139-270. Por otra parte, la diferencia entre el poder

gobierno de los vivientes –en la que el rey, el dios o el jefe, pretenden ser pastores de rebaños humanos–, se expande en Occidente gracias al cristianismo y su celoso gobierno de las almas. Lo relevante para nosotros acá es la transformación sufrida por uno de los pilares de aquel poder pastoral: la técnica de la «confesión». Como se sabe, ésta «obliga a hablar» al mismo tiempo que suprime lo dicho en el secretismo y la ausencia de registro. Sin embargo, esa voluntad de saber contenida en el poder pastoral se transforma simultáneamente con la expansión de la máquina social del archivo y la emergencia del poder disciplinario, en las postrimerías del siglo XVII.

Durante dicho periodo, según Foucault, la voluntad de saber comienza a enmarcarse paulatinamente en una «gestión administrativa y no ya religiosa», es decir en un «mecanismo de archivo y no ya de perdón»<sup>780</sup>. El objetivo sigue siendo aquí la verbalización de lo íntimo y sus desordenes, pero ahora bajo una nueva relación entre el poder y los discursos que rigen lo cotidiano, en tanto comienzan a emplearse de forma sistemática «procedimientos antiguos hasta entonces muy locales: la denuncia, la querrela, la encuesta, el informe, la delación, el interrogatorio. Y todo lo que se dice se registra por escrito, se acumula, constituye historiales y archivos»<sup>781</sup>. Los pequeños deslices de la vida cotidiana, la denuncia ordinaria y la confidencia furtiva dejan gradualmente de remitirse al silencio del confesionario, para pasar a constar en declaraciones, sumarios, expedientes y testimonios escritos. El correspondiente incremento de registros oficiales y la clasificación documental prepara así el camino para el desarrollo de las diversas instituciones disciplinarias que se perfeccionaran casi un siglo después.

Hacia el siglo XIX, el principal método vinculado a la conformación de los *corpus* del poder disciplinario es el «examen». Procedimiento rutinario al que son sometidos 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 la sociedad disciplinaria. En primer lugar, trastoca la visibilidad del ejercicio del poder, que tradicionalmente se exhibía

---

pastoral y el poder disciplinario ha sido sintetizada magistralmente por Bryan Turner: mientras el primero «requería la renuncia del cuerpo, las modernas disciplinas de la sociedad capitalista exigen la utilidad. Las disciplinas panópticas producen una intensificación de las aptitudes y capacidades, al tiempo que también incrementan la subordinación por conducto del gobierno autocontrolado del cuerpo». Bryan Turner, *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social* (México: FCE, 1989), 204.

<sup>780</sup> Michel Foucault, *La vida de los hombres infames* (La Plata: Altamira, 1996), 130.

<sup>781</sup> Foucault, “La vida de los hombres,” 130.

para demostrar y asegurar su fuerza, a la manera de los castigos públicos del rey, en cambio, con el examen disciplinario el poder se invisibiliza tras una exhibición continua del rendimiento de los cuerpos. Por ello, a fines del siglo XVIII, la disciplina médica convierte al hospital en una especie de aparato examinador casi perpetuo de sus internos, o asimismo, la escuela supedita la enseñanza de los alumnos al hecho de ser constantemente examinados<sup>782</sup>. En segundo lugar, el examen es igualmente un dispositivo de registro que, si bien existía antaño, adquiere desde entonces características particulares: es el eje de la vigilancia jerárquica y la sanción normalizadora, ya sea en la calificación de alumnos en la escuela según sus comportamientos o en la clasificación de enfermos en los hospitales de acuerdo a sus síntomas. Finalmente, y en tercer lugar, el «examen, rodeado de todas sus técnicas documentales, hace de cada individuo un “caso”: un caso que a la vez constituye un objeto para un conocimiento y una presa para un poder»<sup>783</sup>.

A la luz de estas características fundamentales del examen, puede decirse que la emergencia de aquella forma de organización social que Foucault llama «sociedad disciplinaria» supone el funcionamiento de una vasta máquina social del archivo. La formación de la sociedad disciplinaria depende, por lo tanto, de algo más que una nueva forma de relaciones de poder. 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 individualización de los cuerpos se consigue principalmente mediante la conformación de corpus* producidos por saberes articulados a ciertas relaciones de fuerzas. *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».

---

<sup>782</sup> Una descripción detallada de los procedimientos del examen hospitalario ya había sido adelantada de algún modo por Foucault en el *Naissance de la Clinique*. Ahora bien, para un análisis más profundo de los dispositivos disciplinarios en la escuela, en los Foucault no se adentra del todo, véase: Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, *Arqueología de la escuela* (Madrid: La Piqueta, 1991). Por otra parte, en una tesis que no compartimos porque soslaya la preponderancia del archivo, Keith Hoskin sugiere que la centralidad del «examen» en los dispositivos disciplinarios no hace más que revelar el carácter fundamentalmente «educativo» que articula las relaciones entre saber y poder. Véase: Keith Hoskin, “Foucault a examen. El criptoteórico de la educación desenmascarado,” en *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, comp. Stephen Ball (Madrid: Morata, 1993), 33-58.

<sup>783</sup> Foucault, “Vigilar y Castigar,” 196.



Todo dispositivo disciplinario se articula así con tecnologías de archivación. Característica que distingue también el funcionamiento de la moderna máquina social del *arkhé* respecto de sus articulaciones previas. Aunque también este rasgo distingue al archivo del siglo XVIII y XIX de sus articulaciones en la modernidad temprana. Cuestión sugerida por Foucault en *Las palabras y las cosas*, al describir un significativo cambio en los objetos de estudio de las disciplinas científicas. Los primeros hombres de ciencia incubaron una obsesión por organizar y clasificar las cosas en jardines botánicos o gabinetes de historia natural, «una nueva manera de anudar las cosas a la vez con la mirada y con el discurso»<sup>784</sup>. Animales, plantas y humanos fueron entonces objetos de indagación, pero su clasificación dependía de categorías generales del conocimiento o de la identificación de propiedades comunes entre sus especímenes. En cambio, con la consolidación del poder disciplinario, lo que se vuelve por primera vez objeto de conocimiento es la propia singularidad de cada sujeto: cada cuerpo humano es objetivado en sus desempeños aislados y registrado en un corpus documental específico. De modo que, hacia fines del siglo XVIII, no solo la máquina social del archivo expande su influencia en el cuerpo social de una manera desconocida hasta entonces, sino que además experimenta una irrupción sobre los cuerpos individuales sin precedentes en nuestra historia. Los *corpus* documentales de *cuerpos* individualizados pasan a convertirse en norma.

La relevancia de estas nuevas formas de registro para el afinamiento de las diversas instituciones disciplinarias es solo una de las caras de la moneda. Instaurar ficheros para cada una de las personas que pasan por esas 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, aquellos hechos detallados en ficheros, que son extraídos desde nosotros mediante una variedad de técnicas «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»<sup>785</sup>. Lo

---

<sup>784</sup> Foucault, “Las palabras y las cosas,” 131.

<sup>785</sup> Manuel DeLanda, “The Archive Before and After Foucault,” en *Information is Alive, Art and Theory on Archiving and Retrieving Data*, eds. Joke Brouwer, Arjen Mulder y Susan Charlton (Rotterdam: V2 Publishing/NAI Publishers, 2003), 11-12.

que aquí importa se aleja entonces de cualquier fenomenología del sujeto o de una reconstrucción histórica de la consciencia individual burguesa. La identidad objetivada de los sujetos individualizados por el poder disciplinario está expresada más bien en los registros dactilares, en los informes de conducta, en los ficheros policiales, en los historiales clínicos, en fin, en aquella materialidad de los corpus que alberga, de una manera u otra, a los cuerpos de un momento histórico dado bajo un rotulo específico.

Por supuesto, aquellos dispositivos disciplinarios no solo van a exhibir e individualizar los desempeños de cuerpos dóciles sino que además disponen todo un régimen de visibilidad. Cuestión que se aprecia claramente en las principales formas de «representación» de los cuerpos en el siglo XIX, estas dependen tanto del entramado enunciativo elaborado entre algunas ramas de la medicina y el derecho penal, como de la organización de un vasto archivo visual de los cuerpos gracias a la invención, propagación y usos de la fotografía<sup>786</sup>. Dicho de otro modo, si las instantáneas se convierten en un lujo que se populariza rápidamente entre la pequeña burguesía, esto ocurre paralelamente a la implantación de refinadas técnicas de vigilancia y composición visible de los cuerpos, tales como la ficha policial, el registro de huellas dactilares o la elaboración de álbumes fisiognómicos.

El desarrollo de la fotografía conduce así hacia una doble operación social: expande la representación honorífica e instaura un nuevo sistema de control. De acuerdo con Allan Sekula, ambos aspectos se hacen más evidentes en el caso del «retratismo fotográfico» que, por un lado, masifica y degrada socialmente los tradicionales privilegios que envolvía el retrato pictórico burgués, y por otro lado, comienza a jugar un papel inédito al «establecer y delimitar el terreno del *otro*», pues va a definir visualmente «tanto el aspecto general (la tipología) y el caso particular de desviación y patología sociales». Desde ese momento, agrega Sekula, puede comenzar a hablarse de la formación de un archivo generalizado, que «contiene necesariamente tanto el rastro de los cuerpos visibles de los héroes, líderes, ejemplos

---

<sup>786</sup> Un análisis foucaultiano de las superficies de emergencia de la fotografía, como bien observa David Bate, no se preocupa de sus grandes figuras sino de «la cuestión de dónde y por qué ha emergido la fotografía, para qué ha sido utilizada y qué regularidad de objetos aparece a través de sus instantáneas». David Bate, "The archaeology of photography: rereading Michel Foucault and the archaeology of knowledge," en *Afterimage* 35, no. 3 (Noviembre-Diciembre, 2007): 4.

morales, celebridades, como el de los pobres, los enfermos, los locos, los criminales, las minorías raciales, las mujeres y demás encarnaciones de lo indigno»<sup>787</sup>.

Este archivo de imágenes dispone un régimen de visibilidad correlacionado con el conjunto de aquellos discursos científicos, normativas institucionales y las diversas prácticas sociales que el poder disciplinario va desplegando, con distintas intensidades y en diferentes ámbitos del cuerpo social. Durante la segunda mitad del siglo XIX, y gracias a las mejoras en la producción de los aparatos fotomecánicos, estos archivos de imágenes «normalizadoras» se expanden más allá del edificio carcelario y los hospitales, abarcando también a los cuerpos concentrados en fábricas, escuelas, en el ejército, en la mira de la prensa y las empresas expedicionarias. Allí, como bien señala John Tagg, no solo los cuerpos individuales son iluminados, medidos, numerados y registrados ávidamente, también «los espacios –territorios inexplorados, regiones fronterizas, guetos urbanos, barricadas obreras, escenas de crímenes– se enfrentan con la frontalidad y se cotejan con un espacio ideal: un espacio despejado, un espacio saludable, un espacio de líneas de visión sin obstáculos, abierto a la visión y la supervisión»<sup>788</sup>. La fotografía se convierte así en una tecnología de archivación fundamental para aquel régimen de visibilidad configurado en la máquina social del *arkhé* decimonónica. En otras palabras, en tanto que tecnología de archivación, el desarrollo de los aparatos fotográficos va de la mano con la composición de nuevos regímenes sensoriales del archivo.

Considerando lo dicho hasta acá, puede señalarse que el procedimiento del «examen» se ubica en un cruce de regímenes de visibilidad y formaciones discursivas del siglo XIX, constituyéndose como una suerte de núcleo de los dispositivos disciplinarios. Al mismo tiempo, esta es una muestra indudable de la importancia de la máquina social del archivo para el despliegue de las estrategias de poder. Ahora bien, siguiendo a Foucault, el «examen» revela también la operación de un conjunto de mecanismos que hacen funcionar el diagrama de relaciones de poder de una manera singular: la del «panóptico», aquel diseño arquitectónico de una penitenciaría

---

<sup>787</sup> Allan Sekula, “El cuerpo y el archivo,” en *Indiferencia y singularidad. La fotografía en el pensamiento artístico contemporáneo*, eds. Gloria Picazo y Jorge Ribalta (Barcelona: Gustavo Gili, 2003), 137-140.

<sup>788</sup> John Tagg, *El peso de la representación. Ensayos sobre fotografías e historias* (Barcelona: Gustavo Gili, 2005), 86.

ideal elaborado por Jeremy Bentham<sup>789</sup>. En tanto que modelo de los dispositivos del poder disciplinario, la operación del panóptico se puede constatar más allá de los muros de la prisión, abarcando los espacios de la fábrica, el hospicio, la escuela, el reformatorio, en suma, todos aquellos lugares donde los individuos resultan inducidos a «un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder»<sup>790</sup>.

Hablamos, por ende, de una tecnología que penetra en la constitución psíquica de los sujetos, demostrando allí sus máximos rendimientos, pues lo más importante para el dispositivo panóptico no es la continuidad de la vigilancia sino la duración de sus efectos: hacer que cada individuo se sienta siempre vigilado. Esto implica que los propios sujetos que son objeto de vigilancia terminan por incorporar las normas establecidas, madurando un autocontrol eficaz, horizonte de un poder focalizado en la intimidad de cada individuo. Reemplazo paulatino de los antiguos y violentos métodos de corrección física por los mecanismos de un adiestramiento minucioso e incesante. Este es el crudo trasfondo de la celebrada instalación del marco jurídico, formalmente igualitario, que acompaña el ascenso de la burguesía como clase políticamente dominante en el transcurso del siglo XVIII y de la posterior organización «representativa» de la gubernamentalidad liberal.

Foucault intenta describir así el tránsito histórico en Occidente desde el predominio de una «sociedad del castigo» hacia una más eficaz «sociedad de la vigilancia», puesto que la aplicación de las técnicas disciplinarias se generalizaría en todo el cuerpo social durante el siglo XIX. El ordenamiento y clasificación de las inscripciones, la expansión de la máquina social del *arkhé* y sus tecnologías de archivación, son entonces decisivos para la instauración triunfante de este vasto dispositivo disciplinario. Así pues, en cierto sentido, el archivo y el panóptico parecen reforzarse mutuamente. Cuestión que enfatiza más aún Bruno Latour, al sostener que la innovación del panóptico «permite a la penología, la pedagogía, la psiquiatría y a la medicina clínica, emerger como ciencias plenas desde sus archivos cuidadosamente mantenidos. El “panóptico” es otra manera de obtener la

---

<sup>789</sup> El panóptico es un edificio con forma de anillo, en cuyo patio interior se levanta una torre. Básicamente, la arquitectura del edificio debe permitir que un solo vigilante, ubicado en la torre central, puede observar sin problemas a todos los reclusos gracias a la estructura circular del edificio y las amplias ventanas de sus celdas, a través de las cuales se filtra la luz exterior. Véase: Jeremías Bentham, *El panóptico* (Madrid: La Piqueta, 1979).

<sup>790</sup> Foucault, “Vigilar y Castigar,” 205.

“consistencia óptica” necesaria para el poder sobre una escala mayor»<sup>791</sup>. Sin duda, esa pretensión de «mayor alcance» caracteriza a todas las disciplinas que forman parte de la cultura científica moderna y, en último término, depende siempre de los registros conservados en instituciones específicas.

En definitiva, podríamos decir que el lazo entre los corpus documentales de las disciplinas y los procesos de formación de los Estados nacionales en Europa, constituye un aspecto complementario a la instauración de las máquinas museales o de los archivos nacionales, que hemos descrito en los capítulos anteriores. De acuerdo con lo que hemos afirmado a lo largo de este trabajo, toda máquina estatal depende de su articulación con una máquina social del archivo. Se trata de un acoplamiento imprescindible para cualquier Estado, en vistas de la sostenida labor de recolección de datos, sistemática y medible, que facilita sus operaciones, de acuerdo a la diversa información reunida sobre los territorios y las poblaciones que gobierna. Ahora bien, la articulación entre la máquina estatal y la máquina social del archivo que tiene lugar durante el siglo XIX, se diferencia notoriamente de todas sus imbricaciones anteriores. El acoplamiento del archivo y la máquina gubernamental del Estado-Nación, está marcada por el incremento de la población europea y la generalización del poder disciplinario, por lo tanto, todos estos elementos aparecen conjugados por primera vez en el «surgimiento de nuevas disciplinas para documentar y analizar las características de las poblaciones (estadística, demografía, criminología, etcétera.), junto con el de sitios e instituciones complejas en los cuales este conocimiento era aplicado para disciplinar y normalizar cuerpos»<sup>792</sup>.

Con todo, el esbozo de estas articulaciones entre máquinas sociales y su convergencia con el desarrollo del poder disciplinario no pretende defender aquí un inflexible «tesis de la *normalización masiva*»<sup>793</sup>. Al contrario, reconocemos que puede reprocharse a Foucault, como lo hace David Garland, incurrir en una abreviación de la complejidad de la historia penal o de las instituciones de castigo, en el juego

---

<sup>791</sup> Bruno Latour, “Visualisation and Cognition: Thinking with Eyes and Hands”, en *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present*, vol. 6, eds. Henrika Kuklick y Elizabeth Long (Greenwich: JAI Press, 1986), 15.

<sup>792</sup> Mike Featherstone, “Archive,” 591.

<sup>793</sup> Jacques Léonard, “El historiador y el filósofo. A propósito de: Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión,” en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Jacques Léonard et al. (Barcelona: Anagrama, 1982), 12.

variable de las estrategias de poder y los regímenes de saber<sup>794</sup>. Sin embargo, la operación conjunta del poder disciplinario y una máquina de archivo difícilmente puede ser refutada. Asimismo, los regímenes sensoriales del archivo, entendidos como la confluencia variable de sus regímenes discursivos y de luz, entregan una clave de análisis para entender la influencia efectiva que tienen los regímenes de gobierno más allá de la mera descripción de las ciencias políticas o la sociología de los partidos. No obstante, este vínculo específico entre los regímenes sensoriales del archivo y su correspondencia con las formas de gobierno no ha quedado aún del todo claro. En otras palabras, si bien el funcionamiento micropolítico del poder disciplinario parece esclarecer la radicalidad de los regímenes sensoriales del archivo, resta aún comprender las articulaciones de la máquina social del archivo con las formas de gobierno que nos son contemporáneas. Para ello, ya no basta con ahondar en los acoplamientos maquínicos entre el archivo y el Estado. Se hace necesario entonces adentrarse en el análisis de la tercera gran máquina social, a saber: la máquina capitalista.

## 5.6. Máquina capitalista y máquina de archivo.

De la mano con la genealogía, hemos explorado aquel amplio desarrollo de la máquina social del archivo que suscita el despliegue del poder disciplinario. El hecho de que esa forma particular de ejercicio del poder sobre los cuerpos, de una manera más minuciosa y efectiva, requiera al mismo tiempo prácticas de poder sobre los *corpus* documentales, promueve el uso de tecnologías de archivación que son constitutivas de las disciplinas. Sin embargo, la propagación en Occidente de esta forma de poder y de la influencia de la máquina social del archivo, no puede

---

<sup>794</sup> David Garland, *Castigo y sociedad moderna. Un estudio de teoría social* (México: Siglo XXI, 1990), 207-208. Sin embargo, la recepción de las investigaciones de Foucault en esta materia está marcada por una fuerte tendencia a profundizar o expandir las hipótesis planteadas en *Vigilar y Castigar*. Como bien ha sintetizado recientemente Alan Schrift, algunos podrán aceptar o rechazar del todo las hipótesis de Foucault, pero «una conclusión que parece difícil de evitar aceptar es esta: la explicación de Foucault en *Vigilar y Castigar* de los mecanismos de las disciplinas ha transformado irrevocablemente la manera en que los *scholars* en humanidades y ciencias sociales entienden y piensan sobre cómo se ejercen las relaciones de poder en las sociedad Occidental moderna y contemporánea». En: Alan Schrift, “Discipline and Punish,” en *A Companion to Foucault*, eds. Christopher Falzon, Timothy O’Leary y Jana Sawicki (Malden Mass: Wiley-Blackwell, 2013), 151.

entenderse al margen de un fenómeno mayor: las grandes transformaciones sociales y económicas que generan el capitalismo. Por esa razón, es necesario considerar la concomitancia histórica de todos esos elementos, así como la particular incidencia que existe entre cada uno de ellos. Aunque Foucault no aborda directamente tales asuntos, podría afirmarse que entre sus investigaciones se pueden encontrar al menos dos enfoques, hasta cierto punto complementarios, para el análisis del capitalismo. El primero de ellos está implícito en *Vigilar y Castigar*, mientras que el segundo, está esbozado en sus cursos en torno al concepto de «gubernamentalidad», el cual orienta la última etapa de sus investigaciones.

A continuación nos proponemos revisar cómo ambas perspectivas pueden contribuir a dilucidar la específica articulación entre la máquina capitalista y la máquina social del *arkhé*. El objetivo final de esto es demostrar que, así como sostuvimos que la articulación de la máquina estatal no hubiera sido posible sin su acoplamiento con el archivo, puede argüirse también que el apogeo de la máquina capitalista no solo supone un empalme con el Estado, sino que, previamente se debe a su conexión vital con la máquina social del *arkhé*. En el fondo, se trata de una cuestión que excede las propias elucubraciones de Foucault sobre el archivo, pero que solo puede ser comprendida de manera satisfactoria a partir de sus ideas, al menos, según las hemos venido revisando hasta acá.

Cuando se ahonda en la lectura de *Vigilar y Castigar*, no cabe duda de que el particular desarrollo de los nuevos mecanismos de vigilancia y castigo —que sustituyen los métodos tradicionales del «poder soberano»— surge vinculado de forma intrínseca con el despegue económico del capitalismo en Occidente. De hecho, según Foucault, se trata aquí de dos procesos inseparables: la «acumulación de hombres» y la «acumulación del capital». Su confluencia radica en que «no habría sido posible resolver el problema de la acumulación de los hombres sin el crecimiento de un aparato de producción capaz a la vez de mantenerlos y de utilizarlos; inversamente, las técnicas que hacen útil la multiplicidad acumulativa de los hombres aceleran el movimiento de acumulación de capital»<sup>795</sup>. De ahí que la ventaja básica de los modernos métodos de vigilancia resida en su capacidad para

---

<sup>795</sup> Foucault, “Vigilar y Castigar,” 224.

contener, organizar y regular los movimientos de multitudes humanas, de una forma más óptima y menos costosa, constituyendo así una nueva «economía del poder».

Semejante «economía» de poder funciona, principalmente, mediante un confinamiento productivo, que individualiza los cuerpos, ya sea en escuelas, hospitales, fábricas, orfanatos o cárceles, lugares en donde se extraen de cada sujeto los gestos, desempeños y conductas más provechosos para el sistema en general. La gran eficacia de esos mecanismos de sujeción disciplinarios, expande luego su influjo por todo el cuerpo social e intensifica sus repercusiones a nivel cotidiano, permitiendo así el despliegue continuo de una administración de los cuerpos que rentabiliza el incremento de la población europea durante el siglo XVIII, ajustándola paulatinamente al modo de producción industrial en ciernes.

Esta conjetura de *Vigilar y Castigar* es abreviada por Foucault en una entrevista que concede en 1973, donde afirma lo siguiente: «para que el hombre transformase su cuerpo, su existencia y su tiempo en fuerza de trabajo, y la pusiese a disposición del aparato de producción que el capitalismo intentaba hacer funcionar, fue necesario todo un aparato de coacciones», es decir, aquel que va desde la guardería hasta el asilo de viejos, pasando por los cuarteles y el manicomio, y que remite en última instancia al mismo conjunto de tecnologías disciplinarias<sup>796</sup>. La propagación de esas técnicas modeladoras de conductas en cada espacio social y desde los niveles más cotidianos, permite maximizar el rendimiento de los cuerpos individuales en pos de la aceleración industrial del proceso de acumulación capitalista.

Al generar conjuntos supervisados de individuos dóciles y útiles, las disciplinas son un factor indispensable para el crecimiento del sistema productivo afianzado con la revolución industrial. Y aquí, por supuesto, la genealogía constata las observaciones sobre el «*punto de partida de la producción capitalista*» hechas por Marx, pues según él, esta última solo comienza «allí donde el *mismo* capital individual emplea simultáneamente una cantidad de obreros relativamente grande y, en consecuencia, el proceso de trabajo amplía su volumen y suministra productos en

---

<sup>796</sup> Foucault, “Prisiones y motines en las prisiones,” en *Obras esenciales Volumen II. Estrategias de poder* (Barcelona: Paidós, 1999), 165.



una escala *cuantitativamente* mayor»<sup>797</sup>. Esa concentración de cuerpos disciplinados en el mismo espacio, para el mismo patrón y en el mismo proceso de producción de mercancías, es para Marx el indicio tanto histórico como conceptual del modo de producción capitalista.

No obstante, la hipótesis del nexo entre los procesos de «acumulación de hombres» y «acumulación de capital», sugiere de algún modo que las tecnologías de poder disciplinarias son precondition para el afianzamiento del capitalismo. Esto quiere decir que el ordenamiento socio-espacial de individuos sujetos a la ejecución de tareas y conductas específicas sería más que un accesorio de la antesala a la sociedad capitalista. Más claro aún, Paul Rabinow sostiene que, desde la perspectiva foucaultiana, el «crecimiento y difusión de los mecanismos disciplinarios del saber y el poder preceden el crecimiento del capitalismo tanto en un sentido lógico como temporal. Aunque estas tecnologías no fueron la causa del surgimiento del capitalismo, ellas fueron el prerrequisito para su éxito»<sup>798</sup>. Por lo tanto, la genealogía del poder demuestra que las disciplinas se constituyen como un elemento decisivo para la conformación de lo que llamamos la «máquina capitalista». Sin la vigilancia jerárquica del contra maestre, sin el registro y el control cronometrado de las ocupaciones en las fábricas, las fuerzas productivas no habrían podido ajustarse a la organización de esta nueva máquina social. Parece delinearse así una singular lectura del florecimiento del capitalismo.

Sin embargo, habría que ser prudentes en este punto pues, si bien las «obras de Marx y Foucault pueden ser usadas para reconstruir la genealogía de la sociedad occidental capitalista, ellas no pueden ser superpuestas»<sup>799</sup>. No por lo menos, sin reconocer las diferencias que existen entre ambas. Desde luego, Foucault actualiza la obra de Marx agregando énfasis que son distintivos de su propio pensamiento. Y esto podría apreciarse en la misma trastienda argumentativa de *Vigilar y Castigar*, como bien lo ha destacado Stephane Legrand, pues allí se demuestra finalmente que las técnicas disciplinarias no se limitan a expresar el modo de producción capitalista del siglo XIX, a la manera típica de un efecto superestructural, sino que «funcionan

---

<sup>797</sup> Marx, “El Capital. Libro Primero,” 391.

<sup>798</sup> Paul Rabinow, “Introduction,” en *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), 18.

<sup>799</sup> Roberto Nigro, “Foucault, Reader and Critic of Marx,” en *Critical Companion to Contemporary Marxism*, eds. Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis (Leiden / Boston: BRILL, 2008), 660.

por debajo de la infraestructura misma, en la medida en que ellas producen la fuerza de trabajo como tal, es decir, la condición infraeconómica del sistema de explotación»<sup>800</sup>. De esa forma, podríamos suponer que la influencia de Marx en la investigación genealógica altera también, en buena parte, la propia lectura marxista de la génesis del capitalismo.

Pese a lo expuesto hasta acá, para nosotros, sería apresurado suponer que si la máquina capitalista encuentra una precondition de su éxito en las tecnologías disciplinarias, es únicamente mediante ellas que el capitalismo se entronca con la *organización arcóntica* de las inscripciones. La emergencia de la máquina capitalista no se relaciona con el archivo solo tangencialmente, como el simple efecto colateral de un vínculo más íntimo entre el capitalismo y el poder disciplinario. Lejos de esto, existe un refinado acoplamiento entre capitalismo y archivo, que resulta fundamental y cuya visibilización requiere adoptar otro ángulo de análisis. En otras palabras, la máquina social del archivo ocupa un lugar que merece ser destacado entre los múltiples elementos que conforman las condiciones de posibilidad de la aparición del capitalismo. Para ello, es menester interrogarnos sobre la emergencia histórica del proceso de acumulación capitalista, y detenernos en algunas prácticas que pueden darnos una imagen más nítida de este singular acoplamiento con el archivo. Ahora bien, esto último conlleva, necesariamente, retomar la caracterización de la máquina capitalista realizada en los capítulos anteriores, y cuestionar de paso la condición preliminar de las disciplinas sugerida por Foucault.

Nosotros suscribimos el análisis del capitalismo en los términos de una máquina social que funciona mediante la descodificación y la desterritorialización de sus componentes, conjurando y rechazando sus propios límites. De acuerdo con Deleuze y Guattari, asumimos que la irrupción de la máquina capitalista encuentra su condición y su materia en la convergencia entre dos clases principales de flujos: por un lado, «el trabajador desterritorializado, convertido en trabajador libre y desnudo, que tiene que vender su fuerza de trabajo; del otro, el dinero descodificado, convertido en capital y capaz de comprarla». Estos últimos no surgen simplemente del arruinamiento del sistema feudal, esa forma segmentada de la máquina despótica, pues ambos flujos suponen diversos procesos de

---

<sup>800</sup> Stephane Legrand, "Le Marxisme Oublié de Foucault," *Actuel Marx*, no. 36 (2004): 42.

descodificación y desterritorialización: en el caso del flujo del trabajador libre, «desterritorialización del suelo por privatización; descodificación de los instrumentos de producción por apropiación; privación de los medios de consumo por disolución de la familia y de la corporación; descodificación, por último, del trabajador en provecho del propio trabajo o de la máquina», mientras que el caso del flujo de capital conlleva la «desterritorialización de la riqueza por abstracción monetaria; descodificación de los flujos de producción por el capital mercantil; descodificación de los Estados por el capital financiero y las deudas públicas; descodificación de los medios de producción por la formación del capital industrial, etc.»<sup>801</sup>.

Así vistas las cosas, es posible postular que la formación de las tecnologías disciplinarias descrita por Foucault no es sino una reterritorialización de la desterritorialización previa de los flujos descodificados del trabajo y de la producción bajo la forma capital-dinero. En otras palabras, el surgimiento del poder disciplinario es una reconfiguración de flujos que la máquina capitalista ha liberado previamente. Desde luego, en torno a este problema, el *Anti-Edipo* no hace más que actualizar aquello que Marx había descrito mucho antes, al referirse a la «acumulación originaria»<sup>802</sup>. Sin embargo, Deleuze y Guattari agregan que la máquina capitalista, a diferencia de las máquinas sociales precedentes (la primitiva y la del Estado), «es incapaz de proporcionar un código que cubra el conjunto del campo social. La propia idea de código la sustituye en el dinero por una axiomática de las cantidades abstractas que siempre llega más lejos en el movimiento de desterritorialización del *socius*»<sup>803</sup>. Ya no se trata entonces de una organización social que funciona exclusivamente por medio de la inscripción de códigos extra-económicos, como en el caso de la máquina primitiva que tatúa, corta, escarifica, mutila y contornea los cuerpos, atribuyendo a la tierra el fundamento de la producción. Tampoco estamos ya frente a ese ordenamiento dispuesto por la

---

<sup>801</sup> Deleuze y Guattari, "El Anti-Edipo," 231-232. Agregar tb flujos de metales preciosos, según otras teorías del origen del capitalismo.

<sup>802</sup> Para Marx, la producción capitalista presupone una división entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo, por lo tanto, la «acumulación originaria» designa al «proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción. Aparece como "originaria" porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente al mismo». Karl Marx, "Libro primero. III," 893.

<sup>803</sup> Deleuze y Guattari, "El Anti-Edipo," 39-40.

máquina estatal mediante la sobrecodificación de todas las fuerzas y agentes productivos bajo el signo del soberano, cuerpo despótico que se apropia de toda la producción social. Al contrario, la máquina capitalista funciona descodificando flujos diversos, mientras el propio capital se convierte en la superficie de registro del proceso productivo general, actuando como su movimiento objetivo aparente. Por lo tanto, la descodificación de flujos es parte integral de la máquina capitalista, en tanto la desterritorialización constante que esta provoca funciona mediante una axiomática que define al capitalismo como tal.

Desde esta perspectiva, los axiomas no se entienden simplemente como la asignación de nuevos códigos, o como una mejora de sus antecedentes. La axiomática se refiere más bien al desciframiento de las cosas y los signos bajo la clave de la acumulación capitalista, de una cuantificación monetaria o plusvalía de código, que lleva al capitalismo a ampliar sus límites y a una tendiente disolución de los mismos. El *Anti-Edipo* postula que esta descodificación de los flujos (de personas o inscripciones en general) no implica en ningún caso una ausencia de organización, sino la más sombría distribución, bajo una contabilidad realizada en exclusivo provecho de la máquina capitalista, es decir, al servicio irrestricto de sus fines. En formas muy heterogéneas, la axiomática organiza de modo constante flujos de código socialmente descodificados para que abastezcan los regímenes de la acumulación capitalista<sup>804</sup>.

No es difícil demostrar que la axiomática opera en todo el campo social organizado por el capitalismo, en cuanto apreciamos que puede convertir todo en una fuente de explotación. Así pues, la axiomática funciona de manera similar a la sugerida con la acuñación del mismo término en las matemáticas, como bien lo observa Jameson, allí «el axioma es el punto de partida, que no puede ser fundamentado en sí mismo o justificado, sino que sirve como piso o justificación para todos los otros pasos y propuestas». Esto significa básicamente que los axiomas «son operacionales; no ofrecen nada para el comentario o la exégesis, no son sino más que un conjunto de reglas para ser puestas en efecto. Y éste es el sentido en el que el capitalismo se repara a sí mismo y supera sus contradicciones mediante la

---

<sup>804</sup> Agregar ejemplo de ADN

adición de nuevos axiomas»<sup>805</sup>. De esa forma, la axiomática de las cantidades abstractas puede abarcar los signos, las cosas e, incluso, los organismos vivos. A todo se le puede asignar un precio o sacar un rendimiento traducible en ganancias para el capitalismo. No obstante, para que esta operación axiomática que entraña el capitalismo pueda extenderse sin trabas, hace falta instalar el axioma de la primacía social del libre mercado, es decir, convertir esa premisa en un hecho incuestionable.

A fin de esclarecer esto último, resulta de gran utilidad el segundo enfoque adoptado por Foucault para analizar el capitalismo. Según lo anunciábamos antes, el estudio del concepto de «gubernamentalidad» es la directriz de los últimos años de investigación del filósofo francés. En principio, dicha noción se refiere a todas las «racionalidades, formas de comportamiento y distintos campos de prácticas que buscan, de diversas maneras, controlar a los individuos y colectividades, incluyendo ellas mismas unas formas de comportamiento individual y técnicas para dirigir las conductas de los otros», y de acuerdo con Thomas Lemke, su elaboración conceptual implica un giro palmario en la comprensión del poder por parte de Foucault, así como una relectura de la obra de Marx<sup>806</sup>.

Ahora bien, en sus cursos de 1978-1979, Foucault investiga el proceso de ajuste de las sociedades modernas a las racionalidades y las prácticas desplegadas en ciertas tecnologías gubernamentales, cuyas primeras manifestaciones datan al menos del siglo XVI, coincidiendo por lo tanto con la emergencia de la máquina capitalista en Occidente. Entre las consecuencias de este proceso destacan claramente la relativización de la preeminencia del poder soberano y su vínculo silencioso con las incipientes técnicas del poder disciplinario. Lo esencial para nosotros aquí es que

---

<sup>805</sup> Jameson, "Marxism and dualism," 18.

<sup>806</sup> Thomas Lemke, "«Marx sans guillemets»: Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme," *Actuel Marx*, no. 36 (2004): 18. Giro anunciado ya en su lección del 7 de enero de 1976, al inicio de un nuevo curso en el *Collège de France*, cuando Foucault señala que la «hipótesis de Nietzsche» (el poder es en el fondo un enfrentamiento belicoso de fuerzas), a la cual remitieron por mucho tiempo sus propias investigaciones, debía ser reformulada profundamente: «Está claro que todo lo que les dije durante los años anteriores se inscribe del lado del esquema lucha/represión. Ése es el esquema que en realidad traté de poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo (...) porque creo que las nociones de *represión* y *guerra* deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse». Michel Foucault, *Defender la sociedad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 30. Poco más tarde, ese mismo año, Foucault alude en una conferencia a su relectura de Marx y asevera que el Libro II de *Das Kapital* contiene una descripción de «tecnologías de poder» que, en vez de constituir un bloque unitario, emergen como formas de dominación que funcionan localmente, en el ejército, en el taller, en suma, en los diversos anclajes de un modo de producción específico, que responde a variables históricas y geográficas. Aquí estarían los indicios del concepto de gubernamentalidad. Véase: Michel Foucault, "Las mallas del poder," en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (Barcelona: Paidós, 1999), 239-243.

mediante esta investigación foucaultiana esclarece una clave del acoplamiento entre las diversas máquinas sociales que hemos aludido aquí. Lo que Foucault llama «gubernamentalidad liberal» describe a grandes rasgos lo que nosotros podemos entender como la supeditación de la máquina estatal y la máquina social del archivo bajo la axiomática del capitalismo.

Efectivamente, el constatable proceso de desterritorialización impulsado por una máquina capitalista en ciernes, a partir del siglo XVI, tiene como consecuencia la paulatina supeditación de la máquina estatal, en su forma despótica o imperial, a la operación axiomática del capitalismo, que Foucault entiende a partir de la trascendencia del mercado en las racionalidades y prácticas del gobierno de los vivientes. Por supuesto, la gubernamentalidad liberal no se constituye como tal sino hasta el siglo XVIII, en buena parte gracias a la aparición de la economía política, disciplina que inserta un nuevo principio de racionalidad y cálculo a las tecnologías de gobierno. A partir de esa época, la racionalidad gubernamental deja coincidir con la del poder soberano, al ser sustituida por la del liberalismo, no como una simple ideología sino como una práctica concreta. Este última actúa de acuerdo a la naturaleza de las cosas que se gobiernan y se autolimita en razón de esa misma naturaleza; cuestión sintetizada en el famoso *laissez-faire*.

La axiomática capitalista queda así al descubierto, pues el mercado se inviste como nuevo «lugar de veridicción», y por ello, va a reconocerse «la necesidad de dejarlo actuar con la menor cantidad posible de intervenciones para que, justamente, pueda formular su verdad y proponerla como regla y norma de la práctica gubernamental»<sup>807</sup>. Claro está, bajo ese marco puede leerse la «mano invisible» de Smith, y su transformación de los intereses individuales en intereses públicos, o también, los mecanismos naturales que forman los buenos precios, defendidos por los fisiócratas. Conjunto de enunciados, en suma, que responden al funcionamiento de la misma axiomática, aquella que opera en la rentabilidad de los flujos descodificados del capital, a saber: el principio incuestionable del libre mercado.

De ahí que la conformación de la gubernamentalidad liberal pueda traducirse en un reajuste moderno del doble paradigma político de la soberanía y el gobierno: el poder soberano se restituye a sujetos de derecho que conforman la sociedad civil,

---

<sup>807</sup> Michel Foucault, *El Nacimiento de la Biopolítica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), 46.

pero esta última no es más que un sostén del correcto gobierno del *homo oeconomicus*, que supone la limitación de las intervenciones del Estado en los intereses individuales acordes a la axiomática capitalista. En otras palabras, la gubernamentalidad liberal, que sustituye y limita las funciones de la «razón de Estado» imperantes hasta el siglo XVII, se caracteriza por una frugalidad del gobierno en lo económico, pues encarna la manera en que la máquina capitalista subsume a la máquina estatal.

Los cursos de Foucault sobre la gubernamentalidad demuestran que el gran axioma del capitalismo es esta primacía del mercado, manifestada ya con la aparición de los gobiernos liberales. En ese sentido, tras la crisis económica de principios del siglo XX no solo es posible constatar la reformulación neoliberal de la gubernamentalidad sino también el acondicionamiento de los axiomas del mercado, es decir, la expansión sin precedentes de la influencia de la máquina capitalista. Como bien lo indica Paul Patton, los cursos de 1978-1979 demuestran que el neoliberalismo «reinventa tanto los objetivos como las técnicas del gobierno liberal, buscando extender los mecanismos del mercado hacia áreas anteriormente eximidas de la vida civil y social»<sup>808</sup>. Por lo tanto, Foucault describe la reconfiguración de la axiomática del capitalismo al ahondar en la racionalidad neoliberal del gobierno, desarrollada en primera mitad del siglo XX.

A partir de entonces la cuestión fundamental ya no es la frugalidad del gobierno respecto al mercado, sino la capacidad del mercado para convertirse en un principio activo de formalización de la competencia, que se traduce en principio del propio Estado y su legitimidad. En palabras de Foucault: ahora «es preciso gobernar para el mercado y no gobernar a causa del mercado»<sup>809</sup>. Los principios formales de una economía de mercado se vuelven entonces el índice de un arte general para gobernar la propia vida, es decir, se constituyen como el principio irrecusable para el funcionamiento integral de la sociedad. La axiomática lleva entonces al capitalismo hasta límites insospechados, cubriendo prácticamente todos los puntos del globo y tendiendo a la apropiación de toda la producción social.

---

<sup>808</sup> Patton, "From Resistance to Government," 183.

<sup>809</sup> Foucault, "El Nacimiento de la Biopolítica," 154.

Una vez aclarados estos aspectos básicos sobre el funcionamiento general de la máquina capitalista, podemos concentrar ahora nuestro análisis en la «articulación maquínica» del capitalismo y el archivo. Como ya lo adelantábamos, el acoplamiento de ambas máquinas sociales no está mediado exclusivamente por el poder disciplinario, pese a lo que podría inferirse a partir de Foucault, sino que atraviesa también otras tramas históricas. Dicha articulación maquínica es constatable, por lo menos, a partir del siglo XVI, aunque desde entonces experimenta considerables transformaciones. Cada invención tecnológica, evento histórico o variación en las relaciones de poder, puede alterar también las expresiones del acoplamiento entre la máquina capitalista y el archivo.

La articulación virtuosa de ambas máquinas sociales, así como sus diversas modificaciones, adquiere una forma paradigmática en dos técnicas de archivación propagadas, justamente, durante el siglo XVI. Estas técnicas, de apariencia modesta, son ignoradas por la genealogía foucaultiana, aunque se transforman muy pronto en instrumentos esenciales para las diferentes estrategias y prácticas gubernamentales, sobre todo en lo relativo a la administración económica de los bienes públicos y privados, incluso hasta nuestros días. Estas dos técnicas de archivación son: las *letras de cambio* y las *patentes*. Para comprender la importancia fundamental de ambas técnicas en la expansión del capitalismo y en la propagación de la faceta administrativa del archivo, es menester detenernos en cada una de ellas, y considerarlas desde la perspectiva del análisis maquínico.

La relevancia histórica de las llamadas «letras de cambio», va de la mano con cualquier relectura que subraye la importancia de las finanzas en el régimen de acumulación capitalista. Esta última había sido ya considerada tempranamente por Deleuze y Guattari, cuando sostienen que el capitalismo «en su esencia es capital filiativo industrial», pero «no funciona más que por su alianza, con el capital comercial y financiero. En cierta manera, de la banca depende todo el sistema y la catexis o inversión de deseo»<sup>810</sup>. Aquel lugar cardinal de la banca en el capitalismo contemporáneo responde a un conocido doble motivo: a su cargo están los medios de pago y el sistema de financiación, por lo tanto, está detrás de la base monetaria y del crédito. La práctica bancaria se sitúa en el cruce de ambos factores y sus

---

<sup>810</sup> Deleuze y Guattari, «El Anti-Edipo», 236-237.



múltiples interacciones, que atraviesan íntegramente la organización económica del cuerpo social, provocando la desmonetización del capital y una circulación de órdenes de pago (y sus tasas de interés).

El papel central que se le atribuye aquí a los flujos del capital financiero, a las operaciones del sistema de crédito y su consecuente generación de una deuda infinita es, como bien ha señalado Jameson, una de las principales líneas de investigación que deja abierta la comprensión de la máquina capitalista rubricada por Deleuze y Guattari<sup>811</sup>. Hoy en día, casi cuarenta años después de la publicación del *Anti-Edipo*, la importancia del capital financiero en la economía mundial no solo ha generado una enorme cantidad de estudios, sino que además, a la luz de las recientes turbulencias de la economía global, es un reconocido núcleo de los procesos de acumulación capitalista<sup>812</sup>. No obstante, resulta paradójico que a la hora de puntualizar el afianzamiento histórico de la máquina capitalista, Deleuze y Guattari no le concedan mayor relevancia a la influencia temprana de los flujos de capital financiero, limitándose a ratificar la tesis tradicional sobre la consumación del capitalismo en la revolución industrial. Para nosotros, hay aquí un error bastante significativo: se invisibiliza así el acoplamiento entre la máquina capitalista y la máquina social del archivo, que antecede a la conformación del propio capitalismo industrial. Cuestión que se hace evidente al rastrear las innovaciones financieras que fueron imprescindibles para el desarrollo de las grandes corporaciones industriales que hacia fines del siglo XIX encabezaron la máquina capitalista.

Sabemos que el desenvolvimiento del capitalismo en las sociedades industriales se debe en gran medida al previo incremento de la producción, el consumo y la expansión de los mercados que va gestándose en Europa, al menos,

---

<sup>811</sup> Jameson, "Marxism and dualism," 21-22. Vale la pena apuntar que esta línea de trabajo presente en la actualización del marxismo rubricada por Deleuze y Guattari, demuestra su importancia a la luz de lo que diez años después, en 1982, David Harvey señala al respecto: si bien la noción de capital financiero no se encuentra en Marx, siendo acuñada recién a comienzos del siglo veinte por Rudolf Hilferding, cuyo abordaje será luego criticado por Lenin, lo cierto es que el concepto «ha pasado al folklore de la teoría marxista con apenas un aleteo de debate». David Harvey, "Finance capital and its contradictions," en *The Limits to Capital* (London: Verso, 2006), 283. Por otro lado, recientemente, Maurizio Lazzarato ha seguido también esta línea de investigación, pero retomando el análisis marxista del *Anti-Edipo* con un marcado acento en las consecuencias contemporáneas de una «economía de la deuda» generalizada. Véase: Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayos sobre la condición neoliberal* (Buenos Aires: Amorrortu, 2013).

<sup>812</sup> Tal vez una de los críticos más importantes de esta nueva configuración de la economía mundial sea François Chesnais, quien sostiene que su principal característica es constituirse como un nuevo «régimen de acumulación» dominado por lo financiero. François Chesnais, "La teoría del régimen de acumulación financiarizado: contenido, alcance e interrogantes," *Revista de Economía Crítica*, no. 1 (2003): 37-72.

desde el siglo XVI. Si bien estos factores están ligados indudablemente a las transformaciones provocadas por la privatización de la tierra y la incipiente aparición de mano de obra asalariada, reciben un impulso igualmente valioso con las nuevas formas de financiamiento creadas en los núcleos comerciales europeos de la modernidad temprana. Este es el caso de la ciudad de Amberes, donde se lleva a cabo una verdadera revolución financiera mediante las «letras de cambio», técnicas de inscripción y registro que permiten a los comerciantes pagar en una localidad, bienes que han adquirido en otra zona o país. Si bien las letras de cambio se utilizaban desde tiempos medievales, según lo destaca James Fulcher, la particularidad de su uso en el Amberes del siglo XVI radica en que «las letras ya no estaban vinculadas a transacciones comerciales concretas; se habían convertido en un mecanismo para mover dinero de un sitio a otro a nivel internacional, con lo que posibilitaron la creación de un mercado de capital europeo»<sup>813</sup>. Semejantes técnicas de financiación y circulación de capital facilitaron en gran medida las operaciones comerciales internacionales durante la modernidad temprana. A la vez, en tanto que técnicas de financiación, las letras de cambio no solo se vinculan al surgimiento del capitalismo sino que además, de acuerdo con Fulcher, son antecedentes indispensables para comprender el capitalismo corporativo y financiero de nuestros días.

Postular que los flujos financieros constituyen el alba del capitalismo, no es algo nuevo, al contrario, se trata de una tesis emblemática de Fernand Braudel, quien compara la evolución histórica de la economía europea con la del resto del mundo y sostiene que esta «parece haber debido su desarrollo más avanzado a la superioridad de sus instrumentos e instituciones: las Bolsas y las diversas formas de crédito»<sup>814</sup>. Cuestión evidente sobre todo a partir del siglo XVI, cuando los intercambios económicos comienzan a descodificarse, dejan de seguir las reglas tácitas del mercado «transparente», esto es, del ojo por ojo, para guiarse por la especulación y el creciente «intercambio desigual». Pero sobre todo, dejan paulatinamente ya de estar bajo la sobrecodificación soberana que regula la iniciativa privada. Dicha desterritorialización de los flujos financieros empieza a formar un

---

<sup>813</sup> James Fulcher, *El capitalismo. Una breve introducción* (Madrid: Alianza, 2009), 55.

<sup>814</sup> Fernand Braudel, *La dinámica del capitalismo* (Madrid: Alianza, 1985), 44-45.

complemento necesario de los flujos de capitales y de «trabajadores libres» que atraviesan los circuitos de la emergente máquina capitalista.

Nosotros postulamos aquí que la liberación de flujos financieros facilita, poco a poco, el afianzamiento del capitalismo, pero esto implica además un ineluctable ensamblaje entre la máquina capitalista y el archivo. La propia innovación técnica de las letras de cambio da cuenta de ello. Al consistir, básicamente, en un documento a través del que una persona física o jurídica (librador) ordena a otra que pague una cantidad a un tercero (tomador), en una fecha determinada, este procedimiento entraña una verdadera *tecnología de archivación*, es decir, una inscripción de los flujos financieros sobre un soporte que ha de ser resguardada. La particularidad de las letras de cambio, es que sus *arcontes* ya no pertenecen a una institución de la máquina estatal, sino que están encarnados por agentes privados, comerciantes o banqueros. A diferencia del antiguo archivo administrativo del registro comercial del Estado o el imperio, las letras de cambio descodifican principalmente flujos financieros privados, tal cual se constata ya hacia el siglo XV.

El protagonismo adquirido por las letras de cambio en las operaciones financieras de la modernidad temprana, plasma la articulación sin precedentes entre el archivo y la embrionaria máquina capitalista. Pocos han captado este hecho con la nitidez de Braudel, cuando señala que los archivos de un mercader florentino contienen «las idas y venidas de las letras de cambio entre las ciudades italianas y los puntos álgidos del capitalismo europeo: Barcelona, Montpellier, Avignon, París, Londres, Brujas», y agrega luego que «se trata aquí de juegos tan ajenos al común de los mortales, como son las actuales deliberaciones ultra secretas del Banco de Pagos Internacionales, en Basilea»<sup>815</sup>. Asimismo, junto a las letras de cambio, la dimensión administrativa del archivo se disemina entre los mercaderes con la mantención de los nuevos registros de contabilidad por partida doble (el balance con el activo y el pasivo). No obstante, es cierto que los flujos financieros que circulan entre mercaderes y banqueros se mueven aún bajo una regulación social de la máquina estatal, pues es la intervención del soberano o del Estado la que, en último término, continúa administrando la economía de las ciudades europeas durante esta época.

---

<sup>815</sup> Braudel, “La dinámica,” 70-71.

Pero esos flujos financieros llegan a permear completamente los poderes públicos hacia finales del siglo XVIII, momento en que la influencia real del capital financiero sobre la práctica gubernamental se plasma en agentes como la familia Rothschild, que combinan la labor bancaria con una amplia red de información continental, demostrando que en «materia financiera, no hay transferencia de dinero sin transferencia de información, y en particular de información política que permita evaluar el riesgo y por lo tanto fijar el coste del dinero que se toma prestado o que se presta»<sup>816</sup>. El control de esta dimensión administrativa de la máquina social del archivo no implica solo el registro pasivo de transacciones, emisión de bonos o títulos de crédito, sino también la gestión de información valiosa para la actividad especulativa que incrementa los flujos de capital. Estos «archivos» de los movimientos financieros van entonces de la mano con la expansión del capitalismo. El hecho de que la máquina capitalista se articule de manera cada vez más firme con tecnologías específicas de archivo y que esto determine en buena parte la actividad económica, tiene como proceso adjunto una pérdida significativa del control financiero y comercial por parte de la propia máquina estatal. La familia Rothschild encarna solo uno de tantos ejemplos de esto último.

Por lo tanto, la dimensión administrativa de los archivos estatales, que hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX es fundamental para el establecimiento de los nuevos Estados-Nación, debe coexistir necesariamente con el acoplamiento entre la máquina del archivo y la máquina capitalista, que muy pronto gestionará todo el cuerpo social. Esto último, exactamente, es lo que Deleuze destaca en su *Post-scriptum sobre las sociedades de control*: el desplazamiento durante el siglo XX desde las sociedades disciplinarias hacia las «sociedades de control», es decir, el paso desde relaciones de poder basadas en sistemas de encierro hacia una modulación general de datos, sistemas de acceso y marketing que controla nuestras formas de vida: «El hombre ya no está encerrado sino endeudado»<sup>817</sup>. Y las cuentas de esa deuda, es decir, los estados financieros de cada uno de los deudores, están controladas por los archivos.

---

<sup>816</sup> Yann Moulier Boutang, *La abeja y el economista* (Madrid: Traficantes de sueños), 58.

<sup>817</sup> Gilles Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control,” en *Conversaciones. 1972-1990* (Valencia: Pre-Textos, 1996), 285.

Una segunda demostración paradigmática de la articulación entre máquina capitalista y archivo, aparece manifiestamente con el desarrollo histórico de los «registros de patentes». Sabido es que, en términos generales, las patentes designan hoy un conjunto de derechos exclusivos sobre una invención, otorgados por un gobierno a quien ha sido su inventor. Pero, técnicamente, la concesión de patentes supone el respaldo ineluctable de un archivo que acredite tanto las características de la invención como los derechos que se otorgan sobre ella. El amplio desarrollo histórico de esta práctica significa, en el fondo, que la «posesión de ideas no puede conformarse con el orgullo de su alumbramiento, sino que necesita del reconocimiento y la inscripción, es decir, requiere un acta de propiedad». Siguiendo a Víctor del Río, esta cuestión «muestra su verdadera escala cuando se convierte en un problema económico sobre el derecho de explotación. Es entonces cuando la solicitud de archivo e inscripción de las ideas alcanza el grado de institución legal»<sup>818</sup>. Así pues, los registros de patentes implican una necesaria expansión de la dimensión administrativa de la máquina social del *arkhé*, engarzada a los nodos de la circulación económica de bienes y servicios, es decir, el «archivo de las ideas» conlleva una articulación inmediata con la axiomática de cantidades abstractas propia de la máquina capitalista.

Los primeros rastros de estos registros de patentes podrían encontrarse en algunas prácticas aisladas durante el Medioevo, en las que los Estados conceden a ciertas personas el monopolio de una invención, una suerte de derecho de uso exclusivo, limitado a un territorio y por un número de años determinado previamente. Sin embargo, es recién en el transcurso del siglo XVI cuando la concesión de monopolios se propaga de un modo sistemático por el continente europeo, junto a la descodificación de flujos de la emergente máquina capitalista. Tal cual señala Jacques Attali, desde ese momento, «los administradores de las grandes ciudades de los Países Bajos y de Italia, los reyes de Francia y de Gran Bretaña, lo mismo que venden el derecho a crear empresas, venden a los industriales y a los artesanos la exclusividad de los métodos de fabricación, importados o nuevos, en

---

<sup>818</sup> Víctor del Río, «El archivo de las ideas», en *Culturas de archivo*, vol. 2, ed. Jorge Blasco Gallardo (Salamanca: Junta de Castilla y León, 2005), 88-89.

forma de patentes»<sup>819</sup>. A partir de entonces, no solo el derecho de explotación de una invención se enlaza íntimamente con su valor mercantil, sino que además ambas cuestiones dependen de una tecnología de archivación que determina de algún modo los monopolios sobre diversas artes técnicas, métodos o maneras de hacer.

Este antiguo sistema de registro de patentes está en la base del establecimiento de derechos exclusivos sobre el conocimiento, que a fines del siglo XVIII se denomina formalmente como «propiedad intelectual». Aquella figura jurídico-económica abarca pronto tanto los «derechos de autor», y sus derechos conexos, como también la llamada «propiedad industrial». Lo cierto es que la genealogía de la «propiedad intelectual» atañe a una deriva muy compleja, que podría rastrearse no solo a partir de la concesión de patentes sino también desde las consecuencias generadas por la invención de la imprenta. En efecto, entre las transformaciones sociales generadas por esta nueva tecnología de archivación durante el siglo XV, destaca especialmente la ampliación del conocimiento entre capas de la población postergadas hasta entonces de la cultura letrada. La imprenta hará del libro un preciado objeto de consumo, pero promueve a la vez la aparición de voces disidentes a las tradicionales doctrinas del saber. Con ello, se altera luego la articulación entre la máquina estatal y el archivo, despejando el paso para el acoplamiento entre de la máquina capitalista y la máquina social del *arkibé*.

La reproducción técnica de los libros abre todo un vasto mercado que rebasa las tradicionales concesiones de monopolios de las que gozan por un tiempo impresores específicos o gremios urbanos, cuya función adicional era facilitar las medidas de censura que implementan distintos Estados europeos o la misma Iglesia Católica. En ese sentido, siguiendo a Briggs y Burke, el «nacimiento de la idea de propiedad intelectual fue una respuesta tanto al surgimiento de la sociedad de consumo como a la expansión de la imprenta»<sup>820</sup>. Sin duda, el crecimiento del mercado del libro motiva toda una serie de falsificaciones y controversias legales que estimulan poco a poco el desarrollo de la idea de una autoría individual. Por esa razón, en 1710, se implementa en Gran Bretaña el «Estatuto de la Reina Ana» que, estrictamente hablando, es la primera norma legal referente a lo que hoy conocemos

---

<sup>819</sup> Jacques Attali, *Historia de la propiedad* (Barcelona: Planeta, 1989), 233.

<sup>820</sup> Asa Briggs y Peter Burke, *De Gutenberg a Internet. Una historia social de los medios de comunicación* (Madrid: Taurus, 2002), 69.

como *copyright*. El objetivo del célebre estatuto es regular los derechos de explotación de libros, otorgando además ciertos derechos a los autores sobre sus propias obras.

Junto con lo anterior, hay que destacar que el estatuto precursor de las modernas leyes de patentes se instaura hacia el siglo XVII, también en Gran Bretaña. La ordenanza busca corregir las trabas al libre comercio a raíz de la concesión de patentes o cédulas reales, de modo que «el Estado inglés es el primero que pierde el derecho de propiedad sobre las ideas: el liberalismo sucede al mercantilismo. En 1623, el *Statute of monopolies*, retirando al Rey el derecho de vender franquicias comerciales e industriales, reconoce también a todo inventor de un “arte nuevo” un *derecho de propiedad temporal sobre su invención*»<sup>821</sup>. Paulatinamente, la máquina capitalista va supeditando mediante disposiciones de este tipo la organización social de la máquina estatal. De hecho, así puede leerse también otra piedra angular de la propiedad intelectual moderna, aquella dispuesta en las transformaciones de la Francia revolucionaria, específicamente en las leyes de 1791, que instauran los derechos de propiedad industrial, extendiendo la idea de propiedad intelectual al más amplio ámbito de técnicas y conocimientos, al reconocer que cada inventor debe tener la propiedad de sus inventos.

Asimismo, en 1790, al otro lado del océano, se dicta la primera Ley de Patentes de Estados Unidos, país en donde las solicitudes para registrar oficialmente nuevas invenciones aumentan de manera asombrosa luego de la aparición del telégrafo. Se trata aquí también de una tendencia, en plena Revolución Industrial, a resguardar secretos técnicos y de conocimiento que inciden en el aumento de la productividad y, por lo tanto, en la competencia económica. Sumado a esto, habría que mencionar que en el siglo XIX surgen también las «sociedades anónimas», registro de un nombre comercial que sustituye el de los gestores del capital y que permite luego otorgar derechos de propiedad al creador de una «marca». Por esa vía, los dominios del *copyright*, las patentes y las marcas, encajan perfectamente un nuevo ordenamiento económico-político del resguardo de las inscripciones, a tal punto que es posible afirmar, como lo hace Igor Sádaba, que el siglo XIX y XX son «la época

---

<sup>821</sup> Attali, “Historia de la propiedad,” 234.

dorada de extensión y afianzamiento de la doctrina patentista»<sup>822</sup>. Esto equivale a decir, para nosotros, que los diversos registros de propiedad intelectual que impulsan la acumulación de capital no son más que las ligaduras múltiples entre la máquina social del archivo y la máquina capitalista.

La forma contemporánea de la articulación entre capitalismo y archivo expresada en los sistemas de registro de propiedad intelectual es innegable. En el transcurso del siglo XX las legislaciones nacionales en torno a los derechos de propiedad intelectual se vuelven cada vez más estrictas, cubriendo numerosas áreas de la producción social. El archivo registra mediante la propiedad intelectual un amplio espectro de contenidos, que vas desde los productos de la industria cultural y el entretenimiento, hasta aquellos derivados hoy de los avances en biotecnología y la industria farmacéutica. La importancia del registro de patentes y los derechos de autor para el funcionamiento del mercado global, conduce ya en 1967 a establecer la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) como un organismo especializado de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), a cargo de la administración de los tratados internacionales que regulan la propiedad intelectual a nivel mundial.

Podríamos incluso ir más lejos del aparato gubernamental transnacional anexo al sistema de registros de la propiedad intelectual, para subrayar el lugar central que esta forma de la máquina social del archivo tiene en el desenvolvimiento del capitalismo durante el último siglo. La propia hegemonía mundial de los Estados Unidos, alcanzada durante el *boom* de posguerra, sería imposible de explicar sin aludir, como bien demuestra David Noble, al empleo de los registros de patentes como «instrumento de protección y retribución al monopolizador de los inventos, es decir, a las grandes empresas basadas en las ciencias»<sup>823</sup>. En otras palabras, la grandes empresas que explotan los avances científicos y tecnológicos dependen, de manera fundamental, de estos archivo de las ideas. La máquina capitalista requiere entonces de la máquina social del *arkhé*, para legitimar así su extracción de plusvalor ya no solo del trabajo manual sino también, y por sobre todo, del intelectual.

---

<sup>822</sup> Igor Sádaba, *Propiedad intelectual: ¿Bienes públicos o mercancías privadas?* (Madrid: Catarata, 2008), 48.

<sup>823</sup> David Noble, *El diseño de Estados Unidos: la ciencia, la tecnología y la aparición del capitalismo monopolístico* (Madrid: Centro de Publicaciones Ministerios de Trabajo y Seguridad Social, 1987), 130.



Todo lo anterior parece hablar de una nueva fisonomía del capitalismo, o al menos, de unos rasgos que recién comenzamos a visibilizar. Los goznes entre la máquina social del archivo y la producción económica evidencian una verdadera transformación en los modos de explotación capitalistas. Para decirlo junto con Vandana Shiva: la «propiedad de las fábricas, minerales, bienes inmuebles y oro está siendo sustituida rápidamente por la propiedad de productos de la mente o “propiedad intelectual”», que además parece convertirse en el instrumento de una neocolonización, ya que si «las guerras coloniales del pasado se libraban por un territorio geográfico, la colonización actual se basa en las guerras por un territorio intelectual»<sup>824</sup>. La acumulación capitalista se reconfigura hoy mediante la des/apropiación y registro de bienes inmateriales, es decir, mediante el archivo de información y conocimientos bajo una axiomática de las cantidades abstractas. La radicalidad de estas transformaciones llegan a un nivel tan insospechado que incluso aquellos espacios que permanecían hasta hace poco completamente primitivos, en los que no cabía imaginar su registro en el archivo, con el gozne de este último y el capitalismo, devienen ahora elementos archivables.

Piénsese tan sólo en el caso del código genético, donde hoy, a su «descodificación, a la desterritorialización efectuada por la bio-tecnología, se añade la axiomatización promovida por el capitalismo a través de la introducción del régimen de propiedad intelectual»<sup>825</sup>. Con ello, la máquina capitalista parece apropiarse incluso de aquello que parecía exento de cualquier tipo de especulación económica: los códigos de la vida. No obstante, habría que hacer aquí una precisión respecto a la matriz de análisis de Deleuze y Guattari sobre la máquina capitalista. Pues si bien es cierto que incluso la información genética es desterritorializada por la axiomática capitalista (ya sea mediante la industria de los transgénicos, las empresas farmacéuticas o la biotecnología), esta no deja de reterritorializarse en el régimen de propiedad. Es decir, allí donde la máquina capitalista actúa conjuntamente con la máquina del archivo. La peculiar función codificadora de esta última se desprende del movimiento descodificador de la primera.

---

<sup>824</sup> Vandana Shiva, *¿Proteger o expropiar? Los derechos de propiedad intelectual* (Barcelona: Intermón Oxfam, 2003), 23.

<sup>825</sup> Laymert García, “Código primitivo, código genético: la consistencia de una vecindad,” en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, ed. Eric Alliez (Medellín: Euphorion, 2002), 174.

Puesto de otro modo, si el capitalismo puede describirse como una máquina que libera flujos de capital, desterritorializando los códigos de la máquina primitiva y la máquina Estatal, su operación contemporánea deja ver que esta liberación de flujos abstractos se apoya simultáneamente en una imprescindible codificación de los registros de la máquina social del archivo. El resguardo de estas inscripciones – entre las cuales las letras de cambio y las patentes son solo algunos de sus ejemplos–, demuestra el funcionamiento extensivo del archivo. De ahí que los arcontes de nuestros días ya no pueden identificarse plenamente en quienes custodian bibliotecas o museos: el poder arcóntico restringe hoy el acceso a los bienes inmateriales y a la información.

Finalmente, habría que subrayar que el afianzamiento del capitalismo, como máquina que tiende hacia la apropiación de toda la producción social, requiere también de un aspecto fundamental: la producción de individuos *ad hoc* con la propia axiomática capitalista. De ahí que las últimas investigaciones de Foucault se esfuercen en realizar una crítica de los «régimenes de veridicción» que operan sobre los propios sujetos, y en particular, de aquellos que son elaborados por la gubernamentalidad liberal y neoliberal<sup>826</sup>. Por supuesto, Foucault complejiza a tal punto esto último que, en sus investigaciones, la axiomática del capital funciona articulada a múltiples relaciones entre formas de poder y campos de saber, produciendo así diversos tipos de *sujeciones*: el loco, el delincuente, el enfermo, entre otra larga lista de catalogaciones del poder disciplinario. Pero también asoma aquí esa sujeción nodal de la gestión gubernamental del neoliberalismo: el «empresario de sí mismo»<sup>827</sup>.

---

<sup>826</sup> Foucault, “El Nacimiento de la Biopolítica,” 317. Ahora bien, desde el punto de vista de Foucault, esta cuestión se plantea poco después y con otros matices: la conceptualización de un «sujeto de interés» durante el siglo XVIII, define por primera vez al individuo a partir de sus propias elecciones, cuya naturaleza es irreductible e intransmisible. Entonces, «en el punto de convergencia entre esta concepción empírica del sujeto de interés y los análisis de los economistas podrá definirse un sujeto que es sujeto de interés y cuya acción tendrá valor multiplicador y benéfico a la vez en virtud de la intensificación misma del interés; esto es lo que caracteriza al *homo oeconomicus*. Asimismo, Foucault describe luego la redefinición de este *homo oeconomicus* bajo la gubernamentalidad neoliberal, formada a partir de la primera mitad del siglo XX, donde el sujeto es ahora concebido como un «empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de sus ingresos». Foucault, “El Nacimiento de la Biopolítica,” 264-266.

<sup>827</sup> En esta misma línea, una investigación más específica sobre la concepción del sujeto neoliberal puede encontrarse en: Michela Marzano, *Programados para triunfar. Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada* (México: Tusquets, 2011).

Si bien aquellas formas de sujeción de los individuos que el enfoque genealógico pone de relieve, sitúan las relaciones de poder y dominación en las fibras más íntimas de la sociedad, lo cierto es que las investigaciones de Foucault exploran también los momentos de fisura de esas conjunciones entre el poder y el saber, esto es: la emergencia de «modos de subjetivación» alternativos. El problema que recorre la pendiente final de los trabajos foucaultianos surge precisamente a partir de esta pregunta: ¿cómo deshacernos de aquellos estratos discursivos desde el cual hablamos y de aquellos regímenes de luz que hacen aparecer las cosas que vemos? O más allá aún ¿cómo deshacernos de nosotros mismos? Aquí aflora pues, inevitablemente, la pregunta por el sujeto, aunque ya no entendido en términos de un estado o esencia inalterables. Estos modos de subjetivación son procesos contingentes y variables, donde la cuestión de los regímenes del archivo sigue cobrando un lugar crucial. Más aún, la exploración de las dinámicas de esos procesos de subjetivación nos puede ofrecer algunas claves para entender las interrupciones del archivo de una manera tanto individual como colectiva.



# Políticas del ensamblaje: escindir el *arkhé*.

## Capítulo VI

### 6.1. (Des)encuentro en el archivo.

Entre los estudiantes que asisten a los seminarios que Michel Foucault dicta en el *College de France*, durante la década de los setenta, destaca uno en particular. Alguien que, poco tiempo atrás, había participado también en los seminarios de Louis Althusser, a partir de los cuales se publica *Para leer El Capital* (1965)<sup>828</sup>. Nos referimos a Jacques Rancière. En su caso, el paso de un seminario a otro resulta sintomático. Luego de las luchas políticas desatadas tanto en el frente obrero como estudiantil a fines de los sesenta, Rancière toma distancia de las teorías profesadas por su otrora maestro. Manifestando sus profundas diferencias, publica entonces, en 1974, un libro titulado *La lección de Althusser*, donde crítica al llamado «marxismo científico» tanto por su soterrada «impotencia» política como por su protagonismo en la «reproducción del poder de los especialistas»<sup>829</sup>. Por esos años, Rancière había comenzado a prestar atención a los cursos de Foucault. Pero se trata también de una

---

<sup>828</sup> De hecho, en la primera edición del célebre libro colectivo aparece también una contribución de Rancière. Sin embargo, la reedición de 1968 conserva solo las contribuciones del Althusser y de Étienne Balibar. Lo mismo ocurrirá con las traducciones que se hacen del texto y las sucesivas ediciones del libro.

<sup>829</sup> Jacques Rancière, *La lección de Althusser* (Santiago de Chile: LOM, 2013), 130.

proximidad pasajera. La publicación de *Vigilar y Castigar* en 1975 remece las concepciones doctrinarias sobre los discursos científicos, ya que muestra operando la producción de la verdad allí donde funcionan las tecnologías de poder. Sin embargo, la recepción algo desafortunada de esta obra, leída por muchos como el suministro de una teoría asfixiante de la dominación, demanda más de alguna aclaración. Esto lleva a Rancière, como miembro del colectivo y la revista *Las revueltas lógicas*, a realizar una entrevista a Foucault, que se publica en 1977, bajo el título *Poderes y estrategias*<sup>830</sup>. Las cuestiones allí planteadas giran en torno a la posibilidad de traducir la genealogía de las relaciones de poder en una resistencia, o incluso, en una estrategia política.

Dicha entrevista marca de algún modo una ruptura entre ambos filósofos. Mirando en retrospectiva sus encuentros con Foucault, y su ulterior alejamiento, Rancière señala: «con él, la filosofía salía por completo de los libros de filosofía, de la institución filosófica. (...) Ocuparse del pensamiento allí donde de verdad está operando. Él lo ve operando en las técnicas de poder. Por mi parte, también quería ver operando al pensamiento en las prácticas de quienes resisten al poder»<sup>831</sup>. Anhele entonces de ahondar en las reflexiones de quienes luchan, en visibilizar el pensamiento que emerge en las prácticas polémicas, al fragor de la revuelta, pero también en las rebeldías cotidianas. En otras palabras, la momentánea cercanía de ambos filósofos obedece a la inquietud por desjerarquizar los discursos del saber, por buscar la irrupción del pensamiento en otra parte, desmontando de algún modo sus clasificaciones tradicionales. Semejante tarea es emprendida por ambos a partir de un trabajo en los archivos. Al igual que Foucault, Rancière se vuelca sobre los archivos, suplementa la militancia política con una afanosa labor de investigación en los legajos sobre el movimiento obrero del siglo XIX. En los archivos de la *Bibliothèque Nationale*, Rancière ausculta los registros de las revueltas decimonónicas, bajo la convicción de que éstas están marcadas por la emergencia de un pensamiento moderno de la emancipación. Rema así contra la corriente de la época, pues en vez de ir a buscar en los depósitos documentales el *ethos* de una cultura

---

<sup>830</sup> Michel Foucault, “Poder y estrategias. Entrevista con Michel Foucault,” en *Microfísica del poder* (Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1980), 163-174.

<sup>831</sup> Jaques Rancière, *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2014), 58.

obrero perdida, recompone más bien la heterogeneidad de escenas que hombres y mujeres del proletariado inscribieron más allá del espacio del trabajo al que, según el orden de los archivos, debían estar confinados.

Tras diez años de recorrer y desordenar las clasificaciones de los ficheros<sup>832</sup>, Rancière publica *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero* (1981). Un texto compuesto a partir de huellas o retazos arrancados de su clasificación en los anaqueles, vestigios que suelen ignorar los discursos historiográficos que versan sobre la identidad revolucionaria del pueblo o la conciencia alienada de la clase trabajadora. *La noche de los proletarios* no pretende encarnar «la voz de los sin voz», reproduciendo los mecanismos de representación de «los de abajo» que cierta intelectualidad se arroga a sí misma, al contrario, expone una serie de escenas donde trabajadores y trabajadoras se reapropian del tiempo fragmentado por el sistema productivo en el que están insertos, y en ese gesto crean formas de *subjetivación* que atraviesan la poesía, el arte y la escritura. De ese modo, Rancière abre «ese otro mundo inesperado por quienes atribuyen a los obreros la condición de quienes doblan su lomo para producir más mercancías o se reúnen clandestinamente a planear un golpe revolucionario, encuentra en estos archivos cortes o interrupciones»<sup>833</sup>. En otras palabras, la infiltración de Rancière en los archivos se traduce en una suerte de escisión de los criterios de ordenamiento e interpretación de los *corpus* documentales, en una fisura del archivo surgida desde sus propias entrañas.

A la vista de lo anterior, podríamos afirmar que el encuentro entre Rancière y Foucault es algo más que una coincidencia teórica sobre la necesidad de transgredir la verticalidad y segregación de los discursos del saber. Es también una coincidencia en que esa desjerarquización de los saberes y las prácticas disidentes puede realizarse adentrándose en los archivos e interrumpiendo su ordenamiento. Ambos filósofos coinciden en la operación crítica desde el archivo. Pero es también desde aquí donde

---

<sup>832</sup> El método de Rancière, tanto aquí como en sus trabajos posteriores, no es precisamente el de un historiador, sino más bien el de un singular tipo de viajero que desarticula las clasificaciones del conocimiento, los códigos que ordenan al archivo. En sus propias palabras, este método se trata de «una textura sensible de la experiencia que es necesario hallar y que sólo se puede encontrar eliminando por completo las jerarquías entre los niveles del saber (...), se trata de cosas que se pueden sentir vagabundeando un poco al azar, tras haber sacudido un montón de papeles y consultado los almanaques». Jacques Rancière, “El método de la igualdad,” 52.

<sup>833</sup> Federico Galende, *Rancière. Una introducción* (Buenos Aires: Quadrata, 2012), 67.

asoma su desencuentro. Las formas de resistencia que ambos filósofos desarrollan en los archivos no encontraron ninguna referencia mutua. ¿Acaso la exploración que Rancière hace entre los legajos del siglo XIX no guarda similitudes con aquella que emprende Foucault? Lo cierto es que la experiencia de Foucault en los archivos apunta finalmente a una «problematización» de los *modos de subjetivación* que surgen, precisamente, como un pensamiento de lo impensado, como un desprendimiento de nosotros mismos. No es sino esta orientación la que lleva al «archivista maldito» a interesarse por las tecnologías de subjetivación de la Antigüedad greco-romana.

Pero si esto es así, ¿qué impide entonces el encuentro entre ambos filósofos? Todo indica que si tanto en Rancière como en Foucault existe una inquietud por rastrear en el archivo ciertas formas de lucha o resistencia, el desencuentro de ambos pasa por la posibilidad que desde ahí surge para una política de la emancipación en nuestros días. No basta, pues, con confiar en la supervivencia de las huellas en los archivos, ni tampoco con extraer de ahí los indicios de las luchas pasadas: es necesario apuntar a la configuración del ordenamiento de las palabras y las cosas, de los dichos y los hechos, que divide nuestra actualidad, que la segrega de un modo determinado. Por lo tanto, ambos filósofos se distancian al plantear las formas de intervención política desde el archivo. Sobre todo, cuando se trata de pensar una política en medio de una actualidad organizada a partir de la máquina social del archivo, que no está enclaustrada necesariamente en las instituciones culturales tradicionales. Eso es, precisamente, lo que ahora nos resta a nosotros por pensar.

## **6.2. Modos de subjetivación.**

A inicios de los años ochenta el asistente de Michel Foucault, el historiador y filósofo François Ewald, recibe el encargo de escribir una reseña de la obra de su mentor, para ser incluida dentro de un diccionario sobre filosofía francesa. Al enterarse de esto, Foucault decide hacerse cargo del trabajo y lo firma con un seudónimo: «Maurice Florence». La publicación ve la luz finalmente el año 1984, mismo año de la muerte de Foucault. Trágica ironía que convierte dicho texto,



secretamente autobiográfico, en una suerte de obituario escrito por su propia mano. Independiente de esto último, aquella reseña es valiosa porque afirma que todos los trabajos de Foucault pueden leerse como capas de un círculo concéntrico, donde cada momento remite a otro. Arqueología y 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»<sup>834</sup>. 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 de la filosofía foucaultiana corresponden a «la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad»<sup>835</sup>. 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 esos ejes.

Para ahondar en el eje final de los estudios de Foucault, hay que constatar un vuelco crucial en el foco de sus indagaciones históricas; desde la Modernidad hacia la Antigüedad clásica. Cuestión patente en los cursos impartidos por Foucault en el *Collège de France*: si el curso de 1978-1979 versa sobre la gubernamentalidad moderna, en cambio, el que sigue dos años después, titulado *Subjetividad y verdad*, discurre sobre una historia del «cuidado de sí» en la cultura greco-romana. ¿Qué coherencia tienen ambos momentos de investigación? Desde luego, este giro no obedece de ningún modo a una propuesta filosófica de retorno a los orígenes. Se trata más bien del *suplemento* de una historia de los modos de subjetivación y las formas de gobierno, concentrada ahora en el análisis de diversos «modos de veridicción» o «juegos de verdad». Lejos de querer estudiar aspectos esenciales de la «verdad», Foucault se propone explorar los modos en que se constituye un sujeto del «decir verdadero», es

---

<sup>834</sup> Foucault, “Foucault,” 365.

<sup>835</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 9.

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»<sup>836</sup>. 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»<sup>837</sup>.

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<sup>838</sup>. Es menester 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»<sup>839</sup>. 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

---

<sup>836</sup> Michel Foucault, “Subjetividad y verdad,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (Barcelona: Paidós, 1999), 257.

<sup>837</sup> Alan Michlman y Alan Rosenberg, “The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-fashioning: Nietzsche and Foucault,” *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, no. 2 (2007): 55.

<sup>838</sup> Con todo, es cierto que dicho viraje o nuevo énfasis no sugiere una disgregación de las investigaciones foucaultianas. Al contrario, estas últimas pueden entenderse dentro de un *proyecto general* que, con una u otra ondulación, parece delinear en el despliegue mismo del pensamiento de Foucault, tal cual lo ha señalado Patxi Lanceros, a saber: el proyecto general de «producir la historia de los modos de subjetivación del hombre en nuestra cultura estudiando las prácticas a través de las cuales tal subjetivación se consuma». Patxi Lanceros, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2009), 36.

<sup>839</sup> Arnold Davidson, “Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought,” en *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 126.

interdicciones»<sup>840</sup>. 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 reglas, *un modo de subjetivación irreductible al código de los regímenes discursivos y de luz, 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. Si hemos sostenido que el ordenamiento de las formas discursivas que rigen una sociedad –ya sea en sus clasificaciones institucionales del saber o en sus regímenes de visibilidad– se apoya en el funcionamiento de la máquina social del *arkhé*, en consecuencia, los procesos de subjetivación generan una *escisión* del archivo. Esta ruptura o desavenencia, no ocurre en 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 podemos encontrar en nosotros mismos, cuestión que llevaría paradójicamente a un sometimiento a la tecnologías del poder en vez de a un proceso de subjetivación<sup>841</sup>. Al contrario, el análisis de modos de subjetivación busca mostrar como 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 discursivos y de luz, alcanzado por la reflexión propia del proceso de subjetivación, *un adentro plegado del afuera*. 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»<sup>842</sup>. Puesto en otra palabras, los procesos de subjetivación comprenden una *relación consigo mismo* que disloca códigos y discursos que atraviesan a los individuos. Son

---

<sup>840</sup> Foucault, “Historia de la sexualidad 2,” 30.

<sup>841</sup> Como consecuencia de esto, según Taylor, en la filosofía de Foucault: «No hay ninguna verdad que pueda ser abrazada, defendida o rescatada de los sistemas de poder. Por el contrario, cada uno de estos sistemas define su propia variante de verdad. Y no hay escape del poder hacia la libertad, pues estos sistemas de poder son co-extensivos a la sociedad humana. Solo podemos pasar de uno a otro». Charles Taylor, “Foucault on Freedom and Truth,” en *Political Theory* 12, no. 2 (May, 1984): 152-153.

<sup>842</sup> Deleuze, “Foucault,” 128.

pliegues que alteran la exterioridad del archivo –su funcionamiento como prótesis normalizadas del sujeto– comportando inevitablemente 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 *efracción del archivo*. Desde nuestra perspectiva, las características generales de esta singular tensión entre los sujetos y la máquina social del *arkhé*, que dispone sus regímenes de habla y visibilidad, puede leerse como un correlato del eje final de las investigaciones foucaultianas.

Pero, ¿a qué se refieren esas *prácticas de sí* y cómo provocan estos efectos en el 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 heautoûn*» 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 heautoûn*» 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»<sup>843</sup>. 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

---

<sup>843</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 65.

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 aquí 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»<sup>844</sup>. 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*.

Según Foucault, el «cuidado de sí» tiene sus formulaciones tempranas en las enseñanzas socráticas, aunque es principalmente durante los siglos I y II d. C., en la Roma imperial, cuando estas actividades desbordan el marco de la filosofía para convertirse en toda una cultura. Sin embargo, el desarrollo de esta «cultura de sí» durante toda la Antigüedad clásica, puede caracterizarse por el despliegue de «todo un conjunto de técnicas cuya meta es ligar la verdad y el sujeto»<sup>845</sup>. 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 *artes de la existencia*: «prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo 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»<sup>846</sup>. En cierto sentido, la historia de los modos de subjetivación trazada por Foucault, sugiere que esas «artes de la existencia» son menguadas 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,

---

<sup>844</sup> Sandro Chignola, “Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación,” *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, no. 9 (2010): 239.

<sup>845</sup> Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (Madrid: Akal, 2005), 463.

<sup>846</sup> Foucault, “Historia de la sexualidad 2,” 14-15.

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 el mundo antiguo es el de la *parresía*, que marca el paso desde el «gobierno de sí» hacia el «gobierno de los otros». Para cuidar bien de sí es preciso que algún otro aliente francamente la preocupación por uno mismo, tal función cumple la *parresía*. Esta noción designa la actividad de un «decir veraz» que conlleva un riesgo inevitable; quien cree decir la verdad expone su propia vida en tanto puede herir o enfurecer a sus interlocutores, pues ese «decir veraz» no busca demostrar la verdad, sino que funciona principalmente como *crítica* en una relación asimétrica, ya sea del súbdito contra el tirano, de las minorías contra las mayorías, o bien, en cualquier relación interpersonal. La *parresía* no ordena doctrinariamente las conductas sino que interpela directamente al gobierno de sí y de los otros, exhibiendo por ello siempre una doble cara: ética y política. Manifestación pública y valerosa de una convicción propia, según Foucault, la *parresía* 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»<sup>847</sup>. Lo cual significa que 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, pues la noción de *parresía* que interesa a Foucault, remite tanto al coraje de un decir veraz frente a otros, como a la valentía de afrontar una verdad sobre 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.

Por lo tanto, 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 este tipo de prácticas, reunidas en la «*epiméleia beautoín*» 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. Pero de ser así, ¿por qué no se rastrean esas prácticas en los siglos XVIII y XIX, que comprendían el período inicial de la *Historia de la*

---

<sup>847</sup> Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), 307-310.

*Sexualidad?* El motivo de ese desplazamiento cronológico es bien advertido 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»<sup>848</sup>. 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, como ya veremos, sino que 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»<sup>849</sup>. A partir de allí, las investigaciones de Foucault buscan dar señales sobre las características de los modos de subjetivación modernos.

Foucault rastrea estas diversas prácticas de subjetivación en las huellas antagónicas a la extensión de las «artes de gobernar» a los 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 llama también *crítica*<sup>850</sup>. 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*. Entre estas últimas

---

<sup>848</sup> Arnold Davidson, «Arqueología, genealogía, ética», en Foucault, comp. David Couzens (Buenos Aires: Nueva visión, 1988), 253.

<sup>849</sup> Deleuze, «Foucault», 132-133.

<sup>850</sup> Michel Foucault, «¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]», *Daimon. Revista de Filosofía*, no.11 (1995): 7.

Foucault menciona los movimientos de resistencia a la autoridad eclesiástica y las objeciones al poder soberano.

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 epistemológicos dentro del cual estas prácticas se forman»<sup>851</sup>. Los modos de subjetivación exponen entonces los límites de los regímenes de enunciabilidad y visibilidad desde los cuales emergen, se manifiestan como un desprendimiento de tales demarcaciones, una «experiencia límite»<sup>852</sup>. Lo cual significa que las prácticas críticas, surgidas desde una relación consigo mismo, detonan también un desbordamiento de la máquina social del *arkhé*, al cuestionar los límites del saber dispuesto mediante las tramas de poder que administran la disposición de las inscripciones sobre el cuerpo social.

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 *hacia ver* y *hacia 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.

Por otra parte, la singular radicalidad de los modos de subjetivación albergados en estas prácticas críticas se manifiesta igualmente en una «actitud de modernidad», cuya expresión filosófica está de cierta forma inserta ya en la reflexión kantiana sobre la pregunta «¿Qué es la ilustración?», pues según Foucault, en la *Aufklärung* puede hallarse la emergencia de un tipo de reflexión filosófica que

---

<sup>851</sup> Judith Butler, “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault,” en *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura de ruptura en la crítica institucional*, Boris Buden et al. (Madrid: Traficantes de sueños, 2008), 150.

<sup>852</sup> Además de la aclaración del concepto de experiencia que Foucault hace en su entrevista con Duccio Trombadori, y que citamos como nota a pie de página al comienzo de este capítulo, podría decirse que esta «experiencia-límite», como reivindicación de «otro tipo de experiencia», parece ser un vector que atraviesa toda la obra del filósofo francés, tal cual lo ha señalado recientemente Morey. Véase: Miguel Morey, *Escritos sobre Foucault* (Madrid: Sexto piso, 2014), 145-161.



interroga y «problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo», desde este punto de vista, el vínculo de los modos de subjetivación con la *Aufklärung* no pasa por el apego a una doctrina, sino más bien por el hecho de que ambos implican «la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico»<sup>853</sup>. Lejos de este *ethos*, desde luego, está el supuesto «antimodernismo» que Habermas quisiera inculparle en su momento al pensamiento foucaultiano<sup>854</sup>. Eso lo demuestra, sobre todo, la adopción de esta herencia crítica de la filosofía moderna.

En el fondo de la filosofía de Foucault se encuentra entonces la apuesta por una *actitud moderna* que, de manera similar a los ejercicios de la ética del mundo antiguo, deriva del ejercicio perseverante de una *crítica de nosotros mismos*, es decir, de una relación reflexiva e insumisa para con las instituciones, actos y actas, saberes y tecnologías, que conforman nuestro marco histórico en un momento dado. Puesto en términos aún más concisos: un gesto de *pliegar* en el archivo. Tal vez sea esta una manera de reinterpretar la sentencia deleuziana de que «el archivo es lo que nos separa de nosotros mismos, en tanto que lo actual es eso otro con lo cual ya coincidimos»<sup>855</sup>. Por supuesto, esto no implica que el archivo ataña solo al pasado histórico (pues recusamos ya aquí esa insinuación deslizada por Deleuze), al contrario, sabemos que el archivo define activamente la regulación de las inscripciones que diseñan lo que asumimos como nuestra actualidad. Inversamente, los modos de subjetivación efraccionan 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 desde el archivo. 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

---

<sup>853</sup> Michel Foucault, *Sobre la Ilustración* (Madrid: Tecnos, 2003), 86.

<sup>854</sup> Jürgen Habermas, “La modernidad, un proyecto incompleto,” en *La posmodernidad*, ed. Hal Foster (Barcelona: Kairós, 1985), 34.

<sup>855</sup> Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?” 160.

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»<sup>856</sup>. Mediante ese gesto se forja cierta ética desde el trabajo sobre los archivos, pues se cuestiona tanto lo que se nos había dicho que éramos como las coacciones e incitaciones que no hacían ser de esa forma. Se dislocan así los regímenes del archivo mismo. En vez de plantear nuestra relación con los otros en un ideal universal a consumarse, ese cierto «nosotros» que así se forma es siempre contingencial, o mejor dicho: es el producto de una crítica al presente de lo que somos.

Por ello, los modos de subjetivación implican una distensión del presente, una división del presente contra sí mismo, generada por la interrogación y la crítica a toda actualidad que se presuma idealmente cerrada. Los modos de subjetivación no remiten a un estado subjetivo que pueda ser alcanzado, sino más bien a una *práctica de sí*, a un *modo de acción y reflexión performados en un momento singular*. Retomando entonces lo señalado en los capítulos anteriores, diríamos que estos *modos de subjetivación* acontecen en la articulación de *máquinas anarquistas*. Precisamente allí, en los *agenciamientos maquínicos* que transforman el ordenamiento de los corpus y los cuerpos, alterando de algún modo la administración de las inscripciones de la superficie social, irrumpen los modos de subjetivación.

### 6.3. Tecnologías y ensamblajes de sí.

Habría que detallar todavía algunos elementos más de aquello que Foucault denomina «modos de subjetivación», es decir, las singulares relaciones con uno mismo y con los otros a partir de prácticas que son al mismo tiempo críticas y reflexivas. Tales *prácticas de sí* conllevan un desprendimiento de nosotros mismos, y por ende, de los regímenes de enunciados y visibilidades que nos determinan en un momento histórico dado, provocando así una escisión de la máquina social del *arkhé* correspondiente. No obstante, los «modos de subjetivación» son prácticas concretadas principalmente gracias a ciertas *técnicas*, mediante las cuales *nos formamos*

---

<sup>856</sup> Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, la inquietud de la historia* (Buenos Aires: Manantial, 2007)258-260.

*como sujetos no sujetos*. Dicho de otra manera, las *prácticas de sí* son siempre *técnicas de sí*. Consisten en ciertas *artes* o *técnicas* que potencialmente remodelan subjetividades, y lo hacen de una forma alternativa al trabajo de normalización dispuesto por los aparatos disciplinarios (médicos, pedagógicos, científicos, militares, jurídicos, laborales) y los dispositivos gubernamentales (económicos, estadísticos, de seguridad, demográficos, etcétera). Con todo, los procesos de subjetivación están envueltos, por un lado, por el despliegue de las tecnologías poder y *sujeción*, mientras que, por otro lado, aparecen desde allí como formas de resistencia y modos de *de-sujeción*. En ese sentido, si bien los regímenes sensoriales de la máquina social del *arkhé* ocupan un lugar fundamental en la implantación efectiva de las disciplinas y los dispositivos de control, sin embargo, las mismas técnicas de inscripción y registro que el archivo se apropia al administrar los trazos esbozados en la superficie social, pueden convertirse en suplementos cruciales para los distintos modos de subjetivación. Para decirlo más fácil aún: las *tecnologías de archivación* pueden ser reapropiadas en diferentes procesos de subjetivación.

De acuerdo con lo anterior, mientras desarrolla sus últimas investigaciones, Foucault sostiene que para «analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, se deben tener en cuenta no sólo las técnicas de dominación, sino también las técnicas de sí. Se debe mostrar la interacción que se produce entre ambos tipos de técnicas»<sup>857</sup>. Asimismo, las técnicas de inscripción y registro no deberían considerarse de modo unilateral, es decir, como técnicas destinadas solo a la dominación. Las prolíferas tecnologías de archivación creadas en el curso de la historia, ocupan pues un lugar clave en las tensiones generadas entre los modos de subjetivación y los regímenes de saber/poder. Más aún, como hemos sostenido en los capítulos anteriores, los diversos suplementos técnicos aparecen siempre imbricados, hasta la fibra más íntima, en los modos en que la propia subjetividad es producida.

No hay pues interioridad ajena a las exteriorizaciones técnicas, ya sean tecnologías de dominación o técnicas de sí. Cuestión que entraña incluso la raíz de la misma palabra «*técnica*». Según Foucault, lo que los griegos llamaban *tékhnē* se refiere,

---

<sup>857</sup> Michel Foucault, “Sexualidad y soledad,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (Barcelona: Paidós, 1999), 228.

en el fondo, a «una racionalidad práctica regida por un objetivo consciente»<sup>858</sup>. Ello implica que el surgimiento de distintos tipos de racionalidad práctica involucra diferentes despliegues técnicos. Consecuentemente, la noción de *gobierno* ha de entenderse como el conjunto de técnicas mediante el cual se busca gobernar a los otros y a sí mismo<sup>859</sup>. La noción de gubernamentalidad, por ende, describe la emergencia moderna de las artes del gobierno, donde coinciden una serie de técnicas de dominación de los otros y ciertas tecnologías de dominación individual, en las cuales un individuo no estaría completamente imposibilitado de actuar sobre sí mismo, es decir, de lograr establecer una relación singular consigo mismo y con los otros.

Más aún, desde la perspectiva foucaultiana, pueden distinguirse cuatro matrices de *racionalidad práctica* que, de un modo u otro, están referidas en el concepto de *tecnología*. Primero, aquella más convencional, que designa la producción, transformación y el manejo de cosas e instrumentos. Una segunda acepción, referida especialmente a la elaboración y uso de sistemas de signos, símbolos o significaciones. En tercer lugar, las ya aludidas tecnologías de poder, que normalizan y controlan a los individuos, someténdolos a fines determinados por un tipo de régimen de verdad que objetiva a los sujetos. Y, finalmente, las tecnologías que están implicadas en una relación del sujeto consigo mismo, es decir, la llamadas *tecnologías del yo*, que «permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado»<sup>860</sup>. Dichos estados perseguidos mediante estas tecnologías son diversos, ya que varían según los sujetos, la época y el lugar en que actúan. Felicidad, pureza, sabiduría, son tal vez algunos de los más comunes, aunque nunca adquieren una forma definitiva, pues las *tecnologías de sí* nunca apuntan a un estado esencial.

---

<sup>858</sup> Michel Foucault, "Space, Knowledge, and Power," en *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), 255.

<sup>859</sup> Así lo manifiesta en Foucault en su curso de 1979-1980, titulado *El gobierno de los vivientes*. Foucault define allí la noción de «gobierno», en un amplio sentido, como el conjunto «de técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres. El gobierno de los niños, el gobiernos de las almas o de las consciencias, el gobierno de una casa, de un Estado o de sí mismo». Véase: Foucault Michel, "Du gouvernement des vivants," en *Dits et Ecrits. Tome 4. 1980-1988*, (París: Gallimard, 1994), 125.

<sup>860</sup> Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós, 1990), 49.

La importancia de estas *tecnologías del yo* asoma justamente en los estudios de Foucault sobre la conformación de la subjetividad en la cultura greco-romana, donde estas constituían un cierto «arte de vivir» [*tékhnē tou bioû*], esto es, una estética de la existencia y un gobierno de sí y de los otros. En otras palabras, las investigaciones foucaultianas subrayan que los modos de subjetivación no pueden prosperar únicamente mediante enseñanzas teóricas, sino que requieren práctica y entrenamiento. Esto significa que no es posible cuidar de sí o entrar al juego parresiástico sin ejercitarse en ello, «sin una ascesis que hay que considerar un entrenamiento de sí por sí mismo»<sup>861</sup>. Tal entrenamiento se basa en el ejercicio de ciertas técnicas cuyo objetivo es la *apropiación* de fracciones de discursos que un sujeto considera como verdaderos. De algún modo, esto significa que cada individuo desarrolla técnicas para proveerse de la mejor forma de fragmentos de discursos o retazos de inscripciones mediante los cuales compone sus propios puntos de vista. Ese gesto íntimo de apropiación se asemeja de algún modo a las prácticas del coleccionista que Benjamin ponía de relieve. Al igual que en la *políticas de la profanación* y en el arte del *montaje* mediante los cuales el coleccionista dispone las piezas de su colección, las técnicas que conforman una estética de la existencia suponen tanto la *ex-apropiación* de regímenes de enunciabilidad y visibilidad ordenados en el archivo, como un *ensamblaje subjetivo* de sus retazos, es decir, una ensambladura de jirones de enunciados e imágenes es lo que ocurre justamente en todo proceso de subjetivación. Por lo tanto, los modos de subjetivación se constituyen a partir del uso de técnicas que reúnen distintas inscripciones en un verdadero *ensamblaje de sí*.

Aquella conexión entre las ideas de Benjamin y Foucault no resulta azarosa. Pese a que los comentaristas no reparan en esto, lo cierto es que en la introducción al segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*, enfocada en el *Uso de los placeres*, Foucault pone como un ejemplo moderno de aquella «estética de la existencia» que él mismo rastrea en los clásicos, las investigaciones de Benjamin sobre Baudelaire<sup>862</sup>. Por otra parte, la figura del poeta es también una clave de la conferencia de Foucault sobre *¿Qué es la ilustración?* (1983), donde además de resaltar la actitud moderna de

---

<sup>861</sup> Michel Foucault, “La escritura de sí,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (Barcelona: Paidós, 1999), 291.

<sup>862</sup> Foucault, “Historia de la sexualidad 2,” 15.

Baudelaire respecto a la relación con el presente, insiste especialmente en que esa actitud radica además en el establecimiento de otra relación consigo mismo: Baudelaire plasma la idea de que el sujeto moderno no es aquel que se descubre a sí mismo sino «aquel que procura inventarse a sí mismo»<sup>863</sup>. Desde esta perspectiva, por modernidad habría entonces que entender no tanto un período histórico, sino una actitud capaz de abrir el presente. La actitud del arte y la filosofía se emparentan así en el gesto de una permanente crítica de nosotros mismos, una actitud crítica de nuestro presente que conduce, de una forma u otra, a un *ensamblaje de sí*.

Desde esta perspectiva podría complementarse incluso la tesis de Nicolas Bourriaud que sostiene que las obras artísticas modernas expresan, en realidad, posiciones éticas a través de las formas, pues el «arte moderno induce una ética creativa, insumisa a la norma colectiva, cuyo imperativo más importante podría formularse así: haz de tu vida una obra de arte»<sup>864</sup>. En clave foucaultiana, diríamos que la ética como estética de la existencia se plasma así en las pinturas o las esculturas del arte moderno. Sin embargo, la atención que Benjamin presta a la figura del coleccionista sirve para tensionar esta mirada centrada exclusivamente en la esfera artística. Pues para Benjamin, la masificación de la práctica del coleccionismo involucra, de algún modo, la generalización de un arte que es propio del coleccionista, esto es, de cualquiera que pueda apasionarse por la *transfiguración* de objetos y signos para componer su colección. Esto sugiere algo fundamental: los modos de subjetivación, no son exclusivos del artista moderno, sino que pueden ser desarrollados por cualquiera que cultive una práctica y unas técnicas de ensamblaje. La figura del coleccionista es solo un ejemplo de ello.

Tomando en cuenta dicha salvedad, podemos, no obstante, destacar que la relación entre el archivo y los ensamblajes de sí había sido de algún modo insinuada mucho antes por Foucault, justamente, en relación con el arte moderno. En su prólogo a *La tentación de San Antonio*, para la edición francesa de 1967, Foucault sostiene: «Flaubert es a la biblioteca lo que Manet es al museo. Escriben, pintan en una relación fundamental respecto a lo que fue pintado, a lo que fue escrito, o más precisamente a aquello que de la pintura o de la escritura permanece

---

<sup>863</sup> Foucault, “Sobre la Ilustración,” 86.

<sup>864</sup> Nicolas Bourriaud, *Formas de vida. El arte moderno y la invención de sí* (Murcia: Cendeac, 2009), 16.

indefinidamente abierto. Su arte se edifica donde se forma el archivo”<sup>865</sup>. Esto quiere decir que *Olimpia* o *Desayuno en la hierba* se componen *a partir* de trazos de los regímenes de visibilidad que caracterizan a la pintura de la tradición que le antecede sin que ello le impida a Manet inscribir la propia singularidad de sus trabajos. Lo mismo ocurre con Flaubert en *La tentación de San Antonio* o en *Bouvard y Pécuchet*, donde da cita a los enunciados acumulados por diferentes discursos para desordenarlos y reorganizarlos a su antojo en su propia escritura. Ambas prácticas creativas surgen desde el archivo pero implican al mismo tiempo la emergencia entrecruzada de otra forma de leer y otra forma de ver, emergencia que se anida en los procesos de subjetivación que *escinden* el archivo mismo<sup>866</sup>. Apertura, en suma, a lo impensado en el archivo, a eso que hemos venido tratando de describir, ante todo, como el modo de subjetivación que acontece en la experiencia *(im)posible* de dejar de ser quienes se supone que éramos.

Así como los modos de subjetivación necesariamente surgen desde el archivo, también es necesario que estos operen mediante técnicas específicas. En efecto, es mediante diversas técnicas que los *ensamblaje de sí ex-apropian* o profanan inscripciones de los corpus organizados del *arkbé*, alterando en ese mismo acto sus regímenes sensoriales. Ahora bien, Foucault describe al menos tres técnicas principales de los modos de subjetivación en la cultura greco-romana: primero, encauzar correctamente la atención y recordar lo atendido; luego, el carácter fundamental que adquiere el desarrollo de una «escritura personal» basada en «tomar notas sobre las lecturas, las conversaciones, las reflexiones escuchadas o hechas por uno mismo; llevar una suerte de cuadernos sobre los temas importantes (cosa que lo

---

<sup>865</sup> Foucault, Michel. “La biblioteca fantástica,” en Gustave Flaubert, *La tentación de San Antonio* (Madrid: Siruela, 1989), 14.

<sup>866</sup> Operación que, ya sea desde el arte o la literatura, coincide con aquella que ha propuesto Miguel Morey para comprender el propio gesto de Foucault como nuevo archivista, aunque en otros términos. Según él, se trata aquí de «un modo de recorrer la biblioteca, otro modo de leer, un modo de leer que la disuelve como tal, para recuperarla convertida en archivo». Morey desliza así una distinción entre archivo y biblioteca, entendiendo a esta última como metáfora de los corpus organizados de nuestra tradición, con sus restricciones y exclusiones, con sus criterios de clasificación y valoración jerárquica de documentos hipostasiados, y desde ahí deslinda y diferencia los trabajos de Foucault como una posibilidad alternativa de relectura, transformadora de nuestra herencia, esto es, como una apertura del archivo. Morey, Miguel. “El lugar de todos los lugares: consideraciones sobre el archivo”, en VVAA. *Registros Imposibles: El mal de archivo*. Madrid: Comunidad de Madrid, 2006. p. 18. Por supuesto, tal distinción podría llevarnos a entender el archivo ya no como una máquina social sino como un espacio indeterminado. Nosotros preferimos mantener aquí nuestra noción de archivo y, tomando las observaciones de Morey, sugerir que no es sino *desde el archivo* donde éste mismo puede ser *escindido*. Ello requiere, de cualquier modo, del empleo de técnicas que hagan posible su apertura.

griegos llamaban *hypomnemata*), que deben releerse de vez en cuando para reactualizar su contenido»; y, de la mano con esta última, la importancia de ciertos ejercicios de memorización de lo aprendido, una serie de retornos a sí mismo mediante la puesta en práctica de la memoria, ya que la idea sería «tener en sí mismo una especie de libro y releerlo de tanto en tanto»<sup>867</sup>. En otras palabras, lo que entra en juego aquí es la singular «exterioridad» del conjunto de huellas que constituyen, de una manera u otra, nuestros propios modos de subjetivación: el suplemento técnico de las inscripciones que vamos registrando en nuestra memoria.

Mediante técnicas de este tipo, un sujeto consigue dotarse a sí mismo de un conjunto variable de «verdades», incorporándolas a su vida y actualizándolas en la aplicación cotidiana, dependiendo del momento y del lugar. La mutabilidad de este conjunto de retazos discursivos o jirones de imágenes que pasan a formar parte de nuestra *colección de pensamientos o impresiones* resulta fundamental, puesto que permite que los procesos de subjetivación no funcionen como una asignación de verdades definitivas sobre el mundo que nos rodea, las relaciones que observamos y los acontecimientos que vivimos. Desde luego, la idea de esta invención de sí mismo no quiere decir que cada una de las inscripciones adoptadas sean fruto de una labor exclusivamente consciente (de eso ya nos ha advertido el *bloc mágico* de Freud), sin embargo, se trata al menos acá siempre de un trabajo orientado a la *ethopoiesis*, es decir, de un conjunto de prácticas experimentales, que en lugar de reproducir los códigos morales o los regímenes sensoriales del archivo, apuntan hacia prácticas de transformaciones éticas de uno mismo y de nuestras relaciones con los otros.

Así pues, las *técnicas de subjetivación*, no aluden a una verdad inherente a los seres humanos o a una consciencia esencial, sino a prácticas específicas, diseñadas para adquirir fragmentos discursivos o retazos de inscripciones, que posibilitan nuevos *ensamblajes de sí*. Pero, al mismo tiempo, esas técnicas guardan claramente una proximidad con las *tecnologías de archivación*. Aspecto crucial para lo que intentamos señalar aquí y que se hace sobre todo muy evidente en el caso de los cuadernos de notas. Aunque los mencionados ejercicios de memorización forman parte también de una suerte de *tecnología de archivación*, aquella de las mnemotécnicas tradicionales, esos «artificios» que suplementan la memoria (Yates), y que en último término

---

<sup>867</sup> Foucault, “La hermenéutica del sujeto,” 463.



denotan su singular exterioridad (Leroi-Gourhan): es en esa exterioridad donde opera también la máquina social del archivo. Por supuesto, parafraseando a Derrida, diríamos entonces: no hay archivo sin *hypomnesis*. El acoplamiento de estas tecnologías con la máquina social del archivo resulta evidente, pero las tecnologías de archivación demuestran su ambigüedad constitutiva al ser adoptadas en los procesos de *ensamblajes subjetivos*.

Quizás el mejor ejemplo de lo anterior se encuentra en los *hypomnemata*. Estos cuadernos no son un simple soporte para resguardar inscripciones y recordar así lo dicho, lo leído o lo escuchado, sino que componen un ensamblaje para prácticas posteriores, que permiten la *iterabilidad* de las *huellas* y con ello la diferenciación irreductible de la memoria que entrañan también los procesos de subjetivación<sup>868</sup>. Y esto porque en dichos cuadernos se trazan inscripciones en vista a ejercicios futuros, prácticas que se tendrán que realizar con frecuencia mucho después: leer y releer esas inscripciones, reflexionar sobre ellas, conversar en torno a esos fragmentos con uno mismo y con otros<sup>869</sup>. De tal modo, podría afirmarse que estos soportes constituyen una suerte de colección de impresiones, compuesta gracias a una técnica para el ensamblaje de sí. Al mismo tiempo, al funcionar como un soporte de las distintas *ex-apropiaciones* selectivas de retazos de discursos o fragmentos de imágenes, su confección supone un pliegue subjetivo de la máquina social del archivo.

Llegados a este punto crucial, debemos insistir en la premisa de que todo proceso de subjetivación escinde de algún modo el archivo y, al mismo tiempo, estriba en operaciones de experimentación o invención de sí mediante *tecnologías de archivación*. De acuerdo con esto, Foucault destaca que la escritura de los *hypomnemata* se realiza siempre a partir de una elección de elementos diversos, que está guiada por

---

<sup>868</sup> Sobre este aspecto fundamental, véase el primer capítulo de este trabajo, en especial, la sección dedicada a la discusión sobre el concepto de memoria.

<sup>869</sup> La importancia cultural de estos soportes durante la antigüedad greco-romana difícilmente puede ser aminorada. Estos se diferencian radicalmente de los diarios íntimos o diarios de vida, pues constituyen especies de cuadernos de notas personales, «sirven para uno mismo» pero «también pueden servir para los otros», como material que se puede compartir con más personas. Las anotaciones y reflexiones de estos cuadernos podían intercambiarse, lo que los convierte en un verdadero fenómeno cultural de la época. Se diferencian también de los relatos espirituales o confesionales que se volverían comunes más tarde, en la época cristiana, y que tenían un valor purificador, pues con los *hypomnemata* «se trata, no de perseguir lo indecible, no de revelar lo oculto, no de decir lo no dicho, sino, por el contrario, de captar lo ya dicho; reunir lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí». Foucault, “La escritura de sí”, 293.

el valor local de su verdad y el valor circunstancial de su uso, alejándose así de una simple reproducción de sistemas doctrinales<sup>870</sup>. La composición de estos cuadernos de notas se lleva a cabo entonces en un doble movimiento; la reunión de «estos fragmentos heterogéneos mediante su subjetivación en el ejercicio de la escritura personal» y, a la inversa, la formación de un modo de subjetivación en el escritor «a través de esta recolección de cosas dichas»<sup>871</sup>. Por lo tanto, se trata aquí de una relación entre sujeto y verdad que no pasa por un sometimiento del primero a los aspectos prescriptivos de la segunda, pues estas *técnicas de sí* permiten descomponer los regímenes discursivos y visibles, para montarlos de un modo singular en cada soporte que suplementa los procesos de subjetivación. Puesto de otro modo, esos ensamblajes de sí conllevan *efracciones* del ordenamiento del archivo.

Aquella función técnica que cumplen los *hypomnemata* (como soporte para el registro de una colección de inscripciones que hace posible los ensamblajes subjetivos en la antigüedad greco-romana), podría asimilarse a otras técnicas utilizadas por los modos de subjetivación modernos. De hecho, Bourriaud plantea que las obras de arte modernas guardan ciertas similitudes con aquellos antiguos cuadernos de notas, al menos en casos como los de Manet o Seurat, que concretan «en su obra una relación con el mundo», es decir, allí donde «el artista moderno modifica el curso de su vida, la transforma, la corrige, la propone como modelo a seguir»<sup>872</sup>. Con todo, no habría solo que pensar estas técnicas de sí remitidas al ámbito exclusivo del arte. Tal como ha sugerido recientemente Bernard Stiegler, los *hypomnemata*, entendidos como «técnica de memoria y comunicación» que soportan la vida del espíritu (o para decirlo mejor con Derrida; la espectralidad de la huella), abarcan incluso a las

---

<sup>870</sup> No obstante, el estudioso de la cultura clásica, Pierre Hadot ha intentado refutar abiertamente a Foucault en este punto, al afirmar que los *hypomnemata*, al menos en el caso de los estoicos y epicúreos, si bien «giran sobre lo ya-dicho, la verdad es que no tratan de cualquier ya-dicho (en general, los dogmas de los fundadores de la escuela) es lo que la propia razón dice *en el presente*, a los dogmas de Epicuro o Crisipo se les reconoce un valor *siempre presente* puesto que son, justamente, expresión misma de la razón. Dicho de otro modo, la escritura, la anotación, no sirve para apropiarse de pensamientos ajenos, sino que ayudan a movilizar fórmulas que se consideran lo suficientemente buenas como para ser actualizadas, vivificadas, y que han sido ya interiorizadas por la razón de aquel que las transcribe». Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Siruela, 2006), 270. Sin embargo, ni siquiera Hadot refuta el hecho de que estos cuadernos eran llenados con *fragmentos* de cosas ya-dichas, por más que hayan sido *relazos* de doctrinas. Lo importante aquí es que los recortes y la composición de estos, así como las anotaciones anexas o comentarios al margen, dependen en cada cuaderno de cada individuo, como parte de su propio proceso de subjetivación. Subyace aquí, latente, el arte de la cita, que destruye los contextos de procedencia y arribo.

<sup>871</sup> Foucault, «La escritura de sí», 296.

<sup>872</sup> Bourriaud, «Formas de vida», 15.

diversas tecnologías de reproducción audiovisual, los ordenadores e internet<sup>873</sup>. Consecuentemente, no habría pues un privilegio exclusivo ni excluyente en la experimentación con las tecnologías de sí, pues los ensamblajes de inscripciones que suponen los procesos de subjetivación pueden escindir el archivo desde cualquier punto de la superficie social.

De una forma similar, una actualización de esas antiguas técnicas usadas en los modos de subjetivación, puede distinguirse en algunos de los usos de las diversas *tecnologías de archivación* contemporáneas. Sin embargo, el problema evidente que surge aquí, y que ya hemos mencionado antes, es que muchas de esas tecnologías abastecen hoy a la máquina social del archivo en sus articulaciones con la máquina capitalista. Por lo tanto, la posibilidad de los procesos de subjetivación en nuestros días, la emergencia de ensamblajes de sí que permitan el gobierno de uno mismo y de los otros, depende en buena parte de una apropiación de efectiva de estas tecnologías, esto es: de *una lucha política por los soportes*.

Difícilmente podrá ignorarse la relevancia de esto último, pues los modos de subjetivación, además de escindir el archivo de su época, suponen un proceso de experimentación creativa que involucra de un modo u otro diversas tecnologías para realizar sus ensamblajes. Nos referimos a usos experimentales de las tecnologías de archivo implicadas en los modos de subjetivación que alteran necesariamente sus empleos rutinarios, o al menos, aquellos definidos de antemano por la máquina social del *arkhé*. Por lo mismo, toda *política* capaz de *efraccionar* el archivo habrá de estar acompañada por una *disputa* en torno a los *soportes* de este último, es decir, en una lucha que involucra a las tecnologías de archivación. Pero esto supone también que ya no hablamos de modos de subjetivación individuales sino de *ensamblajes colectivos*.

---

<sup>873</sup> Bernard Stiegler, *The Re-Enchantment of the World: The Value of Spirit Against Industrial Populism* (London: Bloomsbury, 2014), 6.

#### 6.4. Política de los ensamblajes.

El año 2004, Jacques Rancière publica un breve texto titulado *La difícil herencia de Michel Foucault*, a propósito de la conmemoración de los veinte años de su muerte. Aquí, Rancière enfatiza sobre todo el problemático legado que deja la filosofía del reputado profesor del *College de France*, considerando, por un lado, el carácter dispar de sus auto-proclamados herederos y, por otro lado, el talante de su propio pensamiento. Al respecto, sostiene polémicamente Rancière: «No hay pensamiento de Foucault que funde una política o una ética nueva. Hay libros que causan efectos en la misma medida en que no nos dicen lo que debemos hacer. Los embalsamadores sufrirán»<sup>874</sup>. Quienes pretendan hacer de la figura del filósofo un monumento, o de sus textos un compendio de doctrinas a seguir, no harán más que complacerse en un espacio que conjuga saber y poder, es decir, en la transmisión unilateral del conocimiento. Rancière desliza así una crítica a los dispositivos de explicación que establecen la base misma del sometimiento, porque niegan la igualdad de inteligencias, tal cual lo plantea en *El maestro ignorante* (1987). Allí subraya que «la explicación no es solamente el arma atontadora de los pedagogos sino el vínculo mismo del orden social. Quien dice orden dice distribución de rangos. La puesta en rangos supone explicación, ficción distribuidora y justificadora de una desigualdad que no tiene otra razón que su ser»<sup>875</sup>. Por lo tanto, al erigir la figura de Foucault como la de un nuevo maestro del pensamiento, cuyos libros nos dicen lo que debemos hacer, en realidad se niega tanto el posible efecto emancipador de su pensamiento como la inteligencia de sus lectores<sup>876</sup>.

Ahora bien, por otra parte, en la sentencia de Rancière subyace una segunda arista: la cuestión de la política en Foucault. Asunto ambivalente en la mentada frase. Por un lado, podría decirse que es justamente el efecto no prescriptivo de los textos foucaultianos lo que hay que valorar en el legado de su filosofía, sobre todo en lo que atañe a su dimensión política. Así, los intentos por definir una política o una

---

<sup>874</sup> Jacques Rancière, “La difícil herencia de Foucault,” *Paralajes. Revista de filosofía*, no. 11 (2014): 210.

<sup>875</sup> Jacques Rancière, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual* (Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2007), 148.

<sup>876</sup> Rancière va más allá y reprocha al propio Foucault, tal vez con un tono demasiado severo, ocupar un rango de este tipo, al señalar que todas las últimas entrevistas que concede «son bien engañosas en tanto introducen un lugar de *maestro* que su mismo trabajo había arruinado». Rancière, “La difícil herencia,” 210.

ética a partir del pensamiento de Foucault, en vez de permitir la repercusión abierta de sus ideas, restarían el potencial del mismo, al presumir de antemano una recepción correcta por parte de sus lectores. No obstante, por otro lado, cabe pensar que la observación de Rancière es mucho más categórica: en la filosofía de Foucault no hay una alternativa política. Apreciación que nos llevaría, de algún modo, a relativizar lo que hemos venido planteando hasta aquí a propósito del último eje de las investigaciones foucaultianas.

Respecto a este punto, en una entrevista con Éric Alliez, centrada en la noción de *biopolítica*, Rancière afirma de un modo contundente que, en Foucault, el «pensamiento de la política se construye en torno a la cuestión del poder, porque nunca se ha interesado teóricamente por la cuestión de la subjetivación política»<sup>877</sup>. En otras palabras, en la obra del «nuevo archivista» tan solo hay un atisbo de reflexión política en torno a las tecnologías de poder. ¿Qué lugar ocupan entonces las tecnologías de sí? ¿Acaso esta impresión no hace más que eclipsar, fortuita o deliberadamente, las indagaciones de Foucault en torno a los procesos de subjetivación? Es menester, pues, confrontar esta idea de *subjetivación política* postulada por Rancière, con aquella elaborada sutilmente en las investigaciones finales de Foucault. Pues allí hay algo más que una coincidencia azarosa en torno al particular término francés *subjectivation*. Una vez cotejados ambos conceptos, veremos qué consecuencias trae esto para nuestra propia noción de *ensamblajes de sí*.

De acuerdo con lo que hemos tratado en los párrafos previos, la mayor parte de las reflexiones finales de Foucault (especialmente en entrevistas, cursos y conferencias) giran en torno a la cuestión del sujeto. A diferencia de las ideas clásicas de la filosofía y de las premisas del marxismo ortodoxo, en Foucault no hay una idea de sujeto sino una reflexión en torno a procesos de subjetivación. Estos no remiten a una identidad previa ni a una propiedad esencial que anteceda a los juegos de verdad y las relaciones de poder, pues es únicamente en medio de la variación de estos últimos donde un eventual modo de subjetivación puede conformarse. A consecuencia de ello, nosotros planteamos que es posible entender estos modos de subjetivación como procesos de «ensamblajes de sí» que, de un modo u otro,

---

<sup>877</sup> Jacques Rancière, “¿Biopolítica o política?” en *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre estética y política* (Barcelona: Herder, 2011), 124.

escinden el archivo. Algo similar puede afirmarse, al menos en un primer momento, respecto al concepto de «subjetivación política» trabajado por Rancière. Este último busca también proveer una comprensión no tradicional del sujeto político. Samuel Chambers indica acertadamente que Rancière, por una parte, rehúsa el modelo liberal del sujeto autónomo, que precede y sirve como base a la acción política, y por otra parte, rechaza el modelo del marxismo ortodoxo, cuyo sujeto está fijado por una estructura socio-económica específica. De ahí que, «incluso si Rancière mismo no menciona a Foucault, aún así tendría mucho sentido considerar los argumentos de Rancière a la luz de los de Foucault, dado que ambos pensadores están tratando de producir una compleja explicación de la formación del sujeto»<sup>878</sup>. Por lo tanto, aunque el mismo Rancière no lo admita, existe un vínculo innegable entre su propio trabajo y la filosofía de Foucault, que pasa por las cuestiones en torno a una singular noción de subjetivación.

Para discernir a qué se refiere Rancière con dicho término es necesario, previamente, atender a la idea de «política» puesta en juego en su filosofía, pues es justamente acá donde aparece la noción de modos de subjetivación. Grosso modo, podría indicarse que, según Rancière, la *política* es aquello que surge en el terreno de encuentro entre la policía y la lógica igualitaria. Aunque lo que busca señalar con estos conceptos no es lo que usualmente se entiende por ellos. Tal cual se postula en una de sus obras claves, *El desacuerdo. Política y filosofía* (1995), la «política» no ha de identificarse con aquel conjunto de procedimientos de administración de las colectividades, que distribuye lugares y funciones, constituyendo un correspondiente sistema de legitimaciones. A este ordenamiento de lo sensible, que distribuye los cuerpos y sus funciones en una comunidad, *repartiéndolos* así en el espacio común, Rancière propone definirlo más bien como *policía*<sup>879</sup>. Una noción general que, en vez

---

<sup>878</sup> Samuel Chambers, *The Lessons of Rancière* (New York: Oxford University Press, 2013), 100.

<sup>879</sup> La influencia de los trabajos de Foucault en el pensamiento de Rancière es aquí bastante explícita, pues en *El Desacuerdo* se reconoce que esta noción de *policía*, como una «técnica de gobierno» que opera sobre el cuerpo social, ha sido subrayada previamente por Foucault, en el marco de sus indagaciones sobre las artes de gobernar durante los siglos XVI y XVIII. Esto queda de manifiesto en las clases que él dicta en 1978 en el *College de France*, pero también en las conferencias que imparte en Estados Unidos el año 1979. Allí sostiene: «Los autores del siglo XVI y XVII entienden por “policía” algo muy distinto a lo que nosotros entendemos. Merecería la pena estudiar por qué la mayoría de estos autores son italianos o alemanes, pero dejémoslo. Por “policía”, ellos no entienden una institución o un mecanismo funcionando en el seno del Estado, sino una técnica de gobierno propia de los Estados; dominios, técnicas, objetivos que requieren la intervención del Estado». Véase: Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la razón política,” en *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós, 1990), 127.

de reducirse a los aparatos represivos del Estado, pretende abarcar el conjunto de dispositivos sociales que actúan como animadores y agentes del orden público.

Puesto en otros términos, el orden policial establece y resguarda los modos de ser, del hacer y del decir, de acuerdo a las posiciones y ocupaciones que han sido fijadas para cada cual, es decir, en base a las *particiones* establecidas. Rancière sostiene que la policía no es, por tanto, una función social sino la constitución simbólica de lo social: cierto reparto de lo sensible, es decir, «la ley generalmente implícita que define las formas del tener-parte» de los miembros de una comunidad, «definiendo primero los modos perceptivos en los cuales se inscriben. El reparto de lo sensible es el recorte del mundo y de mundo (...). Este reparto debe entenderse en el doble sentido de la palabra: lo que separa y excluye, por un lado, lo que hace participar, por otro»<sup>880</sup>. El dictamen y la defensa del orden de este reparto de lo sensible, de la repartición en partes exclusivas de un espacio común, es lo que se Rancière llama policía.

Frente a este concepto de policía, y de modo antagónico, Rancière denomina *política* a la actividad «que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes»<sup>881</sup>. Por lo tanto, la política implica un desplazamiento de los lugares fijados para los cuerpos, pues su actividad trastorna la distribución de los puestos y funciones asignadas a los miembros de una comunidad, así como los propiedades que legitiman dicho orden. Queda pues de manifiesto que la política se juega siempre en el reparto de lo sensible. Al surgir en un encuentro con el gobierno de aquella distribución jerárquica de los lugares y las funciones de los cuerpos, la política necesariamente irrumpe en el reparto de lo visible y lo decible, aunque desplazando sus particiones. Para ponerlo en términos de Žižek, la noción de política en el pensamiento de Rancière «envuelve siempre un tipo de corto-circuito entre lo Universal y lo Particular: la paradoja de un singular que aparece como un obstáculo para el Universal, desestabilizando el orden funcional

---

<sup>880</sup> Jacques Rancière, *Política, policía y democracia* (Santiago de Chile: LOM, 2006), 70.

<sup>881</sup> Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva visión, 2012), 45.

“natural” de las relaciones en el cuerpo social»<sup>882</sup>. La política asoma entonces en el *desacuerdo* respecto al orden aparentemente consensuado de la repartición de lo sensible, esto es, en la torsión del cuerpo social orgánicamente dispuesto una vez que irrumpe la parte de quienes han sido dañados en el reparto mismo, es decir, la emergencia de la parte de aquellos que no tienen parte.

De tal manera, la política aparece allí cuando quienes no tenían voz se hacen escuchar, cuando quienes estaban invisibilizados en fábricas o en las periferias se hacen visibles, cuando el espacio doméstico se transforma a partir de la lucha sobre la igualdad de las mujeres. Y esto ha sido así desde la irrupción del *demos* de los antiguos griegos hasta la más recientes movilizaciones a nivel global. Tal es la dinámica de la política en una comunidad que compartimos pero que es, al mismo tiempo, una comunidad dividida, un espacio común de la partición. En todos los casos mencionados, la reclamación del conteo de las partes de quienes no tienen parte en el orden policial, hace ver aquello que no tenía razón para ser visto en las divisiones de los cuerpos en el espacio, convirtiendo así en un discurso lo que era escuchado apenas como ruido. En ese sentido, la actividad política no solo interrumpe el *reparto de lo sensible* sino que además reconfigura la distribución de las posiciones y las ocupaciones, a partir del cuestionamiento de las jerarquías establecidas.

Lejos de generalizar entonces lo político a toda práctica social, el enfoque de Rancière concibe un espacio específico para su aparición, a saber: aquel en el que la actividad política se opone a la policía. Ahora bien, esto no sucede necesariamente en cualquier tipo de reclamo, manifestación o enfrentamiento. No debería pues confundirse a la política con los actos que abastecen o reafirman el orden policial, ni plantearse como una práctica diseminada en todos lados. Más bien, la actividad política se presenta como tal, de una manera antagónica, «cuando las personas que aparecen siendo desiguales son declaradas como iguales y el trabajo regulatorio del orden policial es mostrado en su arbitrariedad»<sup>883</sup>. Semejante presuposición igualitaria es el corazón de la política, el motor de su movimiento permanente, y

---

<sup>882</sup> Slavoj Žižek, “The Lesson of Rancière,” en Jacques Rancière, *Politics of aesthetics. The distribution of the sensible* (London: Continuum, 2004), 70.

<sup>883</sup> Oliver Davis, *Jacques Rancière* (Cambridge: Polity Press, 2010), 79.



como tal, es menos un objetivo a alcanzar que un supuesto a replantear sin cesar en la propia actividad política.

La comunidad de los iguales es, por tanto, el presupuesto sobre el que la política transforma constantemente una sociedad desigual en sus particiones. La noción de política converge entonces con la idea de emancipación de las inteligencias trabajada con anterioridad en *El maestro ignorante*, puesto que ambas presuponen de la igualdad para concretarse. Sin embargo, no se trata acá de una igualdad concebida como un estadio por venir, ni de un supuesto asentado en un valor moral o en una propiedad biológica pues, tal cual afirma Rancière, esta presuposición apunta más bien a la consecuencia práctica de su postulado: «nuestro problema no consiste en probar que todas las inteligencias son iguales. Nuestro problema consiste en ver lo que se puede hacer bajo esta suposición. Y para eso nos basta que esta opinión sea posible, es decir, que ninguna verdad opuesta se demuestre»<sup>884</sup>. Por lo tanto, según la filosofía rancieriana, es en la *enunciación performativa de la igualdad* donde se hace posible una política de la emancipación. De ahí que, para Rancière, lo político sea el terreno del encuentro entre los dos procesos heterogéneos del orden policial y la actualización del presupuesto de la igualdad, es decir, de la política.

Una vez descrita la particular noción de política rubricada por Rancière, es factible ocuparnos del punto de la subjetivación. Y no podría ser de otra manera, pues según él, los modos de subjetivación pueden entenderse solo envueltos en los procesos políticos, toda vez que la política aparece siempre a través de las formas de subjetivación. Para Rancière, la política es asunto de modos de subjetivación, entendidos como «la producción de una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en una campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia»<sup>885</sup>. La producción de ese nuevo campo de experiencia indica, al mismo tiempo, que el sujeto resultante de este proceso no pre-existe, ni agota, al conjunto de operaciones involucrados en los modos de subjetivación. Más bien, dichos procesos generan una multiplicidad, plasmada en nuevos campos de

---

<sup>884</sup> Rancière, “El maestro ignorante,” 64.

<sup>885</sup> Rancière, “El desacuerdo,” 52.

experiencias posibles para los sujetos que toman la palabra, rechazando y trastornando el reparto de lo sensible. Por lo tanto, la subjetivación política es también una *desidentificación* de los lugares y ocupaciones comúnmente fijados para cada cual.

En ese sentido, cuando la subjetivación política de los «proletarios», de las «mujeres» o los «estudiantes», aparece en escena, lo hace cuestionando justamente tanto el sitio como la función que les han sido asignados, es decir, contraponiéndose a la naturalización de sus identidades. Por supuesto, como bien lo enfatiza Christian Ruby, la subjetivación remite acá siempre «al proceso de construcción de sí como sujeto a partir de la presuposición de la igualdad y de la apropiación de los instrumentos para afirmarla»<sup>886</sup>, lo cual implica una inevitable referencia a los otros, entre quienes se está. Carácter colectivo de los procesos de subjetivación que el mismo Rancière no deja de subrayar al definirlos como «la formación de un *uno* que no es un *sí*, sino la relación de un *sí* con otro». Puesto en otros términos, la «subjetivación política es el acto de la igualdad –o el tratamiento de un daño– de gentes que están juntas, por mucho que estén entre. Es un cruce de identidades que descansan sobre un cruce de nombres: nombres que ligan el nombre de un grupo o de una clase en nombre de lo está fuera-de-cuenta, que ligan un ser a un no-ser o a un ser-por-venir»<sup>887</sup>.

Aflora aquí el nudo de nuestro problema. Rancière recrimina a Foucault no haberse ocupado precisamente de esta característica colectiva de los modos de subjetivación, que les otorga su condición política<sup>888</sup>. Cuestión que, en un primer momento, parece plausible si leemos aisladamente una de las definiciones más explícitas que Foucault da al respecto, en una de sus últimas entrevistas por cierto: «Llamaré subjetivación al proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí»<sup>889</sup>. Desde luego, en esta

---

<sup>886</sup> Christian Ruby, *Rancière y lo político* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010), 100.

<sup>887</sup> Rancière, *Política, policía, democracia*, 21-22.

<sup>888</sup> De hecho, en la misma entrevista que citábamos antes, Rancière sostiene: «La cuestión de la política empieza en el momento en que se trata del estatuto del sujeto que es apto para ocuparse de la comunidad. Creo que Foucault no se interesó en esta cuestión, al menos no a un nivel teórico». Véase: Rancière, «¿Biopolítica o política?», 123.

<sup>889</sup> Michel Foucault, «El retorno de la moral», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (Barcelona: Paidós, 1999), 390.

intervención parece que Foucault comprende los procesos de subjetivación tan solo desde un punto de vista ético. No obstante, tal como lo hemos demostrado más arriba, él entiende los procesos de subjetivación recorriendo una dimensión tanto ética como política, pues estos entrañan siempre un arte del gobierno de sí, que involucra igualmente una relación con los otros a partir de la producción de un «decir verdadero» sobre el gobierno de las cosas comunes. En consecuencia, los procesos de subjetivación en Foucault apuntan a un desprendimiento de nosotros mismos, de lo que éramos hasta hace poco, de las objetivaciones que resultan de los dispositivos del saber y el poder, permitiendo así un gobierno de sí mismo que atañe a un gobierno de los otros. Desde la mirada de Foucault, el cambio político del gobierno de la ciudad, del orden de las palabras y las cosas en el mundo que nos rodea, confluye así con una ineludible transformación ética.

¿Acaso semejante manera de entender los procesos de subjetivación puede ser considerada, finalmente, en términos de una práctica política? Esta es la cuestión que, en última instancia, el reclamo de Rancière busca negar. Con todo, parece entonces que, a pesar de que ambos filósofos parten de una base similar (dejar atrás las clásicas ideas sobre el sujeto político), ambos desarrollan dos formas de entender los procesos de subjetivación. De acuerdo en este punto con Etienne Tassin, observamos así que «la subjetivación según Foucault se encuentra ligada a la verdad, mientras que para Rancière es indisociable de la cuestión de la igualdad. Y estas dos perspectivas, verdad e igualdad, no pueden coincidir, ya que la verdad del sujeto no tiene por qué preocuparse en cuanto tal por la igualdad, y la igualdad no tiene ninguna relación con la verdad»<sup>890</sup>. Esto quiere decir que los *ensamblajes de sí* remiten siempre a una escisión en archivo producida por el desmontaje de las formaciones discursivas y los regímenes sensoriales asociados a cierta economía de la «verdad» en la que nos encontrábamos inmersos. Sin embargo, lo que Rancière destaca es que estos ensamblajes solo pueden convertirse en una interrupción del orden policial al constituirse en una política que apunte al reclamo de una igualdad en la repartición de las partes. Por ello, Maurizio Lazzarato indica que estamos aquí frente a dos

---

<sup>890</sup>Etienne Tassin, “De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze,” *Revista de Estudios Sociales*, no. 43 (Agosto, 2012): 43. Sin embargo, diferimos de las conclusiones que a partir de esta observación Tassin extrae: que la dimensión ética en la noción foucaultiana de subjetivación implica una política basada en la identidad, y por lo tanto, en una idea restrictiva de individuación. En los párrafos anteriores hemos demostrado que esto no es así.

lecturas paralelas de la democracia: «en Rancière solo la democracia, como dispositivo a la vez de división y de comunidad, puede reconfigurar el *reparto* de lo sensible, mientras que Foucault es mucho más reservado y menos entusiasta de ese modelo de acción política, ya que desentraña sus límites»<sup>891</sup>. La transformación del reparto de lo sensible, que conlleva una escisión de la máquina social del archivo en que habitamos, no puede simplemente agotarse en la ruptura instantánea, en una política de interrupción que no problematiza la formación ética que entrañan los procesos de subjetivación.

Lo anterior no quiere decir que ambas lecturas de la política, o de una idea radical de democracia, sean irreconciliables del todo. Los ensamblajes de sí que permiten tanto el gobierno de uno mismo como de los otros, han de suplementarse con el presupuesto de la igualdad del resto, esto es, de quienes también son capaces de gobernar las cosas comunes. Esto último debería entenderse como una *política de los ensamblajes*, cuya condición es siempre colectiva, pues involucra tanto las formas del coraje de un «decir veraz» como la presuposición de la igualdad. El carácter suplementario de ambos aspectos radica en el hecho de que la irrupción política en el orden policial nunca se agota en el instante de la confrontación, pues ha de dar lugar a una nueva reconfiguración de lo sensible. Por lo tanto, el reclamo de la igualdad debe también ser considerado dentro de una comunidad ética, esto es, dentro de la inminente transformación de nosotros mismo que esa distorsión del orden sensible conlleva.

Desde luego, esto último no es para nada sencillo. Los problemas de una política emancipadora que consiga una forma de organización estable han sido la gran característica de las revoluciones modernas. Incluso las transformaciones a un nivel micro han de verse enfrentadas en un momento u otro a estas cuestiones. Pero lo que a aquí nos interesa es subrayar cómo, en cualquier caso, la irrupción de la política en el ordenamiento policial de la sociedad conlleva siempre una escisión del archivo. La efracción de la máquina social del *arkhé* variará en cada caso, pese a que podría decirse que, en nuestros días, ésta está relacionada generalmente con el desafío que los «nuevos arcontes» lanzan a quienes buscan transformar el reparto de

---

<sup>891</sup> Maurizio Lazzarato, “Enunciation and politics. A parallel Reading of democracy,” en *Foucault, biopolitics and governmentality*, eds. Jakob Nilsson y Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Södertörn University, 2013), 173.

sensible. Este es, por lo tanto, el último punto en el cual debemos ahondar, y que esta vinculado fundamentalmente a la cuestión del archivo. Pues si bien las políticas de los ensamblajes suplementan las formas de invención de sí con la enunciación performativa de la igualdad, estas no dejan de relacionarse con el empleo de tecnologías específicas. En otras palabras, *el terreno político de los ensamblajes colectivos es también el de una lucha por las tecnologías de archivación.*

### **6.5. Nuevos arcontes y máquinas *anarchivistas*.**

Las políticas del ensamblaje acarrear, de un modo u otro, una escisión del archivo, expresada además en luchas por los usos de tecnologías de archivación. Los juegos de verdad y el presupuesto igualitario que estas políticas entrañan, transforman algo más que el orden policial que atraviesa el cuerpo social (los diversos dispositivos que regulan los dichos y los actos, la decible y lo visible, en las distintos agenciamientos maquínicos). Al mismo tiempo, estas políticas transfiguran el ordenamiento de la máquina social del archivo. Puesto de otro modo, aquello que Rancière llama policía engloba también a la máquina social del *arkhé*. Aunque, en cierta medida, cuando decimos «engloba», no es para establecer una relación de supeditación del archivo a una regulación mayor. No se trata acá de que uno sea mero efecto del otro, más bien, el orden policial guarda una reciprocidad innegable con el archivo, la cual puede resumirse en la siguiente fórmula: *el ordenamiento de la policía se apoya en la ficha policial*. El archivo es una máquina social fundamental para el orden y la distribución de las partes en una comunidad. Esto no significa que el archivo posea únicamente una dimensión panóptica, aunque también es cierto que esta no deje de convivir con la sociedad de control y la gestión administrativa de los datos masivos<sup>892</sup>.

Con todo, la organización y el almacenamiento de las inscripciones por parte del archivo es también mucho más sutil. Así, podría decirse que mientras la noción

---

<sup>892</sup> Tal cual apunta Mattelart, a la hora de describir la configuración contemporánea de los sistemas de control: «gracias a los contratos militares, se producirá el despegue de la industria informática como sector estratégico (...). El culto de la información está en las antípodas de los panegíricos sobre la transparencia *per se* de las nuevas tecnologías de inteligencia. Es sinónimo de secreto, espionaje, de vigilancia». Armand Mattelart, *Un mundo vigilado* (Barcelona: Paidós, 2009), 75.

de policía se refiere al resguardo general del orden social, el archivo por su parte funciona velando por el ordenamiento de las jerarquías y las codificaciones de aquellas huellas que son incorporadas a los distintos *corpus* arcónticos. La relación entre estos últimos y el reparto de lo sensible ha sido ampliamente señalada en los capítulos anteriores. No obstante, a continuación es menester profundizar un poco más en algunos de los principales factores que explican las disputas por el archivo y sus tecnologías que están involucradas en las políticas del ensamblaje. Asimismo, la descripción de estos elementos nos dará luces sobre las nuevas formas del poder arcóntico, es decir, sobre algunas características de los nuevos arcontes.

Para empezar, las disputas por el archivo intentan muchas veces *abrir el campo de mirada* o los *modos de lectura* sobre los acontecimientos. Sabemos que la máquina social del *arkhé* prefigura con sus distintas tecnologías la actualidad que habitamos. Esto quiere decir que en la organización cada vez más generalizada de las inscripciones se juega, al menos en parte, la disposición misma de lo social. En la máquina del archivo son diseñados así una serie de regímenes enunciabilidad y visibilidad, que en el capítulo anterior revisamos ya al describir la noción de regímenes sensoriales, y que retomamos ahora, aunque bajo la idea más general de repartición de sensible.

Aquello a lo que nos referimos, se muestra claramente en el funcionamiento de la *Farm Security Administration* (FSA), durante la primera mitad del siglo XX. Este famoso programa de investigación fotográfica se elabora en el contexto de las políticas del *New Deal*, con el objetivo de producir documentos visuales de la pobreza y la desigualdad en los Estados Unidos. La FSA comienza a funcionar desde 1935, llegando en 1942 a contar con un archivo de más 270 mil *clichés*. Las imágenes que registraban los fotógrafos de la FSA eran provistas a los periódicos y revistas más importantes del país. Pero esto no evita el control y la selección previa de los archivos fotográficos por parte del propio director del programa, Roy Striker, quien bajo el criterio de «mostrar a cualquier precio la calidad de los individuos fotografiados y la inmensa dignidad de los pobres (...) censuró —perforando los negativos— más de cien mil imágenes de la FSA que no correspondían con esta

visión»<sup>893</sup>. Bajo esta lógica de funcionamiento, en el documentalismo fomentado por la máquina social del archivo, «la perspectiva histórica posterga la prioridad de la intervención sobre los hechos», promoviendo «la condición imaginaria del conflicto o el trauma social»<sup>894</sup>. Frente a tales operaciones de la máquina social del *arkhé* que naturalizan las problemáticas sociales —ya sea mediante recortes, la censura o la estetización de sus imágenes—, las disputas por el archivo y sus tecnologías, provocan una apertura de los campos de mirada, una eclosión de nuevas lecturas. La política del ensamblaje remece entonces los encuadres sensoriales de las luchas, expresando así un desacuerdo sobre la configuración del mundo dispuesta por la máquina social del archivo.

Al mismo tiempo, la interrupción del reparto de lo sensible que opera en archivos como los de la FSA, requiere también de una apropiación de los soportes que haga resonar las premisas de Benjamin sobre el «autor como productor», pues estas apuntan a la necesidad de una práctica artística abocada a la socialización de los medios de producción, que se traduce además en el índice político de su labor<sup>895</sup>. Aquellas ideas benjaminianas, no abogan ni por el abastecimiento ni por la toma del mismo aparato de producción que ya habitan, sino por su transformación radical, creando nuevas relaciones y sociabilidades en torno a otras formas de producción que conllevan igualmente afectos y procesos de subjetivación<sup>896</sup>. Se trata aquí de una

---

<sup>893</sup> Pierre-Jean Amar, *El fotoperiodismo* (Buenos Aires: La marca, 2005), 45.

<sup>894</sup> Víctor Del Río, *Fotografía objeto. La superación de la estética del documento* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008), 39. Estas apreciaciones son realizadas por el autor a la luz de otras reflexiones sobre la estética documental, ensayadas por la artista estadounidense Martha Rosler.

<sup>895</sup> En este punto, no obstante, aparece una clara diferencia entre Benjamin y Rancière. Este último, de hecho, ha cuestionado la tesis benjaminiana de la ecuación entre reproductibilidad técnica de la obra de arte y su potencial político, arguyendo que la revolución mecánica necesariamente fue precedida por una revolución estética durante el siglo XIX, o de modo más preciso aún, por la emergencia de un régimen estético del arte que arruina el sistema de representación hasta entonces imperante. Con ello, surge un nuevo modo de visibilidad que rompe con las antiguas jerarquías representativas y hace entrar en escena a los personajes anónimos y cotidianos. La promoción estética de los anónimos sería entonces, según Rancière, resultado en primer lugar un *política de la literatura*, que caracteriza al régimen estético de las artes, antes que de la reproductibilidad técnica. Véase: Rancière, “El reparto de lo sensible,” 37-42. Sin embargo, esta priorización del régimen estético de las artes, corre el riesgo de olvidar que su carácter principalmente literario va de la mano con la expansión de los soportes del libro. En ese sentido, Rancière no presta suficiente atención al papel de las tecnologías de archivación en los propios ensamblajes de la *política de la literatura*.

<sup>896</sup> De particular interés resulta en este punto la herencia del proyecto factográfico de las vanguardias rusas de principios del siglo XX que puede rastrearse en las prácticas artísticas contemporáneas y su vocación política. Un importante nexo entre ambas es, justamente, la obra de Walter Benjamin. Para un estudio detallado sobre esta posible genealogía, véase: Víctor del Río, *Factografía. Vanguardia y comunicación de masas* (Madrid: Abada, 2010).

*política de los ensamblajes* que pone, justamente, un énfasis en la cuestión de los soportes o de las tecnologías de archivación.

Para decirlo con mayor claridad aún, y siguiendo a Gerald Raunig, en las premisas sobre el «autor como productor» de Benjamin, debe entenderse que el «carácter modélico de la producción es un motor, en primer lugar, de la autoformación y multiplicación de productores y productoras, y en segundo lugar de la invención de nuevas formas de organización»<sup>897</sup>. Por cierto, tales formas de organización resultan siempre locales y a la vez interconectadas, como una red de producción múltiple. En otras palabras, la interrupción de los regímenes sensoriales del archivo es provocada por la emergencia de múltiples *máquinas anarchivistas*, las cuales ensamblan políticas que no proceden mediante la organización jerárquica de quienes intervienen en la producción de las inscripciones sociales.

Pese a lo anterior, es indudable que el funcionamiento de los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de información que constituyen nuestra «actualidad», no dista mucho del mencionado caso de la FSA. Sin duda, la imagen o la lectura del panorama global no es producto de una mediación transparente, pues deriva de una serie de operaciones técnicas y selectivas, de recortes y puntos de vista, incluso ahí donde se nos presenta «en directo». En ese sentido, concretan una expansión tal vez menos reconocida de la máquina social del archivo, pero que no deja de remitir a sus operaciones de organización estético-administrativa, es decir, al doble principio articulado a las máquinas estatales o gubernamentales. Con todo, las nuevas tecnologías de *archivación* permiten hoy, claramente, algo más que el almacenamiento y transmisión de inscripciones sociales determinadas: facilitan de una manera antes impensable la labor de la máquina como *archivo-archivante*. Quizás nunca había sido tan evidente como hoy que la máquina social del archivo funciona también como co-productora de los acontecimientos. Es decir, el *archivo* registra y produce el acontecimiento al mismo tiempo, en una operación donde el poder arcóntico organiza y define aquello que llamamos, muchas veces irreflexivamente, nuestra «actualidad». En efecto, buena parte de los arcontes contemporáneos custodian hoy *corpus* que son registrados mientras se producen activamente. A esto

---

<sup>897</sup> Gerald Raunig, *La máquina del arte político. Otras doce tesis sobre la actualización de «El autor como productor» de Benjamin* (Bilbao: Consonni, 2014), 15.



último apunta Rancière cuando se refiere a las «grandes máquinas de información» contemporáneas en los siguientes términos: «Se las acusa de ahogarnos con un mar de imágenes. Pero lo que hacen es todo lo contrario. No se contentan con reducir el número de imágenes que ponen a disposición. Ordenan antes que nada su puesta en escena»<sup>898</sup>. Es decir, no solo archivan huellas del cuerpo social, sino que también, en un movimiento *archivante* radical, producen diligentemente los contenidos archivados, montan y suprimen otras inscripciones.

Una de las operaciones que mejor expresan esta función de la máquina social del archivo es la reciente aparición del «periodismo incorporado» [*embedded journalism*] para cubrir los conflictos bélicos. Con esa denominación se conoce a un nuevo tipo de periodistas de guerra que se adjunta a las unidades de combate en los conflictos armados de hoy en día, para hacer una cobertura exclusiva del desarrollo enfrentamientos y sus consecuencias<sup>899</sup>. En las antípodas del corresponsal de guerra independiente que predominó durante el siglo XX, al estilo ya mítico de Robert Capa, el periodismo incorporado obtiene su acceso a los sitios en conflicto sólo a cambio de ajustar su mirada a los parámetros determinados por las propias fuerzas militares y gubernamentales que le permiten archivar los acontecimientos. Para decirlo en términos de Judith Butler, el archivo funciona aquí trabajando la «representabilidad con objeto de controlar el afecto, en anticipación de la manera cómo éste no sólo es estructurado por la interpretación, sino también como estructura a su vez la interpretación», de tal manera, opera una «regulación de las imágenes que pudieran galvanizar a la oposición política a una guerra»<sup>900</sup>. Estos hechos no hacen más que expandir ese movimiento del archivo-archivante, que al co-producir los acontecimientos regula los afectos y estructura las interpretaciones. En breve, se trata aquí entonces del poder de consignación de los nuevos arcontes que opera en los corpus de un archivo expandido, en aquello que solemos llamar, a veces sin mayor cuestionamiento, medios de comunicación e información.

Por supuesto, esto último no significa que las tecnologías de archivación estén irrevocablemente dispuestas para el abastecimiento de la máquina social del

---

<sup>898</sup> Rancière, “El teatro de las imágenes”, 74.

<sup>899</sup> Una referencia ineludible respecto a este punto es el documental de Alan Lowery y John Pilger, *The War You Don't See* (2010), donde se analiza críticamente el rol que los medios de comunicación han cumplido durante los conflictos armados de las últimas décadas.

<sup>900</sup> Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Barcelona: Paidós, 2010), 107.

*arkhé*. Hemos insistido en que el uso de distintas tecnologías constituye un factor elemental para los procesos de subjetivación política, y por ende, las tecnologías de archivación juegan un rol importante en las disputas en torno al archivo, es decir, en el desacuerdo sobre el reparto de lo sensible resguardado en la máquina social del *arkhé*. Las políticas del ensamblaje que se llevan a cabo hoy en muchos de los nuevos movimientos sociales, mediante técnicas de contra-información y redes alternativas de comunicación son una clara demostración de ello. Concordamos, en este punto, con Manuel Castells cuando sostiene que «la resistencia al poder programado en las redes también se lleva a cabo por y mediante redes. Éstas son asimismo redes sustentadas por tecnologías de la información y la comunicación»<sup>901</sup>. No obstante, para nosotros, tales «resistencias» no poseen una fórmula de reprogramación de las redes de comunicación capaz de abrir, simplemente, los ojos de usuarios o espectadores que estaban alienados por un programa previo.

Si la política de los ensamblajes funciona conjugando los usos de diversas tecnologías con juegos de verdad y un presupuesto igualitario, el lugar de los espectadores no puede ser el de meros receptores pasivos. Al contrario, como bien señala Rancière, el poder común a espectadores o usuarios es «el poder que tiene cada uno o cada una de traducir a su manera aquello que él o ella percibe, de ligarlo a la aventura intelectual singular que los vuelve semejantes a cualquier otro aun cuando esa aventura no se parece a ninguna otra»<sup>902</sup>. Por lo tanto, lejos de responder a una forma específica de interactividad o a la participación en un cuerpo colectivo, los procesos de subjetivación política se desatan, justamente, en tanto actualizan la enunciación performativa del presupuesto igualitario y los juegos de verdad suplementarios. Con ello, el desplazamiento del reparto de lo sensible y de su *arkhé*, se hace inevitable.

Sin embargo, los nuevos arcontes no despliegan un poder de consignación solamente en la cobertura informativa, es decir, a través de un gobierno del archivo mediático, que expresa las articulaciones entre la máquina estatal y la máquina del archivo. Existe también otra articulación entre el archivo y la máquina capitalista, que concreta una nueva forma del poder arcóntico. El paradigma de dicha

---

<sup>901</sup> Manuel Castells, *Comunicación y poder* (Madrid: Alianza, 2009), 80.

<sup>902</sup> Jacques Rancière, *El espectador emancipado* (Buenos Aires: Manantial, 2010), 23.

articulación se encuentra en uno de los archivos de imágenes más grandes de nuestra época: el de la empresa Corbis, fundada en 1989 por Bill Gates. Hace casi dos décadas atrás, esta empresa comienza a comprar ávidamente millones de fotografías que retratan la historia del siglo XX. Un colosal archivo de imágenes analógicas cuyo objetivo principal es aumentar las utilidades de cada registro, digitalizando sus imágenes y vendiendo sus reproducciones a través de la web. Pero, tal vez, lo más controversial de este hecho es que la mayor parte de las fotografías no pudieron ser digitalizadas, dado el deterioro de los soportes materiales. Esto lleva al poder arcóntico a tomar la decisión de confinar los originales, preventivamente, en un bunker a setenta metros bajo tierra, al noreste de Pittsburgh. Por ende, podría decirse que la misión de rescate de la memoria histórica de Bill Gates «reduce el acceso a las fotografías originales para vender sus reproducciones digitales. Esta nueva forma de demoler el “aura” de una obra de arte, por medio de su reproducción en la pantalla de la computadora es un paso importante en la mercadotecnia global de Microsoft»<sup>903</sup>. La historia de Corbis ilustra de forma ejemplar la compleja relación de la máquina social del archivo con la máquina capitalista que no se agota en una pretendida gestión administrativa de la memoria histórica, ni en la voluntad progresista de restaurar los soportes o en la modernización de las tecnologías de archivación.

El caso de Corbis demuestra más bien cómo los nuevos arcontes reúnen bajo su poder los derechos de propiedad de una herencia que, hasta hace poco, parecía ser común. Lo cierto es que, en nuestros días, el legado cultural o el también llamado «dominio público», es progresivamente carcomido por unos pocos, que gestionan los diversos mecanismos jurídico-económicos del *copyright*. Frente al incremento evidente de estos últimos, y parafraseando a Marx, habría que sostener que la máquina capitalista contemporánea ha reanudado un nuevo momento de acumulación primitiva, aunque esta vez no tanto mediante la usurpación de las tierras comunales, la expulsión de campesinos y la mercantilización de la fuerza de trabajo, sino que a través de un esfuerzo por axiomatizar los bienes inmateriales y el conocimiento colectivo. Se trata aquí, en palabras de Carlo Vercellone, de nuevos «“cercamientos del saber” cuyos pivotes son el refuerzo de los derechos de

---

<sup>903</sup> Peter Krieger, “Búnker de imágenes,” *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* XXII, no. 77 (2000): 271.

propiedad intelectual, las patentes sobre la vida y la biopiratería de los saberes tradicionales»<sup>904</sup>. La función que en este contexto ocupa la máquina social del archivo está completamente atravesada por la máquina capitalista: el nuevo reparto de lo sensible que resguardan sus registros va de la mano con la privatización de cada uno de ellos.

Y, sin embargo, lo complejo de esta articulación es que la máquina social del *arkhé* contemporánea parece no tener ya una «domiciliación» determinada. En otros términos, el despliegue del archivo (des)configura en sus operaciones su propio domicilio. Por supuesto, esto se debe también a la importante configuración digital que la máquina del archivo está adquiriendo. A propósito de esto mismo, Wolfgang Ernst afirma que, ahora, «la residencia estática del archivo como almacenamiento permanente está siendo reemplazada por una dinámica de stock temporal, un archivo del tiempo, en tanto que lugar topológico de constante transferencia de datos»<sup>905</sup>. Por lo tanto, dada la nueva constitución tecnológica del archivo, este se transforma notoriamente, pasando desde un espacio de almacenaje a un espacio de gestión de transferencias de información. Los nuevos datos digitales del archivo y su transmisión electrónica, redefinen así su topología tradicional. Pero esto no significa que la máquina social del archivo deje de remitir a su principio nomológico. Pues pese a la aparente desmaterialización del archivo, sus operaciones de jerarquización y clasificación de las inscripciones sociales permanece intacta. Incluso, esta se refina aún más con sus nuevos arcontes. El resguardo y la organización de las huellas que estos llevan a cabo no deja de tener un papel clave en el orden policial que atraviesa a las particiones del espacio común.

Puesto en otros términos, en su despliegue contemporáneo, la máquina social del *arkhé* opera la dispersión del principio topológico y la complejización de su principio nomológico. Por lo tanto, el nuevo poder arcóntico se materializa en una organización efectiva de los registros, pero que, en su despliegue, configura no sólo operaciones localizadas sino también una gestión desterritorializada del archivo. Esto responde, ciertamente, a su articulación fundamental con la máquina capitalista. De tal modo, si bien el *poder arcóntico* organiza y define usualmente aquello

---

<sup>904</sup> Carlo Vercellone, “Las políticas de desarrollo en tiempos de capitalismo cognitivo,” en *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Yann Moulier Boutang et al. (Madrid: Traficantes de sueños, 2004), 69.

<sup>905</sup> Wolfgang Ernst, “The archive as metaphor,” en *Open*, no. 7 (2004): 29-30.

que percibimos como nuestra «actualidad», lo hace sin la necesidad ya de almacenar sus documentos en un edificio, aunque sus registros de propiedad intelectual o sus patentes sigan remitidas a un espacio particular, o mejor dicho a un propietario o arconte definido, sus efectos están notablemente diseminados. Eso demuestra también el citado ejemplo de Corbis. Con semejante tipo de nuevos arcontes, concentrados en expandir archivos de imágenes e información usurpada o des apropiada mediante mecanismos de privatización del conocimiento y la creatividad colectiva, los registros archivados devienen cada vez más en un flujo de transacciones comerciales y financieras.

Finalmente, según lo que hemos revisado hasta acá, resulta difícil asumir la opinión muchas veces generalizada de que el problema actual de nuestra experiencia con las nuevas tecnologías es la proliferación descontrolada de imágenes que nos seduce o nos impide discernir las cuestiones importantes de las triviales. Al contrario, en todo momento, el ordenamiento de los registros que configuran nuestro mundo sensible remite a una disputa por la escisión del archivo. Pese a lo que señalaran en su momento autores como Guy Debord, lo cierto es que nuestra experiencia de las nuevas tecnologías archivación no «se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos»<sup>906</sup>. Por lo mismo, no se trata entonces de purificar nuestra mirada frente a una multitud de imágenes e informaciones que recorren nuestras sociedades, al contrario, como bien indica Rancière, aquella acusación es sobre todo «el veredicto de quienes se encargan de manejarlas, y solo más tarde el de quienes creen criticarlos. El exceso aparece desde un comienzo como un defecto que remediar». Y, por ende, la estrategia frente a esto no consiste en reducir el número de imágenes o de informaciones, «sino en oponerles otro modo de reducción, otro modo de ver qué se toma en cuenta»<sup>907</sup>. Aquí es donde se inscriben, precisamente, las políticas del ensamblaje. Las máquinas que se ensamblan en esta última actualizan de un modo u otro la idea de una democracia radical cuya huella, pese a todo, está inscrita en los archivos. Nos referimos al hecho de que la actividad política y creativa no se funda en ningún *arkhé*, sino en la fuerza del *ápeiron*. De ahí

---

<sup>906</sup> Guy Debord, *La sociedad del espectáculo* (Valencia: Pre-Textos, 2010), 37.

<sup>907</sup> Jacques Rancière, “El teatro de las imágenes”, en *La política de las imágenes*, Geroges Didi-Huberman et al. (Santiago de Chile: Metales pesados, 2008), 72.

entonces que, las políticas del ensamblaje suelen ser un asunto de máquinas anarquistas.

## **Conclusiones.**

### **La imposibilidad de cerrar el archivo.**

Hay una dificultad implícita a la hora de concluir una investigación como la que hemos llevado a cabo en este trabajo. Consiste en no deslizar al momento de las apreciaciones finales, incluso de manera subrepticia, cualquier tipo de insinuación sobre un cierre del archivo mismo. Las conclusiones no deberían sugerir tal idea, nada podría estar más lejos de nuestra intención que esto. El motivo ha sido expuesto aquí con diversos énfasis y bajo distintas expresiones, aunque podría sintetizarse del siguiente modo: es imposible archivar el problema del archivo, si por archivar se entiende la acción que deriva del abandono de un asunto, el cierre de un caso o de un expediente. La cuestión del archivo no puede darse simplemente por superada en un movimiento que pretenda archivarla. Dicho de otro modo, al problema del archivo no puede asignársele un lugar definitivo entre los anaqueles de una biblioteca, en los ficheros del conocimiento imperante o en la terminología de los manuales al uso. Nunca conseguiremos enumerar o inventariar con exhaustividad los contenidos del archivo. Tampoco establecer sus límites de una vez por todas. Ni siquiera diseñar un gráfico o un mapa que consiguiese describirlo con precisión. Cualquiera de estos intentos no sería solo infructuoso, sino que además ignoraría la propia condición del archivo, tal cual la hemos planteado aquí.

De ahí que nosotros renunciemos a suscribir en estas páginas cualquier tipo de conclusión que cierre la cuestión del archivo. Ahora nuestra pretensión es más bien otra. A lo largo de esta investigación hemos constatado que los problemas relativos al archivo pasan a ocupar un lugar privilegiado en el debate filosófico contemporáneo. Mediante la yuxtaposición y el contraste de diferentes aproximaciones al archivo, hemos logrado delinear una verdadera escena de discusión, que es relativamente reciente en la tradición filosófica. Al mismo tiempo, en la confluencia de estas distintas miradas sobre las cuestiones relativas al archivo, asoman los rudimentos para el desarrollo de nuestra propia aproximación. La singularidad de esta última radica en el intento por desentrañar la emergencia histórica del archivo en su funcionamiento efectivo en el cuerpo social. Dicho de otro modo, visibilizar los debates sobre la noción de archivo en la filosofía contemporánea permite extraer herramientas conceptuales para el análisis de sus manifestaciones en nuestra realidad más inmediata y para la generación de una matriz de análisis capaz de describir su propio despliegue histórico.

Conforme a lo anterior, a continuación revisaremos los principales elementos que se extraen de nuestra investigación. De algún modo, cada uno de ellos podría ser postulado como una proposición particular sobre la noción de archivo y sobre las manifestaciones de aquello que hemos denominado como *máquina social del arkhé*. Sin embargo, lo cierto es que estas proposiciones actúan sobre todo como una suerte de tesis complementarias entre sí, puesto que sus distintas articulaciones configuran los resultados de nuestro análisis del problema del archivo. La complementariedad de estas proposiciones conforma nuestra tesis general. Pero se trata, en cualquier caso, de una tesis que está compuesta por estos once enunciados. Presentarlos enumerados no supone ningún criterio de valor o sistematización, puesto que cada proposición podría ser utilizada a partir del enlace que se considere más apropiado. Como las piezas de una colección singular, lo que importa sobre todo son las múltiples conexiones que entre ellas puedan realizarse, incluso considerando la incorporación de otras. En suma, nuestra tesis se compone de las siguientes tentativas que, como mucho, aspiran a proveer algunos rudimentos para futuras constelaciones sobre el archivo.



I. *El archivo nunca es cuestión del pasado.* Contra la habitual imagen instalada a lo largo del siglo XX —en medio de intensos debates revisionistas y un propagado culto a la memoria histórica—, lo cierto es que las cuestiones relativas al archivo no remiten únicamente a lo pretérito. Hemos argumentado aquí que la preocupación por el archivo no puede reducirse solo a un interés por el pasado, esto es, a una pregunta por los vestigios de la historia. Asimismo, esto implica que no es posible identificar de modo restrictivo el problema del archivo con asuntos relativos a la historiografía, ni tampoco con las operaciones de la memoria, ya sea a un nivel colectivo o individual. Desde cierto punto de vista, el archivo se relaciona con una suerte de intervalo entre la historia y la memoria, pues ambas son representaciones de lo ya sido que involucran al archivo. Los relatos de la historiografía se nutren tanto de las *impresiones* de la memoria como de las inscripciones preservadas en el archivo. Sin embargo, no se trata de dos fuentes de naturaleza independiente, pues *no hay memoria posible sin la exterioridad de un soporte*, sin una superficie donde se impriman las huellas mnémicas, lo que da cuenta, al igual que en el caso del archivo, de la artificialidad de toda memoria. Al mismo tiempo, esta última funciona no solo mediante una impresión sino en la alteración de las huellas que evoca. En ese sentido, la memoria está lejos de ser un sinónimo del archivo, puesto que la irrupción de aquella opera un desplazamiento de los registros, una dislocación de las figuras almacenadas en este. Ni dentro ni fuera del archivo, el ejercicio vital de la memoria implica siempre una transmutación de este último. Por ende, el carácter transformador de la memoria no se ajusta a una correspondencia del archivo con el pasado, más bien responde a la virtualidad potencial de sus inscripciones, que disloca la temporalidad misma. De ahí que, si bien la cuestión del archivo es indisociable de la manera en que se dispone la configuración actual de sus registros, esta no logra clausurar la virtualidad potencial que está inscrita en ellos. Aunque su activación no dependa tanto del archivo como del *acceso* a este por parte de la evocación transformadora de la memoria.

II. *El archivo desborda el objeto de la archivística tradicional, en tanto su ejercicio no se ubica en ninguna parte específica.* Hemos demostrado que, al tomar en cuenta la complejidad que entraña realmente su noción, el archivo no se configura ni funciona

exclusivamente en los «edificios» dedicados a la preservación de documentos o en los «lugares» destinados habitualmente al depósito de los textos. Esas suposiciones sobre el archivo son las ideas fundantes de la disciplina archivística, que separa incluso su objeto de aquellos que preocupan a la museología y la biblioteconomía. Muy por el contrario, nosotros indicamos que los procedimientos del archivo no solo atraviesan a los diversos fondos documentales, a los museos y a la bibliotecas, sino que además exceden a las llamadas instituciones culturales, *operando así transversalmente en distintos territorios del cuerpo social*. En ese sentido, el archivo puede entenderse como un *nodo* de procedimientos y prácticas sociales múltiples; un conjunto variable de operaciones de clasificación y diferenciación jerárquica, que se ocupa de los registros de todo tipo de inscripciones realizadas sobre la superficie social. Sin embargo, el despliegue del archivo conlleva de manera irrevocable ejercicios de selección y exclusión de aquellas inscripciones, mecanismos de extracción y segregación que son fundamentales para el ordenamiento de los registros que custodia. Estas operaciones del archivo son una base imprescindible para las formas de organización social que surgen junto a la aparición de los primeros Estados. Por lo tanto, el archivo no se circunscribe a ningún espacio institucional específico, sino que es en el archivo donde se fijan los límites y las regulaciones institucionales. Parafraseando a Foucault, el archivo es el lugar donde surgen los dichos y los hechos institucionalizados en una sociedad, sus actas y sus actos, lo que se hace decir y lo que se hace ver.

III. *Existe un doble principio del arkbé, que dispone un eje del que derivan distintas dimensiones del funcionamiento social del archivo*. El término *arkbé* alberga un doble sentido, el del «comienzo» (histórico, natural u ontológico) y el del «mandato» (soporta y preserva la ley). Esta peculiaridad etimológica coincide con el funcionamiento real del archivo, que puede caracterizarse, por un lado, mediante la tendencia a designar un origen y un orden temporal para las inscripciones que resguarda. Se trata de la disposición de un principio que jerarquiza las clasificaciones del archivo a partir de una violencia mítica del relato sobre sus orígenes, y que por otro lado, va de la mano con la fundamentación del principio del *nomos* que regula efectivamente el orden social. La instalación de todo *arkbé* implica este doble

principio, que se extiende a través del cuerpo social en forma de inventarios, estadísticas, normas jurídicas, estipulación de ritos, ceremonias o códigos culturales, respondiendo siempre al ordenamiento del «comienzo» y el «mandato». En ese sentido, la disposición de estos *principios* en el archivo, provee los cimientos para el ordenamiento de sus registros en un momento histórico determinado. Por lo mismo, lo anterior se articula con un eje en el que se cruzan la soberanía y el gobierno legitimados por dichos principios. Del cruce entre ambos ejes resulta pues que el archivo tiene dimensiones tanto administrativas como estéticas, esto es, referidas a los *regímenes sensoriales* que el archivo custodia y promueve al mismo tiempo.

IV. *El archivo funciona como una máquina social.* Entendemos una máquina no como un aparato mecánico sino más bien como un proceso de conexiones variadas y variables. Toda máquina funciona siempre junto al acontecimiento de conexiones múltiples. El archivo es en ese sentido una *máquina social*, pues se constituye a partir de una particular articulación de diferentes componentes en un momento dado. Su principal característica es que la operación de sus conexiones define a la vez, una singular organización de los registros o de las inscripciones realizadas sobre la superficie social. En sus múltiples conexiones, el archivo configura diferentes formas de ordenamiento de prácticas y discursos, clasifica las huellas que estos dejan. En ese sentido, las funciones de la máquina social no dejan de responder al doble *principio* del *arkhé*. Sin embargo, la organización y clasificación jerárquica del archivo nunca es la misma a través del tiempo, puesto que su única constante es la variación y la adaptabilidad de sus delimitaciones. La variabilidad de sus conexiones es lo que constituye al archivo en una máquina social, ya que cada momento histórico dispone de sus propias configuraciones del *arkhé*. Por lo tanto, la máquina social del archivo nunca es una entidad estacionaria o inmutable. No es más que un conjunto variable de conexiones que sufre metamorfosis, deslizamientos e intermitencias. Asimismo, no sólo el *principio nomológico* se transforma en el devenir de la máquina social, sino que también, su disposición de *principios* «históricos», «naturales» u «ontológicos».

V. *El archivo opera organizando las huellas que se inscriben sobre la superficie social.* Las conexiones maquínicas que conforman al archivo en un momento histórico dado, funcionan principalmente administrando y distribuyendo las huellas inscritas en la superficie social, resguardándolas en un orden de acuerdo a la disposición de sus principios y regímenes. A diferencia de lo que plantea la disciplina archivística, los documentos que el archivo resguarda no se restringen a una forma de escritura sino a la escritura en un sentido general, esto es, a la amplia gama de huellas inscritas en cualquier soporte. Así, cuando la archivística sincroniza la invención de la escritura fonética con el surgimiento de los archivos de la antigüedad, ciñe de manera errónea el ámbito del *arkhé* a los documentos escritos en un sentido ordinario. En cambio, la deconstrucción permite pensar el archivo como una máquina de resguardo y ordenamiento de inscripciones en un sentido amplio, esto es, desde las prácticas sociales cotidianas hasta las huellas genéticas. No obstante, acá discrepamos de la homologación derridiana entre escritura y archivo, es decir, de los planteamientos sobre la *archi-escritura*. Estos últimos obturan el análisis de la máquina del archivo en tanto que *grammatophylakion* o *conservadora de escritura*. La *phylaxis* del *grama* no solo preserva la escritura sino que también la divide, la corta para evitar o administrar su propagación. Aquella *phylaxis* operada por la máquina social del archivo puede apreciarse en los cortes efectuados en el flujo de las huellas, demarcaciones que, de acuerdo con cada *arkhé*, seccionan y contienen la propagación incontrolada del *grama*. Esta cuestión afecta la iterabilidad de las huellas, y por lo mismo, la promesa de una política espectral.

VI. *La organización de la máquina social del archivo se funda sobre lo inorgánico.* La producción maquínica acontece sobre un cuerpo que nunca está organizado naturalmente, allí es donde se conforma toda organización social, a partir de la distribución de las inscripciones realizadas. Por eso suscribimos que el archivo se dispone como un *a priori histórico*, esto quiere decir que la organización de sus registros no responde a un orden originario. Ello controvierte los postulados fundacionales de la archivística, que definen al archivo como un organismo natural, apuntando así a la necesidad de reconstruir el orden original de los registros, es decir, de preservar su carácter orgánico. Pero esta naturalización de la organización

del archivo soslaya las tensiones de su propia implementación, las resistencias de sus cortes y divisiones, que marcan sus condiciones de producción previas. Dichas tensiones se manifiestan igualmente en las formas de desorganización de los regímenes y la alteración de las clasificaciones del archivo. Pues, justamente, al no existir un fundamento natural ni metafísico del orden de las inscripciones, salvo aquel que dispone la propia máquina, el archivo se enfrenta una y otra vez al cuestionamiento de sus límites. Más aún, es *entre medio* del archivo, entre las secciones y los categorías establecidas por la máquina misma, donde se producen las disyunciones de su organización. Por lo tanto, en todo ordenamiento de los registros dispuesto por el archivo palpita una condición *inorgánica*, a la manera de la pulsión de ese coleccionista de citas que desordena desde dentro las clasificaciones de los fondos documentales.

VII. *La disposición del archivo implica una instalación de regímenes sensoriales, esto es, de formas de organización de lo enunciable y lo visible.* El resguardo y la organización de las inscripciones realizadas sobre la superficie social supone al mismo tiempo cierta organización de la experiencia perceptiva de quienes habitan el espacio sobre el cual se extiende la influencia de la máquina del *arkhé*. Para decirlo con mayor claridad, el funcionamiento de esta última supone el recorte y la jerarquización de los dichos y los hechos cotidianos, registrando los actos en sus actas, los criterios y los códigos que regulan distintos territorios, instituciones o colectivos. De esa forma, preservando y promoviendo determinadas prácticas y discursos, el archivo configura cierto orden de lo que se hace decir y lo que se hace ver. Esto quiere decir que el archivo no solo sistematiza los documentos producidos en una sociedad, sino que ampara los registros que componen cierto orden de lo sensible: la disposición de las relaciones entre las palabras y las cosas, las formas y los contenidos, los enlaces entre los objetos y sus usos, así como la catalogación de los propios individuos y sus relaciones con los otros. Desde un punto de vista foucaultiano, habría entonces que afirmar que los regímenes sensoriales del archivo resultan fundamentales para la instalación de los dispositivos disciplinarios de la modernidad, así como también son claves para la gestión gubernamental de las poblaciones contemporáneas. Junto a esos procesos, una amplia gama de *tecnologías de archivación* se articula en cada nueva

disposición del archivo, redefiniendo a la vez sus mecanismos de funcionamiento. En ese sentido, cada movimiento del archivo debe considerarse más allá de un simple inventario de lo ya existente, puesto que las tecnologías de archivación logran co-producir la realidad que archivan. Parafraseando a Derrida, la máquina social funciona como un *archivo archivante*.

VIII. *El archivo surge concatenado a la máquina estatal, para articularse luego con el despliegue de la máquina capitalista.* La máquina social del *arkhé* no es congénita a las formas de organización o producción maquinica. Más aún, su emergencia puede identificarse en un momento específico de la evolución humana: el surgimiento de las primeras sociedades sedentarias organizadas a partir de un estado despótico. En otras palabras, la aparición de la máquina estatal va de la mano con la emergencia de la máquina social del archivo. De esta última depende tanto el almacenamiento y la custodia de los registros administrativos, como el resguardo y la interpretación de los regímenes de signos vinculados con una dimensión estética del gobierno de las poblaciones. La articulación entre ambas máquinas sociales, la del estado y la del archivo, se complejiza aún más con la irrupción de otra máquina social: la capitalista. Desde nuestro punto de vista, la conformación de la máquina capitalista puede entenderse no solo en base a la llamada «acumulación originaria» (Marx), sino que, complementariamente, a partir de su articulación con la máquina social del archivo. En otras palabras, el despliegue del capitalismo puede comprenderse analizando el encuentro entre flujos de fuerza de trabajo libre y capital, que de modo suplementario coinciden con la generación creciente de una plusvalía de registro, esto es, una axiomatización capitalista de las inscripciones que hace funcionar la máquina capitalista una vez que se articula con el archivo. El paradigma de dicha articulación lo encontramos en la centralidad de las letras de cambio y los registros de propiedad intelectual, en los albores del capitalismo. La organización de los registros que deriva de esta articulación desborda las operaciones topológicas tradicionales del *arkhé*, pues impulsa su gestión desterritorializada.

IX. *Las articulaciones del archivo suponen el despliegue de relaciones de poder y de una policía arcóntica.* El doble principio del archivo y el despliegue de sus diferentes

dimensiones, es protegido por los arcontes, vigilantes del depósito de documentos y portadores de la autoridad hermenéutica sobre ellos. De acuerdo con Derrida, los arcontes son además quienes ejercen las funciones de identificación y clasificación del archivo, operando así un *poder de consignación*. Fundamentalmente, esto se manifiesta en el ejercicio de reunión y coordinación de los signos de un *corpus* ideal. El poder arcóntico sobre los corpus documentales se vincula con una economía de poder que funciona tanto a un nivel micro como macro social. En primer lugar, de acuerdo con las tesis foucaultianas, ya que permite a las relaciones de poder penetrar en los cuerpos, mediante una serie de dispositivos que normalizan sus gestos y desempeños. La conversión del cuerpo en el objeto de una economía minuciosa del poder es incomprensible sin reparar en las tecnologías de archivación utilizadas para registrar los insumos informativos que ayudan a monitorear a los individuos constantemente. El poder arcóntico atraviesa entonces los *cuerpos* individuales y sus respectivos *corpus* documentales. Luego, el poder arcóntico va más allá de los dispositivos disciplinarios, pues resulta igualmente clave para la gestión gubernamental de las poblaciones, es decir, para el ejercicio del poder a nivel macro. El conjunto de procedimientos que así se esboza, prescinde y promueve componentes de ciertos discursos y de ciertas prácticas. Se trata de toda una economía de poder relacionada con la distribución jerárquica de las inscripciones realizadas sobre la superficie social. La custodia de este ordenamiento de los registros de lo enunciable y lo visible adquiere entonces un carácter policial, pues vigila los soportes del reparto de lo sensible. En ese sentido, el despliegue contemporáneo de este poder arcóntico no se expresa en los archivistas que trabajan en nuestros depósitos públicos, sino que más bien lo encarnan los acólitos de la privatización de la información y la creatividad colectiva. Ellos son los *nuevos arcontes* de la expansión contemporánea del archivo, toda vez que este último está acoplado a la máquina capitalista.

X. *La organización del archivo esta expuesta a múltiples máquinas anarchivistas, cuyo arkhé es el ápeiron.* Entre las variadas y variables articulaciones del archivo, la disposición de su doble principio se ve amenazada por la irrupción de máquinas que desajustan sus regímenes sensoriales, o más bien, que no abastecen la lógica

clasificatoria de los registros y sus sistemas jerárquicos. Una multiplicidad de máquinas que extrema el potencial heterogéneo de los vínculos entre los objetos y los signos, controvirtiendo la relación con nuestro entorno, o mejor dicho, los términos en que esta se dispone bajo la organización de la máquina estatal y la axiomática capitalista. En definitiva, se trata de máquinas que no remiten a ningún *arkhé*, cuyas *performances* instalan radicales cuestionamientos de los principios que fundamentan el orden usual del archivo. Nos referimos a *máquinas anarquistas*, que transfiguran las correspondencias entre los *corpus* y los *cuerpos*, desafiando así la administración de los registros y el orden policial de los arcontes. Al mismo tiempo, en sus *performances*, las máquinas anarquistas hacen patente el hecho de la inorganicidad latente en el archivo, o mejor dicho, ponen de manifiesto que el *arkhé* se funda siempre en el *ápeiron*. Esta figura de lo *ápeiron* se encuentra anudada al surgimiento histórico de la democracia, y vuelve a emerger toda vez que el *acceso* al archivo parece volverse *ilimitado*. Las máquinas anarquistas implican esa apertura del archivo sin postular ningún nuevo principio, generando cierto efecto de igualdad para intervenir el orden existente de los registros. En la tensión que implica lo anterior ha de pensarse igualmente la promesa democrática radical contenida en los archivos.

XI. *Las máquinas anarquistas expresan la multiplicidad potencial de los ensamblajes colectivos, y estos últimos acontecen siempre junto a procesos de subjetivación que escinden las configuraciones del archivo en un momento histórico determinado.* Las diversas tecnologías de archivación que se articulan en cada nueva disposición de la máquina social del *arkhé* no están destinadas al mero abastecimiento de esta última. Dichas tecnologías pueden ser ensambladas también a prácticas heterogéneas de experimentación con uno mismo, es decir, tienen un lugar fundamental en la emergencia de aquello que hemos descrito como procesos de subjetivación. Tales procesos implican una *exposición a lo impensado* bajo los regímenes sensoriales del archivo, y por ende, no hay una *subjetivación* sin esa *desujeción* a sus pautas y códigos. Cuando este singular empleo de las tecnologías tiene lugar en la superficie social, nos encontramos con prácticas críticas que llevan a desprendernos de nosotros mismos, puesto que aquello que hasta hace poco nos identificaba con una posición y una función en el cuerpo social



deriva de un modo u otro de la organización respaldada en el archivo. Así, en aquellas prácticas, las tecnologías de archivación se abren a usos profanos para los arcontes, a formas de reinención subjetiva que potencialmente implican *ensamblajes colectivos*. Son estos últimos lo que ponen en jaque al orden policiaco de los archivos. En la desujeción de los regímenes sensoriales del archivo se juega entonces una política que apunta a la irrupción de máquinas anarquistas heterogéneas. La lucha política que estas entablan por la ilimitación del archivo, es también una lucha por el acceso a sus soportes, puesto que a partir de ellos es posible escindir la máquina del *arkhé* y tensionar sus articulaciones correspondientes.

El archivo, por lo tanto, nunca puede cerrarse de una vez por todas.

\* \* \*



## Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. “Cuatro conceptos de dialéctica,” en *La evolución de la dialéctica*, Nicola Abbagnano et al. Barcelona: Martínez Roca, 1971.
- Abbas, Akbar. “Walter Benjamin’s collector: the fate of modern experience,” en *Walter Benjamin. Critical evaluations in cultural theory. Vol. II, Modernity*, editado por Peter Osborne. London: Routledge, 2005.
- Abt, Jeffrey. “The Origins of the Public Museum,” en *A Companion to Museum Studies*, editado por Sharon Macdonald Oxford: Blackwell, 2006.
- Acevedo, Jorge. *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Universitaria, 1999.
- Adorno, Theodor. “Museo Valéry-Proust,” en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel, 1962.
- Adorno, Theodor y Walter Benjamin. *Correspondencia 1928-1940*. Madrid: Trotta, 1998.
- Agamben, Giorgio. *Che cos’è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo, 2006.
- \_\_\_\_\_ *El hombre sin contenido*. Barcelona: Áltera, 2005.
- \_\_\_\_\_ *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- \_\_\_\_\_ *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- \_\_\_\_\_ *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Lo abierto. El hombre y lo animal*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- \_\_\_\_\_ “¿Qué es lo contemporáneo?” en *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.
- \_\_\_\_\_ *Ninfas*. Valencia: Pre-textos, 2007.

- \_\_\_\_\_. *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Anagrama, 2009.
- Ahmad, Aijaz. “Reconciliar Derrida: Espectros de Marx y política deconstructiva,” en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, editado por Michael Sprinker. Madrid: Akal, 2002. 103-128.
- Alberch, Ramón. *Los archivos, entre la memoria histórica y la sociedad del conocimiento*. Barcelona: UOC, 2003.
- Alberch, Ramón y Joan Boadas. *La función cultural de los archivos*. Bergara: Gobierno Vasco, Departamento de Cultura, 1991.
- Alexander, Edward Porter. *Museums in Motion: An Introduction to the History and Functions to the Museums*. Nashville: American Association for State and Local History, 1990.
- Allen, Jennifer. “Préface”, en Walter Benjamin, *Je déballe ma bibliothèque. Une pratique de la collection*. París: Payot & Rivage, 2000.
- Altini, Carlo *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires: El Cuenco de la Plata, 2005.
- Alsop, Joseph. *The rare arts traditions. The history of art collecting and its linked phenomena wherever these have appeared* New York: Harper & Row, 1982.
- Althusser, Louis. *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal, 2003.
- Altick, Richard. *The Shows of London*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978.
- Amar, Pierre-Jean. *El fotoperiodismo*. Buenos Aires: La marca, 2005.
- Attali, Jacques. *Historia de la propiedad*. Barcelona: Planeta, 1989.
- Anderson, Benedict *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Anderson, Warwick. “The case of the archive,” *Critical Inquiry* 39, no. 3 (Primavera, 2013): 532-547.
- Antonioli, Manola. “La maquinación política de Deleuze y Guattari,” en *Gilles Deleuze y su herencia filosófica*, coordinado por Alain Beaulieu. Madrid: Campo de ideas, 2007.

- Archi, Alfonso “Archival Record-Keeping at Ebla 2400-2350 BC” en *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, editado por Maria Brosius.
- Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- Arévalo, Víctor. *Técnicas documentales de archivo. Ordenación y clasificación de los documentos de archivo*. Buenos Aires: Ediciones del Sur, 2003.
- Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 1983.
- Aristóteles, “Acercas de la Memoria y de la reminiscencia”, *Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- Artaud, Antonin. *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*. Buenos Aires: Caldén, 1975.
- Artières, Philippe. “Michel Foucault, retrato de archivo,” en *Michel Foucault, un pensador poliédrico*, editado por Josep Antoni Bermúdez. Valencia: Universitat de València, 2012.
- Assoun, Paul-Laurent. *El freudismo*. México: Siglo XXI, 2003.
- Attali, Jacques. *Historia de la propiedad*. Barcelona: Planeta, 1989.
- Augé, Marc *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Autiquet, Michel. *El psicoanálisis*. México: Siglo XXI, 2001.
- Axelos, Kostas *Marx, pensador de la técnica*. Barcelona: Fontanella, 1969.
- Balick, Aaron. *The psychodynamics of social networkings*. London: Karnac, 2014.
- Ballart, Josep *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Barcelona: Ariel, 1997.
- Baez, Fernando. *Nueva historia universal de la destrucción de libros. De las tablillas sumerias a la era digital*. Barcelona: Destino, 2011.
- Barbier, Frédéric. *Historia del libro*. Madrid: Alianza, 2005.
- Baudrillard, Jean *El Sistema de los Objetos*. México D.F.: Siglo XXI, 1969.
- Bautier, Robert-Henri. “La phase cruciale de l’histoire des archives: la constitution des dépôts d’archives et la naissance de l’archivistique (XVI- début du XIX siècle),” *Archivum. Reveu Internationale des Archives* 18 (1968): 139-150.

- Bennett, Tony. *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*. London: Routledge, 1995.
- Benjamin, Walter. “Apuntes sobre el concepto de historia,” en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: LOM, 1995.
- \_\_\_\_\_ “Calle de dirección única,” en *Obras libro IV/ vol. 1*. Madrid: Abada, 2010.
- \_\_\_\_\_ “Capitalismo como religión,” en *Angelus Novus*. Granada: Comares, 2012.
- \_\_\_\_\_ “Crónica de Berlín,” en *Personajes alemanes*. Barcelona: Paidós, 1995.
- \_\_\_\_\_ “Desenterrar y recordar,” en *Obras libro IV/ vol. 1*. Madrid: Abada, 2008.
- \_\_\_\_\_ “Destino y carácter,” en *Obras libro II/ vol. I*. Madrid: Abada, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Doctrina de lo semejante Obras. Libro II / vol. 1*. Madrid: Abada, 2007.
- \_\_\_\_\_ “Eduard Fuchs, coleccionista e historiador,” en *Obras. Libro II/ vol. 2*. Madrid: Abada, 2009.
- \_\_\_\_\_ “El autor como productor,” en *Illuminaciones III. Tentativas sobre Brecht*. Madrid: Taurus, 1998.
- \_\_\_\_\_ “El origen del «Trauerspiel» alemán,” en *Obras libro I/ vol. I*. Madrid: Abada, 2006.
- \_\_\_\_\_ “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea,” en *Obras. Libro II/ vol.1* Madrid: Abada, 2007.
- \_\_\_\_\_ “Experiencia y pobreza,” en *Obras. Libro II/ Vol. 1*. Madrid: Adaba, 2007.
- \_\_\_\_\_ “Hacia la crítica de la violencia,” en *Obras. Libro II/ vol. I*. Madrid: Abada, 2007.
- \_\_\_\_\_ “Hacia una imagen de Proust,” en *Obras. Libro II/ vol.1*. Madrid: Abada, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Haschisch*. Barracas: Tierra del Sur, 2010.
- \_\_\_\_\_ “Imágenes que piensan,” en *Obras. Libro IV/ vol. I*. Madrid: Abada, 2010.
- \_\_\_\_\_ “Karl Kraus,” en *Obras. Libro II/ vol 1*. Madrid: Abada, 2007.
- \_\_\_\_\_ *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Arcis-Lom, 1995.

- \_\_\_\_\_ *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México D.F: Itaca, 2003.
- \_\_\_\_\_ “Literary History and the Study of Literature,” en *Selected Writings Vol. 2, part 2 1931-1934* Cambridge Mass: Harvard University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- \_\_\_\_\_ “Para coleccionistas pobres,” en *Obras, libro IV/ vol. I*. Madrid: Abada, 2010.
- \_\_\_\_\_ “Parque Central,” en *Obras libro I/ vol. 2*. Madrid: Abada, 2008.
- \_\_\_\_\_ “Pasajes de Paris II,” en *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Sobre algunos motivos en Baudelaire,” en *Obras. Libro I/ vol.2*. Madrid: Abada, 2008.
- \_\_\_\_\_ “Sobre el concepto de historia,” en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* Santiago de Chile: LOM, 1995.
- \_\_\_\_\_ “Sobre el programa de la filosofía venidera,” en *Obras libro II/ vol. I*. Madrid: Abada, 2007.
- \_\_\_\_\_ “Voy a desembalar mi biblioteca. Un discurso sobre el coleccionismo,” en *Obras. Libro IV/ vol. I*. Madrid: Abada, 2010.
- Bergson, Henri. “La evolución creadora,” en *Obras escogidas*. Madrid: Aguilar, 1948.
- \_\_\_\_\_ *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus, 2006.
- Berriman, Sylvia. *The Mechanical Hypotesis in Ancient Greek Natural Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Bloch, Marc “Memoria colectiva, tradición y costumbre. A propósito de un libro reciente,” en *Historia e historiadores*. Madrid: Akal, 2006.
- Blom, Phillip. *El coleccionista apasionado. Una historia íntima*. Barcelona: Anagrama, 2013.
- Bonifacio, Baldassare. “On Archives,” *The American Archivist* IV, no. 4 (Octubre 1941).
- Borges, Jorge Luis. “La biblioteca total,” en *Revista Sur* 8, no. 59 (1939): 13-16.

- Bratu Hansen, Miriam. "Benjamin's Aura," *Critical Inquiry* 34, no. 2 (Winter, 2008): 336-375.
- Braunstein, Néstor. *Memoria y espanto o el recuerdo de la infancia*. México: Siglo XXI, 2008.
- Brenneke, Adolf. *Archivistica. Contributo alla teoria ed alla storia archivistica europea*. Milán: A. Giuffrè, 1968.
- Brogowski, Leszek. *Dilthey. Conscience et histoire*. Paris: PUF, 1997.
- Brosius, Maria. "Ancient Archives and Concepts of Record-Keeping: An Introduction", en *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, editado por Maria Brosius. London: Oxford University Press, 2003.
- Brown, Jonathan. *El triunfo de la pintura: sobre el coleccionismo cortesano en el siglo XVII*. Madrid, Nerea, 1995.
- Bourdé, Guy y Martin, Hervé. *Las escuelas históricas*. Madrid: Akal, 1992.
- Bourdieu, Pierre y Alain Darbel. *El amor al arte. Los museos europeos y su público*. Paidós, Barcelona, 2003.
- Bulhof, Ilse. *Wilhelm Dilthey. A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.
- Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Visor, 1995.
- \_\_\_\_\_ *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* México: Siglo XXI, 1981.
- \_\_\_\_\_ *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos aires: Interzona, 2005.
- Burckhardt, Jacob *La cultura del renacimiento en Italia* Madrid: Akal, 2004.
- Burke, Janine et al, *Sigmund Freud's collection: an archaeology of the mind*. Clayton, Vic.: Monash University Museum of Art, 2007.
- Burke, Peter *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza, 2000.
- \_\_\_\_\_ *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*. Barcelona: Paidós, 2002.



- Butler, Judith. “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault,” en *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura de ruptura en la crítica institucional*, Boris Buden et al. Madrid: Traficantes de sueños, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Calvet, Louis-Jean. *Historia de la escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Candau, Joël. *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Del Sol, 2008.
- Casanova, Eugenio. *Archivística*. Siena: Lazzeri, 1928.
- Castells, Manuel. *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza, 2009.
- Castro, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: UNSAM, 2008.
- Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.
- Certeau, Michel de. “La risa de Michel Foucault,” en *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*. México: Universidad Iberoamericana, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1985.
- Chambers, Samuel. *The Lessons of Rancière*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Chartier, Roger. “¿Qué es un libro?,” en *¿Qué es un texto?*, Roger Chartier et al. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2006.
- Chesnais, François. “La teoría del régimen de acumulación financiarizado: contenido, alcance e interrogantes,” *Revista de Economía Crítica*, no. 1 (2003): 37-72.
- Chignola, Sandro. “Michel Foucault y la política de los gobernados. Gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación,” *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, no. 9 (2010): 223-260.
- Choat, Simon. *Marx Through Post-Structuralism. Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. London: Continuum, 2010.
- Choay, Françoise. *Alegoría del patrimonio*. Barcelona: Gustavo Gili, 2007.

- Clastres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- \_\_\_\_\_. *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Avila, 1978.
- Clifford, James. “Sobre la recolección de arte y cultura,” en *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Cohen, Esther. “Derrida y el misticismo de la cábala judía (Un comentario más sobre *Circonfesión*),” en *El silencio del nombre: Interpretación y pensamiento judío*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- Cohen, Margaret. *Profane illumination, Walter Benjamin and the Paris of surrealist revolution*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Colebrook, Claire. *Gilles Deleuze*. London: Routledge, 2002.
- Comay, Rebecca. *Lost in the archives*. Toronto: Alphabet City Media, 2002.
- Combe, Sonia. *Les archives interdites. Les peurs françaises face à l'Histoire contemporaine*. Paris: Albin Michel, 1994.
- Cook, Terry. “Wath is Past is Prologue: A History of Archival Idea Since 1898, and the Future Paradigm Shift,” *Archivaria. The Journal of the Association of Canadian Archivists*, no. 43 (Spring 1997): 17-63.
- Corominas, Joan y Pascual, José A. *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico* Vol. II. Madrid: Gredos, 1996.
- Crawford Brough Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta, 2005.
- Crimp, Douglas. *Posiciones críticas. Ensayos sobre las políticas de arte y la identidad*. Madrid: Akal, 2005.
- Cristin, Renato. *Fenomenología de la historicidad. Filosofía de la historia en Husserl y Diltbey*. Madrid: Akal, 2000.
- Cruz Mundet, José Ramón. “Principios, términos y conceptos fundamentales,” en *Administración de documentos y archivos. Textos fundamentales*, editado por José Ramón Cruz Mundet. Madrid: Coordinadora de Asociaciones de Archiveros, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Manual de archivística*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2001.

- Cusset, Ives y Stéphane Haber directores. *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas, confrontaciones críticas*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- Damasio, Antonio “The Memory as Living Archive,” en *Information is Alive, Art and Theory on Archiving and Retrieving Data*, editado por Joke Brouwer, Arjen Mulder y Susan Charlton. Rotterdam: V2 Publishing/NAI Publishers, 2003.
- Davidson, Arnold. “Arqueología, genealogía, ética,” en *Foucault*, compilado por David Couzens. Buenos Aires: Nueva visión, 1988.
- \_\_\_\_\_ “Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought,” en *The Cambridge Companion to Foucault*, editado por Gary Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Davis, Oliver. *Jacques Rancière*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- Debray, Régis. *Dios, un itinerario*. México D.F.: Siglo XXI, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Transmitir*. Buenos Aires: Manantial, 1997.
- Del Río, Víctor. “El archivo de las ideas,” en *Culturas de archivo, vol. 2*, editado por Jorge Blasco Gallardo. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Factografía. Vanguardia y comunicación de masas*. Madrid: Abada, 2010.
- \_\_\_\_\_ *Fotografía objeto. La superación de la estética del documento*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.
- DeLanda, Manuel. “The Archive Before and After Foucault,” en *Information is Alive, Art and Theory on Archiving and Retrieving Data*, editado por Joke Brouwer, Arjen Mulder y Susan Charlton. Rotterdam: V2 Publishing/NAI Publishers, 2003.
- Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?,” en *Michel Foucault, filósofo*, Étienne Balibar et al. Barcelona: Gedisa, 1999.
- \_\_\_\_\_ “L’actuel et le virtuel”, en *Dialogues*, Deleuze, Gilles y Parnet, Claire. Paris: Flammarion, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

- \_\_\_\_\_ *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos, 2007.
- \_\_\_\_\_ *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1987.
- \_\_\_\_\_ “El «Yo me acuerdo» de Gilles Deleuze. Entrevista realizada por Didier Eribon en 1993,” *Contrates. Revista interdisciplinar de filosofía* VII (2002): 229-232.
- \_\_\_\_\_ “Post-scriptum sobre las sociedades de control,” en *Conversaciones. 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- \_\_\_\_\_ *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo 1*. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- \_\_\_\_\_ *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- \_\_\_\_\_ *Lógica del sentido*. Madrid: Paidós, 2005.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1998.
- \_\_\_\_\_ *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- \_\_\_\_\_ *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Rizoma*. Valencia: Pre-Textos, 1977.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire. *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos, 1980.
- Déotte, Jean-Louis. *Catástrofe y olvido: las ruinas, Europa, el museo*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 1998.
- Derrida, Jacques. *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995.
- \_\_\_\_\_ *De l'sprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.
- \_\_\_\_\_ *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 1986.
- \_\_\_\_\_ “«Debajo» de la pintura, de la escritura y del dibujo: soporte, sujeto, supuesto y suplicio,” en *Artes de lo visible (1979-2004)*. Pontevedra: Ellago, 2013.
- \_\_\_\_\_ “El libro por venir,” en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid: Trotta, 2003.

- \_\_\_\_\_ “El otro es secreto porque es otro,” en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid: Trotta, 2003.
- \_\_\_\_\_ “El papel o yo, ¡Qué quiere que le diga...! (Nuevas especulaciones sobre un lujo de los pobres),” en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid: Trotta, 2003.
- \_\_\_\_\_ “En el límite de la traducción,” en *No escribo sin luz artificial*. Valladolid: Cuatro, 2006.
- \_\_\_\_\_ *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta, 2003.
- \_\_\_\_\_ “Firma, acontecimiento, contexto,” en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2008.
- \_\_\_\_\_ “Freud y la escena de la escritura,” en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- \_\_\_\_\_ *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- \_\_\_\_\_ “La cinta de máquina de escribir. *Limited Ink II*,” en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid: Trotta, 2003.
- \_\_\_\_\_ “La différance,” en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2008.
- \_\_\_\_\_ *La difunta ceniza*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2009.
- \_\_\_\_\_ “La diseminación,” en *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 2007.
- \_\_\_\_\_ “La farmacia de Platón,” *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 2007.
- \_\_\_\_\_ *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. México: Siglo XXI, 1986.
- \_\_\_\_\_ *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología*. Valencia: Pre-Textos, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Limited Inc*. Illinois: Northwestern University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_ *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta, 1997.
- \_\_\_\_\_ “Marx e hijos,” en *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, editado por Michael Spinker. Madrid: Akal, 2002.

- \_\_\_\_\_ *Memoirs of the Blind. The Self-Portrait and Other Ruins*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- \_\_\_\_\_ “Pensar hasta no ver,” en *Artes de lo visible (1979-2004)*. Pontevedra: Ellago, 2013.
- \_\_\_\_\_ *Prejuzgados. Ante la ley*. Madrid: Avarigani, 2011.
- \_\_\_\_\_ “Retóricas de la droga,” *Revista colombiana de psicología*, no. 4 (1995).
- \_\_\_\_\_ *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- \_\_\_\_\_ “To Unsense the Subjectile,” en *The Secret Art of Antonin Artaud*, Jacques Derrida y Paulé Thévenin. Cambridge Mass.: The MIT Press, 1998.
- Derrida, Jacques y Ferraris, Maurizio. *El gusto del secreto*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Derrida, Jacques y Roudinesco, Élisabeth. *Y mañana, qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Derrida, Jacques y Stiegler, Bernard. *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: Eudeba, 1998.
- Descartes, René. *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1995.
- Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Didi-Huberman, Georges. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial, 2014.
- Dilthey, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península, 1986.
- \_\_\_\_\_ *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo, 2000.
- \_\_\_\_\_ *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- \_\_\_\_\_ “Importancia de los archivos literarios para el estudio de la historia de la filosofía,” en *Teoría de la concepción del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

- \_\_\_\_\_. *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Djaballah, Marc. *Kant, Foucault and Forms of Experience*. New York: Routledge, 2008.
- Dorney, Kate. "The Ordering of Things: Allure, Access, and Archives," *Shakespeare Bulletin* 28, no. 1 (primavera 2010): 19-36.
- Dosse, François. *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Biografía cruzada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- \_\_\_\_\_. *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2006.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM, 1988.
- Durkheim, Émile y Mauss, Marcel. "Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas," en Émile Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Barcelona: Ariel, 1996.
- Ebeling, Knut y Günzel, Stephan (eds.), *Archivologie. Theorien des Archivs in Philosophie, Medien und Künsten* Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2009.
- Edmondson, Ray. *Filosofía y principios de los archivos audiovisuales* París: UNESCO, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Memoria del mundo. Directrices para la salvaguardia del patrimonio documental*. París: UNESCO, 2002.
- Edwards, Edward. *Free town libraries. Their formation, management, and history*. London: Trübner, 1869.
- Eiland, Howard and Jennings, Michael *Walter Benjamin: a Critical Life* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2014).
- Eliade, Mircea. *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Elsner, John y Cardinal, Roger. "Introduction," en *Cultures of collecting*, editado por John Elsner y Roger Cardinal. London: Reaktion Books, 1994.
- Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2006.

- Enwezor, Okwui. *Archive Fever: Uses of the document in contemporary art*. New York: International Center of Photography/Steidl Publishers, 2008.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- Ernst, Wolfgang. "The archive as metaphor," en *Open*, no. 7 (2004): 46-54.
- Escolar, Hipólito. *Historia de las bibliotecas*. Madrid: Pirámide, 1987.
- Evans, Claude. *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- Fanan, Brian. *El saqueo del Nilo: ladrones de tumbas, turistas y arqueólogos*. Barcelona: Crítica, 2005.
- Favier, Jean. *Les Archives*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- Fentress, James y Wickham, Chris. *Memoria social*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Ferraris, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Ferris, David. *The Cambridge introduction to Walter Benjamin*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Fevbre, Lucien. *Combates por la historia*. Barcelona: Ariel, 1982.
- Findlen, Paula. "The Museum: Its Classical Etymology and Renaissance Genealogy," en *Museum Studies: An Anthology of Contexts*, editado por Bettina Carbonell. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.
- Fine, Bob. "Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault," en *Disparen sobre Foucault*, compilado por Horacio Tarcus. Buenos Aires: El cielo por asalto, 1993.
- Flanders, Rosemary. "Early museums and nineteenth-century media" en *Museum, media, message*, editado por Eilean Hooper-Greenhill. London: Routledge, 1995.
- Fontana, Josep. *Historia: Análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.



- \_\_\_\_\_ “Dialogo sobre el poder,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_ “Du gouvernement des vivants,” en *Dits et Ecrits. Tome 4. 1980-1988*. París: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_ *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- \_\_\_\_\_ *El Nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- \_\_\_\_\_ *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI, 2001.
- \_\_\_\_\_ *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1992.
- \_\_\_\_\_ “El retorno de la moral,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_ “Espacios diferentes,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales, volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Esto no es una pipa*. Barcelona: Anagrama, 1991.
- \_\_\_\_\_ “Estructuralismo y postestructuralismo,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_ “Foucault,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- \_\_\_\_\_ *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 2007.
- \_\_\_\_\_ *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 biblioteca fantástica,” en Gustave Flaubert, *La tentación de San Antonio*. Madrid: Siruela, 1989.

- \_\_\_\_\_ “La escritura de sí,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_ *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal, 2005.
- \_\_\_\_\_ “Las mallas del poder,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.
- \_\_\_\_\_ *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1992.
- \_\_\_\_\_ *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos, 1988.
- \_\_\_\_\_ “*Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la razón política,” en *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.
- \_\_\_\_\_ “Poder y estrategias. Entrevista con Michel Foucault,” en *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1980.
- \_\_\_\_\_ “¿Por qué se reedita la obra de Raymond Rousel? Un precursor de nuestra literatura moderna,” en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_ “Prisiones y motines en las prisiones,” en *Obras esenciales Volumen II. Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_ “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*],” *Daimon. Revista de Filosofía*, no.11 (1995): 5-25.
- \_\_\_\_\_ “¿Qué es la Ilustración?,” en *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2006.
- \_\_\_\_\_ *Raymond Rousel*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.
- \_\_\_\_\_ “Respuesta al Círculo de Epistemología,” en *Análisis de Michel Foucault*, Pierre Burgelin et. al. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970.
- \_\_\_\_\_ *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- \_\_\_\_\_ “Sexualidad y soledad,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.

- \_\_\_\_\_ *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2003.
- \_\_\_\_\_ “Space, Knowledge, and Power,” en *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.
- \_\_\_\_\_ “Subjetividad y verdad,” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.
- \_\_\_\_\_ *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- \_\_\_\_\_ “Verdad y poder,” en *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1980.
- \_\_\_\_\_ *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Freud, Sigmund. “El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen,” en *Obras completas, Vol. IX*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- \_\_\_\_\_ “El malestar en la cultura,” en *Obras completas, Vol. XXI*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- \_\_\_\_\_ “La etiología de la histeria,” en *Obras completas, Vol. III*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- \_\_\_\_\_ “La interpretación de los sueños,” en *Obras completas, Vol. V*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- \_\_\_\_\_ “La represión,” en *Obras completas, Vol. 14*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- \_\_\_\_\_ “Lo inconsciente,” en *Obras completas, Vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- \_\_\_\_\_ “Más allá del principio de placer,” en *Obras completas, Vol. XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- \_\_\_\_\_ “Moisés y la religión monoteísta,” en *Obras completas, Vol. XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- \_\_\_\_\_ “Nota sobre la «pizarra mágica»,” en *Obras Completas XIX*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

- \_\_\_\_\_ “Proyecto de psicología,” en *Obras completas, Vol. I*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Fulcher, James. *El capitalismo. Una breve introducción*. Madrid: Alianza, 2009.
- Fürnkäs, Josef. “Aura,” en *Conceptos de Walter Benjamin*, editado por Michael Opitz y Erdmut Wizisla. Buenos Aires: La cuarenta, 2014.
- Gabilondo, Ángel. *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- \_\_\_\_\_ *Dilthey: Vida, Expresión e Historia*. Madrid: Cincel, 1988.
- Galende, Federico. *Rancière. Una introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2012.
- García, Laymert. “Código primitivo, código genético: la consistencia de una vecindad,” en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, editado por Eric Alliez. Medellín: Euphorion, 2002.
- García, Raúl. *El archivo de Occidente. Recorrido por la arqueología foucaultiana*. Buenos Aires: Eudeba, 1998.
- Garland, David. *Castigo y sociedad moderna. Un estudio de teoría social*. México: Siglo XXI, 1990.
- Geary, Patrick. “Medieval Archivists as Authors. Social Memory and Archival Memory,” en *Archives, documentation, and institutions of social memory: Essays from the sanjer seminar*, editado por Francis Blouin and William Rosenberg. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.
- Gelb, Ignace. *Historia de la escritura*. Madrid: Alianza, 1982.
- Georgel, Chantal. “The Museum as Metaphor in Nineteenth-Century France” en *Museum Culture. Histories, Discourses, Spectacles*, editado por Daniel J. Sherman and Irit Rogoff. London: Routledge, 1994.
- Godelier, Maurice. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Gómez, Javier. *Dos museologías. Las tradiciones anglosajona y mediterránea, diferencias y contactos*. Gijón: Ediciones Trea, 2006.
- González Echeverría, Roberto. *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

- González García, José. *La máquina burocrática. (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka)*. Madrid: Visor, 1989.
- Goody, Jack. *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid: Alianza, 1990.
- Gordon, Colin. "Governmental rationality: an introduction," en *The Foucault effect. Studies in governmentality*, editado por Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Gourouris, Statis. "The dream-reality of the ruin," en *Walter Benjamin and the Arcades Project*, ed. Beatrice Hanssen. Londres: Continuum, 2006.
- Gradowczyk, Mario. "¿Qué es coleccionar? ¿Cuál es el perfil del coleccionista? ¿Por qué y para qué?," en *Ramona. Revista de artes visuales*, no. 59 (Abril, 2006): 70-79.
- Greenberg, Clement. "Towards a Newer Laocoon," en *Art in Theory 1900-1990. An Anthology of Changing Ideas*, editado por Charles Harrison y Paul Wood. Oxford/Malden: Blackwell, 1999.
- Gros, Frédéric. *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Gross, David. "Bergson, Proust and the Revaluation of Memory." *International Philosophical Quarterly* 25, no. 4 (Diciembre 1985): 369-380.
- Groys, Boris. *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- \_\_\_\_\_ *Introduction to Antiphilosophy*. London: Verso, 2013.
- \_\_\_\_\_ *Política de la inmortalidad*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- \_\_\_\_\_ *Sobre lo nuevo. Ensayo de una economía cultural*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- \_\_\_\_\_ "Sobre lo nuevo," en *Antología*. México: COCOM, 2013.
- Guasch, Anna María. *Arte y Archivo, 1920-2010. Genealogías, tipologías y discontinuidades*. Madrid: Akal, 2011.
- Guattari, Félix. *Psicoanálisis y transversalidad: crítica psicoanalítica de las instituciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- \_\_\_\_\_ *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili, 1982.

- \_\_\_\_\_ “La modernidad, un proyecto incompleto,” en *La posmodernidad*, editado por Hal Foster. Barcelona: Kairós, 1985.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- \_\_\_\_\_ *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Hanssen, Beatrice. “Language and Mimesis in Walter Benjamin’s Work,” en *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, editado por David Ferris. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Harvey, David. “Finance capital and its contradictions,” en *The Limits to Capital*. London: Verso, 2006.
- Hegel, G.W.F. “Primer programa de un sistema del idealismo alemán,” en *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica,” en *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Universitaria, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1988.
- Heredía, Antonia. *Archivística General. Teoría y práctica*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1991.
- Hernández, Domingo. “La idea de Europa en la estética del archivo,” en *La ironía estética. Estética romántica y arte moderno*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2002.
- Herrero, Ana y Díaz, Alfonso. “La clasificación,” en *Administración de documentos y archivos. Textos fundamentales*, dirigido por José Ramón Cruz Mundet. Madrid: CAA, 2011.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Hobsbawm, Eric. Hobsbawm, Eric. *La era del capital. 1848-1875*. Buenos Aires: Crítica, 2010.
- \_\_\_\_\_ “La invención de la tradición,” en *La invención de la tradición*, editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger. Barcelona: Crítica, 2002.

- \_\_\_\_\_ *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1992.
- Honneth, Axel. *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros, 2009.
- Hoskin, Keith “Foucault a examen. El criptoteórico de la educación desenmascarado,” en *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, compilado por Stephen Ball. Madrid: Morata, 1993.
- Hooper-Greenhill, Eilean. *Museums and the shaping of knowledge*. London: Routledge, 1992.
- Huizinga, Johan. *El concepto de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.
- Hume, David *Tratado de la naturaleza humana*. Santa Fe: El Cid Editor, 2002.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas, 1*. Madrid: Alianza, 1982.
- Hutchinson, Ben y Weller, Shane. “Archive Time,” *Comparative Critical Studies* 8, no. 2-3 (2011): 133-153.
- Huyssen, Andreas. *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Ihanus, Juhani. “The archive and psychoanalysis: Memories and histories toward futures,” *International Forum of Psychoanalysis*, no. 16 (2007): 119-131.
- Innis, Harold. *The Bias of Communication*. Toronto: University of Toronto Press, 1995.
- Isidoro de Sevilla, *Etimologías*. Madrid: BAC, 2004.
- Jameson, Frederic. *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid: Visor, 1989.
- \_\_\_\_\_ “Marxism and Dualism in Deleuze,” en *A Deleuzian Century?*, editado por Ian Buchanan Durham: Duke University Press, 1999.
- Janssens, Gustaaf. “Los lugares de la memoria archivística europea: Un reconocimiento del recorrido,” *Pliegos de Yuste*, no. 11-12 (2010): 83-90.
- Jay, Martin. *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal, 2007.
- Jean, Georges. *La escritura, archivo de la memoria*. Madrid: Aguilar, 1990.

- Jenkinson, Hilary. *A manual of archive administration including the problems of war archives and archive making*. London: Oxford, The Clarendon Press, 1922.
- Johnson, Christopher. "Derrida and Technology," en *Derrida's Legacies. Literature and Philosophy*, editado por Simon Glendinning y Robert Eaglestone. New York: Routledge, 2008.
- Jordanova, Ludmilla. "Objects of Knowledge: A Historical Perspective on Museums", en *The New Museology*, editado por Peter Vergo. London: Reaktion Books, 1989.
- Kandel, Eric *En busca de la memoria. El nacimiento de la nueva ciencia de la mente*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Kant, Immanuel. "Hojas sueltas acerca de *Los progresos de la metafísica*," en *Los progresos de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Kerckhove, Derrick de. *La piel de la cultura. Investigando la nueva realidad electrónica*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Ketelaar, Eric. "Archival Theory and the Dutch Manual" *Archivaria*, no. 41 (Spring 1996): 31-40.
- \_\_\_\_\_ "Writing on Archiving Machines," en *Sign Here! Handwriting in the Age of New Media*, editado por Neef, Sonja, Dijck, José van y Ketelaar, Eric. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Kingston, Ralph. "The French Revolution and the Materiality of the Modern Archive," *Libraries & the Cultural Record* 46, no. 1 (2011): 1-25.
- Kircher, Atanasius. *El Arca de Noé. El mito, la naturaleza y el siglo XVII*. Madrid: Octo, 1989.
- Kirk, G. S. *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Kittler, Friedrich. *Gramophone, Film, Typewriter*. California: Stanford University Press, 1999.
- Köhn, Eckhardt. "Coleccionista," en *Conceptos de Walter Benjamin*, editado por Michael Opitz y Erdmut Wizisla. Buenos Aires: Las cuarenta, 2014.



- Koselleck, Reinhart. "Historia de los conceptos y conceptos de historia," *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, no. 53 (2004): 27-45.
- \_\_\_\_\_. *historia/Historia*. Madrid: Trotta, 2004.
- Krieger, Peter. "Búnker de imágenes," *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* XXII, no. 77 (2000): 269-276.
- Kurzweil, Edith. *Michel Foucault. Acabar la era del hombre*. Valencia: Teorema, 1979.
- Kuspit, Donald. "El coleccionismo. Una agonía narcisista," en *Signos de psique en el arte moderno y posmoderno* Madrid: Akal, 2003.
- Lanceros, Patxi. *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2009.
- Laplanche, Jean. "El psicoanálisis: ¿historia o arqueología?," *Asociación Psicoanalítica del Uruguay. Biblioteca On-line*. [citado el 3 de Julio de 2013]: disponible en [http://www.apuruguay.org/bol\\_pdf/bol-laplanche.pdf](http://www.apuruguay.org/bol_pdf/bol-laplanche.pdf)
- Laplanche, Jean y Portalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Latour, Bruno. "Visualisation and Cognition: Thinking with Eyes and Hands", en *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present, vol. 6*, eds. Henrika Kuklick y Elizabeth Long. Greenwich: JAI Press, 1986.
- Lattas, Andrew. "Primitivism in Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus," *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, no. 30 (December, 1991): 98-115.
- Lazzarato, "Enunciation and politics. A parallel Reading of democracy," en *Foucault, biopolitics and governmentality*, editado por Jakob Nilsson y Sven-Olov Wallenstein. Stockholm: Södertörn University, 2013.
- \_\_\_\_\_. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Le Rond D'Alembert, Jean. *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Madrid: SARPE, 1985.

- Lébovici, Serge y Diatkine, René. “Algunas notas sobre el inconsciente,” en *El inconsciente (coloquio de Bonneval)*, dirigido por Henry Ey. México: Siglo XXI, 1970.
- Lecerle, Jean-Jacques. “Deleuze, Guattari and Marxism,” *Historical Materialism* 13, no. 3 (2005): 35-55.
- Lecourt, Dominique. *Para una crítica de la epistemología*. México: Siglo XXI, 1978.
- Legrand, Stephane “Le Marxisme Oublié de Foucault,” *Actuel Marx*, no. 36 (2004): 27-43.
- Lemke, Thomas. “«Marx sans guillemets»: Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme,” *Actuel Marx*, no. 36 (2004): 13-26.
- Lenin, Vladímir Ilich. “Acerca del Estado,” en *Sobre la dictadura del proletariado*, Etienne Balibar. Madrid: Siglo XXI, 1977.
- León, Aurora. *El museo. Teoría, praxis y utopía*. Madrid: Cátedra, 2000.
- Léonard, Jacques. “El historiador y el filósofo. A propósito de: Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión,” en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Jacques Léonard et al. Barcelona: Anagrama, 1982.
- Lerner, Fred. *Historia de las bibliotecas del mundo. Desde la invención de la escritura hasta la era de la computación* Buenos Aires: Troquel, 1999.
- Leroi-Gourhan, André. *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1971.
- Lévi-Strauss, Claude. “Introducción a la obra de Marcel Mauss,” en Marcel Mauss, *Sociología y antropología* Madrid: Tecnos, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Tristes Trópicos*. Barcelona: Paidós, 1988.
- Lewandowski, Joseph. “Unpacking Benjamin and his library,” *Libraries & Culture* 34, no. 2 (Spring, 1999): 151-157.
- Ley Roff, Sarah. “Benjamin and psychoanalysis,” en *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, editado por David Ferris Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Liessmann, Konrad Paul. *Filosofía del arte moderno*. Barcelona: Herder, 2006.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE, 1999.

- Lodolini, Elio “El archivo del ayer al mañana. (La archivística entre tradición e innovación),” *Boletín ANABAD*, no. 1 (1995): 39-50.
- \_\_\_\_\_ “Introducción al archivo,” en *Archivística*, editado por César Gutiérrez Muñoz. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.
- \_\_\_\_\_ *Lineamenti di storia dell'archivistica italiana. Dalle origini alla metà del secolo XX*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1991.
- López Castellón, Enrique “Estas flores malsanas,” en Charles Baudelaire, *Obra poética completa*. Madrid: Akal, 2003.
- López, Pedro y Olga Galego, *El documento de archivo. Un estudio*. A Coruña: Universidad da Coruña, 2007.
- Lowy, Michael. “Benjamin y el surrealismo. Historia de un encantamiento,” *Acta Poética* 28, no. 1-2 (Primavera-Otoño, 2007): 73-92.
- \_\_\_\_\_ “El anarquismo mesiánico de Walter Benjamin,” *El cielo por asalto*, no. 4 (Otoño-Invierno, 1992): 5-17.
- \_\_\_\_\_ *Walter Benjamin: Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Luciana Duranti, “Archive as a place,” *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research* 1, no. 0 (March 2007): 445-466.
- Lugli, Adalgisa. *Assemblage*. Paris: Adam Biro, 2000.
- \_\_\_\_\_ *Naturalia et mirabilia. Il collezionismo enciclopedico nelle Wunderkammern d'Europa*. Milano: Gabriele Mazzotta, 1983.
- Lull, Vicente y Micó, Rafael. *Arqueología del origen del Estado: las teorías*. Barcelona: Bellaterra, 2007.
- Lyotard, Jean-François. *Discurso, figura*. Barcelona: Gustavo Gili, 1979.
- \_\_\_\_\_ “Logos y tékhne, o la telegrafía,” en *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- Macdonald, Sharon. “Exhibitions of Power and Powers of Exhibition: An Introduction to the Politics of Display,” en *The Politics of Display. Museums, Science, Culture*, editado por Sharon Macdonald. London: Routledge, 1998

- Machado, Roberto. "Arqueología y epistemología," en *Michel Foucault, filósofo*, Étienne Balibar et al. Barcelona: Gedisa, 1990.
- Major, René. "Derrida y el psicoanálisis. Psicoanálisis desistencial," en *Jacques Derrida y las humanidades: un lector crítico*, coordinado Tom Cohen. México: Siglo XXI, 2005.
- Manoff, Marlene. "Theories of the archive from across the disciplines," en *Libraries and the Academy* 4, no. 1 (2004): 9-25.
- Marx, Karl. *El capital. Libro primero. Tomo I / Vol. 1 El proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- \_\_\_\_\_. *El Capital. Libro primero. El proceso de producción del capital. Vol. 2*. México: Siglo XXI, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, Vol. 2*. México D.F.: Siglo XXI, 2009.
- \_\_\_\_\_. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Introducción general a la crítica de la economía política, 1857*. México: Siglo XXI, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Miseria de la Filosofía*. México: Siglo XXI, 1987.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. Valencia: Universidad de Valencia, 1994.
- \_\_\_\_\_. *La sagrada familia. O crítica de la crítica crítica*. Buenos Aires: Claridad, 1971.
- Marx, Ursula "Árbol del esmero. Benjamin como archivero," en *Archivos de Walter Benjamin: Fotografías, textos y dibujos*, editado por Walter Benjamin Archiv. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010.
- Marzano, Michela. *Programados para triunfar. Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada*. México: Tusquets, 2011.
- Matellart, Armand. *Historia de la sociedad de la información*. Barcelona: Paidós, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Un mundo vigilado*. Barcelona: Paidós, 2009.
- May, Todd. *Gilles Deleuze. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- Mauss, Marcel. "Concepto de la técnica corporal," en *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971.
- \_\_\_\_\_. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas," en *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971.
- \_\_\_\_\_. "Esbozo de una teoría general de la magia," en *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971.
- Mayr, Otto. *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad europea*. Barcelona: Acantilado, 2012.
- McClellan, Andrew. "A Brief History of the Art Museum Public" en *Art and its Publics. Museum Studies at the Millennium*, editado por Andrew McClellan. Oxford: Blackwell, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Inventing the Louvre: Art, Politics, and the Origins of the Modern Museum in Eighteen-Century Paris* California: University of California Press, 1994.
- McLuhan, Marshall. *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Merewether, Charles. *The archive*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006.
- Merquior, José Guilherme. *Foucault ou le nihilisme de la chaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- 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*, no. 2 (2007): 44-65.
- Miciks, David. *Who Was Jacques Derrida? An Intellectual Biography*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Mignolo, Walter. "On Modernity, Colonization and the Rise of Occidentalism," en *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Michigan: The University of Michigan Press, 2003.
- Milesi, Laurent. "Almost Nothing at the Beginning: The Technicity of the Trace in Deconstruction," en *Language Systems: After Prague Structuralism*, editado por Louis Armand y Pavel Cernovsky. Prague: Charles University Press, 2007.
- Mitcham, Carl. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona: Anthropos, 1989.

- Monod, Jacques. *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Barcelona: Barral, 1971.
- Montesperelli, Paolo. *Sociología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva visión, 2005.
- Morey, Miguel. “El lugar de todos los lugares: consideraciones sobre el archivo”, en VVAA. *Registros Imposibles: El mal de archivo*. Madrid: Comunidad de Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Escritos sobre Foucault*. Madrid: Sexto piso, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus, 1983.
- Moss, Michael. “Opening Pandora’s Box: What is an Archive in the Digital Environment?” en *What are Archives? Cultural and Theoretical Perspectives: A Reader*, editado por Louise Craven. Aldershot, England: Ashgate, 2008.
- Moulier Boutang, Yann. *La abeja y el economista*. Madrid: Traficantes de sueños, 2013.
- Muller, Samuel, Feith, Johan y Fruin, Robert. *Manuel pour le classement et la description des archives*. La Haye : De Jager, 1910.
- Mumford, Lewis *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2010.
- Murray, David. *Museums. Their history and their use*. Glasgow: James MacLehose and Sons, 1904.
- Nadler, Steven. “Doctrines of explanation in late scholasticism and in the mechanical philosophy,” en *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, editado por Garber, Daniel y Ayers, Michael. New York: Cambridge University Press, 1998.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Madrid: Arena Libros, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Les différences parallèles. Deleuze et Derrida,” en *Deleuze épars. Approches et Portraits*, editado por André Bernold et al. Paris: Hermann Éditeurs, 2005.
- Navarro, Jesús. *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Neruda, Pablo. “Oda a las cosas”, en *Odas elementales*. Santiago de Chile: Pehuen, 2008.
- Nietzsche, Friedrich *Consideraciones Intempestivas 1873-1875*. Madrid: Aguilar, 1932.

- Nigro, Roberto. "Foucault, Reader and Critic of Marx," en *Critical Companion to Contemporary Marxism*, editado por Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis. Leiden / Boston: BRILL, 2008.
- Noble, David. *El diseño de Estados Unidos: la ciencia, la tecnología y la aparición del capitalismo monopolístico*. Madrid: Centro de Publicaciones Ministerios de Trabajo y Seguridad Social, 1987.
- Nora, Pierre. *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Santiago de Chile: LOM, 2009.
- Olssen, Mark. "Foucault and Marxism: rewriting the theory of historical materialism," *Policy Futures in Education* 2, no. 3 y 4 (2004): 454-482.
- Palaima, Thomas. "'Archives' and 'Scribes' and Information Hierarchy in Mycenaean Greek Linear B Records," en *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, editado por Maria Brosius. London: Oxford University Press, 2003.
- Pardo Bazán, Emilia. "Coleccionista," *La ilustración española y americana*, no. 6 (Febrero 1910): 94-95.
- Patton, Paul. "From Resistance to Government. Foucault's Lectures 1976-1979," en *A Companion to Foucault*, editado por Christopher Falzon, Timothy O'Leary y Jana Sawicki. Oxford: Blackwell, 2013.
- Patton, Paul y Protevi, John. *Between Deleuze y Derrida*. London: Continuum, 2003.
- Pearce, Susan. "The urge to collect," en *Interpreting objects and collections*. Londres: Routledge, 1994.
- Peiró, María "El archivo como espacio del saber. El edificio de archivo," *Boletín Millares Carlo*, no. 20 (2001): 245-279.
- Peñalver, Patricio. *La deconstrucción. Escritura y filosofía*. Barcelona: Montesinos, 1990.
- Perec, Georges. *Especies de espacios*. Barcelona: Montesinos, 2001.
- Perera Velamazan, Pablo. "Los archivos de Michel Foucault. Sobre el dudoso murmullo que nos rodea a cada uno," en *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, editado por Pablo López y Jacobo Muñoz. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Peretti, Cristina de. *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos, 1989.

- Peretti, Cristina de y Paco Vidarte. *Jacques Derrida*. Madrid: Del Orto, 1998.
- Platón, “Fedro,” *Diálogos III*. Madrid: Gredos, 1988.
- \_\_\_\_\_ “Menón” *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 1983.
- \_\_\_\_\_ “Teeteto” *Diálogos V*. Madrid: Gredos, 1988.
- Pomian, Krzysztof. *Collectors and Curiosities. Paris and Venice, 1500-1800*. Oxford: Polity Press, 1990.
- \_\_\_\_\_ “The Archives: From the *Trésor des chartes* to the CARAN” en *Rethinking France. Les lieux de mémoire, vol. 4: Histories and Memories*, editado por Pierre Nora. Illinois: The University of Chicago Press, 2010.
- Posner, Ernst. *Archives in the Ancient World*. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1972.
- \_\_\_\_\_ “Max Lehmann y el origen del principio de procedencia,” en *La Administración Moderna de Archivos y la Gestión de Documentos*, compilador Peter Walne. París: UNESCO, 1985.
- Potte-Bonneville, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- Poulot, Dominique. *Museo y Museología*. Madrid: Abada, 2011.
- Prescott, Andrew. “The Textuality of the Archive,” en *What Are Archives? Cultural and Theoretical Perspectives: A Reader*, editado por Louise Craven. Aldershot, England: Ashgate, 2008.
- Preziosi, Donald. “Narrativity and the Museological Myths of Nationality,” en *Museum Studies: An Anthology of Contexts*, editado por Bettina Carbonell. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012.
- Quintanilla, Ignacio “Algoritmo y revelación: la técnica en la filosofía del siglo XX,” en *Filosofía y Tecnología*, editado por Carl Mitcham y Robert Mackey. Madrid: Encuentro, 2004.
- Rabinbach, Anson. “Introduction to Walter Benjamin’s «Doctrine of the Similar»,” *New German Critique*, no. 17 (primavera, 1979): 60-64.
- Rabinow, Paul “Introduction,” en *The Foucault Reader*, editado por Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.



- Rama, Carlos. *La historiografía como conciencia histórica*. Barcelona: Motesinos, 1989.
- Ramingen, Jacob von. *The earliest predecessors of archival science: Jacob von Rammingen's two manuals of registry and archival management, printed in 1571*. Lund: Wallin & Dalholm, 2010.
- Rancière, Jacques. “¿Biopolítica o política?” en *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre estética y política*. Barcelona: Herder, 2011.
- \_\_\_\_\_ *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión, 2012.
- \_\_\_\_\_ *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- \_\_\_\_\_ *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2007.
- \_\_\_\_\_ *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2014.
- \_\_\_\_\_ *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile: Lom, 2009.
- \_\_\_\_\_ *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
- \_\_\_\_\_ “El teatro de las imágenes”, en *La política de las imágenes*, Geroges Didi-Huberman et al. Santiago de Chile: Metales pesados, 2008.
- \_\_\_\_\_ “La difícil herencia de Foucault,” *Paralajes. Revista de filosofía*, no. 11 (2014): 207-210.
- \_\_\_\_\_ *La lección de Althusser*. Santiago de Chile: LOM, 2013.
- \_\_\_\_\_ *Política, policía y democracia*. Santiago de Chile: LOM, 2006.
- \_\_\_\_\_ “The Janus-Face of Politicized Art: Jacques Rancière in interview with Grabele Rockhill,” en *The politics of aesthetics*. London: Continuum, 2004.
- \_\_\_\_\_ “What Medium Can Mean,” *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, no. 11, (2011): 35-43.
- Rapaport, Herman. “Archive Trauma,” *Diacritics* 28, no. 4, (invierno, 1998): 68-81.
- Rassam, Joseph. *Michel Foucault: Las palabras y las cosas*. Madrid: Magisterio Español, 1978.

- Raunig, Gerald. *La máquina del arte político. Otras doce tesis sobre la actualización de «El autor como productor» de Benjamin*. Bilbao: Consonni, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. Madrid: Traficantes de sueños, 2008.
- Recalcati, Massimo. “Meditaciones sobre la pulsión de muerte,” en *Lo real de Freud*, editado por Jorge Alemán Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2007.
- Reich, Wilhelm. *Psicología de masas del fascismo*. Madrid: Ayuso, 1972.
- Rendueles, César y Useros, Ana. *Atlas Walter Benjamin Constelaciones*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010.
- Rey, Alain. *Enciclopedias y diccionarios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Richards, Thomas. *The imperial archive: Knowledge and the fantasy of empire*. London: Verso, 1993.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- \_\_\_\_\_. “L'écriture de l'histoire et la représentation du passé,” *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55, no. 4, (Julio-Agosto 2000): 731-747.
- \_\_\_\_\_. *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI, 1996.
- Ridener, John. *From Polders to Postmodernism: a concise history of archival theory*. Minnesota: Litwin Books, 2009.
- Rinesi, Eduardo. “Sobre *La difunta ceniza* de Jacques Derrida,” *Nombres. Revista de Filosofía*, no. 24 (Noviembre de 2010): 259-264.
- Rivière, Georges Henri. *La Museología. Curso de Museología / Textos y Testimonios*. Madrid: Akal, 1993.
- Rossi, Paolo. *El pasado, la memoria, el olvido. Ocho ensayos de historia de las ideas*. Buenos Aires: Nueva visión, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Los filósofos y las máquinas. 1400-1700*. Barcelona: Labor, 1970.
- Ruby, Christian. *Rancière y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.
- Ruiz-Vargas, José María “La organización neurocognitiva de la memoria.” *Revista Anthropos* 189-190, (2000): 73-101.

- Sádaba, Igor. *Propiedad intelectual: ¿Bienes públicos o mercancías privadas?* Madrid: Catarata, 2008.
- Sallander, Hans. *The Bibliotheca Walleriana in the Uppsala University Library*. Uppsala: Alquimist, 1951.
- San Agustín, *Confesiones*. Madrid: Gredos, 2010.
- Sánchez, Yvette. *Coleccionismo y literatura*. Madrid: Cátedra, 1999.
- Sandri, Leopoldo. “La storia degli archivi,” *Archivum. Revue Internationale des Archives* 18 (1968): 101-113.
- \_\_\_\_\_. *Lineamenti di storia dell'archivistica italiana. Dalle origini alla metà del secolo XX*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1991.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Madrid: Akal, 1980.
- Schaffner, Ingrid y Winzen, Matthias. *Deep Storage: Collecting, Storing and Archiving in Art*. New York: Prestel, 1998.
- Schlosser, Julius von. *Las cámaras artísticas y maravillosas del renacimiento tardío*. Madrid: Akal, 1988.
- Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI, 1977.
- Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Buenos Aires: Struhart & Cía., 2002.
- \_\_\_\_\_. *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del “Jus publicum eurpaeum”*. Buenos Aires: Struhart & Cía., 2005.
- Scholz, Leander. “La noche del coleccionista,” *Elementos* 9, no. 48 (Febrero 2003).
- Schrift, Alan. “Discipline and Punish,” en *A Companion to Foucault*, editado por Christopher Falzon, Timothy O’Leary y Jana Sawicki. Malden Mass: Wiley-Blackwell, 2013.
- Schubert, Karsten. *El Museo. Historia de una idea*. Granada: Turpiana, 2008.
- Schwartz, Joan. “Having new eyes: Spaces of archives, landscapes of power,” en *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research* 1, no. 0 (Marzo, 2007): 321-362.

- Sekula, Allan. "El cuerpo y el archivo," en *Indiferencia y singularidad. La fotografía en el pensamiento artístico contemporáneo*, editado por Gloria Picazo y Jorge Ribalta. Barcelona: Gustavo Gili, 2003.
- Selcer, Daniel. *Philosophy and the Book: Early Modern Figures of Material Inscription*. London and New York: Continuum, 2010.
- Senner, Wayne. "Teorías y mitos sobre el origen de la escritura," en *Los orígenes de la escritura*, editado por Wayne Senner. México: Siglo XXI, 2001.
- Sennet, Richard. *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 1978.
- Shakespeare, Steven. *Derrida and Theology*. London: Continuum, 2009.
- Shigley, Joseph y Uicker, John *Teoría de máquinas y mecanismos*. México D.F: McGraw-Hill, 1988.
- Shiva, Vandana. *¿Proteger o expropiar? Los derechos de propiedad intelectual*. Barcelona: Intermón Oxfam, 2003.
- Sibertin-Blanc, Guillaume. *Deleuze y el Antiedipo. La producción del deseo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- Sickinger, James. *Public Records and Archives in Classical Athens*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.
- Sloterdijk, Peter. *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*. Barcelona: Amorrortu, 2007.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Escritura fantasma," *Actuel Marx. Intervenciones*, no. 5 (2005): 57-66.
- Steinberg, Michael. "The collector as allegorist: Goods, gods, and the objects of History," en *Walter Benjamin and the demands of History*, editado por Michael Steinberg. Nueva York: Cornell University Press, 1996.
- Stiegler, Bernard. "Derrida y la tecnología: La fidelidad en los límites de la deconstrucción y la prótesis de la fe," en *Jacques Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, coordinado por Tom Cohen. México: Siglo XXI, 2005.
- \_\_\_\_\_. *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Hiru, 2002.

- \_\_\_\_\_ “Leroi-Gourhan: l'inorganique organisé,” en *Les Cahiers de médiologie*, no. 6 (1998): 187-194.
- \_\_\_\_\_ *The Re-Enchantment of the World: The Value of Spirit Against Industrial Populism*. London: Bloomsbury, 2014.
- Stoler, Ann Laura. *Along the archival grain. Epistemic anxieties and Colonial common sense*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.
- Strong, Roy. *Art and Power. Renaissance Festivals 1450-1650*. Los Angeles: University of California Press, 1984.
- Szilasi, Wilhelm. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Tackels, Bruno. *La œuvre d'art à l'époque de W. Benjamin. Histoire d'aura*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- Tagg, John. *El peso de la representación. Ensayos sobre fotografías e historias*. Barcelona: Gustavo Gili, 2005.
- Tassin, Etienne. “De la subjetivación política. Althusser /Rancière /Foucault/ Arendt/ Deleuze,” *Revista de Estudios Sociales*, no. 43 (Agosto, 2012): 36-49.
- Taylor, Charles. “Foucault on Freedom and Truth,” en *Political Theory* 12, no. 2 (May, 1984): 152-153.
- \_\_\_\_\_ *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Taylor, Francis Henry. *Artistas, príncipes y mercaderes. Historia del coleccionismo desde Ramsés a Napoleón*. Barcelona: Luis de Caralt Editor, 1960.
- Taylor, Hugh “The Media of Record: Archives in the Wake of McLuhan,” en *Imagining Archives. Essays and Reflections by Hugh A. Taylor*, editado por Terry Cook y Gordon Dodds. Lanham, Md.: The Scarecrow Press, 2003.
- Todorov, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Trombadori, Duccio. *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Buenos Aires: Amorrortu, 2010.
- Turner, Bryan. *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Turner, Victor. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1988.

- Ulrich Raulff, "Grand Hotel Abyss: Towards a Theory of the Modern Archive," *Comparative Critical Studies* 8, no. 2-3 (2011): 157-168.
- Urquizar, Antonio. *Coleccionismo y nobleza: signos de distinción social en la Andalucía del Renacimiento*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2007.
- Varela, Julia y Fernando Alvarez-Uria, *Arqueología de la escuela*. Madrid: La Piqueta, 1991.
- Vauday, Patrick. "La filosofía francesa contemporánea capturada por la imagen," *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Miguel Abensour et al. Buenos Aires: Colihue, 2005.
- Vázquez García, Francisco. *Foucault y los historiadores*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1987.
- Velody, Irving "The archive and the human sciences: notes towards a theory of the archive," en *History of the Human Sciences* 11, no. 4 (1998): 1-16.
- Vercellone, Carlo. "Las políticas de desarrollo en tiempos de capitalismo cognitivo," en *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Yann Moulier Boutang et al. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.
- Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 1973.
- Veyne, Paul. *Foucault. Pensamiento y vida*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Vidarte, Francisco Javier. "Imágenes de archivo," en *Marginales. Leyendo a Derrida*, coordinado por Paco Vidarte. Madrid: UNED, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Sobre psicoanálisis y deconstrucción," *Daimon, Revista de Filosofía*, no. 16 (1998): 133-142.
- \_\_\_\_\_. "Técnica, phármakon y escritura. Consideraciones desde la deconstrucción," *ÉNDOXA: Series filosóficas*, no. 11 (1999): 359-370.
- Villacañas, José Luis y García, Roman. "Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción," *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 13 (Julio-Diciembre 1996): 41-60.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz, 2010.

- Wajcman, Gérard. *Colección, seguido de La avaricia*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- Waldenfels, Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Watson, David. *Contra la megamáquina*. Barcelona: Alikornio, 2002.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península, 2008.
- Weinrich, Harald. *Leteo. Arte y crítica del olvido*. Madrid: Siruela, 1999.
- Wizisla, Erdmut. *Benjamin y Brecht: historia de una amistad*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Escritura dispersa. Reunión y dispersión,” en *Archivos de Walter Benjamin: Fotografías, textos y dibujos*, editado por Walter Benjamin Archiv. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010.
- \_\_\_\_\_. “Prólogo,” en *Archivos de Walter Benjamin: Fotografías, textos y dibujos*, editado por Walter Benjamin Archiv. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010.
- Wolfreys, Julian. “Art,” en *Understanding Derrida*, editado por Jack Reynolds y Jonathan Roffe. New York: Continuum, 2004.
- Yates, Frances. *El arte de la memoria*. Madrid: Taurus, 1974.
- Yerushalmi, Yosef. “Reflexiones sobre el olvido,” en *Usos del olvido*, Josef Yerushalmi et al. Buenos Aires: Nueva Visión, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Zajor. La historia judía y la memoria judía*. Barcelona: Anthropos, 2002.
- Zemon Davis, Natalie. *Fiction in the archives. Pardon tales and their tellers in sixteenth-century France* California: Stanford University Press, 1987
- Zizek, Slavoj. “The Lesson of Rancière,” en Jacques Rancière, *Politics of aesthetics. The distribution of the sensible* London: Continuum, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Organs without bodies. Deleuze and consequences*. New York/London: Routledge, 2004.
- Zunzunegui, Santos. *Metamorfosis de la mirada. Museo y semiótica*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Zyl, Susan van. “Psychoanalysis and the Archive: Derrida’s *Archive Fever*,” en *Refiguring the Archive*, editado por Carolyn Hamilton. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

